

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra pastorální a spirituální teologie

Jakub Tůma

**Modlitba invokací jako pilíř ustavičné
modlitby ve vybraných spirituálních
tradicích**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Dr. Michael Špaček

Obor: Katolická teologie

Zaměření: Spiritualita

OLOMOUC 2015

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a použil jsem přitom jen uvedené informační zdroje.

V Olomouci dne 25. března 2015

.....

Děkuji na prvním místě Pánu Bohu za pomoc a vedení během další etapy mého osobního putování, kterou do značné míry provázelo i psaní této práce. Dále patří dík také všem bratřím a sestrám ve víře, kteří mi poskytli cennou modlitební podporu, bez níž bych tuto práci dokončil jen stěží. Zvláštní poděkování ovšem patří mému vedoucímu práce Dr. Michaelu Špačkovi za ochotu, pomoc i důležité připomínky, dále paní knihovnici Mgr. Janě Březinové za obětavou pomoc při shromažďování potřebné literatury a v neposlední řadě také bratřím trapistům z Nového Dvora i ze Sept-Fons za jejich žité svědectví praxe ustavičné modlitby. A konečně nezbyvá než poděkovat Tobě, milý čtenáři, že jsi toto krátké pojednání vůbec uznal za hodné své pozornosti.

Obsah

Úvod.....	5
1 Biblická a teologická východiska ustavičné modlitby	8
1.1 Biblická východiska ustavičné modlitby	8
1.2 Nástin teologických východisek ustavičné modlitby	14
2 Modlitba invokací v tradici křesťanského Východu	18
2.1 Historický vývoj modlitby invokací	18
2.2 Forma modlitby Ježíšovy.....	21
2.3 Stupně modlitby Ježíšovy	26
2.4 Psycho-fyzická metoda modlitby	28
2.5 Metoda „ruského poutníka“	33
3 Modlitba invokací v tradici křesťanského Západu.....	43
3.1 Stopy modlitby invokací v dějinách křesťanského Západu.....	43
3.2 Ustavičná modlitba podle otce Jeronýma ze Sept-Fons	53
3.2.1 Život a dílo otce Jeronýma (1907–1985)	53
3.2.2 Modlitba u otce Jeronýma	55
4 Srovnání východního a západního prožívání ideálu ustavičné modlitby.....	66
Závěr.....	71
Anotace.....	73
Summary	74
Bibliografie.....	75
Seznam příloh.....	80
Přílohy	81
Příl. 1: Schéma č. 1 prof. Ctirada Václava Pospíšila.....	81
Příl. 2: Ukázky zápisků mnichů z opatství Notre Dame de Sept-Fons	82

Úvod

„Stále se radujte, v modlitbách neustávejte. Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás.“ (1Te 5,16–18) Tak vyzýval svatý apoštol Pavel křesťany v Soluni před téměř dvěma tisíci lety a tato slova používá Duch svatý i dnes, aby oslovil každého, kdo naslouchá Božímu slovu s otevřeným srdcem. Na tuto výzvu Písma svatého se pokouší upřímně hledající křesťané všech životních stavů – každý svým jedinečným způsobem – odpovědět už po mnoho generací. Avšak pořád jako by nám zde cosi unikalo. Žádná odpověď jednoduše není tak vyčerpávající, že by této výzvě ubrala na její tajemné přitažlivosti či na její až zarážející náročnosti. A tak i po dvou tisíciletích od narození Krista se zde před námi ideál modlitby bez přestání stále tyčí jako pomyslný horský štít vábíci k výstupu i budící respekt. Je to do jisté míry také právě tato výzva, která i mne vede k tomu, abych se znovu ptal: Stále být radostný, hodně se modlit, neustále děkovat Pánu – krásné, ale jak to uskutečnit? Ostatně výzva k časté a hluboké modlitbě v poslední době nezřídka zaznívá i z úst mnoha kazatelů. Avšak už jen málokdo z nich také hovoří o tom, jak tento čas modlitby naplnit. A proto když ochladne prvotní zápal, modlitba se zpravidla stává až fyzicky nepříjemnou povinností a člověk se rázem ocitá na osudovém rozcestí: buď rezignuje a vrátí se k „normálnímu životu“, nebo se vydá na pouť za odpovědí na onu neustále se vracející sžiravou otázkou: Vytrvat v modlitbě – ale jak?

Tato práce tedy v podstatě není ničím jiným než jakýmsi „vyprávěním“ o další etapě mé životní pouti, během níž se snažím nalézt motivaci k vytrvalosti v modlitbě, s čímž souvisí i hledání konkrétních prostředků a rad od zkušenějších poutníků Ducha, kteří o ideálu ustavičné modlitby nejen mluvili a psali, ale především jej žili. Kromě toho tato práce může posloužit k získání stručného přehledu o nauce týkající se ustavičné modlitby napříč křesťanskými spirituálními tradicemi. A v neposlední řadě zde čtenář může nalézt určité orientační body či inspirace pro svůj osobní život modlitby.

Vzhledem k tomu, že ideál ustavičné modlitby můžeme stopovat minimálně od doby svatého apoštola Pavla (srov. 1Te 5,16–18), ne-li už od dob pozemského působení našeho Pána Ježíše Krista (srov. L 18,1), je pochopitelné, že se od těchto dob až do dnešních dnů vyvinulo takřka nepřeberné množství způsobů, jimiž je tato výzva Božího slova uskutečňována. A právě z důvodů velké rozsáhlosti problematiky modlitby bez přestání, v této práci budeme muset provést některá vymezení. Na prvním místě, jak už je patrné

z toho, co bylo doposud řečeno, se zde budeme zabývat pouze křesťanským pohledem na ustavičnou modlitbu a o jiných náboženských proudech, které se něčím podobným zabývají, se zde zmíníme jen zcela okrajově. V rámci křesťanské tradice pak budeme rozlišovat mezi křesťanským Východem a křesťanským Západem. Přitom připouštíme, že nejde o vymezení zcela absolutní a že je zde mnoho fenoménů, které prostupují oběma těmito hlavními proudy předávání a žití křesťanské víry. Za určité modelové příklady nám pak poslouží na Východě zejména příběh tzv. „ruského poutníka“¹ a na Západě zase především osoba a dílo trapistického mnicha otce M.-Jeronýma ze Sept-Fons² a jeho žáků. Z široké palety způsobů dorůstání do ideálu ustavičné modlitby se pak více budeme zabývat modlitbou invokací neboli krátkých zvolání obracejících se k Bohu, a to zejména na soukromé, osobní rovině. Modlitby invokací převážně tvořící hlavní osu určitých společných pobožností jako jsou litanie, akatist apod., ponecháme tedy stranou. Stejně tak, abychom byli vůbec schopni celou problematiku nějak uchopit v rámci stanoveného rozsahu práce, se zde podrobněji nebudeme zabývat ani invokacemi v rámci mešní liturgie či liturgie hodin. Jestliže tedy bude naše pozornost zaměřena na pilíř ustavičné modlitby, kterým je právě modlitba invokací, rozhodně tím nechceme tvrdit, že je to pilíř jediný.

V první kapitole krátce probereme základní biblická východiska ustavičné modlitby, kterých jsme se už ostatně výše trochu dotkli, a následně se pokusíme o nástin teologických východisek, přičemž v této podkapitole budeme hledat především vazbu mezi životem Nejsvětější Trojice a naším životem modlitby.

Druhá kapitola pak bude patřit modlitbě invokací na křesťanském Východě. Nejprve nahlédneme do historie tohoto zvláštního ideálu duchovního života, následně se více zastavíme u tzv. „*modlitby Ježíšovy*“ a jako určité ochutnávce z bohaté modlitební tradice křesťanského Východu se v poslední části této kapitoly budeme věnovat modlitbě u již zmiňovaného „ruského poutníka“.

Třetí kapitola je pak do značné míry „sestrou“ kapitoly předchozí, jen se její příběh nebude odvíjet v čerstvé záři ranního svítání Východu, ale spíše v nostalgické atmosféře slunce mizícího za obzor na Západě. Do problematiky vstoupíme opět krátkým pojednáním o obecné historii modlitby invokací v západní tradici, přičemž opět pouze spíše přehledově načrtneme několik dílčích stop z tohoto, jinak spletitého dějinného putování, a více se

¹ O tzv. „ruském poutníkovi“ pojednává kniha anonymního ruského autora z 19. stol. česky vydaná jako: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, 1. vyd. Velehrad: Refugium, 2004.

² Pro seznámení se s osobou a dílem otce Jeronýma může posloužit např. kniha: OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, 1. vyd. Praha: Triáda, 2010.

zastavíme až u tradice, jejímž nositelem je mimo jiné též již zmiňovaný trapistický mnich a učitel duchovního života otec M.-Jeronym ze Sept-Fons. Přitom jedním z cílů historické části této kapitoly kromě toho také bude pokusit se zformulovat odpověď na otázku, zda vůbec a případně nakolik je vlastně západní tradice v oblasti modlitby invokací závislá na té východní a co pak dále ovlivňovalo její osobitý vývoj.

Pokud čtenář vytrvá v četbě této práce až do konce, bude moci ve čtvrté závěrečné kapitole nalézt pokus o jisté srovnání specifických akcentů v pojetí a prožívání ustavičné modlitby mezi lidmi Východu a Západu. V této kapitole ovšem nepůjde o nějakou komplexní detailní analýzu celé problematiky. Spíše se zde budeme snažit o aplikaci více či méně obecně platných diferencí v důrazech obou tradic na námi probírané téma. Zatímco předchozí kapitoly budou spíše nasloucháním příběhu, který nám Duch vypráví v Písmu a v Tradici uskutečňované v různých dílčích spirituálních tradicích, v poslední kapitole se pokusíme o určité nastínění základních odlišností mezi východním a západním pohledem na modlitbu, jakožto prostředkem komunikace s jediným Bohem v Trojici.

V této práci nám tedy rozhodně nepůjde o to, abychom ve falešném „bratříčkování se“ mezi různými tradicemi křesťanství jen povrchně přehlíželi či dokonce zakrývali to, v čem se lišíme. Naopak bychom zde chtěli ukázat, že největší službou naší jednotě ve víře je, když si v setkání s tím druhým každý znovu a lépe uvědomujeme své kvality i své slabé stránky, aniž bychom se přitom nad druhého povyšovali či se naopak před ním krčili ve falešné pokoře, a přitom oba zůstáváme v nasměrování k jednomu Cíli. Neboť jak praví Písmo: „*Bůh sám, Bůh Hospodin promluvil a volá zemi od slunce východu až po západ.*“ (Ž 50,1) A proto jestliže nás všechny volá Bůh *sám*, nezbyvá než každý vyjít ze zabydlenosti v sobě (srov. Gn 12,1) a spolu s druhými se vydat na putování, jehož součástí se může stát i toto naše společné tázání po způsobu jak vytrvat v modlitbě.

1 Biblická a teologická východiska ustavičné modlitby

Dříve než se budeme zabývat vlastním tématem naší práce, je vhodné, abychom se v rámci této úvodní kapitoly zastavili u základních východisek našeho dalšího uvažování. Nejprve stručně pojednáme o tom, kde se vlastně zrodila idea ustavičné modlitby, a budeme naslouchat svědectví Písma svatého, které o neustálé modlitbě hovoří hned na několika místech. Následně se pokusíme o malý nástin teologických východisek této modlitební praxe, a to zvláště s ohledem na učení o Nejsvětější Trojici.

1.1 Biblická východiska ustavičné modlitby

Zřejmě nejstarším textem Písma svatého, který vyzývá věřící k ustavičné modlitbě je pátá kapitola prvního listu svatého apoštola Pavla Soluňanům. Stojí zde: „*Stále se radujte, v modlitbách neustávejte. Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás.*“ (1Te 5,16–17) Podobně se vyjadřuje i autor *Evangelia podle Lukáše* v úvodu k *Podobenství o soudci a vdově*. Zde se říká: „*Vypravoval jim podobenství, aby ukázal, jak je třeba stále se modlit a neochabovat.*“ (L 18,1) Z těchto textů by se tedy mohla zdát věc jasná: ustavičná modlitba je pevnou součástí novozákonního pojetí modlitby. Pokud ale naše tázání po biblických předpokladech ustavičné modlitby má být pravdivé, musíme zde zmínit ještě další text, který má o to větší autoritu, že jej autor *Evangelia podle Matouše* vkládá do úst samotného Ježíše Krista. Jedná se o známé místo z *Kázání na hoře*, kde Pán Ježíš učí své posluchače, jak se mají modlit. Mimo jiné se zde říká: „*Při modlitbě pak nemluvte naprázdno jako pohané; oni si myslí, že budou vyslyšeni pro množství svých slov. Nebud'te jako oni; vždyť váš Otec ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte.*“ (Mt 6,7–8) Jak se tedy slučuje lukášovský požadavek stále se modlit a varování před mluvením naprázdno a mnohomluvností (*polylogia*), o kterém se hovoří u Matouše? Nejprve se podívejme, co říkají někteří komentátoři o požadavku ustavičné modlitby, a pak se budeme věnovat varováním před mnohomluvností.

V 1Te 5,16–17 vidíme výzvu k ustavičné modlitbě v kontextu dvou dalších pokynů svatého apoštola Pavla: na prvním místě je zde výzva k radosti („*stále se radujte*“) a hned za výzvou k neustálé modlitbě („*v modlitbách neustávejte*“) je naléhavá výzva k díkůvzdání. („*Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás.*“) Podle Františka Sušila pak jde o vnitřní radost, kdy křesťan i v souženích ví, že vše, co se děje, Bůh dopouští pro jeho dobro. Přičemž zdrojem takové radosti může být vědomí povolání k víře a k věčné slávě. Následnou výzvu k neustálé modlitbě pak chápe jako cestu k udržování se při této radosti, která má ústit v děkování Bohu. Další poznámkou k tomuto místu však Sušil poměrně razantně vymezuje limity aplikace námi sledovaného textu. Na jedné straně uvádí příklad sekty tzv. *euchitů*, kteří brali výzvu k ustavičné modlitbě doslovně, a proto se oddávali výhradně modlitbě a zcela se zdržovali od práce, za což byli vyobcováni z církve. Na straně druhé však říká, že stejně tak není dostatečné tvrdit, že je v modlitbě rozhodující pouze vnitřní úmysl.³ Upřesnění této myšlenky pak nalezneme v komentáři téhož autora na Ef 6,18. Zde se modlitba „*každého času*“ vykládá následovně: „*Míní se časté modlení a neustálé rozložení mysli k modlitbě a k myšlení na Boha sklonné [...] a všeho díla našeho ke cti a slávě Boží vykonávání.*“⁴ Sušil tedy, podle našeho soudu velmi moudře, varuje v souvislosti s výzvou k ustavičné modlitbě jak před striktně doslovným chápáním, tak před příliš laxní a povrchní snahou odbýt tento požadavek Písma prostým prohlášením, že máme vnitřní úmysl se modlit a to že samo o sobě stačí. Poněkud schematicky řečeno: Ustavičná modlitba bez skutečného úkonu modlitby jednoduše nedává smysl.

Z toho, co jsme zde zatím uvedli, by se někomu mohlo zdát, že ustavičná modlitba je jakousi čistě soukromou záležitostí každého věřícího, která je zcela uzavřena v prostoru těsného intimního vztahu dané osoby s Bohem. Abychom se této nežádoucí jednostrannosti vyvarovali, je třeba se krátce zastavit u již zmíněného textu z Ef 6,18, kde se říká: „*V každý čas se v Duchu svatém modlete a prostě, bděte na modlitbách a vytrvale se přimlouvejte za všechny bratry i za mne...*“ Jak je patrné, zde je výzva k ustavičné modlitbě těsně svázána se starostmi křesťana o společenství celé církve. Ostatně i výše zmíněný citát z 1Te 5,17 má podobný kontext, avšak v Ef 6,18 je tento ekleziální rozměr ustavičné modlitby ještě patrnější.⁵ Rudolf Hoppe v *Malém stuttgartském komentáři* zase modlitbu „*v každý čas*“ (srov. L 18,1; Ř 1,9n.; 12,12; Fp 1,4; Ko 1,3; 4,2; 1Te 5,17 atd.) chápe jako charakteristický

³ Srov. SUŠIL, F., *Listové sv. Pavla Apoštola. Díl II.*, 1. vyd. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871, s. 265.

⁴ Tamtéž, s. 144.

⁵ Srov. POKORNÝ, P., *List Efezským*, 1. vyd. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2005, s. 90.

rys křesťanské existence ve „*zlé době*“. A jako je za křesťanskou zbraň označován „*meč Ducha*“, tak je to také modlitba v Duchu, s jejíž pomocí lze účinně zneškodňovat nástrahy zla (srov. Ř 15,30n.; 1P 4,7). Proto se mají bdělost a vytrvalost při modlitbě stát součástí života posluchačů (srov. Ko 4,2–4), vždyť to obojí dodávalo sílu i samotnému Pánu Ježíši, když byla ohrožena jeho lidská existence. (srov. Mk 14,35nn.)⁶

Jak už jsme naznačili, výzvu k ustavičné modlitbě však nalezneme i mimo *Corpus Paulinum*. Náš zájem zde nyní omezíme na *Evangelium podle Lukáše*, konkrétně na již zmíněné *Podobenství o soudci a vdově* (srov. L 18,1–8). Hned v prvním verši tohoto podobenství svatopisec říká o Ježíši: „*Vypravoval jim podobenství, aby ukázal, jak je třeba stále se modlit a neochabovat.*“ Výzva k ustavičné modlitbě pak nabírá na závažnosti, když jsou v sedmém verši slova podobného obsahu vložena do úst samotného Pána, který se ptá: „*Což teprve Bůh! Nejedná on právo svým vyvoleným, kteří k němu dnem i nocí volají, i když jim s pomocí prodlévá?*“ Ono „*stále se modlit*“ z prvního verše zde navíc nabývá expresivnější podoby ve zmínce o těch, kteří k němu volají „*dnem i nocí*“. Zdá se tedy, že ideál stálosti modlitby nelze skutečně brát na lehkou váhu. Jak ale tento nárok aplikovat? Jistý návod k tomu můžeme nalézt mezi jinými v populárním komentáři *Nad evangeliem podle Lukáše* od Silvana Faustiho. Zde se říká: „*Je třeba se modlit stále, protože každý okamžik je doba Pánova příchodu.*“ A dále se dodává:

Můžeme se modlit stále, protože modlitba žádnou činnost nepřekryje. Všechny je osvěcuje a zaměřuje k jejich cíli. Srdce může a musí být stále upřeno k Bohu a v něm přítomno, protože pro něj bylo stvořeno. Činnost, která se nerodí z modlitby, je jako šíp náhodně vystřelený z uvolněného luku: bez cíle a bez síly nemůže doletět do terče.⁷

Komentář L. T. Johnsona z řady *Sacra Pagina* je pro změnu jistým poměrně důrazným vymezením se proti formalismu při modlitbě. Podle tohoto komentáře samo podobenství „*vysvětluje, že ‚stále‘ se netýká nějaké techniky ‚ustavičné modlitby‘ či mystické metody, ale že jde o soustavnost a vytrvalost v modlitbě.*“⁸ Kontext podobenství pak staví ustavičnou modlitbu do souvislosti s očekáváním *parusie*.⁹ A modlitbu bez ustání tak v tomto světle můžeme vidět jako vyjádření víry Božích vyvolených, pro které se jistota druhého příchodu Krista Pána stává radostnou zvěstí, jelikož věří, že všechny křivdy, které na ně až dosud

⁶ Srov. HOPPE, R., *List Efezanům. List Kolosanům*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000, s. 77.

⁷ FAUSTI, S., *Nad evangeliem podle Lukáše*, 1. vyd. Praha: Paulínky, 2011, s. 618.

⁸ JOHNSON, L. T., *Evangelium podle Lukáše*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2005, s. 286.

⁹ Srov. MÜLLER, P.-G., *Evangelium sv. Lukáše*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1998, s. 137.

doléhají, budou napraveny.¹⁰ Zdá se tedy, že – nakolik to ukazuje pár uvedených příkladů komentářů k *Podobenství o soudci a vdově* – i v L 18,1–8 je ustavičná modlitba stejně jako v 1Te 5,16–17 představena jakožto naléhavá povinnost všech věřících, přičemž onou „ustavičností“ ani zde rozhodně není míněno pouhé formální mechanické opakování slov, ale spíše vytrvalost v obrácení se člověka jako osoby ke svému Pánu.

Je nápadné, že většina z výše uvedených komentářů výzvy k ustavičné modlitbě na jednu stranu horlí pro stálou modlitbu, ale na druhou stranu jako by tu bylo něco, co jim vnuká jistou zdrženlivost a toto nadšení mírní. Domníváme se, že tato jistá obezřetnost vyplývá ze znalosti Pánových slov z *Evangelia podle Matouše*, kde nás Pán Ježíš ve svém *Kázání na hoře* varuje před mnohomluvností pohanů (srov. Mt 6,7–8). Pohanské modlitební praktiky ve svém komentáři k tomuto místu pak velmi barvitě líčí František Sušil. Jako příklad pohanské modlitby si volí biblický příběh o soupeření Elijáše s Bálovými proroky na hoře Karmel (srov. 1Kr 18,27). O modlitbě pohanů zde pak říká: „*Domnívali se zajisté [...], že tím spíše bůžka svého ku prosbám svým nakloní, když jménem jemu nejmilejším ho prozvou a věc, o níž žádají, stokrát pojmenují, jak již sami moudřejší pohané vytýkali.*“ A dále pokračuje: „*Ano za to měli, že jistými modlitbami bůžka svého zhola přinutí, aby se jim nevyhnutelně ku prosbám jejich propůjčiti musel.*“¹¹ Zároveň však také Sušil upozorňuje, že tímto Pán nezavrhuje „*dlouhých modliteb s dobrým vědomím, s důvěrou a zbožně pronášených*“, ale že se tímto Pán Ježíš staví proti přílišnému tlachání a omílání jedné a téže věci dokola množstvím slov, což podpírá námi již probíraným místem L 18,1–8. Podle Sušila totiž Mt 6,7–8 na rozdíl od L 18,1–8 nehovoří o délce trvání modlitby, ale o způsobu jakým je vykonávána, a proto v těchto dvou výpovědích není rozpor.¹² Jako příklad správné dlouhotrvající modlitby pak Sušil ve svém komentáři tentokrát k Ef 6,18 uvádí Mojžíše, který se tak přičinil o Jozuovo vítězství nad Amalečany (srov. Ex 17,8–16).¹³

Význam Mt 6,7–8, lépe pochopíme, pokud se podíváme, co je obsahem původního řeckého označení pohanské modlitby. Sloveso *βατταλογέω* (žvanit, brebentit, žvástat, být mnohomluvný)¹⁴ je totiž ojedinělé jak v biblické, tak v mimobiblické literatuře a nikdo tedy s určitostí neví, z čeho přesně vzniklo. Například Erasmus Rotterdamský se domníval, že je

¹⁰ Srov. GOODING, D., *Lukášovo evangelium*, 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1994, s. 241.

¹¹ SUŠIL, F., *Evangelium sv. Matouše*, 2. vyd. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871, s. 90.

¹² Srov. tamtéž, s. 90–91.

¹³ SUŠIL, F., *Listové sv. Pavla Apoštola. Díl II.*, s. 144.

¹⁴ Srov. TICHÝ, L., *Slovník novozákonní řečtiny*, 2. vyd. in: FRYŠ, P. (ed.), NÁPRAVNÍK, P. (ed.) a PETKEVIČ, V. (ed.), *Řecko-český Nový zákon*, 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011, s. 1596.

toto slovo vytvořeno podle osobního jména *Battus*, což byl král v Kyréně, který se zajíkal. Podobného názoru je i Herodotos. Jiní vidí zase za původem tohoto slova básníka *Battuse*, jehož díla prý byla neskutečně rozvláčná a nudná. Většinou se však toto slovo považuje za onomatopoické vyjádření, které se určitou skutečnost snaží postihnout svým zvukem. Pak lze sloveso *βατταλογέω* vyložit jako přívál mechanicky vyslovovaných, nic neříkajících slov. Dnes, kdy v našem kulturním okruhu značně narůstá obliba různých nekřesťanských náboženství, bychom řekli, že Pán tím zavrhuje veškeré praktiky modlitebních mlýnků či modlitebních vlajek nebo transcendentální meditace, které usilují o rozpojení mysli a těla a naprostý útlum.¹⁵ Křesťanská modlitba naproti tomu nechce mysl zcela blokovat a klade důraz na vztah myslících osob, Boha a člověka. Toto dobře vystihuje Silvano Fausti, když v souvislosti s námi sledovaným Matoušovým textem ve svém komentáři varuje:

Hledání vlastního já není hledání Boha. Člověk může spočinout v prázdnotě, v uspokojivém otupení sebe, ve falešném osvícení, které ničí naše skutečné já. ‚Já‘ je vlastně vztah a uskutečňuje se v lásce. Modlitba je rozhovor a střídání, mluvení k Jinému a zalíbení v něm; není to monolog a ‚inseitas‘, samomluva a zalíbení v sobě.¹⁶

Ač jsou zde za špatný příklad kladení pohané, nesmíme ztratit ze zřetele, ke komu Pán Ježíš tato slova pronáší. Rozhodně totiž nejde o výsměch modlitební praxi jiných náboženství, jako spíše o šířavou ironii do vlastních řad, kterou chce Pán pohnout k obrácení ty, kdo si příliš zakládají na formě své zbožnosti a na své „dokonalé“ modlitební metodě. A je to také jasné potvrzení toho, že v modlitbě nejde o výřečnost.¹⁷ Ještě šířeji pak vnímá mnohomluvnost sv. Jan Zlatoústý, který ve svém *Komentáři na Matoušovo evangelium* ztotožňuje s mnohomluvností i situace, kdy prosíme Boha o nevhodné věci, jako je moc, sláva, vítězství nad našimi nepřáteli, bohatství, zkrátka všechny věci, které nám nepřinášejí pravý užitek.¹⁸ Fausti k tomu ještě upozorňuje na jiný častý nešvar, kdy jen chceme, aby nás Bůh slyšel, a přitom bychom to měli být spíše my, kdo máme naslouchat.¹⁹ Modlitba v sobě tedy má nést prvek ztišení.²⁰ Jak se však vyvarovat toho, aby naše ztišení nesklouzlo k bezmyšlenkovitosti, před níž jsme výše varovali v souvislosti s některými praktikami jiných náboženství? Moudře

¹⁵ Srov. STOTT, J. R. W., *Výklad Kázání na hoře*, 1. vyd. Praha: Návrat, 1992, s. 107–109.

¹⁶ FAUSTI, S., *Nad evangeliem podle Matouše*, 1. vyd. Praha: Paulínky, 2009, s. 99.

¹⁷ Srov. MRÁZEK, J., *Evangelium podle Matouše*, 1. vyd. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011, s. 89.

¹⁸ JAN ZLATOÚSTÝ, *Komentář na Matoušovo evangelium*, strojopis překladu, dostupné v: Knihovna Arcibiskupského kněžského semináře v Olomouci., s. 9.

¹⁹ Srov. FAUSTI, S., *Nad evangeliem podle Matouše*, s. 100.

²⁰ Srov. MRÁZEK, J., *Evangelium podle Matouše*, s. 90.

na tuto otázku odpovídá Joseph Ratzinger v prvním díle své trilogie *Ježíš Nazaretský*. Doslova zde říká:

Tato skutečná modlitba, toto tiché vnitřní bytí s Bohem, potřebuje potravu a k tomu slouží konkrétní modlitba slovy, představami a myšlenkami. Čím více je Bůh v nás, tím více jsme my ve slovech modlitby skutečně u něj. Ale obráceně platí i to, že aktivní modlitba uskutečňuje a prohlubuje naše spolu-bytí s Bohem. Tento akt má vycházet především z našeho srdce, z našich potřeb, nadějí, radostí, utrpení, ze zahanbení hříchem stejně jako z díku za dobro a má tak být zcela osobní. Ale vždycky potřebujeme i oporu ve slovech modlitby, v nichž setkávání s Bohem, jak je zakoušela celá církev i jednotliví lidé, už dostalo určitý tvar. Neboť bez této opory sklouzává naše vlastní modlitba i náš obraz Boha k subjektivnosti a nakonec odráží více nás samé nežli živého Boha.²¹

Jak můžeme vidět, Ratzinger zde opět velmi citlivě vyvažuje vztah mezi slovní modlitbou a vnitřním ztišením, aniž by však přitom jedno či druhé jakkoli upřednostňoval. „*Tiché vnitřní bytí*“ jednoduše podle něj není schopné života bez opory v „*modlitbě slovy*“, a naopak „*modlitba slovy*“ je autentická, jen vychází-li z vnitřního ztišení.

Položili jsme si otázku, jak je možné smířit výzvu ke stálé modlitbě s varováním před mnohomluvností pohanů. Ač z toho, co jsme výše probrali, je podle našeho názoru dostatečně patrné, že obě výzvy se spíše doplňují, než že by jedna druhou popírala, musíme uznat, že určité napětí zde přeci jenom zůstává. K pravé křesťanské modlitbě totiž patří obojí: vytrvalost a opakování, stejně jako střídmost ve slovech a spontaneita. Obrazně tedy můžeme říci, že křesťanská modlitba je jako stanová plachta, která je napínána dvěma provazy: na jedné straně výzvou k ustavičné modlitbě (srov. 1Te 5,16-17) a na druhé straně varováním před inflací slov (srov. Mt 6,7-8). Pokud by jeden z těchto provazů povolil, naše modlitba – náš stan setkávání se s živým Bohem – by se zhroutila. V rámci těchto dvou pólů se však zároveň otevírá dostatečně široký prostor, ve kterém každý člověk může svobodně rozvíjet skrze Krista v Duchu svatém svůj specifický, osobní, niterný vztah se svým nebeským Otcem.

²¹ RATZINGER, J., *Ježíš Nazaretský*, I. díl, 3. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 98.

1.2 Nástin teologických východisek ustavičné modlitby

Poté, co jsme se ujistili, že ideál modlitby bez přestání má dostatečně pevné základy ve slovech samotného Písma, bude jistě užitečné stručně se na naši problematiku podívat také optikou systematické teologie. Vezměme to ale všechno popořádku: Z Písma víme, že na počátku Bůh stvořil člověka ke svému obrazu (srov. Gn 1,26–27). Je-li však člověk Božím obrazem, pak jistě i to, jaký má člověk obraz Boha, má zpětně dopad na jeho vlastní pochopení sebe sama jakožto člověka. Zjednodušeně bychom mohli shrnout po vzoru současného předního českého odborníka na trinitologii, profesora Ctirada Václava Pospíšila, že jaký máme obraz Boha, takový je i náš obraz člověka.²² Obraz Boha, stejně jako obraz člověka, se pak zvláštním způsobem mimo jiné oblasti projevuje v modlitbě. Proto chceme-li se zde zabývat teologickými východisky ustavičné modlitby, potom nutně musíme vycházet z našeho obrazu Boha. A protože náš Bůh je trojjediný, i pravá křesťanská modlitba musí v sobě nějakým způsobem nést otisk této jedinečné trinitární struktury.

Z toho, jak se nám dává Bůh poznat během celých dějin spásy popsaných v Písmu sv., jasně vyplývá, že Bůh nezůstává uzavřený sám v sobě, ve své velebnosti, ale že naopak nejrůznějšími způsoby vstupuje do vztahů s lidmi a později zejména se svým vyvoleným národem. Pakliže je ale Bůh takto meziosobně vztahový „navenek“, nabízí se otázka, zda by vůbec mohl být sám v sobě nevztahový? Kdyby byl Bůh sám v sobě věčnou samotou, pak by mu komunikace se stvořením přinášela novou kvalitu meziosobní vztahovosti, a pak by nebyl na světě nezávislý a vůči světu transcendentní. Z kontextu biblického myšlení tedy vyplývá, že je-li náš Bůh meziosobně vztahový „navenek“, je také meziosobně vztahový ve svém vlastním „nitru“. Jinak řečeno: svobodná meziosobní vztahovost v ekonomické Trojici je založena na svobodných meziosobních vztazích otcovství a synovství v imanentní Trojici. Veškerá naše komunikace s Bohem je tedy možná pouze jako naše účast na tajemství věčného dialogu mezi Otcem a Synem. Přičemž tato účast není nikterak samovolná, ale je možná pouze díky svobodnému Božímu sebedarování.²³

To, co jsme výše načrtli, profesor Pospíšil sumarizuje pomocí mistrně sestaveného grafického znázornění běžně označovaného prostě jako „*schéma číslo 1*“.²⁴ Mezi Bohem

²² Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, 2. vyd. Praha / Kostelní Vydří: Krystal OP / Karmelitánské nakl., 2010, s. 48.

²³ Srov. tamtéž, s. 28–29.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 31–41; viz též příl. 1 této práce, s. 81.

Otcem a Bohem Synem je vztah otcovství, zatímco naopak mezi Bohem Synem a Bohem Otcem je vztah synovství. Otec se zcela v úkonu věčného plození odevzdává Synu, Syn tento dar přijímá a zcela jej odevzdává zpět Otcí. Z této vzájemné lásky Otce a Syna pak vychází Osoba-Dar nazývaná Duch svatý. Duch svatý je aktivně vydechován primárně Otcem a odvozeně také Synem. Vůči Otcí a Synu je tedy Duch svatý ve vztahu pasivního vydechování. Vztah imanentní Trojice, o které jsme hovořili dosud, k Trojici ekonomické,²⁵ tedy k tomu, jak se jediná Trojice projevuje v dějinách spásy, pak profesor Pospíšil popisuje následovně:

Stvořená obdoba otcovství a synovství se [...] realizuje v Duchu svatém, neboť se jedná o svobodné sebedarování Otce a Syna stvoření, které dosahuje svého vyvrcholení v člověku. Z vnitrobožského Daru se vzhledem ke stvoření stává také Dárce spolu s Otcem a Synem, čemuž odpovídá linie, která vyhlíží jako „pokračování“ aktivního dýchání v ekonomii. Linie, která vystupuje od stvořeného analogátu otcovství – synovství a navazuje na pasivní dýchání, pak představuje vzestupnou linii, která umožňuje perichoretické prolínání ekonomické a imanentní Trojice.²⁶

Tato, zdánlivě od lidského života odtažitá rozprava o vztazích v Nejsvětější Trojici, má ovšem naprosto zásadní význam pro celý náš život. V posledku je totiž každý z nás udržován v bytí jediným konstitutivním vztahem našeho „synovství“ (či „dcerství“) vůči jedinému nebeskému Otcí, Původci všeho bytí.²⁷ Schéma č. 1 toto vyjadřuje pomocí celé řady analogických vztahů, které, každý svým zvláštním způsobem, odráží vzájemné meziosobní vztahy Boha Otce Nového zákona a osoby Ježíše Krista. Bůh je vždy Ten, kdo se daruje jako první a Ježíš Kristus je ten, kdo na toto Boží úplné sebedarování odpovídá svým úplným sebedarováním. Analogicky je tomu i ve vztahu Boha jako transcendentního „Ty“ lidské osoby a lidské osoby jako „Já“ ve vztahu k Božímu „Ty“: Opět platí, že Bůh je Ten, kdo se dává jako první, a lidská osoba je pak ta, která je pozvána k svobodné odpovědi na takto Bohem zdarma daný dar lásky.²⁸

Pospíšilovo schéma č. 1 se tedy netýká jen vztahů v Nejsvětější Trojici, ale také nás samotných. Otce a Ducha svatého jsme totiž schopni poznat jen natolik, nakolik jsme v Synu, a zároveň míra naší účasti na synovství a na poznání Otce je závislá na tom, nakolik jsme obdařeni Duchem svatým.²⁹ Nikdo totiž nepřichází k Otcí než skrze Syna (srov. J 14,6)

²⁵ Podrobněji o vztahu imanentní a ekonomické Trojice: POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 93–124.

²⁶ Tamtéž, s. 31.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 22–24.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 30.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 32.

A stejně tak „*nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán,‘ leč v Duchu svatém.*“ (1K 12,3) Krásně se zde tedy ukazuje, co je hlavním životním posláním člověka: Nejde o nic jiného, než svobodně odpovědět svým úplným sebedarováním na sebedarování Boha, který se nám daruje jako první. Naše sebedarování Otci je pak účastí na synovství a je možné jen v Duchu svatém. Toto naše sebedarování Otci, tato naše účast na synovství v Duchu svatém (srov. Ř 8,14–16), se pak má promítnout do struktury celého našeho života. Jsme pozváni k bytostnému darování se Otci, jsme pozváni dorůst do hodnosti adoptivních Božích dětí (srov. Ef 1, 5; 1J 3,2). A jedním ze způsobů postupného uskutečňování tohoto našeho základního poslání být syny/dcerami je i naše modlitba, vždyť právě v ní objevujeme, rozvíjíme a zakoušíme náš vztah s Bohem v Trojici jediným.

Přitom ale pravá modlitba křesťana je dílem člověka až na druhém místě. Neboť, jak říká svatý apoštol Pavel: „*Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním.*“ (Ř 8,26) Je to tedy Duch svatý, kdo se v nás modlí, což konečně můžeme vyčíst i z nám již dobře známého schématu č. 1.: Prodloužení linie aktivního dýchání zde jasně ukazuje na to, že Duch svatý vychází primárně z Otce a odvozeně také ze Syna³⁰ a že je nám tedy seslán (srov. J 14,16; 15,26; 16,5–15; Sk 2; 5,32). Vzestupná linie ve směru pasivního dýchání však navíc připomíná i to, o čem se už tolik nemluví: že totiž Duch svatý, kterého jsme dostali, také v určitém smyslu vychází z nás, jak to konečně v *Evangelii podle Jana* říká i sám Kristus: „*Jestliže kdo žízní, ať přijde ke mně a pije! Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo.*“ K čemuž evangelista hned dodává: „*To řekl o Duchu, jež měli přijmout ti, kteří v něj uvěřili. Dosud totiž Duch nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven.*“ (J 7,37–39) Proto lze také o modlitbě v jistém slova smyslu hovořit jako o naší účasti na pasivním dýchání Ducha, který je v nás.

Jestliže však také chápeme modlitbu jako způsob uskutečňování našeho adoptivního Božího „synovství“/„dcerství“, pak je zcela zřejmé, že naše modlitba se má stávat modlitbou ustavičnou. Vždyť tak jako si jen těžko můžeme „dát pauzu“ od našeho základního povolání být synem/dcerou, stejně tak je nežádoucí ustávat v postoji modlitby (srov. Žd 13,15). Uvědomíme-li si, že ustavičná modlitba je způsobem realizace ustavujícího vztahu naší existence, kterým je naše „synovství“/„dcerství“ vůči Bohu, pak také pochopíme, nakolik je výzva k modlitbě bez přestání naléhavá a nakolik se v konečném důsledku dotýká základů našeho života. Navíc platí-li, že modlitba je prostorem, ve kterém se stáváme plněji syny

³⁰ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 31.

a dcerami jediného Otce, který je v nebesích, pak z toho také plyne, že se pravou modlitbou stáváme vůči druhým plněji bratry a sestrami a že tak vlastně máme účast na utváření jednoty celé lidské rodiny (srov. J 17,11.21–23; Ř 12,5; Ga 3,26–28; 1K 1,10; 2K 13,11; Žd 13,1; 1J 3,16) a na překonávání rozdělení způsobeného prvotním hříchem (srov. Gn 4 – o Kainovi a Ábelovi). Přitom však nepřestává platit, že modlitba je více dílem Ducha svatého, než nás samotných, jak na to výstižně upozorňuje v jedné ze svých promluv i Charles Journet, když v souvislosti s nám již dobře známým místem L 18, 1–8 říká:

Je třeba modlit se neustále, avšak jedině Duch svatý může dát smysl slovům naší modlitby. Když duše strádá suchem, může v ní otevřít osvěžující prameny, *Fons vivus*. Když ztuhla mrazem, může v ní zažehnout lásku, *Ignis caritas*. Když je zraněná a rozervaná, může obvázat její rány, *Spiritualis unctio*.³¹

Máme zde tedy před sebou jakési pomyslné spojené nádoby: pravá křesťanská modlitba je podmíněna synovským vztahem člověka k Bohu, který zase není možný bez Božího Daru, Ducha svatého, a přitom je to opět prostor modlitby, kde do plnosti tohoto našeho synovského vztahu k Bohu dorůstáme a kde se otevíráme působení téhož životadárného Ducha. Vidíme tedy, že naše modlitba vztah synovství nejen předpokládá, ale také uskutečňuje a vyživuje.

V dalších kapitolách této práce se sice naše pozornost omezuje zejména na modlitbu invokací, avšak tím nechceme rozhodně tvrdit, že je to jediný způsob naplňování ideálu ustavičné modlitby. Má-li totiž ustavičná modlitba jakožto způsob prožívání našeho adoptivního Božího dětství prostoupit celý náš život, pak je třeba ji vymezit mnohem širěji: Naše synovství se vrcholným způsobem uskutečňuje ve slavení eucharistie,³² která „je doprožívána“ ve slavení liturgie hodin, osvěcuje naši mysl při duchovní četbě, povzbuzuje nás k osobní modlitbě a dává smysl naší práci.³³ Synovství máme žít tedy v každé z oblastí našeho života. Proto i ustavičná modlitba ve své podstatě má v sobě celý náš život sjednocovat tak, abychom se už nemodlili, ale sami se stali modlitbou, jak to čteme například o sv. Františkovi z Assisi.³⁴ Avšak, je-li modlitba způsobem uskutečňování našeho synovství vůči Bohu Otci, pak ve chvíli, kdy se staneme modlitbou, bude v náruči Boha Otce v Duchu svatém také završeno naše bytostné stávání se syny v Synu.

³¹ JOURNET, Ch., *Promluvy o milosti, o eucharistii, o Marii, o Duchu svatém*, 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2013, s. 228.

³² Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 538–549.

³³ Srov. DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, 1. vyd. Praha / Kostelní Vydří: Triáda / Karmelitánské nakl., 2013, s. 41–42.

³⁴ Srov. *Františkánské prameny I.*, odst. č. 682, 2. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001, s. 239.

2 Modlitba invokací v tradici křesťanského Východu

Chceme-li alespoň trochu poodhalit tajemství modlitby invokací, nezbyvá nám než se vydat na křesťanský Východ, do krajů, kde semeno této zbožné praxe poprvé vzklíčilo, vzrostlo a začalo vydávat plody, jež nám dodnes mohou poskytnout duchovní občerstvení a posilu. Nejprve tedy nastíníme historický vývoj modlitby invokací, následně přejdeme k bližšímu rozboru jedné z nich, tzv. modlitby Ježíšovy, u které se zaměříme zejména na její formu a stupně. Další větví vyrůstající z kmene této kapitoly pak bude krátké pojednání o psycho-fyzické metodě modlitby a nakonec se budeme trochu více zabývat specifickou metodou tzv. „ruského poutníka“.

2.1 Historický vývoj modlitby invokací

Praxe modlitby krátkých invokací se vyvinula v postupně vznikajících mnišských a poustevnických koloniích Blízkého východu, zejména pak egyptské pouště. Otcové tyto tzv. střelné modlitby vymysleli proto, aby lépe dokázali bojovat s roztěkaností. Zprávu nám o tom podává např. sv. Augustin z Hippo v listě zbožné paní Probě: *„Bratři v Egyptě se prý modlí často, avšak jejich modlitby jsou kratičké, jakoby spěšně vystřelované, aby bdělá a zbystrěná pozornost, která je při modlitbě ze všeho nejpotřebnější, protahováním neochabla a neotupěla.“*³⁵ Časem se tento způsob modlitby rozšířil v Egyptě, ale i na Sinaji, v Palestině, v Sýrii i jinde. Tehdy ale byl ještě kladen důraz na poněkud jiné prvky, než jaké známe z dnešní doby. Pověštinou se jednalo o velmi krátkou perikopu vzatou z Písma svatého, často v délce jen jednoho verše nebo i kratší. Tato slova Písma si pak dotyčný neustále opakoval. Zpravidla se vybíral pro každého jeden verš, který se jevil jako zvlášť užitečný pro duchovní život; vyznačoval se krátkostí a jednoduchostí tak, aby se dal dobře opakovat – „přežvykovat“ neboli „meditovat“. K tomu poznamenává Wilfrid Stinissen: *„Slovo ‚uvažovat‘ nebo*

³⁵ AUGUSTIN, sv., *List Probě*, in: *Denní modlitba církve: Lekcionář pro modlitbu se čtením* 5, 1. vyd. Praha: Česká liturgická komise, 1989, s. 127.

„meditovat“ znamená v Bibli, že se pomalu a s láskou opakují slova Písma.³⁶ Takových formulí bylo zvláště v počátcích velké množství. Postupně se ale některé z nich stávaly více rozšířenými a jako by zobecněly. Za takovou obecnější formuli lze považovat např. 2. verš Žalmu 70: „Bože, shlédni a pomoz, Pane, pospěš mi pomáhat!“ Tento bohublý zvyk, tedy často opakovat vybrané verše ze Svatých Písem, měl svůj pevný základ v tradičním učení východních mnichů o nepozornosti. Za její původ se totiž považovaly zlé myšlenky (*logismoi*), které svádí ke hříchu.³⁷ Takováto hříšná myšlenka bývá většinou přirovnávána k hadu, který se vetřel do ráje a svedl ženu (srov. Gn 3). Aby se člověk hadu pokušení ubránil, musí jej hned z kraje utnout. A právě tím symbolickým mečem k utínání pokušení byly pro mnichy tzv. *antirrhesis*, neboli protiřečení démonům. Tato metoda se inspirovala mimo jiné také evangelijní perikopou o Ježíšových pokušeních na poušti (srov. Mt 4,1–11 par.). Ježíš je zde vylíčen jako ten, kdo se s Pokušitelem nevybavuje, ale vždy jej odkazuje právě citací z Písma do patřičných mezí. Podobně se to pak rozhodli dělat i velcí asketé pouště. O některých se dokonce tvrdilo, že uměli nazpaměť celé Písmo. Toto si však lze představit jen stěží. Tímto tvrzením se spíše chtělo nadneseným výrazem vyjádřit, že tito Boží muži znali příhodnou odpověď na každý druh pokušení. Velkým průkopníkem a systematikem antirrhethické metody se stal Evagrius (asi 345–399), který vhodné texty Písma vybral a podle osmi hlavních hříchů rozřídil ve svém díle *Antirrhethikos*. Od Genese po Apokalypsu těchto citací Evagrius vybral těžko uvěřitelných 487. Z toho je patrné, že na křesťanském Východě v oblasti forem invokací existovala značná pestrost. Přes to přese všechno se ale nejrozšířenější invokací Východu postupem času stala modlitba Ježíšova.³⁸

Do širokého povědomí se modlitba Ježíšova dostala zejména díky dílu *Filokalia*. Jedná se o antologii textů církevních Otců a autorů tzv. hesychastické tradice, které sesbírali v knihovnách athoských klášterů Nikodém Hagiorita a Makarij Korintský. Toto dílo bylo v řeckém jazyce vydáno v Benátkách roku 1782. O jedenáct let později vyšel v Moskvě pod titulem *Dobrotoljubije* obdobný soubor patristických textů, tentokrát ovšem publikovaný ve staroslověnštině. Jeho redaktorem byl moldavský mnich Paisij Veličkovskij. Tento výběr textů nadšeně propaguje Ježíšovu modlitbu jako jeden ze základních pilířů duchovního života a podrobně rozebírá její metodu i účinky. V této době tedy můžeme mluvit o tzv. „filokalickém hnutí“, které v duchu návratu k nejpůvodnějším tradicím východní spirituality

³⁶ STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1996, s. 7.

³⁷ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, in: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, 1. vyd. Velehrad: Refugium, 2004. s. 25.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 19.

na konci 18. století výrazně přispělo k duchovnímu probuzení řecké církve oslabené následkem turecké okupace. Zatímco v Řecku zůstal vliv filokalického hnutí omezen spíše na kláštery, v Rusku se praxe Ježíšovy modlitby rozšířila i do prostých lidových vrstev.³⁹

Samotná modlitba Ježíšova byla na Rusi známa už v 15. století. Svatý Nil Sorský († 1508) tuto modlitbu hojně rozšiřoval mezi svými mnichy jako asketické cvičení, což dokládá jeho regule – tzv. *Ustav*. Jako střelnou modlitbu ji doporučoval i Josef Volokolamský († 1515). V 16. století je už modlitba Ježíšova v Rusku známa jako běžná mnišská modlitební praxe. Později se jejím propagátorem stal také biskup a duchovní spisovatel západního ladění Dimitrij Rostovský († 1709). Lidovou zbožnost širších vrstev národa ovšem zásadněji ovlivnil až zmíněný Paisij Veličkovský a jeho žáci. Postupně došlo k vytvoření několika ohnisek šíření této duchovní obnovy. Klíčovými centry byly kláštery, jako např. Optina pustýň, kde působila řada duchovních otců širokých lidových vrstev. Nejznámější z nich byli mniši Leonid (†1841), Makarij (†1860) a Ambrosij (†1891). V Sarově to pak byl sv. Serafim (†1833). Lze bez nadsázky tvrdit, že pro ruské i byzantské mnichy je Ježíšova modlitba charakteristická dodnes.⁴⁰ Tuto modlitební praxi dokládají např. dvě antologie o modlitbě Ježíšově, které v letech 1936 a 1938 vydali ruští mniši z kláštera Valaam ve Finsku pod názvy: *Sborník o modlitbě Ježíšově* a *Dialogy o modlitbě Ježíšově*.⁴¹

K popularizaci modlitby Ježíšovy však výrazně přispěla zejména kniha *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Tento text, na jehož autorství panuje dosud vícero názorů,⁴² vznikl v polovině devatenáctého století a knižně byl vydán v Kazani roku 1881. Zásadní význam má tato kniha zejména pro křesťany západní tradice, neboť právě skrze ni došlo na Západě k oživení zájmu o tradiční východní umění Ježíšovy modlitby. Do západních jazyků se ruský text této knihy začal překládat po druhé světové válce.⁴³ V českých podmínkách se o popularizaci modlitby Ježíšovy také zasloužila knížka vydaná pravoslavnou církví přímo pod názvem *Modlitba Ježíšova*.⁴⁴ Starobylá praxe této modlitby k Ježíši nabývá v posledních letech též na významu v souvislosti s tím, jak do našeho kulturního prostoru čím dál tím víc pronikají nejroztodivnějších formy nekřesťanských spiritualit a filosofí, které

³⁹ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 21.

⁴⁰ Srov. ČEMUS, R., *Modlitba Ježíšova a modlitba srdce – hesychasmus*, 1. vyd. Velehrad: Societas, 1993, s. 10–11.

⁴¹ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 23.

⁴² Srov. STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, s. 5.

⁴³ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 6.

⁴⁴ MNICH VÝCHODNÍ CÍRKVE, *Modlitba Ježíšova*, 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství v Praze, 1989.

nezřídka propagují různé meditační metody. Modlitba Ježíšova se tak nyní může stát účinnou pomůckou pro ty, kdo mají v sobě skrytou potřebu hledat Boha právě formou usebrání a meditace,⁴⁵ nehledě na její trvalý přínos pro všechny křesťany usilující o život modlitby.

2.2 Forma modlitby Ježíšovy

Když jsme stručně shrnuli historický vývoj modlitby invokací na křesťanském Východě, zastavme se nyní blíže u té její formy, která je v poslední době mezi východními křesťany nejrozšířenější, u modlitby Ježíšovy. Pro naše potřeby ji tedy považujeme za jistý reprezentativní vzorek či vlajkovou loď východní tradice modlitby invokací. Rozhodně tím samozřejmě nechceme tvrdit, že by všechny ostatní formy modlitby invokací naprosto přestaly být užívány. Modlitební praxe jako taková byla, je a zůstane různorodá, tak jako vždy zůstane zachována pestrá originalita jednotlivých osob. Berme tedy toto zúžení sféry zájmu na modlitbu Ježíšovu jako nutný krok k tomu, abychom vůbec byli schopni nějakým způsobem námi sledovanou problematiku uchopit.

Je třeba předeslat, že ve skutečnosti ani samotná modlitba Ježíšova nemá jednu jedinou formu. Byzantští křesťané, zejména slovanští, ji používají po staletí v následující podobě: „*Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou.*“ Někteří (např. Rusové) dodávají: „*hříšníkem*“. Běžně se tato invokace nazývá *modlitba Ježíšova*, jak jsme to konec konců činili i my na předcházejících řádcích. Jedná se o doslovný překlad ruského „*molitva Jisusova*“, které se odvozuje z řeckého *euche Iesu*, přičemž *Iesu* je zde genitiv objektivní, a tedy doslova celé slovní spojení znamená „*modlitba k Ježíši*“.⁴⁶ Co se týče dalších možných pohledů na formu modlitby Ježíšovy, stojí za to zmínit názor autora, který svá díla podepisoval jako „*mnich východní církve*“⁴⁷, v knížce nazvané přímo *Modlitba Ježíšova* píše:

Připomínáme, že název „*Ježíšova modlitba*“ dal Východ dost nepřiměřeně každému vzývání, které se soustřeďuje na jméno Vykupitele. Vzývání nabývalo různých podob, někdy se užívalo jméno samo, jindy bylo součástí více nebo méně rozvinutých forem. Je na každém, aby si určil svou vlastní formu vzývání jména. Na Východě došlo ke krystalizaci kolem formule „*Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou, hříšným*“, ale tato formule nebyla a není jediná. Původní Ježíšova modlitba je každé

⁴⁵ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 8.

⁴⁶ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*. 1. vyd. Velehrad: Refugium, 1999, s. 394.

⁴⁷ Na tomto místě bychom mohli uvést pravé jméno tohoto autora, jelikož ale ctíme jeho rozhodnutí publikovat pod pseudonymem, i nadále o něm budeme hovořit pouze pod označením „*mnich východní církve*“.

opakované vzývání, jehož podstatou a silou je jméno Ježíš. [...] Nejstarší a nejjednodušší a nejsnadnější formulí je podle našeho názoru samotné slovo „Ježíš“.⁴⁸

Dodejme, že pro samotného tohoto „mnicha východní církve“ je nejbližší právě ona prostá forma invokace zahrnující toliko svaté jméno „*Ježíš*“. Ačkoli tedy jasně vidíme, že modlitba Ježíšova může mít opravdu velmi různé formy, v našich dalších úvahách na toto téma se budeme zabývat především onou konvenční, pokud se tak vůbec dá nazvat, formulí: „*Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou hříšným.*“

Z formálního hlediska se modlitba Ježíšova skládá ze dvou částí. Výslovně se o tom hovoří i ve zmiňované knize *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*: „*První část, to jest ‚Pane Ježíši Kriste, Synu Boží‘, uvádí rozum do historie života Ježíše Krista či, jak se vyjadřují svatí Otcové, v sobě obsahuje celé Evangelium, a druhá část, tj. ‚smiluj se nade mnou hříšným‘, představuje historii naší slabosti a hříšnosti.*“⁴⁹ Úcta ke jménu „Ježíš“, stejně jako tituly „Pán“, „Kristus“ a „Syn Boží“, které tvoří první část modlitby, mají beze sporu původ v nejstarších křesťanských tradicích, které zachycuje i samotné Písmo svaté (Srov. Fp 2,5–11; 1K 12,3; 10; Mk 15,39). Druhá část modlitby zase má svůj základ ve starobylé katanyktické formulí typu „*Smiluj se nade mnou!*“ užívané mnichy na poušti u Gazy.⁵⁰ Na otázku, která z těchto dvou částí je důležitější, se odpovědi různí.⁵¹

Ruský biskup Ignác Brjančaninov ve svém spise *O modlitbě Ježíšově* vyslovuje názor, že „*duchovní síla modlitby Ježíšovy tkví ve jménu Bohočlověka, našeho Pána Ježíše Krista.*“⁵² Argumentuje tím, že jméno Ježíš je sice samo o sobě ohraničené, avšak protože představuje neohraničenou skutečnost, Boha, lze tomuto jménu připisovat neohraničenou a dokonce božskou hodnotu, vlastnosti a sílu, jakými disponuje Bůh sám.⁵³ Tento svůj argument navíc Brjančaninov podpírá poukazem na to, že takovouto bezmeznou důvěru ve jméno Páně můžeme sledovat už u samotných apoštolů a stejně i u dalších svatých.⁵⁴ Toto jistě dobře myšlené vysvětlení bohužel u některých ruských mnichů vedlo ke značnému

⁴⁸ MNICH VÝCHODNÍ CÍRKVE, *Modlitba Ježíšova*, s. 5.

⁴⁹ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 215.

⁵⁰ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 395.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 396.

⁵² BRIANTCHANINOV, I., *Approchès de la prière de Jésus*, s. 114. (citováno podle: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 401).

⁵³ Srov. tamtéž, s. 109.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 110.

přehánění, takže si dotyční vysloužili označení „onomolatři“⁵⁵. Spor nabyt takových rozměrů, že na přelomu 19. a 20. století otrásl prakticky celou ruskou pravoslavnou církví.⁵⁶

Do sporu dále zasáhl významný ruský teolog Sergej Bulgakov, a to zvláště svojí prací *Filosofija imeni*. Bulgakov zde neztotožňuje jméno s osobou, jako to dělali „onomolatři“, ale rozvíjí teorii, podle které jméno vzývané při modlitbě v sobě dynamickým, takřka svátostným způsobem zahrnuje Boží přítomnost.⁵⁷ Tento Bulgakovův postoj prezentuje T. Špidlík následovně: „*Když se v lidském srdci ozývá jméno Ježíšovo, které je vlastní jméno Boha a člověka, uděluje mu sílu zbožštění, kterou nám poskytl Vykupitel.*“⁵⁸ V linii východní tradice I. Kologrivov zase srovnává vyslovování jména Ježíš s ikonou Krista. Vyslovované jméno však není ikonou v barvách, nýbrž ikonou ve zvuku. Je ale potřeba říci, že výše uvedené teorie jsou poměrně nové. Většina starších autorů spojuje vzývání Ježíšova jména s duchovní střízlivostí a představuje jej jako nástroj k protiřečení démonům.⁵⁹

Druhá část modlitby se snaží vyjádřit slovy: „*smiluj se nade mnou hříšným*“, v jak velkém protikladu je velikost Kristova a nepatrnost člověka.⁶⁰ Špidlík dodává, že „*hlavní zásluhou krátkých modliteb je, že pomáhají vytvářet určitý stav srdce, trvalou dispozici srdce.*“⁶¹ V tomto případě jde o stav kajícího smýšlení. Stinissen to popisuje následovně: „*Už svůj hřích nezakrýváme ani nepotlačujeme, ale velkodušně ho vyznáváme.*“⁶² Ostatně už autor 1. listu Janova přímo učí: „*Jestliže doznáváme své hříchy, on je tak věrný a spravedlivý, že nám hříchy odpouští a očišťuje nás od každé nepravosti*“ (1J 1,9). Pokud bychom se pak podívali na mnišskou tradici jako celek, je zřejmé, že i zde je těžiště přeneseno na snahu o vytváření trvalé dispozice srdce. Dlouhodobá zkušenost přivedla mnichy k tomu, že z lásky k vnitřní modlitbě je třeba usilovat o to, aby stáli před Bohem jako žebráci, tak jak to udělal i celník z evangelia, který se bil v prsa a odcházel ospravedlněn (srov. L 18,10nn.). To je také důvodem, proč se v tolika variacích opakují v modlitbách mnichů celníkova slova: „*Smiluj se nade mnou, hříšníkem!*“ Můžeme tedy uzavřít, že modlitba Ježíšova nezačala

⁵⁵ Tzn. „ti, kdo se klaní jménu“.

⁵⁶ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 25.

⁵⁷ Srov. BULGAKOV, S., *Filosofija imeni*, s. 25nn. (citováno podle: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 397).

⁵⁸ ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 397.

⁵⁹ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 25.

⁶⁰ Srov. STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, s. 14.

⁶¹ ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 400.

⁶² STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, s. 14.

vzýváním nejsvětějšího Jména, nýbrž bolestí nad hříchem, stavem, který označujeme slovy *penthos* nebo *luctus*. V těchto slzách bolesti nad hříchem pak Simeon Nový Teolog vidí skutečný křest Ducha. Je tedy možné říci, že ve světle této východní tradice se invokace *Kyrie eleison* dá považovat za shrnutí modlitby Ježíšovy.⁶³ Ve *Filokalii* se k tomu píše, že výklad této invokace je „*velice užitečný pro každého křesťana*“, protože slova „*Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou*“, a zkrácená podoba „*Pane, smiluj se!*“ byla svěřena křesťanům „*už od doby apoštolů*.“⁶⁴ To, co jsme uvedli výše, výborně shrnují následující Brjančaninova slova:

Volba Modlitby Ježíšovy za formuli rozjímání je plně oprávněná, protože jméno Pána Ježíše Krista v sobě obsahuje zvláštní božskou sílu, a také proto, že cvičíme-li se v Modlitbě Ježíšově, začíná v určitém okamžiku samovolně přicházet vzpomínka na smrt, na muka, která působí duchové, kteří jsou v ovzduší, na poslední soud, vyslovený Bohem a na věčná trápení. Tato vzpomínka přichází tak živá, že ponoří asketu do hojných a nevysychajících slz...⁶⁵

Je tedy zřejmé, že pocit zkroušenosti srdce, kajícnosti a lítosti nad spáchanými hříchy přímo vyvěrá ze samotné podstaty modlitby Ježíšovy, a pokud se jí člověk modlí upřímně, je od ní takřka neoddělitelný.

V předchozích odstavcích jsme nejprve mohli sledovat celkovou formu modlitby Ježíšovy a následně čtené argumenty ve prospěch primátu její první či druhé části. Toto může být velice užitečné, jestliže budeme chtít pochopit rozšíření této invokace mezi křesťany východní tradice. Je ale potřeba mít se na pozoru, abychom se její obsah nesnažili vymezovat příliš úzkostlivě. Je přeci známo, že modlitba dostává svůj smysl spíše podle rozpoložení člověka, který se modlí, než jen podle slov, která dotyčný vyslovuje. A toto platí zvláště u modliteb často opakovaných, mezi které samozřejmě patří i námi probíraná invokace.⁶⁶

Vedle výše nastíněných důrazů na jméno a na stav zkroušenosti srdce se v poslední době čím dál tím více dostává do popředí myšlenka, že těžiště při recitování modlitby Ježíšovy se nalézá v tom, že vede k uvědomění si Boží přítomnosti všude a ve všem.⁶⁷ To by snad mohlo někomu připomínat struktury meditace vlastní starobylým orientálním náboženským systémům, jako je např. buddhismus či hinduismus, avšak křesťanský přístup,

⁶³ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 400–401.

⁶⁴ *Philocalie*, vyd. Venezia 1782, s. 1186nn. (citováno podle: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 401).

⁶⁵ BRIANTCHANINOV, I., *Approchès de la prière de Jésus*, s. 57nn. (citováno podle: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 401).

⁶⁶ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 401.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 402.

i v případě modlitby Ježíšovy, je značně odlišný. S průzračností jemu vlastní to popisuje otec Špidlík ve své předmluvě k českému vydání „ruského poutníka“. Hlavní rozdíl mezi modlitbou křesťanů a nekřesťanů identifikuje v různosti cílů jednotlivých modlitebních tradic. Cílem meditace či modlitby jako takové je u křesťanů i nekřesťanů prostě spojení s Bohem. Pohledy se ale rozcházejí v tom, zda již někdo z lidí zde na zemi takového spojení dosáhl. Zatímco jiná náboženství s tímto nepočítají, křesťané vyznávají, že ke skutečnému nerozlučitelnému spojení člověka s Bohem, respektive Boha s člověkem, došlo v osobě Ježíše Krista. A to je důvodem, proč veškeré modlitby křesťanů ať vznešené či prosté se konají skrze Krista, s Kristem a v Kristu.⁶⁸ V tomto smyslu za autentickou podobu modlitby Ježíšovy nelze považovat praktiky, které by se omezovaly pouze na bezduché opakování samospasitelné magické formule působící takřka „*ex opere operato*“. Modlitba Ježíšova naopak byla, je a má vždy být navázáním důvěrného dialogu s živou osobou, Ježíšem Kristem, a to i když je praktikována jako jakýsi „substrát“ pro meditaci o Boží přítomnosti.

Doposud jsme sledovali variabilitu vnitřní struktury modlitby Ježíšovy, případně pestrost důrazů na její jednotlivé části. Podobnou pestrost a variabilitu lze ovšem také sledovat u vnějších okolností, při kterých je možné tuto modlitbu pronášet. V zásadě můžeme rozlišit dva způsoby jejího užití: způsob „volný“ a způsob „formální“, jak to činí i pravoslavný biskup Kallistos Ware ve svém spise *Síla Jména*.⁶⁹ „Volný“ způsob užití modlitby Ježíšovy znamená, že slova této invokace pronášíme při běžných, často zautomatizovaných činnostech dne, jako je např. vykonávání hygieny, oblékání, snadnější manuální práce, čekání ve frontě, cestování, před schůzkami s obtížnými lidmi, než se uložíme ke spánku nebo naopak než ráno vstaneme. Takto můžeme dobře zúrodnit zbytkovou dobu mezi jednotlivými pevnými modlitebními časy (jako je liturgie nebo naše pravidelná osobní modlitba). Za „formální“ je pak pokládán způsob, kdy se snažíme modlitbu Ježíšovu vyslovovat soustředěně, věnujeme jí veškerou naši pozornost a usilujeme o vyloučení každé vnější aktivity.⁷⁰ Záleží pak na každém, k jakému způsobu užití Ježíšovy modlitby se cítí být povolán. Někdo užívá výhradně způsob volný, někdo kombinuje obojí a je i malá část lidí, kteří cítí povolání věnovat modlitbě Ježíšově téměř výlučnou pozornost. Opět je zde tedy velká rozmanitost přístupů a kombinací. Kallistos Ware, snad aby uklidnil případné skrupulanty, k tomu moudře poznamenává: „*Volný‘ způsob může bezpochyby existovat i bez*

⁶⁸ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, Špidlík, T., Předmluva, s. 52–53.

⁶⁹ Srov. WARE, K., *Síla Jména*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2014, s. 13.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 14.

způsobu ‚formálního‘.⁷¹ Znamená to tedy, že náruč modlitby Ježíšovy je natolik široká, že v sobě bez problémů zahrne jak ty, kdo této invokaci podřídili rytmus celého svého života, tak i ty, kdo se ji pomodlí jen čas od času.

2.3 Stupně modlitby Ježíšovy

Modlitba Ježíšova má celkem tři stupně. Prvním stupněm modlitby je modlitba recitovaná, neboli modlitba ústní. Jedná se o neustálou snahu opakovat určitou invokaci a zároveň o úsilí sladit vnitřní rozpoložení s obsahem modlitby. Důležitým předpokladem pak je, že dotyčný usiluje o mír se všemi, žije čistě, pokorně a v souladu s Božími přikázáními.⁷² Jako zvláštní pomůcku při modlitbě pak zejména byzantští a ruští mniši užívají růženec (*kombologion, komboskoinon, leskovka, vervica, čotki*). Na něm pak počítají invokace a úklony, kterými je provázejí.⁷³

Druhý stupeň pak bývá nazýván jako modlitba mentální. Tento stupeň spočívá v soustředění mysli na jméno Ježíš, které bez přestání opakujeme. Richard Čemus k tomu doslova poznamenává:

V tomto stadiu jsme ještě nedosáhli nepřetržité modlitby. Modlitba tu je ještě velmi namáhavá a člověk jakoby za tu námahu nedostával odpovídající odměnu. Asketi hovoří o tom, že moc Ježíšova jména tu sice působí, ale zůstává zatím jakoby zahalená a dává se poznat jen předchutí své sladkosti.⁷⁴

Ve vztahu k druhému stupni modlitby Ježíšovy ovšem Tomáš Špidlík poznamenává, že tato etapa je zde značně omezená, ač ve 14. století někteří z duchovních autorů poněkud uměle vyvyšovali hloubku její nauky. Avšak určitou subtilitu druhého stupně modlitby Ježíšovy Špidlík v konečném důsledku hodnotí spíše pozitivně, neboť právě krátké invokace pomáhají plynule přecházet od ústní modlitby přímo k modlitbě srdce.⁷⁵

Třetím stupněm modlitby Ježíšovy je právě tzv. modlitba srdce. Na třetí stupeň modlitby dospěje modlící se člověk ve chvíli, kdy tajemným způsobem dojde k sjednocení mysli se srdcem. Tento stupeň se vyznačuje tím, že modlitba tu jde už takřka bez námahy,

⁷¹ WARE, K., *Síla Jména*, s. 15.

⁷² Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 24.

⁷³ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 403.

⁷⁴ ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 24.

⁷⁵ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 402–403.

jakoby šla sama od sebe. Celé nitro člověka je pak prozářeno světlem Boží milosti. Je zřejmé, že tento stav může člověk jen stěží vůbec nějak popsat svými neohrabanými slovy. Jedná se už totiž o předzvěst onoho eschatologického stavu, kdy bude Bůh všechno ve všech (srov. 1K 12,6). Aby někdo dosáhl, s pomocí Boží, třetího stupně modlitby, nevyhne se určité askesi, očišťování mysli a úsilí o ctnosti.⁷⁶ O tom, proč by vůbec člověk měl usilovat o sestoupení mysli do srdce, výstižně hovoří Wilfrid Stinissen:

V ráji žil člověk ve svém srdci. Byl v harmonii se svým Bohem a mezi jeho duševními schopnostmi rozumovými a citovými vládla dokonalá jednota. Pád do hříchu způsobil, že se něco z lidské přirozenosti zkazilo a rozpadlo. Člověk ztratil svůj střed, takže se teď utápí ve vnějších věcech. Rajská harmonie, která byla člověku dána a pro kterou byl stvořen, je ta tam. Myšlenky, obrazy, touhy a city se vzájemně prolínají, takže je nám obtížné obrátit celé své já k Bohu. I když duše ve své hloubce pociťuje bolestnou touhu po Bohu, hemží se na povrchu malé a velké chťiče, které neustále křičí „ne!“. Toto rozpolcení sídlí v hlavě, kde myšlenky a obrazy „tancují jak sněhové vločky nebo roje komárů v létě“ (Teofán Poustevník, 1815-1894).⁷⁷

Smyslem tohoto sestupu mysli do srdce je tedy navrácení člověka do rajské harmonie. Obrazně bychom snad mohli říci, že jde o jemnou restaurátorskou práci na porušeném vztahu člověka k Bohu a na porušených vztazích mezi jednotlivými schopnostmi člověka, které byly vlivem hříchu notně zpřeházeny a potrhány. Tento rozkol mezi hlavou a srdcem člověka po pádu do dědičné viny je pro pravoslavnou antropologii důležitým tématem. Působení d'ábla (tedy toho, kdo rozděljuje) svádí člověka ke hříchu, který pak vyvolává zmatek: srdce, mohutnost určená k vnímání Boha, a hlava, sídlo rozumu určeného k chápání vnějších souvislostí, tak upadají do nejednoty. Celistvost člověka pak spočívá v obnovení počátečního souladu mezi těmito dvěma mohutnostmi člověka, tedy když rozum sestoupí do srdce. A protože v kontextu spirituality křesťanského Východu slovo „srdce“ označuje jak tělesný orgán, tak duchovní střed osoby, má hledání cesty rozumu do srdce jak duchovní, tak tělesný význam. Jestliže tedy člověk naslouchá tlukotu svého srdce, mělo by pro něj být snadnější nalézt svůj duchovní střed.⁷⁸ Richard Čemus však v souvislosti se snahou sestoupit rozumem do srdce moudře varuje: „*Nejde o to nahradit rozum pocitem, ale sladit je.*“⁷⁹ V podobném duchu se vyjadřuje i Dumitru Staniloae. Doslova píše:

⁷⁶ Srov. ČEMUS, R., *Modlitba Ježíšova a modlitba srdce*, s. 11.

⁷⁷ STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, s. 17.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 17–18.

⁷⁹ ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 47.

Rozum nemá zůstat sám a ani srdce nemá zůstat samo. Modlitba pouhého rozumu je chladná, modlitba samotného srdce je zase čistě sentimentální... Kdo se takto modlí, je mu, jako by se ztrácel v neosobním nekonečnu. V takovém pocitu chybí zkušenost osobního Boha, a není tudíž modlitbou.⁸⁰

Je jasné, že od špatného návyku se člověk neoprostí ze dne na den. Útěchou nám ale může být, že rozum, kterému se už jednou podařilo navrátit se na místo, kde kdysi přebýval na počátku, se tam navrací rád. Pozvolna pak pocítuje, že v něm narůstá touha po srdci, v němž našel svůj domov. Zprvu poněkud vyschlý rozum je tak více a více zavlažován moudrostí srdce, čímž objevuje úplně nové schopnosti, zejména smysl chuti po duchovních věcech. Avšak obohaceno je i srdce, které se stává v součinnosti s rozumem srdcem vidoucím a chápajícím.⁸¹ Při modlitbě srdce tedy neusilujeme ani o to, aby srdce zvítězilo nad rozumem, ani o to, aby rozum umlčel hlas srdce. Jak už bylo řečeno, jde o obnovení celistvosti člověka, celistvosti, v níž má své místo jak rozum, tak srdce, aniž by jedno převažovalo nad druhým. Jak konečně o touze po vnitřní jednotě člověka poeticky říká i Jan Kasián:

To je cíl života v samotě, k jehož dosažení má člověk nasadit všechny duševní síly, a tak dosáhnout stavu, v němž uchovává ve vlastním smrtelném těle obraz věčného štěstí a začíná chutnat v hliněné nádobě prvotinu a záruku slávy života, který je zcela božský a kterého se nadějeme jednou v nebi.⁸²

2.4 Psycho-fyzická metoda modlitby

Když jsme se pokusili vytyčit stupně, po kterých by měl člověk, který se modlí modlitbu Ježíšovu pozvolna vystupovat k setkání s trojjediným Bohem (nebo, chceme-li, sestupovat do srdce), je zřejmě na místě také pokusit se přiblížit, jakými způsoby je možné po této cestě kráčet. Tuto metodu, která bývá pro své těsné propojení činnosti duševní a tělesné nazývána metodou psycho-fyzickou⁸³, popsali ve svých spisech zejména otcové Nicefor Hesyhasta, Řehoř Sinaita a Pseudo-Simeon. Nicefor, mnich ze svaté hory Athos, počátkem

⁸⁰ STANILOAE, D., *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo*, s. 34. (citováno podle: ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 47).

⁸¹ Srov. STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, s. 19.

⁸² CASSIANUS, I., *Collationes Patrum*, 10, 17, SC 54 (1958), s. 81n. (citováno podle: ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 48).

⁸³ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 405.

14. století popisuje ve svém spise *O střízlivosti a ochraně srdce*⁸⁴ psycho-fyzickou metodu modlitby následujícími slovy:

Potom se posad' v tiché cele, stranou v jednom koutě, a dělej, co ti řeknu: zavři dveře a pozdvihni svého ducha nad každý marný a časný předmět, nato opři svůj vous o prsa, a když obrátíš tělesné oko i celého ducha na střed břicha nebo jinak pupek, zadrž vdechování vzduchu, který prochází nosem, a to tak, aby se ti nedýchalo snadno, a myslí zkoumej, co je v tvých vnitřnostech, abys tam našel místo srdce, které rády navštěvují všechny mocnosti duše. Na počátku najdeš temnotu a houževnatou hustotu, vytrváš-li však a budeš-li se v tom cvičit ve dne v noci, zakusíš, ó div!, blaho bez břehů. Jakmile totiž duch najde místo srdce, vidí vzduch, který je ve středu srdce, a sám sebe vidí jako zcela zářícího a plného rozlišování; od té chvíle, jakmile se začne rodit nějaká myšlenka, a dříve než se dokoná a dosáhne určitého tvaru, vzýváním Ježíše Krista duch na ni zaútočí a zničí ji. Od té chvíle duch ve své zášti proti démonům vzbudí v sobě hněv, který odpovídá přirozenosti a zažene duchovní nepřátele. Ostatní věci se s pomocí Boží naučíš, když se budeš cvičit v chránění srdce a budeš zadržovat Ježíše v srdci; neboť jak se říká, posad' se ve své cele a ona tě naučí všemu.⁸⁵

Tento úryvek z Niceforova spisu následně skrze různá vydání *Filokalie* (či *Dobrotoljubije*) ovlivnil modlitební praxi zvláště na byzantsko-slovanském Východě. Západ se pak s tímto takřka klasickým textem více seznámil až skrze již zmiňovanou knihu *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*.⁸⁶

Jak jsme si mohli všimnout, Niceforův návod k modlitbě počítá s vícero vnějšími podpůrnými prvky. Prvním z nich je *tmavá cela*. V počátcích si poustevníci a mniši pro své příbytky volili především opuštěná místa, ideálně v poušti, avšak „šťastnou poušť“ dokázali jiní nalézt i v celách situovaných třeba i uprostřed velkoměst. Mnišská praxe ukázala, že velké problémy mohou působit různé roztržitosti vyvolané množstvím obrazů, a tak Otcové hesychastům radili, aby ve svých celách užívali v oknech záclony a vytvořili si do jisté míry tmavý prostor, který by jim pomáhal lépe se soustředit v srdci.⁸⁷

Jako další pomůcka pak bývá uváděno *nízké sedadlo*. Názory na vhodnost sezení při modlitbě se sice mezi autory různí, avšak u hesychastů je tato pozice součástí „tělesné metody“. Důvody pro vhodnost této pozice jsou následující: Aby byla modlitba pozorná, je třeba zajistit pevnou a stabilní pozici, k čemuž se sezení na nízké stoličce v koutě dobře hodí.

⁸⁴ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 32.

⁸⁵ HAUSHERR, I. (ed.), *La méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana IX, 2. Roma 1927, s. 164nn. (citováno podle: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 406).

⁸⁶ Srov. ČEMUS, R., *Modlitba Ježíšova a modlitba srdce*, s. 14.

⁸⁷ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 407.

Kromě tohoto praktického hlediska je zde pak určitá inspirace evangelijním příběhem o slepci, který seděl vedle cesty a volal k Pánu Ježíši: „Synu Davidův, Ježíši, smiluj se nade mnou!“ (Mk 10,47). Pán totiž volání tohoto slepce uslyšel a dokonce vyslyšel. Kromě toho někteří vidí v nízkém sedadle popeliště, na němž prožíval své životní drama zubožený Jób (srov. Jb 2,8). Modlíci se člověk by se pak měl prostřednictvím této pozice, kdy sedí na nízkém sedadle, lépe ztotožnit se stavem duše poraněné hříchem.⁸⁸ O vlivu pozice těla na vnitřní stav člověka říká Richard Čemus následující:

Tělo má účast, ať už vědomě nebo nevědomě, na hnutích duše, na myšlenkách, přáních, pocitech, rozhodnutích. Je však rozdíl mezi „pohybem“ těla a „pozicí“ těla. Pohyb je symbol činu, který pomine. Pozice je naopak stav, který trvá. Když je tělu vnucena jistá pozice, přizpůsobí nervy, svaly, krevní oběh tomuto stavu, aniž by bylo jasné, jak to učiní. Ideál východní modlitby, zvláště pak hesychastické, není jednotlivý modlitební úkon, ale trvalý stav (*katastasis*), stálá připravenost, prosící postoj celého člověka: „Smiluj se nade mnou hříšným!“⁸⁹

Z toho se zdá být zřejmým, že existuje poměrně těsný vztah mezi naší tělesnou pozicí a naším vnitřním rozpoložením při modlitbě. Samozřejmě nelze tento poznatek přeceňovat, avšak toto svědectví nám může být připomínkou, že člověk je jednotou duše a těla a jako takový má pečovat o svůj rozvoj ve své celistvosti, a tedy že i správný duchovní život je vždy těsně spojen s naší správně prožívanou tělesností.

Modlitba obecně bývá někdy označována jako „dýchání ducha“⁹⁰ a není tedy náhodou, že právě *dýchání* hraje v psycho-fyzické metodě důležitou roli. O významu dýchání obecně píše např. Vladimír Solovjov:

Dýchání je základní podmínkou života a pro naše tělo trvalým prostředkem udržování styku s prostředím. Má-li duch ovládat tělo, je žádoucí, aby tato základní funkce byla pod kontrolou lidské vůle; právě proto se už odedávna a všude objevovaly různé asketické metody, týkající se dýchání.⁹¹

Nakolik je hesychastická psycho-fyzická metoda ovlivněna jinými metodami nekřesťanských náboženství, jako je např. *jóga* vycházející z hinduismu nebo muslimský *dhikrem*, je otázkou. Jisté podobnosti ovšem nelze popírat.⁹² Konečně jistou podobnost i různost zároveň lze

⁸⁸ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 408.

⁸⁹ ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 39.

⁹⁰ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 50

⁹¹ SOLOVJOV, V., *La justification du bien* I, 2, 6. Paris 1933, s. 52. (citováno podle: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 409).

⁹² Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 408–409.

sledovat i v tom, jak práci s dechem při psycho-fyzické metodě popisují různí autoři. Jeden z možných pohledů nám nabízí např. Kallistos Ware:

Dech je třeba zpomalit a zároveň sjednotit s rytmem modlitby. Často se to děje tak, že se první část, slova „Pane Ježíši Kriste, Synu Boží“, vyslovují při nádechu a část druhá, slova „smiluj se nade mnou hříšným“, při výdechu. Možné jsou však i jiné způsoby. Recitaci modlitby je zároveň možné sladit i s tlukotem srdce. [...] Podobně jako se žák jógy učí soustředit myšlenky do konkrétní části svého těla, koncentruje hesychasta své myšlení do oblasti kolem srdce. Když se nadechuje a žene vzduch dále do plic, nechává s ním „sestupovat“ také svůj intelekt a „hledá“ v nitru místo, kde je srdce. Přesnější pokyny k provádění těchto cvičení není vhodné svěřovat písmu z obavy, že by mohly být pochopeny nesprávně, a jednotlivé detaily jsou natolik choulostivou záležitostí, že je v každém případě nezbytné osobní vedení zkušeným učitelem.⁹³

Celý proces dýchání pak někdy bývá rozdělován do tří fází: nádech, zadržení dechu a výdech. Každé z fází je pak přiřčen určitý duchovní význam – nádech nám má připomínat naši závislost na životě světa a v rovině modlitby pak má vyjadřovat naši závislost na Ježíši, který je jediným skutečným Životem, jak o sobě sám říká v evangeliu (srov. J 11,25 a 14,22). Výdech je zase přirozeným důsledkem toho, když je člověk natolik naplněn oním Životem, že z něj přetéká jako proudy živé vody (srov. J 7,38).⁹⁴ Někteří však zastávají názor, že sladění modlitby s rytmem dechu není nikterak nutné. Připouští se, že mít dech pod kontrolou může být prospěšné, avšak pokud se souhra dechu a modlitby nedostaví sama od sebe, je na místě zdrženlivost, aby nedošlo k poškození dýchacího ústrojí. Psycho-fyzická metoda by se zkrátka nikdy neměla stát něčím mechanickým. Spíše jde o přirozenou účast těla v modlitbě, která souvisí s tím, že se člověk postupně naučí žít ve svém těle. Jinak by tato metoda mohla působit i jako určitá brzda duchovního pokroku.⁹⁵

Posledním prvkem, u kterého se zde v části věnované psycho-fyzické zastavíme, je *lokalizace pozornosti*. Zatímco v józe se klade důraz na lokalizaci myšlení na orgán, jenž by mu v psycho-fyzické struktuře odpovídal, athoský mnich Nicefor výslovně hovoří o pupku, jak jsme mohli vidět výše, a jiní hesychasté zase za jediný cíl lokalizace myšlení považují pouze srdce. Msgr. Bloom rozlišuje učenějším způsobem celkem čtyři lokalizace myšlení: 1. v cerebro-čelním lebečním centru; 2. v hrtanu; 3. v hrudi; 4. v srdci. Někdy se dodává jako pátá lokalizace situace, kdy mysl „bloudí“, jelikož nemá žádný pevný bod. Cerebro-čelní centrum pak můžeme najít mezi obočím a odpovídá abstraktnímu myšlení čisté inteligence.

⁹³ WARE, K., *Síla Jména*, s. 39–40.

⁹⁴ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 41.

⁹⁵ Srov. STINISSEN, W., *Modlitba Ježíšova*, s. 21.

Soustředěnost tohoto druhu může být velmi namáhavá a nakonec může vést až k roztěkanosti a vnitřnímu napětí. Teofán Zlatovrník takto hovoří o modlitbě, která setrvává jen „v hlavě“ a postrádá cit. „Sestoupí-li“ myšlení do hrtnu, ztrácí svůj abstraktní charakter a vstupuje do dění života. Je ale ještě nestálé. Myšlení umístěné ve středu hrudi je stabilnější, avšak největší stálosti dosahuje až tehdy, „sestoupí-li“ přímo do srdce. A právě proto Teofán Zlatovrník napomíná, abychom sešli z hlavy do srdce, aby tak naše mysl byla „citem srdce“ rozežráta.⁹⁶

Je třeba si přiznat, že přesné posouzení toho, co v oblasti našich citů vyvolává pozornost upřená na určitá „centra“ těla, není v naší kompetenci. Tyto otázky spadají spíše do kompetence lékařů a psychologů. Přesto nelze opomenout praktické zkušenosti, jejichž popis někteří autoři zaznamenali. Podle učení Otců by se tak duchovní síla měla nacházet ve vyšší části srdce, a proto je třeba dbát, aby pozornost modlíciho se člověka byla soustředěna právě v této oblasti. Místo srdce je pak nutné podle Brjančaninova hledat v oblasti levé prsní bradavky a nedát se zmást tím, že tlukot srdečního hrotu pocítujeme spíše o něco níže. V horní části pak bývá lokalizována síla horlivosti, zatímco ve spodní části srdce sídlí síla touhy či přirozené žádostivosti. Podle Řehoře Palamy má duch místo v srdci, avšak svou činností usiluje o rozšíření ven ke smyslovým podmínkám. Toto rozptylování se pak má člověk snažit zastavit a přivést ducha zpět do srdce. Dojde-li k tomuto „návratu do sebe“, duch se stává činným sám v sobě, a tak vidí sebe sama v jakémsi cyklickém pohybu. Na podporu soustředění je pak doporučováno zklidnění dechu a upření pohledu na prsa, protože tento postoj dobře odpovídá kruhovitému pohybu, do kterého máme usilovat přivést svého ducha, jak bylo řečeno výše. Není-li zrak pevně upřen k jednomu bodu, téká a energie ducha uniká k vnějšku. Toto úsilí je však velmi nesnadné někomu předepsat nebo přesně vylíčit. Ač se toto všechno může zdát příliš složité, nakonec nejde o nic jiného, než aby člověk ve svém nitru zakoušel pouhou Boží přítomnost. Protože je však lidské vědomí vázáno vždy na nějaký symbolický prvek, hesychasté jako výmluvné znamení přítomnosti našeho Pána a Spasitele v nitru člověka vyzdvihli právě tep srdce.⁹⁷

⁹⁶ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 42–43.

⁹⁷ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 410–411.

2.5 Metoda „ruského poutníka“

„Ruský poutník“ (dále jen Poutník) je hlavní postavou známé knihy *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, o které jsme se už zmínili na předchozích řádcích. Ač dodnes jeho přesná totožnost zůstává do značné míry stále opředena hádankami, jeho příběh se v poslední době stal poměrně známým i v okruhu spirituality křesťanského Západu. Proto tak, jako jsme od obecného pojednání o vývoji modlitby invokací na křesťanském Východě zúžili naši pozornost na modlitbu Ježíšovu, jakožto na pomyslnou vlajkovou loď celé rozsáhlé flotily této úctyhodné tradice, upřeme své zraky nyní od obecného pojednání o psycho-fyzické metodě modlitby k bližšímu popisu aplikace této metody, kterou můžeme vidět právě u Poutníka. Je pravda, že Poutník se často odvolává na *Filokalii*, přesto se ale jeho metoda od metody popsané ve *Filokalii* liší.⁹⁸ Pokusme se tedy nyní trochu blíže sledovat jeho duchovní pouť.

Poutníkův příběh začíná, když se jej hluboce dotkne Boží slovo z 1. listu sv. apoštola Pavla do Soluně: „*Bez přestání se modlete*“ (1Te 5,17). To, co se pak v jeho duši začalo odehrávat, popisuje sám Poutník následujícím způsobem:

Začal jsem přemýšlet, jak je možné bez přestání se modlit, když se člověk nutně musí zabývat i jinými věcmi, aby zachoval svůj život. Nahlédl jsem do bible a tam jsem na vlastní oči viděl to, co jsem předtím slyšel, totiž, že je nutné bez přestání se modlit, modlit se v duchu v každý čas (Ef 6,18), na každém místě pozvedat ruce k modlitbě (1Tim 2,8). Ale ať jsem přemýšlel, jak chtěl, nevěděl jsem, jak to mám učinit.⁹⁹

Když si nebyl schopen Poutník poradit sám, hledal radu u druhých. K jeho nemalému překvapení mu však na jeho otázku, jak se bez přestání modlit, nedali odpověď ani kazatelé, které tehdy považoval za dobré. Dozvěděl se sice mnoho o modlitbě, ale ne to, co potřeboval. Nakonec tedy zklamaně poznamenává: „*Slyšel jsem mnoho velmi dobrých kázání o modlitbě. Ale všechna poučovala o modlitbě obecně: co je to modlitba, jak je nezbytné se modlit, jaké jsou plody modlitby. Ale o tom, jak růst v modlitbě, nikdo nemluvil.*“¹⁰⁰ Vydal se tedy hledat zkušeného vůdce jinam. Po několika setkáních s ne zcela uspokojivým výsledkem nakonec narazil na moudrého *starce*. Tento duchovní otec byl velikým znalcem modlitby Ježíšovy, což pak ovlivnilo celý další Poutníkův osud. Mezi slovy starce k Poutníkovi pak hned v začátku

⁹⁸ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 33.

⁹⁹ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 55.

¹⁰⁰ Tamtéž.

příběhu můžeme vyčíst hutnou definici modlitby Ježíšovy. Jako by zde bylo zaseto jakési hořčičné zrnko, které v dalším Poutníkově vyprávění tiše roste a košatí v rozložitý strom, který převyšuje ostatní (srov. Mk 4,31–32). Starec zde Poutníkovi doslova říká:

Neustálá vnitřní modlitba Ježíšova je nepřetržitě, nikdy neustávající vzývání božského jména Ježíše Krista ústy, myslí a srdcem, při představě jeho stálé přítomnosti, a prosba o jeho smilování, při každé činnosti, na každém místě, v každém čase, dokonce i ve spánku. Vyjadřuje se těmito slovy: Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou! Kdo si tomu vzývání navykne, bude zakoušet velikou útěchu a tak silnou potřebu stále se tuto modlitbu modlit, že bez ní nebude moci být a ona sama od sebe v něm bude prýštit.¹⁰¹

Je až zarážející, s jakou vybroušenou sevřeností tato starcova definice modlitby Ježíšovy vyjmenovává takřka všechny klíčové prvky, se kterými operují pozdější pokusy o rozbor této modlitební formy, ze kterých jsme vycházeli v předchozích podkapitolách. Starec jasně určuje strukturu modlitby Ježíšovy tradičně vnímanou ve dvou složkách: „*vzývání božského jména Ježíše Krista*“ a „*prosba o jeho smilování*“, neopomíjí ani ukázat na funkci celé modlitby Ježíšovy jako prostředku k uvědomování si Boží přítomnosti („*při představě jeho stálé přítomnosti*“). Najdeme zde i jasně určené tři stupně modlitby Ježíšovy, totiž vzývání „*ústy, myslí a srdcem*“. Starec také vypočítává okolnosti, za jakých se má modlitba Ježíšova modlit: „*při každé činnosti, na každém místě, v každém čase, dokonce i ve spánku*“. Starcem doporučená formulace samotné modlitby zní: „*Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou!*“ Jde tedy o jednu z kratších forem této invokace, kdy se v oslovení Spasitele neuvádí titul „*Synu Boží*“ a v katanyktické části se v závěru vypouští slovo „*hříšným*“. Závěrečná věta námi citované odpovědi starce Poutníkovi je pak určitou motivací a povzbuzením pro člověka, který stojí teprve na počátku úsilí o ustavičnou modlitbu. V úplném závěru jako bychom opět zaslechli slova našeho Pána a Spasitele o proudech živé vody, které poplynou z nitra člověka naplněného Duchem, jak je zaznamenává *Evangelium podle Jana* (srov. J 7,38).

Pak starec obdařil Poutníka radami zapsanými v *Dobrotoljubije* a nakázal mu modlit se tři tisíce střelných modliteb denně. To proto, aby si Poutník navykkl na ústní recitování invokace, která se tak postupně stane spontánní, i když zatím jen skrze pohyb rtů, tedy pouze vnějším způsobem. Po nějaké době, kdy Poutník svědomitě konal toto duchovní cvičení, vydal se opět ke starci pro radu a ten mu nyní doporučil modlit se šest tisíc modliteb za den. O této zkušenosti pak Poutník říká: „*Tak jsem přivykl modlitbě, že když ji třeba na krátký čas*

¹⁰¹ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 61.

přestanu konat, cítím, jako by mi něco chybělo, jako bych něco ztratil.“¹⁰² Po další době byl Poutníkovi zvýšen počet invokací za den dokonce až na dvanáct tisíc. V této fázi už poutník sotva stíhal naplnit stanovený počet zvolání za den, pociťoval námahu, tvrdnutí jazyka a tuhnutí čelistí. I tyto nesnáze však statečně překonal a jeho návyk dokonce časem přešel z bdělého stavu do spánku,¹⁰³ o čemž vypovídá sám Poutník následovně:

Jednou, brzy ráno, jako by mě modlitba vzbudila. Začal jsem odříkávat ranní modlitby, ale jazyk je neobratně vyslovoval a veškerá touha sama sebou směřovala, abych se modlil Ježíšovu modlitbu. A když jsem začal, bylo mi lehké, příjemné, a jazyk i ústa jako by ji vyslovovaly samy od sebe bez mého ponoukání! Celý den jsem strávil v radosti, byl jsem vzdálen od všeho ostatního, jako bych byl na jiném světě, a s lehkostí jsem dokončil dvanáct tisíc modliteb brzy večer.¹⁰⁴

Ač se tedy někomu mohou zdát duchovní cvičení, která uložil starc Poutníkovi až příliš náročná a svým způsobem nepřiměřená, Poutník se začal cítit nad míru šťasten a začínal věřit, že se již naučil nepřetržité modlitbě. V neustálé ústní modlitbě Ježíšově pak strávil celé léto. Pociťoval klid a dokonce i ve spánku se mu zdálo, že se modlí. Dalším pozitivním efektem jeho počínání bylo, že kdykoli potkal nějakého člověka, připadalo mu, jako by to byl jeho příbuzný, a to i když se jim příliš nevěnoval. Poutník svědčí, že nepřemýšlel o ničem jiném než o modlitbě a že došlo k celkovému zklidnění jeho myšlenek. Dále se můžeme dočíst, že modlitbě začala naslouchat nejen Poutníkova mysl, ale i srdce pociťovalo jakési teplo a příjemnost. Tato modlitební praxe prý také působila, že i dlouhá bohoslužba v kostele se Poutníkovi zdála krátká a už ho neunavovala, jak tomu někdy bývalo dříve. Přesto přese všechno ale Poutník uzavírá, že v této fázi toto všechno bylo ještě pouze smyslové a získané návykem.¹⁰⁵

Další krok, který musel Poutník udělat, chtěl-li v umění modlitby srdce pokročit dále, byl přechod ze rtů na jazyk, tedy hlouběji dovnitř. K tomu jej přinutili lidé kolem něj, kteří se mu posmívali, že pořád něco mumlá a označovali ho dokonce za čaroděje. Poutník tedy začal konat modlitbu pouze jazykem, aniž by to bylo znát na jeho rtech.¹⁰⁶

Po určitém čase starc, který Poutníka vyučoval, zesnul, avšak Poutník nepřestal usilovat o duchovní pokrok v praxi modlitby Ježíšovy. Aby alespoň částečně nahradil

¹⁰² *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 64.

¹⁰³ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 34.

¹⁰⁴ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 65.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 66–68.

¹⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 127.

duchovní vedení starcem, opatřil si *Dobrotoljubije*, které pečlivě studoval.¹⁰⁷ Postupem času pak Poutník obdržel milost skutečně se modlit srdcem. Říká o tom:

Postupem času jsem pocítil, že modlitba sama od sebe začala přecházet do srdce, to znamená, že srdce při svém pravidelném tlukotu začalo jakoby uvnitř sebe vyslovovat slova modlitby s každým úderem, například: 1. Pane 2. Ježíši 3. Kriste atd. Přestal jsem modlitbu vyslovovat ústy a pilně jsem začal naslouchat, co říká srdce.¹⁰⁸

V souvislosti s praxí modlitby srdce se zmiňuje Poutník o několika doprovodných jevech: předně toto počínání označuje jako „*příjemné*“, jak mu o tom říkal i zesnulý starce. Dále Poutník svědčí o tom, že při modlitbě prožíval „*slabou bolest u srdce*“ a že v mysli zakoušel nesmírnou „*lásku k Ježíši Kristu*“. Autor *Upřímných vyprávění poutníka* dále popisuje „*příjemné teplo*“, které se rozlévalo po jeho hrudi, což jej ze strachu, aby nepropadl klamu, vedlo k ještě horlivější četbě *Dobrotoljubije*. Poutník také prý ve snu vidíval zesnulého starce.¹⁰⁹ Jak jsme tedy mohli vidět, modlitba srdce je zde popisována velmi konkrétním způsobem. Je-li navázána na úder srdce, je takřka neoddělitelná od samého života, jak ji chápal přinejmenším Poutník, a ukázalo se, že v ní našel štěstí.¹¹⁰

Při všem svém nadšeném horování pro modlitbu srdce náš Poutník ovšem také nezapomíná zmínit těžkosti, které mohou při této modlitbě vyvstat. Poutník se zaštiťuje autoritou „svého“ starce a varuje:

[...] protivenství proti modlitbě srdce přicházejí ze dvou stran, z levé a z pravé. Totiž když se nepříteli nepodaří odvrátit od modlitby neúčinnými myšlenkami a hříšnými úmysly, vyvolává v paměti poučné vzpomínky nebo vnuká krásné myšlenky, jen aby odvedl od modlitby, kterou nemůže strpět. To se jmenuje kradení zprava. Při něm duše pohrdne rozhovorem s Bohem a obrací se k příjemnému rozhovoru samé se sebou nebo s tvory. A proto mě učil, abych během modlitby nepřijímal ani nejkrásnější duchovní myšlenky. A kdybych na konci dne viděl, že jsem čas strávil více v poučném přemýšlení a rozhovoru než v opravdové vnitřní modlitbě srdce, musel bych to považovat za nestřídmost, nebo duchovní ziskuchtivost. Zvláště pro začátečníky je nutné, aby čas věnovaný modlitbě výrazně převyšoval dobu strávenou konáním jiných zbožných skutků.¹¹¹

Tyto rady, které Poutník převzal od starce, jak vidíme, kladou na modlího se člověka velmi vysoké nároky. Hlavním předpokladem zde pak je, že „*nepřítel*“, kterým je, i když se to

¹⁰⁷ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 66–69.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 69.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž 69–70.

¹¹⁰ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 36.

¹¹¹ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 110.

v tomto úryvku výslovně neuvádí, míněn zřejmě ďábel, „nemůže strpět“ modlitbu. Toto východisko je pak jakýmsi hnacím motorem k další činnosti. Je-li totiž člověku představen konkretizovaný nepřítel, snáze se pustí do boje. Poutník pak rozlišuje dvě protivenství modlitby srdce: „kradení zprava“ a „kradení zleva“. Zlo přicházející „zleva“ pak zahrnuje „neužitečné myšlenky“ a „hříšné úmysly“. Toto zlo je tedy na první pohled zřejmé, a tudíž se s ním snáze bojuje. Tvář zla, které přichází „zprava“ je však rozostřená a nevypočitatelná. Jedná se o „poučné vzpomínky“ a „krásné myšlenky“. Máme zde před sebou tedy jevy na první pohled neškodné, či dokonce „bohulibé“. Bohužel se ale ve skutečnosti jedná o záludnou zbraň nepřitele. Je to v podstatě past: jsou nám zde nabízeny věci z morálního hlediska dobré, avšak jsme jimi zaměstnáváni v nesprávný čas, v čas, který by měl více patřit Bohu než našemu sebepožívání. Nenechat se přelstít tímto úskokem pak stojí mnoho námahy a bez vedení zkušenějším je to takřka nemožné.

Tímto se dostáváme k dalšímu důležitému prvku metody „ruského poutníka“, kterým je spolupráce s duchovním učitelem. Hned v začátku vyprávění moudrý starec upozorňuje, že „zabývat se vnitřní činností bez vedení učitele není vhodné a zřídka bývá úspěšné.“¹¹² V části nazvané *Naučení svatých Otců o vnitřní modlitbě*, která je vložena do Poutníkovy vypravování, nalezneme na třetím místě *Naučení Nicefora Hesychasty*, který v podobném duchu jako Poutníkův starec zaznamenává následující zkušenost: „To největší ze všech děl téměř všichni přejímají od jiných učení. Velmi zřídka je získávají a získávají bez učení přímo od Boha, pro vroucnost své víry. Proto je třeba hledat učitele znalého věci. Pokud takový učitel není, volej na pomoc Boha, v zkroušenosti srdce a v slzách...“¹¹³ Otázka, co dělat, pokud se člověku nepodaří nalézt dobrého duchovního učitele je pak podrobněji řešena v závěru celé knihy. Pro případ, že se ani po vzývání Boha nepodaří žádného takového učitele nalézt, pak se zde radí čerpat poučení a vedení v učení svatých Otců a ověřovat vše slovem Božím vyjádřeným v Písmu svatém.¹¹⁴

Nedílnou součástí Poutníkovy zkušenosti jsou i rozličné zkoušky, které na něj během jeho pouti postupně doléhaly. Poměrně dost našemu putujícímu průvodci po cestách modlitby zkomplikovalo život, když jej lapkové obrali o Bibli a *Dobrotoljubije*. Jak moc mu byly tyto knihy drahé, vyčteme z následujících slov:

¹¹² *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 62.

¹¹³ Tamtéž, s. 154.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s. 264–266.

Ve dne v noci jsem se trápil a nepřestával jsem plakat. Kdepak je teď moje bible, kterou jsem od malička čítal a měl ji vždy u sebe? Kde je moje *Dobrotoljubije*, ze kterého jsem čerpal poučení a útěchu? Já nešťastný, ztratil jsem jediný poklad, který jsem v životě měl, aniž bych se jím nasýtil. Lépe by bylo, kdyby mě zcela zabili, než abych žil bez této duchovní stravy.¹¹⁵

Kromě toho, že se zde dozvídáme o tom, nakolik si Poutník cenil svých knih, lze z tohoto svědectví také vytušit, že duchovní četba byla pro něj s praxí modlitby Ježíšovy natolik těsně spojena, že si jedno bez druhého téměř nedokázal představit. Je pravda, že náš Poutník, poté co se vzpamatoval ze ztráty svých milovaných knih, dokázal navázat přetrženou nit modlitby Ježíšovy, avšak hned jakmile se mu jeho knihy dostaly zpátky do rukou, rád se k jejich četbě opět vrátil.¹¹⁶ Evangelium a *Dobrotoljubije* se pro něj staly po smrti starce, který jej dříve vyučoval, první normou. Sám Poutník píše o tom, jak se učil vyhledávat místo srdce podle návodu Symeona Nového Teologa a jak usiloval o usměrnění dýchání v duchu rad sv. Řehoře Sinajského, Kalista a Ignáce. To, jak těsně se u Poutníka snoubila modlitební praxe s duchovní četbou, dobře vystihují jeho následující slova:

[...] v mysli jsem hleděl do srdce a s vdechnutím jsem říkal: Pane Ježíši Kriste, a s vydechnutím: smiluj se nade mnou. Zprvu jsem se tomu věnoval po hodině po dvou, a později jsem tak cvičil stále častěji, až jsem se této činnosti věnoval celý den. Když na mě padala tíha nebo lenost, nebo pochyby, bez meškání jsem začal číst v *Dobrotoljubiji* ta místa, která poučují o srdeční činnosti, a zase se objevila ochota a horlivost k modlitbě.¹¹⁷

Na konci první části *Upřímných vyprávění poutníka* můžeme nalézt část nazvanou *Naučení svatých Otců o vnitřní modlitbě srdce*. Pokud bychom se tedy ptali, odkud Poutník čerpal při své praxi v případě únavy modlitbou osvěžit se duchovní četbou, je dost možné, že vycházel například z *Naučení svatého Řehoře Sinajského*, které je ve výše zmíněné části *Upřímných vyprávění poutníka* zařazeno hned na druhé místo. Píše se zde například: „*V případě vnitřní zemdlelosti je třeba se modlit slovy nebo číst spisy Otců. Vesla jsou zbytečná, když vítr napjal plachtu: jsou potřebná tehdy, když vítr ustane a loď se zastaví.*“¹¹⁸ Můžeme se tedy snad právem domnívat, že duchovní četba jako jeden z pilířů ustavičné modlitby není čistě specifikem Poutníkovým, ale je též součástí tradičního učení starších duchovních autorů křesťanského Východu.

¹¹⁵ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 71.

¹¹⁶ Srov. tamtéž, s. 76.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 85.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 152.

Za povšimnutí stojí také pasáž, kdy jeden kapitán položil Poutníkovi ošemetnou otázku, zda je více Ježíšova modlitba či Evangelium. Poutníková odpověď je poměrně stručná, ale za to velmi výstižná: „*Oboje je jedno a též, odpověděl jsem. Evangelium i Ježíšova modlitba. Neboť božské jméno Ježíše Krista v sobě obsahuje všechny pravdy Evangelia. Svatí otcové říkají, že Ježíšova modlitba je Evangelium ve zkratce.*“¹¹⁹ I zde se tedy odkazuje na ideál harmonické jednoty mezi Božím slovem proneseným v Písmu sv. k nám a lidskými slovy pronášenými v modlitbě k Bohu. A v kom jiném se dokonaleji nesmíšeně a neodděleně pojí božské a lidské než v Ježíši Kristu, našem Pánu a Spasiteli, jehož osoba je v posledku jediným ohniskem modlitební metody, o které zde pojednáváme.

Pro Poutníkovu metodu je též příznačná jistá zdrženlivost ve vztahu ke smyslovým jevům, které ji mohou provázet (např. pocit tepla, který jsme zmiňovali již dříve, či vidění světla¹²⁰). Když pak jednomu slepci vysvětluje, jak dospět k modlitbě srdce, předává mu v této věci následující poučení Otců: „*Nepřijímej žádné podněty představivosti, neboť svatí Otcové přísně přikazují během vnitřní modlitby zachovávat nevidomost, abychom neupadli do klamu.*“¹²¹ A o kousek dál témuž slepci obšírněji vysvětluje:

Ale varuj se považovat různá vidění za bezprostřední zjevení milosti. Neboť se může často stát i přirozeně, v řádu věcí. Lidská duše nemusí být vázána místem nebo hmotou. Může vidět i ve tmě, a vše vzdálené jako by se dělo blízko. To jen my nedáváme této duševní schopnosti možnost, aby se projevila, a dusíme ji buď pouty našeho zbytnělého těla, nebo zmateností a rozptýleností našich myšlenek. Ale když se soustředíme na své nitro, odvracíme se od všeho okolního a tříbíme mysl, tehdy duše dochází svého určení a působí účinněji. To je dílo přirozenosti. [...] Ale co při modlitbě pochází přímo z milosti Boží, je tak oblažující, že to žádný jazyk nemůže vypovědět, ani k ničemu hmotnému přirovnat, ani k ničemu připodobnit to nelze. Vše smyslové je nízké ve srovnání se slastnými pocity milosti v srdci.¹²²

Z těchto krátkých ukázek tedy jasně vidíme, že Poutník nikterak nepopírá existenci zvláštních jevů vyvstávajících během modlitby, ani možnost existence zvláštních schopností duše, spíše naopak. Je u něj ale patrná poměrně velká míra opatrnosti a zdrženlivost v označování nějakých jevů za nadpřirozené. A opatrnost je při vyhodnocování prožitků zažitých při modlitbě zjevně na místě, neboť jen stěží lze nalézt nějaké obecnější vodítko, které by nám pomohlo jasně vymezit, které jevy jsou ještě přirozené a které už jsou dílem milosti.

¹¹⁹ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 76.

¹²⁰ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 417–418.

¹²¹ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 130.

¹²² Tamtéž, s. 131.

Tato opatrnost ale nemá ve vztahu k přirozeným jevům rozhodně vyvolat nějaký přehnaný pesimismus či skepsi, neboť i tyto přirozené smyslové jevy mohou být chápány jako symbol či jako účast na duchovním¹²³ a tak nám mohou být prospěšné. Podobně vyznívají i slova, která jsou v *Upřímných vyprávěních poutníka* připisována sv. Makariovi Egyptskému:

Jako se při zakládání vinohradu pojí horlivost a námaha s cílem sbírání plodů, a nebude-li jich, veškeré dílo bylo marné, tak i při modlitbě, nepocítíš-li v sobě plodů duchovních, tj. lásky, míru, radosti a dalších, bez užítka bude tvá námaha: a proto máme plnit duchovní námahu naší modlitby s cílem či nadějí na plody, tj. utěšení sladkostí v našem srdci.¹²⁴

Je třeba přiznat, že takovýto postup je svým způsobem jistý psychologický trik, avšak v duchu pavlovského výroku „...všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha...“ (Ř 8,28) je jistě možné toto počínání chápat jako ospravedlnitelnou lest na lidskou sebelásku, o které se v *Upřímných vyprávěních poutníka* ... poněkud okřídleně píše: „Přemoudrý tvůrce přírody vlil do lidské přirozenosti schopnost sebelásky, podle Otců, doslova jako vnadidlo, které by přitahovalo a povznášelo padlé lidské stvoření k vznešenému obcování.“¹²⁵ Není tedy třeba úzkostlivě odmítat jakékoli smyslové útěchy plynoucí z modlitby, jen je nutné mít na paměti, že se vždy jedná jen o prostředek a jejich přítomnost či nepřítomnost nám poskytuje jen pramálo informací o kvalitě naší modlitby.

Velmi inspirující myšlenkou *Upřímných vyprávěních poutníka* je dále teze o rozhodující úloze četnosti modlitby. Z vyprávění Poutníka i z dalších zkušeností se zdá být zjevné, že člověk sám je příliš slabý pro dosažení ideálu ustavičné modlitby. Jistým způsobem se s touto frustrací vypořádává následující pasáž námi probírané knihy, kde se píše:

Bůh ponechal na vůli člověka pouze četnost modlitby a přikázal mu modlit se bez přestání, v každý čas, na každém místě. A tím se odhaluje i tajemný způsob dosažení pravé modlitby, a spolu s ní víry i plnění přikázání spásy. Podíl člověka je tedy četnost. Je ponecháno na jeho vůli, jak často se bude modlit. Přesně tak o tom učí i církevní Otcové. Sv. Makarius Veliký říká: „Modlit se nějak (ale často) záleží na naší vůli, ale modlit se správně je dar milosti.“ Ctihodný Hesychius říká, že častá modlitba se získává cvičením a obrací se ve zvyk a že bez častého vzývání jména Ježíše Krista není možné očistit srdce.¹²⁶

Tento text na nás sice může do jisté míry působit chmurným dojmem, pokud v jeho světle sledujeme až šířící omezenost lidských možností na poli úsilí o dokonalou modlitbu.

¹²³ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 416.

¹²⁴ *Upřímná vyprávěních poutníka* ... , s. 260.

¹²⁵ Tamtéž, s. 262.

¹²⁶ Tamtéž, s. 242–243.

Druhou stranou této mince, tou světlejší, je ale pozoruhodné vykreslení útěchyplné závislosti tvora na jeho Stvořiteli, která nás může chránit před pýchou a příliš sebevědomou sebestředností a idolatrií vlastní dokonalosti. V *Upřímných vyprávěních poutníka* ale můžeme nalézt i další argumenty podporující tezi o důležitosti četnosti modlitby. S odvoláním na „poučení svatých Otců“ se zde například tvrdí, „že hlavní, výtečný a nejprůhodnější způsob k dosažení duchovní dokonalosti a spásy je častá, nepřetržitá modlitba, i kdyby byla slabá.“¹²⁷ Nebo se argumentuje tím, že četnost modlitby vytvoří návyk, který člověka přivede do patřičného rozpoložení.¹²⁸ Pokud by chtěl někdo argumentovat proti této námi představované tezi o prospěšnosti četnosti modlitby, že jde o Kristem pranýřovanou mnohomluvnost pohanů (srov. Mt 6,7), mohl by o kousek dále narazit na ostré ohrazení se: „Neposlouchej nezkušené, nerozumné domluvy marného světa, že sice neodbytné, ale chladné vzývání je neúčinná mnohomluvnost... Ne! Síla Božího jména a časté vzývání přinesou svůj užitek ve svůj čas!“¹²⁹ Vidíme tedy, že otázka významu četnosti modlitby je zde poměrně živě diskutovaným tématem a že některé výroky na toto téma mají v námi sledované knize poměrně silný emocionální náboj. I když není naším záměrem na tomto místě zaujímat nějaké kvalifikované stanovisko k této problematice, a ani nám to nepřísluší, je třeba poznamenat, že výroky o velkém významu četnosti modlitby předpokládají poměrně velkou sílu lidské vůle. Z běžných životních zkušeností ovšem víme, že přimět se silou své vůle k časté či četné modlitbě není zas až tak snadné, jak by se z některých nadšených výroků zachycených Poutníkem mohlo na první pohled zdát.

Propaguje-li Poutník všude a pořád ideál modlitby bez přestání, pak ovšem vyvstává otázka, jak tuto praxi skloubit s běžným životem, například s prací. U manuální práce, která tolik nezaměstnává naši mysl, se opakování invokací zdá být zcela adekvátním postupem. U činností intelektuálně náročnějších to ale už může být dost problematické. Začínajícím se v takovém případě radí, aby při rozumovém cvičení občas obrátili svou mysl a srdce k Bohu a pronesli krátkou ústní modlitbu. Pokročilým se dále radí, aby se přemýšlení či tvorbě věnovali v nepřetržité přítomnosti Boží, jakoby svou práci konali v místnosti, kde trůní jejich vládce. Ty, kteří se modlitbě už naučili, pak neustálá modlitba neopouští ani ve spánku.¹³⁰ Neustálou modlitbu srdce tedy lze podle Poutníka tímto způsobem provádět prakticky kdykoliv a kdekoliv.

¹²⁷ *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 244.

¹²⁸ Srov. tamtéž.

¹²⁹ Tamtéž, s. 245.

¹³⁰ Srov. Tamtéž, s. 249–250.

Než se rozloučíme s naším milým putujícím přítelem, krátce si všimněme ještě jeho vztahu k eucharistii. O jeho veliké lásce ke svátostnému Kristu vypovídá situace, kdy proto, aby stihl jít ke sv. přijímání, spěchal v předvečer slavnosti Zvěstování přes noc do kostela tak horlivě, že nedbal ani sněhu, ani ledu a studeného větru, a to ani tehdy, když se propadl do zamrzlého potoka a byl celý promočený. Jeho touha slavit eucharistii a přijmout Krista ve Svátosti předčila veškerá tělesná protivenství, která jej stihla. A dokonce, aby mohl konat pořádně díkůčinění, setrval ve vymrzlé strážnici chrámu, ač ho to pak málem stálo ochrnutí nohou.¹³¹ To, že se s eucharistií jako s dalším pilířem ustavičné modlitby v metodě „ruského poutníka“ svým způsobem počítá, i když se o ní Poutník výslovně nezmiňuje zas až tak často, můžeme vidět například na místě, kdy se autor opět odvolává na učení svatých Otců a následně připomíná, že „je třeba modlit se Ježíšovu modlitbu v každý čas, zejména však se zvláštní pečlivostí a horlivostí tehdy, když se připravujeme k přijetí svátostného Krista.“¹³² Snad tedy nebude příliš troufalé, když vše, co bylo výše v tomto odstavci lehce nastíněno, shrneme tvrzením, že úcta k eucharistii je integrální součástí metody „ruského poutníka“.

K hlubšímu pochopení metody modlitby, o které se zde bavíme, je nakonec ještě vhodné si znovu připomenout známou věc, že na Východě a na Západě existuje zásadně odlišný vztah člověka ke skutečnosti. Zatímco člověk západní mentality se snaží za každou cenu mezi jevy nalézt a popsat vztah příčiny a účinku, člověk východního ražení se prvotně zaměřuje na vzorovou příčinu daného jevu. Člověk Západu se tedy ptá: Z jaké příčiny nastal jev, který zkoumám, a jaké bude mít účinky? Avšak člověka Východu spíše zajímá: Co znamená obraz, který vidím? Čeho může být symbolem? Existuje tedy jisté riziko, že námi sledovaná metoda se pro západního člověka stane jakousi „gymnastikou“ vhodnou pro ty, kdo touží po kontemplaci. Hesychastická metoda ovšem staví na symbolismu, který může dosahovat takřka svátostného charakteru. Víme, že svátostné symboly působí to, co znamenají. Zato kauzalita tedy sice je fyzická, účinek však není vyvolán prostým hmotným úkonem, ale symbolismem žitým a vykládaným Kristovou církví. Jedním z prvotních cílů námi analyzované metody tedy není představit jakousi spolehlivou modlitební „technologie“, cílem této metody totiž je udělat „posvátnými“ základní životní funkce,¹³³ což se jistě dobře shoduje s tradičním prvkem spirituality křesťanského Východu, kterým je *theósis*.¹³⁴

¹³¹ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 97nn.

¹³² Tamtéž, s. 224.

¹³³ Srov. ČEMUS, R., *Modlitba Ježíšova a modlitba srdce*, s. 17–19.

¹³⁴ Srov. WARE, K., *Síla Jména*, s. 45.

3 Modlitba invokací v tradici křesťanského Západu

Náš pohled na modlitbu invokací jako na jeden z pilířů ustavičné modlitby by byl poněkud jednostranný, kdybychom se omezili pouze na tradici křesťanského Východu. Vše sice nasvědčuje tomu, že právě na Východě se tato praxe zrodila, avšak jistě ne bez přispění Boží Prozřetelnosti tento jev lze pozorovat i v tradici křesťanského Západu. Nejprve se zde tedy pokusíme sledovat modlitbu invokací napříč západními dějinami a následně se blíže zastavíme u modlitební praxe trapistického mnicha otce Jeronýma ze Sept-Fons. V části věnované historii se pak pro širokost tématu omezíme pouze na jakési dílčí sondy, přičemž se více zaměříme na to, jakým způsobem se asi modlitba invokací vlastně dostala z Východu na Západ, a k dalším historickým etapám uvedeme jen několik málo ilustračních příkladů. Stejně tak větší pozorností věnovanou otci Jeronýmovi v druhé části této kapitoly rozhodně nechceme tvrdit, že je jediným, kdo na Západě ve své spiritualitě počítá s modlitbou invokací. Zdá se nám však, že právě osoba otce Jeronýma v sobě dobře snoubí zakotvenost ve starobylé tradici latinské církve a západního (benediktinského) mnišství s originalitou a moderností výrazových prostředků. Proto jej uvádíme jako jeden příklad za mnohé další.

3.1 Stopy modlitby invokací v dějinách křesťanského Západu

Jak už jsme mohli sledovat při pohledu na vývoj modlitby krátkých invokací v prostředí křesťanského Východu, tato modlitební praxe se objevila a dále prohloubila zejména v mnišském prostředí. Podle všeho tomu nebylo jinak ani na Západě. Je tedy logické, že naše dějinné stopování bude úzce souviset s dějinami západního mnišství.

Specifické formě mnišství se stal otcem sv. **Augustin z Hippo** (354–430), který se při svém pobytu v Miláně doslechl o velikých skutcích sv. Antonína Poustevníka a o dalších egyptských mniších. Tato vyprávění sv. Augustina natolik zasáhla, že po svém návratu do severní Afriky prodal zbytky svých majetků a se skupinou několika přátel se uchýlil do ústraní, aby se v samotě mimo město věnovali kontemplativní modlitbě. Až později se sv. Augustin stal také knězem, avšak ani tehdy neopustil mnišské ideály, ale naopak dbal

o jejich šíření zakládáním nových klášterů. Když se pak stal biskupem, nemohl nadále žít čistě monastickým životem, a proto se rozhodl alespoň zřídít řeholní dům kleriků přímo při své biskupské residenci. Sv. Augustin však neopomínal ani zakládat monastýry pro ženy. Všechny tyto aktivity spojoval jeden ideál: propojit práci pro církev s kontemplativním životem.¹³⁵ Důležitým pramenem pro pochopení života v komunitách založených sv. Augustinem je jeho spis *Regula ad servos Dei*. Tato řehole je velmi kompaktní a vše v ní začíná i vrcholí v lásce. Pro potřeby naší práce je zásadní zvláště její druhá kapitola, která pojednává o modlitbě.¹³⁶ Tato kapitola hutnou formou podává větší část Augustinovy nauky o modlitbě, kterou můžeme najít rozvedenou na jiných místech – např. v již citovaném *Listu Probě*. Sv. Augustin vyzývá především k modlitbě hluboké a opravdové, která je podle něj na prvním místě modlitbou srdce. V konečném důsledku dokonce světec ztotožňuje modlitbu s touhou. Modlitba slovy pak má tuto touhu vyjadřovat, probouzet a zintenzivňovat. Velký důraz je zde také kladen na osvojování slov žalmů. Kromě předpisů pro společnou modlitbu sv. Augustin také vybízí k tomu, aby v klášteře existovala oratoř, kde by bylo možné kdykoliv se nerušeně modlit i soukromě a po vzoru egyptských mnichů nabádá i on k neustálé modlitbě krátkými zvoláními. Za zmínku také jistě v té souvislosti stojí, že sv. Augustin radí modlit se i při práci rukama, kdy doporučuje zpívat „božské zpěvy“.¹³⁷ Pokud bychom chtěli vytyčit nějakou hlavní osu Augustinova mnišství, nezbyvá než ji hledat ve vytrvalém následování příkladu soužití prvotní obce křesťanů v Jeruzalémě.¹³⁸

Vedle severní Afriky je však pro šíření mnišství na Západě naprosto klíčová oblast **Galie**. Obecně se má za to, že i sem se mnišské ideály dostávaly od egyptských mnichů s masivním šířením křesťanství ve 4. století. I když pro nás je toto tvrzení dostatečně přesvědčivé, je třeba poznamenat, že podle některých badatelů mnišství mělo vznikat takřka souběžně v různých částech křesťanského světa. Konkrétně v Galii se pak v té souvislosti uvažuje o spirituálních vlivech keltské kultury druidů, která byla v té době na daném území zřejmě značně rozvinutá.¹³⁹

Jako velikána západního mnišství, který byl zřejmě taktéž ovlivněn sv. Antonínem Poustevníkem a jeho následovníky, můžeme uvést **sv. Martina** († 397), biskupa v Tours.

¹³⁵ Srov. VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, 1. vyd. Praha: Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Praze-Břevnově, 2010, s. 257–258.

¹³⁶ Srov. tamtéž, s. 260.

¹³⁷ Srov. tamtéž, s. 272–275.

¹³⁸ Srov. tamtéž, s. 280.

¹³⁹ Srov. tamtéž, s. 284–288.

Ideál sv. Antonína Poustevníka se na Západ dostal zřejmě díky exilním pobytům sv. Athanasia a následně byl upevňován pronikáním dalších mnichů z Východu. Jistý vliv snad také mohly mít překlady textů z pera sv. Jeronýma. Sám sv. Martin se pak zřejmě nejvíce dozvěděl o mnišství od svého učitele Hilaria.¹⁴⁰ Hlavním zdrojem informací o životě velkého tourského biskupa je nám především biografie sestavená Sulpiciem Severem. Tento hagiograf na jednom místě o sv. Martinovi doslova píše:

Nespal ani nejedl více, než bylo nezbytně nutné [...] Neminula hodina, ba ani okamžik, který by netrávil modlitbou nebo nevěnoval četbě [...] I když předčítal nebo konal-li právě něco jiného, nepolevoval jeho duch v modlitbě. Asi tak jako mají kováři ve zvyku pro jakési ulehčení práce bouchnout po každém úderu také do kovadliny, i Martin se pořád modlil, ač se zdálo, že dělá něco jiného [...] Na rtech měl bez přestání Krista, v srdci nic než zbožnost, mír a milosrdenství.¹⁴¹

Je třeba přiznat, že toto poetické svědectví o svatém biskupu a vyznavači Martinovi sice nenabízí popis konkrétní modlitební metody, nicméně zcela zřetelně zde můžeme rozlišit, že ideál ustavičné modlitby měl v životě našeho světce velmi výrazné postavení. Po vzoru sv. Martina se pak na cestu následování příkladu egyptských mnichů, byť často v idealizované podobě, vydala i řada žáků z různých společenských vrstev, včetně aristokracie, jak nám o tom svědčí např. opět Sulpicius Severus tentokrát v díle s názvem *Dialogi de virtutibus sancti Martini*.¹⁴²

Mezi další významná ohniska mnišství v Galii 5. století patřilo středomořské centrum **Lérins** (ostrovy Lerina a Lero). V kontextu našeho pátrání po vlivech na rozvoj mnišství na Západě je důležitá skutečnost, že právě zakladatel tak významného mnišského centra, jakým se stalo Lérins, **sv. Honoratus** († 431), před samotným založením kláštera na Lerině navštívil s druhy Řecko. Je tedy nejvýš pravděpodobné, že si pak s sebou na Lerinu přivezl také inspirace modlitbou východních mnichů.¹⁴³ Mezi Honorátovy následovníky patřil vedle dalších vynikajících mužů také **sv. Faustus z Regia** (asi 410–495). Václav Ventura o něm píše: „*Faustus rozvíjí starou mnišskou myšlenku o „přežvykování“ Božího slova [...] Tato pokud možno neustálá duchovní aktivita očisťuje myšlení, přitahuje člověka k Boží chvále, živí duši andělským chlebem, jímž je Kristus.*“ Mluví-li Faustus o „přežvykování“ Božího

¹⁴⁰ Srov. VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 347.

¹⁴¹ Sulpicius Severus, *Život svatého Martina*, Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 151–153.

¹⁴² Srov. VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 355–357.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 292.

slova, lze soudit, že i zde se rýsuje určitá návaznost na praxi střelných modliteb mnichů egyptských pouští.

Za významného zprostředkovatele zkušenosti mnichů Egypta, Palestiny a Sýrie je obecně považován **Jan Kasián** (cca 360–430/435), který po několika letech života v tamních kláštorech přišel na Západ a roku 415 založil jeden mužský a jeden ženský klášter v Marseille. Významná jsou pro nás jeho dvě díla: *Collationes Patrum* (Rozmluvy otců), což jsou fiktivní dialogy slavných opatů egyptské pouště, a *De institutione coenobitorum* (O zvycích cenobitů), které popisují uspořádání mnišských komunit v Egyptě a Palestině. Ač prokazuje Kasián východním otcům pouště velikou úctu, přesto varuje před ukvapeným a nerozvážným přebíráním jejich zvyklostí a nabádá ke střízlivému zvážení vlastních možností.¹⁴⁴

Základním textem vypovídajícím o modlitbě invokací jako o jednom z pilířů ustavičné modlitby jsou v západním prostředí beze sporu právě Kasiánovy *Collationes Patrum*, a to konkrétně *Collatio X*. Jeden z otců zde například říká:

Toužíme po Bohu, chtěli bychom neustále setrvávat v jeho přítomnosti, ale myšlenky se nám rozbíhají hned tam, hned onam. A podobně jako při probuzení ze spánku či ze snu, když přijdeme k sobě, litujeme, že jsme neměli něco, co by podrželo naše myšlenky a pomohlo nám uchovat si vzpomínku na Boha.

Kdo takto uvažuje, ten stojí nejen u bran pravé modlitby, ale je ještě o kousek dál, překročil už práh. Takto se tázat je znamením opravdové duchovní zkušenosti, znamením čistoty srdce, srdce, jež začíná v Boží výzvě nacházet svou jednotu. Aby se mnich udržel v Boží přítomnosti, snaží se neúnavně opakovat krátkou formuli, jež několika slovy vyjadřuje jeho nejhlubší aspirace. Je vhodná pro boje všeho druhu i všemožná pokušení. Ten, jehož se takto dovoláváme, nikdy není od prosebníků daleko. On jediný, slyše naše prosby, nás vymaní z nepřátelství a dodá trvalost našim radostem. Nemůže se nám dostat opory bez jeho pomoci.¹⁴⁵

Specifickou Kasiánovou invokací je pak známé zvolání: „*Bože, shlédni a pomoz, Pane, prospěš mi pomáhat.*“ (Ž 70,2). Toto zvolání opakovaně Kasián doporučuje pro takřka všechny životní situace.

Dalším velkým mužem, který nám má mnoho co říci při našem stopování modlitby invokací v tradici křesťanského Západu je **sv. Caesarius z Arles** (asi 470–543). Z jeho spisů

¹⁴⁴ Srov. PUZICHA, M., *Kořeny mnišského života*, in: *Řehole sv. Benedikta latinsky a česky*, Praha: Čeští benediktini, 1993, s. 16.

¹⁴⁵ CASSIANUS, I., *Collationes Patrum*, 10, SC 54 (1958), s. 38nn.; (citováno podle: DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 44).

se zde zaměříme především na jeho specificky ženskou řeholi *Regula ad virgines*, která „do augustinovského kontextu vplétá některé vlastní a ‚východní‘ důrazy: stálou *ruminatio* neboli meditací, mlčení v refektáři, výzvy k neustálé modlitbě [...]“¹⁴⁶ Samotná řehole doslova říká, že ani během jiných denních činností „jejich srdce nepřestane meditoval Boží slovo a modlit se.“¹⁴⁷ Jak vidíme, i *Regula ad virgines* modlitbě invokací ponechává v rámci mnišského života poměrně významné místo, přičemž jejím hlavním zdrojem inspirací je samotné Písmo sv., jak jsme to konečně mohli sledovat u mnišství na Východě před tím, než získala dominantní postavení modlitba Ježíšova. Jako hlavní biblické imperativy pro neustálou modlitbu Caesarius cituje místa L 21,36 a 1Te 5,17.¹⁴⁸ Caesarius se o neustálé modlitbě také zmiňuje ve svých *sermonech* pro mnichy. Zde klade především důraz na důkladnou znalost žalmů.¹⁴⁹

Jak mohly vypadat biblicky inspirované invokace západních mnichů, se dozvídáme v dopise *Veniente misso*, který někdy v letech 562–567 zaslala sestrám v Poitiers mniška **Caesaria Mladší**. Caesaria slibuje sestrám poslat Caesariovu *Regula ad virgines* a zároveň také rozvíjí nauku o kontinuální modlitbě, v duchu toho, jak je prezentována u Jana Kasiána. Caesaria Mladší píše: „Stále volejte k Bohu: ‚Bože, shlédni a pomoz, Pane, pospěš mi pomáhat. Bože, nevzdaluj se ode mne. Bože můj, shlédni a pospěš mi na pomoc.‘“¹⁵⁰ Invokace tedy inspirovaly opět zejména žalmy (srov. Ž 70,2; 71,12; 27,9; 119,117). A právě v souvislosti s prezentací Caesariina dopisu *Veniente misso* Václav Ventura velmi jasně konstatuje, že „ideál neustálé modlitby je v západním mnišství pevně ukotven a rozvíjen.“¹⁵¹

Vnitřní tíhnutí k ustavičné modlitbě lze dále sledovat u velikého „Apoštola Irů“ **sv. Patrika** (asi 385 – asi 461), který ve svém *Vyznání* říká:

Když jsem přišel do Irska, každodenně dobytek jsem pásal a často přes den jsem se modlil. A čím dále tím více přibývalo mi lásky k Bohu a bázeň Boží a víra rostly a duch mohutněl, takže v jednom dni až sto modliteb jsem vykonal a v noci skoro toliktéž. A také, (když) v lesích a na horách jsem pobýval,

¹⁴⁶ VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 372.

¹⁴⁷ CAESARIUS ARELATENSIS, *Regula ad Virgines*, 20, 3, SC 345 (1988), s. 194n. (citováno podle: VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 373).

¹⁴⁸ Srov. CAESARIUS ARELATENSIS, *Regula ad Virgines*, 21, 7, SC 345 (1988), s. 196n.

¹⁴⁹ Srov. VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 381.

¹⁵⁰ CAESARIA IUNIOR, *Veniente misso*, 35–38, SC 345 (1988), s. 482n. (citováno podle: VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 379).

¹⁵¹ VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 379.

před rozbřeskem jsem se probouzel k modlitbě, ve sněhu, v mrazu i v dešti, a žádné bolesti jsem necítil a nebylo ve mně žádné lenosti, jak třeba pozoruji nyní, protože duch tehdy ve mně hořel.¹⁵²

Je sice pravda, že z tohoto krásného osobního svědectví „Otce Ostrova mnichů“ nelze přímo vyčíst, jak přesně jeho srdce utvářelo úsilí o ustavičnou modlitbu, avšak je více než zřejmé, že i sv. Patrik, podobně jako už dávní otcové egyptské pouště, usiloval veden Duchem svůj „hábit života“ protkávat den ze dne hustěji zlatým vláknem modlitby k nepřestávající chvále jediného Boha v Trojici. A je snad určitým druhem Božího humoru, že právě „Nejzápadnější ze západanů“ ve své spiritualitě výrazně prožíval pneumatologický akcent tolik vlastní zejména mnišství Východu.¹⁵³ Jen připomeňme, že díky vytrvalé práci sv. Patrika a jeho druhů na evropské periferii se prostřednictvím následných iroskotských misí dostalo mnohých dobrodiní i samotnému „Starému kontinentu“, a to zejména v oblasti individuálního duchovního doprovázení.¹⁵⁴

Než se budeme krátce věnovat nejvlivnějšímu textu západního mnišství, kterým je beze sporu *Řehole sv. Benedikta*, zastavíme se ještě u *Regula Magistrii*, která je do určité míry její předchůdkyní. Autorství i datace tohoto „předbenediktovského“ řádu života mnichů jsou dosud předmětem bádání. Text snad pochází z 6. stol.¹⁵⁵ Pro naše potřeby stojí za pozornost, že i tento text, který se nesporně později stal důležitým inspiračním zdrojem pro sestavení řehole „Otcem západního mnišství“, dokládá starobyrou praxi při práci si opakovat krátké invokace. Doslova v *Regula Magistri* čteme:

Na každém místě, v každou hodinu, v klášteře, na poli, na cestě, v zahradě a kterémkoliv místě náš duch nesmí ztratit pamatování na Boha, pro něž toto všecko děláme. [...] Pokud jde o žalmy a Písmo [vůbec], mimo tři denní hodiny, v nichž se nepracuje a které jsou věnovány čtení, mají bratří dovolení i při práci opakovat si v srdci, co si zapamatovali.¹⁵⁶

Z této malé ukázky jasně vidíme, že tvůrce této řehole v oblasti modlitby klade velký důraz na úsilí o setrvávání v Boží přítomnosti a jako jeden z prostředků (vedle mlčení) k tomu nabízí právě kontinuální modlitbu biblicky inspirovaných invokací.

¹⁵² PATRICUS, *Confessio*, 16, SC 249 (1978), s. 86n. (citováno podle: VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 388).

¹⁵³ Srov. VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 389.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 411–412.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 413.

¹⁵⁶ *Regula Magistri*, 9,21n. a 45, SC 105 (1964), s. 410n. a 416n. (citováno podle: VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 417).

Zatímco rozličné „předbenediktovské“ vlivy, kterých jsme se dosud při našem stopování modlitby invokací na Západě dotkli, jsou obrazně řečeno spleť podhoubím z větší části skrytým v temnotě času, nyní se již dostáváme k samotné plodnici houby, kterou není nic jiného než **Řehole sv. Benedikta**, jež z těchto vlivů vyrůstá a je v podstatě reprezentativním vývěšním štítem mnišství na Západě jako celku. Svatá Řehole především upravuje společný život komunity a o osobní modlitbě invokací takřka nehovoří, avšak svědectví života mnichů, kteří tuto Řeholi přijali, jasně vypovídá o tom, že tato modlitební praxe jim není cizí a konečně i v Řeholi samé můžeme odkrýt určité implicitní náznaky ukazující tímto směrem. Sv. Benedikt (asi 470 – asi 543) velmi důkladně propracoval systém společné modlitby v chóru a to samo už svědčí o tom, že i jemu bezesporu velmi ležel na srdci pavlovský ideál vyjádřený nám dobře známými slovy: „*Bez přestání se modlete*“ (1Te 5,17). Jak se ale modlili mniši mimo tyto společné „hodinky“? Určitým vodítkem nám může být následující věta z 52. kapitoly Řehole: „*Chce-li se někdo modlit tiše pro sebe, ať prostě vstoupí do oratoře a modlí se, ne nahlas, nýbrž se slzami a s pozorným srdcem.*“¹⁵⁷ Latinský výraz „*intentio cordis*“ zde pak vystihuje upnutí se vnitřního člověka na Krista, což je ale více než pouhý cit zbožnosti.¹⁵⁸ Snad není příliš přehnané, pokud bychom v této formulaci chtěli vidět nepřímé doporučení svatého otce Benedikta, aby jeho duchovní synové usilovali o stav modlitby srdce. K neustálému usebrání má mnichům podle **Řehole sv. Benedikta** také napomáhat četba (*lectio divina*) a manuální práce, přičemž obojí má v denním rytmu přesně vymezený čas.¹⁵⁹ Přitom je v Řeholi patrná snaha, aby všechny složky mnišského života (modlitba, četba i práce) tvořily harmonickou jednotu. Za zmínku stojí samotný závěr Svaté Řehole. Sv. Benedikt zde pokorně označuje své dílo za „řeholi pro začátečníky“ a zájemce o „dokonalý život“ odkazuje na „nauky svatých otců“, vedle Písma jmenovitě na „*rozpravy otců*“ („*collationes patrum*“), jejich „*ustanovení*“ („*instituta*“) a život, což můžeme chápat jako odkaz na Jana Kasiána, a dále sv. Benedikt doporučuje ještě „*řeholi našeho svatého otce Basila*“ („*regula sancti patris nostri Basilii*“).¹⁶⁰ Východní vlivy v **Řeholi sv. Benedikta**, srdci západního mnišství, jsou tedy více než zřejmé, a není proto snad příliš troufalé domnívat se, že praxe modlitby invokací, jak ji později nalézáme v kláštorech žijících podle této Řehole, má do značné míry svůj původ v praxi východních mnichů.

¹⁵⁷ *Řehole sv. Benedikta*, 52, 4.

¹⁵⁸ LUISLAMPE, P., *O spiritualitě benediktinské řehole*, in: *Řehole sv. Benedikta*, s. 36.

¹⁵⁹ Srov. *Řehole sv. Benedikta*, 48.

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, 73.

S jistým zjednodušením lze říci, že poté, co východní praxe modlitby invokací organicky vplynula do spirituality mnichů sv. Benedikta, začala v mezích křesťanského Západu žít svým vlastním životem. Zatímco na Východě vývoj směřoval ke krystalizaci modlitební praxe kolem tzv. modlitby Ježíšovy, o které jsme pojednali v předchozí kapitole, na Západě si prakticky až dodnes modlitba invokací zachovala pluralitu forem. Zachytit všechny její vývojové větve je nad rámec této práce. Z toho důvodu se omezíme jen na některé vybrané reprezentanty této bohaté tradice, které budeme volit s ohledem na náš záměr v dalších částech této kapitoly se více specializovat na modlitbu invokací v rámci trapistické spirituality, konkrétně v duchu toho, jak ji interpretuje otec Jeroným ze Sept-Fons.

Jako příklad toho, v jakých intencích se mohl odvíjet modlitební život mnichů v době vrcholného středověku, zde uvádíme spis *Scala paradisi* (*Stupně k ráji*). Jedná se o dopis sepsaný zřejmě někdy před rokem 1150 mladým kartuziánem a budoucím převorem Velké Kartouzy jménem Guigo II. Jeho adresátem je Gervasius, převor kartouzy Mont-Dieu.¹⁶¹ Podle Guiga jsou čtyři stupně k ráji četba, rozjímání, modlitba a nazírání.¹⁶² Je zde patrná snaha představit mnišský život jako harmonický celek všech jeho složek, kdy jedna ovlivňuje druhou, což může dosvědčit například následující úryvek:

[...] čtení bez rozjímání je suché, rozjímání bez čtení bludné, modlitba bez rozjímání vlažná, rozjímání bez modlitby neplodné. Oddaná modlitba může dosáhnout nazírání, avšak nazírání bez oddané modlitby je velmi neobvyklé, ba přímo zázračné.¹⁶³

Modlitba, kterou Guigo popisuje jako „*oddané zaměření srdce k Bohu*“, pomyslné tlučení na dveře Páně (ve smyslu Mt 7,7) či touhu,¹⁶⁴ zde není výslovně prezentována jako opakování krátkých invokací. Přesto je ale tento spis pro nás důležitý, neboť v něm Guigo podrobně líčí rámec (četba, rozjímání, modlitba, nazírání), který se později pro modlitbu invokací stal důležitou živnou půdou.

Velmi významnou vývojovou větví vyrůstající z ideálů ustavičné modlitby a pracující s opakováním krátkých zvolání je **svatý růženec**. O jeho vzniku a vývoji existuje více teorií, avšak blíže se jimi zabývat je opět nad rámec této práce. Na tomto místě si připomeneme jen několik základních údajů. Obecně se má za to, že růženec vznikl jako soukromá pobožnost, která se volně inspirovala liturgií hodin a jež se rozvinula zejména v mnišském prostředí.

¹⁶¹ [GUIGO II.], *Scala paradisi – Stupně k ráji*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1996, s. 38.

¹⁶² Srov. tamtéž, s. 7.

¹⁶³ Tamtéž, s. 31.

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 7, 9 a 27.

Sto padesátkrát se opakující *Andělské pozdravení* symbolicky odpovídá sto padesáti žalmům žaltáře. Proto také někdy bývá růženec nazýván „*Mariánský žaltář*“.¹⁶⁵ K tomuto zřejmě došlo koncem středověku. V dnešní podobě se modlitba svatého růžence šířila zejména v 15. století, a to především zásluhou dominikánů. Jeho konečnou podobu potvrdil papež Pius V. roku 1569.¹⁶⁶ Podle jistého proudu tradice ale bývá vznik této modlitby spojován se sv. Dominikem, jehož měla naučit svatý růženec přímo Matka Boží.¹⁶⁷ Jisté je, že se tato modlitba v průběhu dějin rozšířila mezi všemi západními křesťany a nabyla takové obliby a vážnosti, že bývá co do významu někdy srovnávána s východní tradicí modlitby Ježíšovy.¹⁶⁸

Vrátíme-li se k obrazu *Řehole sv. Benedikta* jako plodnice houby vyrůstající ze spleti podhoubí „předbenediktovské“ mnišské tradice, můžeme říci, že „výtrusy“ modlitby invokací vyšlé z této plodnice se napříč staletími rozlétly takřka do všech končin Západu. O tom, že se některé z nich uchytily i mimo okruh mnišských komunit, podává výrazné svědectví např. **sv. František Saleský** (1567–1622). Známa je příhoda z jeho života, kdy se jednoho dne unavený po udělování kněžského svěcení v katedrále a společenských povinnostech v biskupské rezidenci večer stavitel u svých duchovních dcer z kongregace Navštívení Panny Marie. Jedna ze sester se ho překvapeně zeptala: „Otče, takže to jste dnes vůbec neměl ani chvíli času na modlitbu?“ A svatý biskup jí na to řekl: „Neměl, dcero. Ale dělal jsem to, co jí plně zastoupí.“ Čímž neměl na mysli nic jiného než modlitbu invokací.¹⁶⁹ Ve svém nejznámějším díle, *Úvod do zbožného života*, sv. František Saleský věnuje tematice invokací XIII. kapitolu druhé části nazvanou *O toužebných hnutích, střelných modlitbách a dobrých myšlenkách*. V jejím závěru podává stručné shrnutí:

Nuže, [Filotheo,] v tomto procvičování duchovního ústraní a střelných modliteb spočívá podstata velkého díla zbožnosti: toto cvičení může nahradit různé nedostatky všech ostatních modliteb, ale samo nemůže být nahrazeno téměř žádným jiným prostředkem. Bez něho není možno řádně vést rozjímavý život, ale i život činný je bez něho nepodařený: odpočinek je pak pouhou zahálkou a práce přítěží. Proto tě zapřísahám, aby ses mu věnovala z celého srdce a nikdy od něj neupouštěla.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Srov. PAVEL VI., Apoštolská exhortace *Marialis cultus*, č. 48.

¹⁶⁶ Srov. *Misál na každý den liturgického roku*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2003, s. 2124.

¹⁶⁷ Srov. KONEČNÝ, F., *Svatý Dominik zakladatel řádu kazatelského*, Praha: Ladislav Kuncič, 1921, s. 102–111 a 346n.; podobně srov. PIUS XI., Encyklika *Ingravescentibus malis*.

¹⁶⁸ Srov. SCHERSCHEL, R., *Rózaniec: modlitwa Jezusowa Zachodu*, 1. vyd. Poznaň: W droze, 1988.

¹⁶⁹ Srov. OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, in: OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 110.

¹⁷⁰ FRANTIŠEK SALESKÝ, *Úvod do zbožného života*, 2. část, kap. XIII., 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2003, s. 77.

Na první pohled je tedy patrné, že tento světec přikládal střelným modlitbám, které popisoval jako „*krátké, ale vroucí vzmachy srdce*“¹⁷¹, velmi vysokou hodnotu. A lze se tedy domnívat, že právě díky všeobecné známosti jeho „*Úvodu*“ mohla praxe střelných modliteb dále pronikat do širších lidových vrstev.

Zmínku o modlitbě invokací či střelných modlitbách nalezneme i v klasickém díle duchovního života s názvem *Spiritualita srdce – Duchovní učení*, jehož autorem je francouzský jezuita **Louis Lallemant** (1588–1635). Je třeba předeslat, že Lallemant neklade přímo na modlitbu invokací zas až takový důraz. Jeho svědectví je pro nás ale důležité, protože už samozřejmost, s jakou je zde střelná modlitba zmíněna, svědčí o tom, že autor předpokládal u svých čtenářů všeobecnou znalost tohoto typu modlitby. V části věnované modlitbě Lallemant uvádí střelné modlitby jako jednu z možností, jak postupovat v případě, že člověk nedokáže ani rozjímat, ani nějakým způsobem vyvolat pohnutí mysli nad čteným textem.¹⁷²

O střelných modlitbách jako o prostředku k přebývání v Boží přítomnosti a k dosažení bdělosti dále hovoří také významný trapistický mnich a učitel **Dom Jean-Baptiste Chautard** (1858–1935) ve své známé knize *Duše veškerého apoštolátu*. Doslova zde čteme:

Střelné modlitby mi mají připomínat láskyplnou přítomnost Boží ve mně. Přičiňoval jsem se dosud dost, abych se jimi posvěcoval každou hodinu svého života? Čerpal jsem z rozjímání a z liturgického života tolik užítka, abych občas aspoň na několik vteřin vkročil do své vnitřní svatyně a tam se klaněl nekonečné Kráse, Nesmírnosti, Všemohoucnosti, Svatosti, Životu, Lásce, nejvyššímu Dobru, svému Původci a Cíli?¹⁷³

Nejenom že z těchto slov cítíme naléhavost a vážnost, kterou Dom Chautard přikládal praxi modlitby krátkých zvolání, ale je zde také dobře patrné, že tento velký trapistický učitel vnímal modlitbu invokací v těsném spojení s rozjímáním a liturgickým životem, z nichž tato modlitba má vycházet a zároveň disponovat k jejich lepšímu prožívání.

¹⁷¹ Srov. FRANTIŠEK SALESKÝ, *Úvod do zbožného života*, s. 73.

¹⁷² Srov. LALLEMANT, L., *Spiritualita srdce*, 1. vyd. Olomouc: Refugium, 2009, s. 258.

¹⁷³ CHAUTARD, J.-B., *Duše veškerého apoštolátu*, Brno: Bonus A, 1997. s. 209.

3.2 Ustavičná modlitba podle otce Jeronýma ze Sept-Fons

Ve 20. století se pak živým centrem praxe modlitby invokací stalo trapistické opatství Notre Dame de Sept-Fons ve střední Francii. Božím řízením se zde postupně skrze osobu otce Jeronýma utvořila svébytná spirituální škola usilující o ustavičnou modlitbu srdce za pomoci pěti pilířů: eucharistie, liturgie hodin, četba (*lectio divina*), osobní modlitba a práce. Cílem otce Jeronýma rozhodně nebyl nějaký halasný převrat. Šlo v podstatě jen o jeho celoživotní vytrvalou snahu co nejlépe žít podle Evangelia a *Řehole sv. Benedikta*. Příklad otce Jeronýma byl natolik silný, že významně zasáhl mnohé jeho spolubratry, kteří se dosud snaží kráčet dál v jeho stopách.¹⁷⁴ Za jeho následovníky můžeme považovat např.: Dom Patrika, současného opata v Sept-Fons,¹⁷⁵ otce Mikuláše, dlouholetého otce učitele v témže klášteře,¹⁷⁶ či Dom Samuela, současného opata kláštera Matky Boží v Novém Dvoře na Plzeňsku.¹⁷⁷ A právě zásluhou opatství v Sept-Fons a v Novém Dvoře se odkaz otce Jeronýma postupně rozšířil nejen po Francii, ale dostal se i do Českých zemí.

3.2.1 Život a dílo otce Jeronýma (1907–1985)¹⁷⁸

Otec Maria-Jeroným, vlastním jménem Jean Kiefer, se narodil 17. července 1907 na ostrově Rhodos. Jeho otec se jmenoval Ernest Kiefer a byl zemědělským inženýrem původem ze švýcarského Soleure. Matka se jmenovala Norma Vermaasenová a pocházela z holandského Haagu. O matku však malý Jean brzy přišel a nedlouho po její smrti se spolu s otcem a svými dvěma sestrami odstěhoval z Rhodu zpět do Švýcarska.¹⁷⁹ Do školy chodil v Lausanne, později navštěvoval gymnázium Saint-Michel ve Fribourgu a svá studia završil na mezinárodní zemědělské škole v Grandgeneuve, kde dosáhl titulu zemědělského inženýra. Když mu bylo dvacet jedna let, vstoupil do trapistického kláštera v Sept-Fons v Burgundsku. Tou dobou tam byl opatem věhlasný Dom Jean-Baptiste Chautard. Jean Kiefer se stal chórovým bratrem a přijal jméno Maria-Jeroným. Následně 6. května 1934 složil slavné sliby.

¹⁷⁴ Přílohou této práce je i několik ukázek zápisků mnichů z opatství Notre Dame de Sept-Fons, kteří nadále uchovávají a rozvíjejí odkaz otce Jeronýma – viz příl. 2, s. 82.

¹⁷⁵ Více o něm např. v: OTEC JERONÝM, *Dopisy bratru Patrikovi*, 2. vyd. Praha: Triáda, 2003.

¹⁷⁶ Více o něm např. v: OTEC JERONÝM, *Dobré vlivy*, vyd. v tomto souboru 1. Praha: Triáda, 2014.

¹⁷⁷ Jeho osobu nám může přiblížit např. již výše citovaná publikace: DOM SAMUEL, *Celým srdcem*.

¹⁷⁸ Podrobnější životopis nalezneme v: *Otec Jeroným / mnich: částečný portrét*, 1. vyd. Praha: Triáda, 2002.

¹⁷⁹ Srov. KRČ, P., *Hlavní rysy pojetí modlitby a duchovního života trapisty otce Jeronýma*, diplomová práce obhájená na CMTF UP v Olomouci r. 2006, depon. in: Knihovna CMTF UP, Olomouc, s. 7.

Na kněze byl vysvěcen o dva roky později. V roce 1938 byl pověřen službou sekretáře kláštera, kterým zůstal po celý svůj život. Během druhé světové války musel opustit Francii a žil ve Švýcarsku. Kromě toho se také stal vyučujícím filosofie, přičemž se opíral především o nauku sv. Tomáše Akvinského. Tyto činnosti jej však nikdy neodloučily od manuální práce, zejména v klášterním sadu. V roce 1967 byl stížen nemocí, která jej na čas upoutala na lůžko. O dva roky později se mohl vrátit ke svým činnostem a především k dlouhým hodinám osobní modlitby v kostele před Kristem v Eucharistii. Otec Jeroným byl Bohem povolán na věčnost uprostřed své komunity v Sept-Fons 29. ledna roku 1985.¹⁸⁰

Své celoživotní zkušenosti života modlitby zanechal otec Jeroným v četných dopisech, skrze něž na dálku doprovázel lidi rozličných životních stavů v jejich zápasech o modlitbu, a také v několika kratších ucelených spisech. V češtině vyšel výběr z jeho korespondence s pozdějším opatem v Sept-Fons pod názvem *Dopisy bratru Patrikovi*. Část korespondence otce Jeronýma s jinými osobami uspořádal otec Mikuláš v souboru s názvem *Modlitba nad záchrannou sítí*. Ve spise *Dobré vlivy*¹⁸¹ se otec Jeroným podělil o své četné životní zkušenosti a čtenáři se zde tak nabízí určitý pohled do „zákulí“ života velkého muže modlitby. *Umění být učedníkem*¹⁸² je zase neotřelým pohledem na vztah učitele a učedníka, přičemž se zde autor vymezuje jak vůči přílišnému liberalismu, tak vůči nemyslící slepé poslušnosti. Ve spise nazvaném *Svatý Benedikt opět následován*¹⁸³ pro změnu nalezneme novočtení Svaté Řehole plné úcty a moudrosti. Mariánskou strunu rozeznívá otec Jeroným v meditaci s názvem *Předzpěv k Andělskému pozdravení*.¹⁸⁴ A konečně zralým plodem příběhu osoby otce Jeronýma je jeho pojednání o životě modlitby s poetickým názvem *Možnosti a melodie*.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopisy bratru Patrikovi*, s. 3.

¹⁸¹ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1993, s. 60–129; samostatně: OTEC JERONÝM, *Dobré vlivy*.

¹⁸² Srov. OTEC JERONÝM, *Umění naslouchat*, 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1995, s. 50–75.

¹⁸³ Srov. tamtéž, s. 76–121.

¹⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 122–132.

¹⁸⁵ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, 1. vyd. Praha: Triáda, 2010.

3.2.2 Modlitba u otce Jeronýma

Jak už jsme zmínili, otec Jeroným se mimo své běžné povinnosti v klášteře věnoval duchovnímu doprovázení mnoha lidí prostřednictvím korespondence. A zejména v těchto dopisech také nalézáme jeho nauku o modlitbě podanou zvlášť jednoduchou a srozumitelnou formou. Pro uvedení do problematiky si dopřejme delší citace z jednoho takového dopisu adresovaného mladému studentovi 3. prosince roku 1961:

Drahý příteli, věnujte se modlitbě. Modlete se před svatostánkem, to je to hlavní. [...] Co při tom máte dělat? I když se jedná o krátkou dobu, začnete vždy četbou úryvku z nějaké knihy, abyste se snadněji usebral a opustil vše světské. Zcela jistě jste začal číst Písmo svaté – a možná některé z knih, které jsem Vám doporučil – a vypsali jste si úryvky, které mohou každý den probudit Vaši chuť k modlitbě. Jestli tomu tak je, začnete vždy četbou, opakovanou četbou takového úryvku a nechte se jím prostoupit. S těmito výpisky v ruce se musíte vymanit z běžných starostí a uchránit se rušivých myšlenek, které zcela jistě zaútočí na Vaši mysl. Jakmile se díky četbě ztišíte, pohlédněte ke svatostánku nebo, pokud nemůžete být v kostele, ke kříži či jinému zobrazení našeho Pána a pomalu opakujte krátkou modlitbu, invokaci, kterou jste si pro sebe vytvořil a která vyjadřuje Váš základní postoj před Bohem. Zvykněte si co nejdříve na čtyři nebo pět invokací a z nich si v naprosté svobodě vyberte tu, která Vám v dané chvíli nejlépe vyhovuje. [...] Pokud ve Vás zavládne dostatečný pokoj a mír – a ten nevylučuje ani obavy, ani vážné starosti –, přerušete občas četbu či sérii invokací a setrvejte chvíli v tichosti před Pánem přítomným ve svatostánku. Jakmile se objeví únava nebo začnete přemýšlet o něčem jiném, vraťte se k četbě, abyste opět dosáhl usebrání a nabyl odvahy k novým invokacím. [...] Každý den může mít jiné potřeby a je třeba umět tyto etapy podle okolností pružně střídat. To je všechno, co o modlitbě vím.¹⁸⁶

Z tohoto textu jasně vysvítají hlavní momenty, které otec Jeroným v souvislosti s modlitbou zdůrazňoval: Na prvním místě je to přítomnost před Kristem v Eucharistii, dále četba poskytující potravu pro modlitbu v podobě výpisků, následuje modlitba invokací a vrcholem je mlčenlivé spočinutí u Pána. Přitom otec Jeroným tento postup nechápe nijak mechanicky, a naopak vybízí k pružnosti a otevřenosti vůči Pánovu vedení.

Na počátku života modlitby je nezbytné zásadní rozhodnutí: dát svůj čas Bohu. Je to rozhodnutí, ke kterému nemůže člověka nikdo donutit a nikdo také toto rozhodnutí nemůže udělat za něj. Jak nás ale otec Jeroným upozorňuje ve spise *Možnosti a melodie*, uskutečnit toto rozhodnutí je mnohonásobně těžší, než by se mohlo zdát: „*Jakmile se totiž člověk rozhodne pro Boha, vyhradí si pro něj svůj čas. To, čemu dával přednost dříve, ustoupí nové prioritě. A kolik dalších věcí bude muset jít stranou!*“¹⁸⁷ A přitom zůstat s Bohem, s bytostí,

¹⁸⁶ OTEC JERONÝM, *Dopis z 3. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 83n.

¹⁸⁷ OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 42.

kteřou nemůžeme spatřit, které se nemůžeme dotknout, je skutečně záležitostí čisté víry a ničeho jiného, a nelze tedy očekávat, že to bude snadné. Obětovat Bohu svůj čas tedy v konečném důsledku znamená ztratit pro Něj svůj život. Vždyť čas „ztracený“ pro Boha člověk mohl využít k tolika „užitečnějším“ činnostem. A nejde o nadsázku, protože čas, který má podle školy otce Jeronýma náležet modlitbě, je čas materiálně změřitelný.¹⁸⁸ Otec Mikuláš, žák otce Jeronýma, tuto základní tezi dokresluje následující provokativní otázkou: „*Může se muž domnívat, že si hluboce porozumí se svou ženou, když jí nevěnuje dostatek času?*“¹⁸⁹ Otec Jeroným dále nezapomíná varovat: Aby nám Bůh zůstal trvale přitažlivý, žádá si to značné úsilí naší vůle. Přitom za vlastní úkon vůle je zde považována láska. Tedy vytrvalost v modlitbě předpokládá naši lásku, která však není pouhým citem.¹⁹⁰ Platí tedy sice, že rozhodnutí dát svůj čas Bohu stojí na počátku života modlitby, ale zároveň je nutné dodat, že toto rozhodnutí nemůže být učiněno jednou provždy, ale musí být znovu a znovu obnovováno.

Tak jako když otec Jeroným hovoří o čase, má na mysli čas naprosto konkrétní a změřitelný na hodinkách, stejně věcně hovoří o místu pro modlitbu a pozici, jakou je při ní třeba zachovávat. Otec Jeroným rozhodně nepopíral, že je možné se modlit kdekoli, avšak zároveň nezapomínal zdůrazňovat jedinečnost modlitby před Kristem v Eucharistii. V dopise, ze kterého jsme již citovali výše, dokonce přímo říká: „*Deset minut před svatostánkem bude mít vždy a bez výjimky větší hodnotu než hodina modlitby ve Vašem pokoji či venku.*“¹⁹¹ Hovoří-li otec Jeroným dále o osobní modlitbě mimo prostor, kde se uchovává Eucharistie, i zde doporučuje zacílit pozornost na nějaký symbol, který na Krista odkazuje – například na kříž.¹⁹² Podobně, i když samozřejmě na poněkud jiné rovině, pak otec Jeroným doporučoval i modlitbu před sochou či obrazem Panny Marie.¹⁹³ Co se týče pozice, sám otec Jeroným upřednostňoval vzpřímenou pozici na kolenou, ve které setrval, pokud mohl. Při tom se lehce opíral o chórovou lavici. Nikdy však toto nevnucoval svým bratřím a velkoryse přehlížel, když si někteří bratři modlitební pozici různě usnadňovali. Rozhodně ale vystupoval proti strnulé pozici se skloněnou hlavou a zavřenýma očima.¹⁹⁴ O té potom říkal:

¹⁸⁸ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 29 a 43nn.

¹⁸⁹ OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 94.

¹⁹⁰ Srov. OTEC JERONÝM, „*V čem je ten rozdíl?*“, 31. srpna 1970, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 95n.

¹⁹¹ OTEC JERONÝM, *Dopis z 3. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 83.

¹⁹² Srov. tamtéž, s. 84.

¹⁹³ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s.110nn.

¹⁹⁴ Srov. OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 99.

„*Nebyl-li takový postoj člověku dán jako zvláštní dar milosti, pak podporuje snění, zaměření na sebe sama a vede k úniku z reality – se všemi důsledky, které to s sebou přináší!*“¹⁹⁵

Další významnou složkou podporující modlitbu je podle učení otce Jeronýma četba. Četba je v této metodě chápána jako způsob jak odvést roztěkanou mysl od vnějších činností a zaměstnání a dodat člověku chuť k modlitbě.¹⁹⁶ To je i důvodem relativní volnosti ve výběru toho, co se má číst. Samozřejmě na prvním místě je preferováno Písmo svaté, nicméně se stejně doporučuje sáhnout i k jiným textům, které jsou pro daného jedince inspirativní. O tom, jak při výběru vhodné četby postupoval sám otec Jeroným, se dozvídáme v samostatně nepublikovaném textu s názvem *Smrt otce Jeronýma*, jehož autorem je otec Samuel. Doslova se zde píše:

Po celý svůj život si otec Jeroným vypisoval z knih pasáže, které mu pomáhaly při modlitbě. Říkal o nich toto: „Výpisky lze dělat dvěma způsoby a oba mají v dlouhé perspektivě rozhodující vliv na směr celého duchovního života. Buď si chce člověk poznamenat vše, co nejrůznější lidé řekli na určitá témata. Anebo je pro něj kritériem výběru povolání či milost, které se dostaly právě jemu. Jdete-li padesát let po jedné či druhé z těchto cest, přinese to velmi odlišné plody.“¹⁹⁷

Otec Jeroným učinil kritériem svého výběru textů jednoznačně to druhé: osobní povolání či milost. Svě žáky přitom vybízí k náročnosti při výběru textů. Nemá jít o výpisky pořizované „školsky“ jako výpisky z přednášek, ale o texty, které pro toho kterého konkrétního člověka v sobě nesou skrytý náboj, který může znovu a znovu aktivovat srdce čtenáře k modlitbě. Jde tedy o to, aby se každý při výběru textů držel hlasu svého vlastního srdce a vnuknutí, která v něm může pociťovat. Sám otec Jeroným věnoval četbě (*lectio divina*) dvě hodiny denně. Během četby si nejprve značil zajímavá místa na kousek volného papíru a pak znovu celou knihu procházel a ověřoval, která místa skutečně stojí za pozornost a z nich si pak pořizoval výpisky do svého deníku. Při modlitbě mu pak četba výpisků buď pomáhala v usebrání a v ponoření se do přítomnosti Pána, anebo v ní v dobách těžkostí hledal útěchu, oporu pro svoji víru a posilu k překonávání vlastních křehkostí. V neposlední řadě pak mají výpisky pomoci k tomu, aby si člověk vybavil, jak reagoval v podobných situacích a mají se stát jakýmsi pomyslným „vinným sklípkem“ pasáží, které zasahují člověka skutečně „do živého“ a povzbuzují ho ve věrnosti a vytrvalosti.¹⁹⁸ „*Kdo se chce stýkat s Bohem a přebývat v jeho*

¹⁹⁵ OTEC JERONÝM, *Rozhovor na podzim 1970*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 99.

¹⁹⁶ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis sestře M. C. z 20. května 1959*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 86.

¹⁹⁷ DOM SAMUEL, *Smrt otce Jeronýma*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 100nn.

¹⁹⁸ Srov. OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 102nn.

*přítomnosti, potřebuje četbu jako záchrannou síť,*¹⁹⁹ shrnuje nauku otce Jeronýma otec Mikuláš, když odpovídá na otázky hostů, kteří se často diví, proč bratři v Sept-Fons při modlitbě užívají knihy.

Zvláštní místo při *lectio divina* u otce Jeronýma pak patřilo samozřejmě Písmu svatému: Každý rok je přečetl celé od začátku do konce.²⁰⁰ Jak sám říká ve svém spise *Možnosti a melodie*, každodenní četba Písma svatého mu přinesla mnohá dobrodiní. Hned k tomu ale dodává, že samo Písmo nestačí: Jednak podle něj samo o sobě neposkytuje dostatečnou oporu tomu, kdo se věnuje nediskursivní metodě modlitby, a zadruhé neposkytuje dostatečně jasné poučení o pravidlech duchovního života. Mnohé důležité principy podle otce Jeronýma můžeme čerpat jedině ze závěrů dogmatické a morální teologie a z nauky velkých učitelů duchovního života.²⁰¹ S tím souvisí i jeho názor, že k proniknutí do umění duchovní četby je třeba načerpat zkušeností od dobrého rádce. Otec Jeroným přímo říká: „*Kromě knihy musíte mít blízko sebe také přítele této knihy a nauky v ní obsažené.*“²⁰²

Poté, co se člověk pomocí četby ponoří do modlitby a zklidní myšlenky a obrazy neustále vířící v hlavě, vyzývá otec Jeroným své žáky k přerušení četby a navázání modlitbou invokací. Invokace pak podle školy otce Jeronýma má být krátká, stručná a teologicky přesná modlitba, která obsáhne všechnu žízeň srdce modlícího se člověka a vystihne jeho povolání. Při tvorbě takovéto invokace je také podle otce Jeronýma třeba omezit počet slov na úplné minimum tak, aby se dala dobře zapamatovat. Důležité je, aby si tuto invokaci každý vytvořil s ohledem na své osobní naladění, tak aby vyjadřovala jeho víru a touhu po Bohu.²⁰³ Otec Samuel, následovník odkazu otce Jeronýma, k tomuto tématu ve své knize nazvané *Celým srdcem* dodává, že je vhodné se při tvorbě invokací inspirovat od někoho zkušenějšího. Invokace by dále podle otce Samuela měla vždy obsahovat jméno Ježíš (to je v překladu: „*Bůh spasí*“) a měla by se obracet ke Kristu nebo k jeho Matce. Smyslem invokace pak nemá být nějaké intelektuální cvičení či nepřetržité vyznávání hříchů, ale spíše prosba o Pánovo přátelství a vyjádření lásky či alespoň touhy milovat. Otec Samuel uvádí i některé konkrétní příklady invokací jako např.: „*Od mého srdce k tvému, Pane Ježíši, hluboké přátelství.*“ – „*Pane Ježíši, učiň mne svým přítelem.*“ – „*Ježíši, jsi můj Spasitel a mé nejvyšší Dobro,*

¹⁹⁹ OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 100.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 106.

²⁰¹ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 55.

²⁰² Tamtéž, s. 53.

²⁰³ Srov. OTEC JERONÝM, *Rozhovor z konce května nebo června 1970*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 108.

můj Bůh.“ – „*Svatá Panno, vezmi mne za ruku a ved' mne k Ježíši.*“²⁰⁴ Další vzory invokací pak najdeme v korespondenci samotného otce Jeronýma. Otce Mikuláše učí v jednom dopise modlit se: „*Pane, ved' mě jako dítě;*“ či „*Svatá Panno, ved' mě jako dítě.*“²⁰⁵ A v jiném dopise témuž bratru uvádí invokaci inspirovanou slovy sv. Jana od Kříže: „*Bez tebe se ničeho nedosáhne, Pane!*“²⁰⁶ Tvorba invokací je tedy podle školy otce Jeronýma poměrně pestrá a každému jedinci nechává široký prostor pro vlastní kreativitu v mezích vytyčených principů. Tato volnost ale nemá postrádat vnitřní disciplínu a řád. Každému se doporučuje vybrat si čtyři nebo pět invokací, které bude pak opakovat a které prostoupí jeho každodenní život.²⁰⁷ Příliš časté střídání a tvoření nových a nových invokací není žádoucí, neboť by to spíše vedlo k tříštění pozornosti než k její koncentraci. Jako hmatatelnou oporu při recitaci krátkých zvolání pak otec Jeroným radí použít růženec.²⁰⁸ Ke všem již zmíněným radám a ponaučením o modlitbě invokací nesmíme ale zapomenout dodat to hlavní: Ve škole otce Jeronýma má sice tato modlitba velmi důležité místo, avšak z kontextu také jasně vyplývá, že tento vzácný duchovní nástroj nelze přeceňovat a že jde v konečném důsledku jen o prostředek k dosažení cíle, kterým je pokojné přebývání v Boží přítomnosti.²⁰⁹

Pokud jsme již pomocí četby a modlitby invokací dosáhli vnitřního ticha a usebrání, je na čase přerušit tok slov čtených i vyslovovaných a chvíli spočinout v tomto posvátném mlčení. Otec Jeroným mlčení přikládal velký význam, avšak zároveň ani neváhal korigovat zažitě představy o jeho úloze při modlitbě. Otec Jeroným se opatrně ale zcela jasně vymezuje vůči klasické větě: „*Máme mlčet, abychom nechali mluvit Boha.*“ Doslova své žáky upozorňuje: „*Bůh nemluví – a když tak výjimečně učiní, děje se to s naprostou zřejmostí a za zcela mimořádných okolností. Nikdy, nikdy, nikdy k Vám nebude mluvit. Pokud máme během modlitby mlčet, pak proto, že je dobré nehovořit v jednom kuse.*“²¹⁰ Podle otce Jeronýma výše uvedené upozornění platí pro ty, kdo v modlitbě hovoří diskursivně. Nediskursivní modlitby, kterou je i modlitba invokací, se pak toto upozornění tolik netýká, protože opakování

²⁰⁴ Srov. DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 45.

²⁰⁵ OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 17.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 21.

²⁰⁷ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis z 3. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 84.

²⁰⁸ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis sestře M. C. z 20. května 1959*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 86.

²⁰⁹ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 37.

²¹⁰ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis z 5. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 90.

krátkých zvolání nijak neruší mlčení, které v tutéž chvíli může naplňovat duši.²¹¹ Mlčení nám tedy má pomáhat, abychom si uvědomili, že správná komunikace s Bohem nikdy není jednosměrná a že tedy není smyslem modlitby před Bohem všechno dopodrobna rozebrat v našem uzavřeném monologu. Zjednodušeně lze snad uzavřít, že mlčení napomáhá k oboustranné otevřené komunikaci s Bohem a zároveň každá takováto komunikace v sobě určitým způsobem mlčení zahrnuje.

Střídání četby, invokací a mlčení – to je osa modlitební metody otce Jeronýma. Všechny tyto prvky jsme se již dotknuli tak, jak následují za sebou, avšak je jistě na místě krátce se zastavit i u aspektů, které prostupují celý tento modlitební cyklus. Nejprve se tedy zaměřme na to, jakou úlohu při modlitbě připisuje škola otce Jeronýma citům. Ve svém spise *Možnosti a melodie* otec Jeroným dochází k závěru, že je vhodné obohatit teologickou nauku také o hodnoty citové a umělecké. Nepopírá tím, že je třeba i vědecky přesných a pevně formulovaných děl, avšak vyzývá k tomu, abychom se nebáli v lidech probouzet touhu po Bohu a jeho přátelství, které sám Bůh člověku nabízí.²¹² Také při shromažďování výpisků z četby nechává otec Jeroným, jak jsme se o tom již zmínili, poměrně dost prostoru při rozhodování pro citovou náklonnost k tomu či onomu textu.²¹³ Na druhou stranu však náš učitel také varuje před přílišnou podřízeností smyslovým hnutím během modlitby, jak to konečně činí i jiní učitelé duchovního života. Otec Jeroným připomíná, že láska k Bohu není stejná jako láska lidská, která často staví na citech. Láska k Bohu je totiž vždy nezaslouženým nadpřirozeným darem a jako taková je prožívána na zcela jiné rovině než pouhé citové vzplanutí.²¹⁴ I přes toto rozumové zdůvodnění toho, že při modlitbě se nelze spoléhat na řeč citů, si byl otec Jeroným dobře vědom nesnadnosti úkolu vytrvat v modlitbě navzdory nepříznivým emocím. Proto také otevřeně přiznává, že „není žádná maličkost vytrvat v lásce k předmětu, který je zcela mimo dosah našeho smyslového vnímání, a mít přitom k dispozici jen jeden prostředek, modlitbu, jež smysly také ponechává lačné.“ A dále své žáky povzbuzuje:

²¹¹ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis z 5. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 90.

²¹² Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 22–23.

²¹³ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis sestře M. C. z 20. května 1959*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 86.

²¹⁴ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 27nn.

Modlitba, ve které člověk pokračuje, i když pramen jeho citů a tužeb vysychá, je opravdu úžasným úsilím. Úžasná je i lidská trpělivost tváří v tvář Božímu mlčení. Úžasný je člověk hledající lásku, která zůstává skryta a která jako by se ani nechtěla projevit. Úžasný je kulhavý chudák, který neopouští Všemohoucího a snaží se s Ním udržet krok.²¹⁵

Podle otce Jeronýma tedy při modlitbě není rozhodující citová vroucnost, ale spíše vytrvalost. Jestliže se tedy někdo modlitbě věnuje opravdu často a pravidelně, není už nutné zkoumat její vroucnost: „*Vytrvalost znamená vroucnost a věrnost zachrání vše.*“²¹⁶

Pro pokrok v životě modlitby je podle trapistické tradice naprosto nezbytné mít duchovního otce. Toto v duchu *Řehole sv. Benedikta* zdůrazňoval i otec Jeroným. Duchovní otec pak nemá být ani vůdcem ani despotou ani pouhým představeným z moci svého úřadu. Duchovní otec má těm, kteří jsou mu svěřeni, ve své osobě ztělesňovat skutečného otce, přítele, dobrého učitele, který dovede svého duchovního syna přesvědčit, bratrsky mu pomoci a bezpečně jej vést na dlouhé a náročné pouti k Bohu.²¹⁷ Na osobu duchovního otce jsou zde tedy kladeny značné nároky. K tomu všemu však přistupuje ještě jeden požadavek, ten ze všech nejtěžší: Správný duchovní otec se podle otce Jeronýma musí umět bez otálení zřici svého syna, aby jej mohl dát Bohu, jemuž se sám již dávno odevzdal, aniž by tohoto svého rozhodnutí kdy litoval.²¹⁸ Otec Mikuláš k tomu v jednom ze svých četných komentářů k textům otce Jeronýma dodává, že opravdový duchovní vůdce by měl žít ponořen do prostředí, ve kterém se nachází,²¹⁹ aby byl schopen chápat ty, kteří za ním přicházejí s prosbou o radu. Je třeba si ale také ujasnit, že dobrý rádce není ještě totéž, co duchovní otec.²²⁰ Vztah duchovního otce a jeho duchovního syna je ve své podstatě jedinečný. Sám otec Jeroným ve svých spisech zmiňuje více osob, ke kterým choval velikou úctu a obdiv a kterým za mnoho v životě vděčil, avšak nakonec vyznává, že v životě měl jen jediného učitele, kterému byl on bezvýhradným žákem, a tím byl Dom Godefroid Belorgey (1880–1964), opat ze Cîteaux.²²¹

²¹⁵ OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 47.

²¹⁶ Tamtéž, s. 49.

²¹⁷ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 14.

²¹⁸ Srov. tamtéž, s. 19.

²¹⁹ Srov. tamtéž, s. 49.

²²⁰ Srov. tamtéž, s. 91.

²²¹ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis ze 4. listopadu 1959*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 89.

Nedílnou složkou prostředí, ve kterém se uskutečňuje život modlitby, je dále podle školy otce Jeronýma práce, jak tomu konečně učí i prastaré benediktinské heslo: „*Ora et labora.*“ Otec Jeroným, jakožto trapista, žil hluboce zakořeněn v široké tradici mnichů hlásících se k odkazu reformy ze Cîteaux, a proto i v jeho pojetí se prací myslí především fyzická práce v zemědělství. Sám prožil dobu, kdy klášterní život prošel četnými změnami a jednou z nich byla také postupná mechanizace zemědělské výroby, čímž mnichům ubylo čistě manuální práce na poli. Otec Jeroným se však novým podmínkám přizpůsobil, a tím vlastně ukázal, jak konkrétně lze modlitbou posvěcovat každou práci, nejen tu manuální v přísném slova smyslu: Opakování invokací, růžence či částí žaltáře může a má provázet nejen ohánění se motykou, ale stejně dobře se hodí i pro hodiny strávené za volantem za řevu motoru v kabině traktoru. Únava při práci umožňuje podle otce Jeronýma sladit srdce s přírodou a postupem času si osvojovat dlouhodobou trpělivost a klidnou moudrost.²²² Příklad otce Jeronýma a mnoha dalších věrných mnichů nás tedy učí od modlitby vycházet k práci, práci s modlitbou spojovat a od práce se zase k modlitbě vracet.²²³ Z tohoto hlediska lze chápat slova otce Jeronýma o práci jako o jedné z možných odpovědí na člověku dané Boží povolání spravovat zemi (srov. Gn 1,28). A nebudeme snad příliš přehánět, když řekneme, že v konečném důsledku je vytrvalé posvěcování práce jakoby zárodkem oslavení a dovršení lidské tělesnosti.

Až do této chvíle jsme se spíše zabývali tím, jak otec Jeroným cestou modlitby kráčet. A nyní je tedy jistě na místě, abychom se také krátce zastavili u toho, jak vlastně sám otec Jeroným hovoří o osobách, jimž svoji modlitbu adresoval: o Kristu, zvláště Kristu v Eucharistii, a o jeho Matce, Panně Marii. O Matce Boží otec Jeroným jednou řekl:

Blahoslavená Panna Maria má v životě křesťana své místo, protože má své místo v dějinách spásy, spásy celého lidstva a osobně každého jedince. Nejde o žádnou sentimentalitu ani o nějaké tmářské náboženství. Historicky je náš Bůh Spasitel synem jedné ženy, Marie z Nazareta. A každá žena je od přírody, svým posláním, spjata bytostným a jedinečným poutem se svým dítětem. Svatá Panna proto nevstupuje do naší teologie, nestává se předmětem naší víry jako soukromá osoba, nýbrž na základě jedinečného postavení, které jí Bůh určil v tajemství Vykoupení.²²⁴

Z tohoto textu, který zde uvádíme jako jeden příklad za mnohé další, je naprosto zřetelné, že osoba Bohorodičky, Panny Marie, zaujímá ve spiritualitě otce Jeronýma své pevné místo,

²²² Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 100n.

²²³ Srov. ORIGENES, *De oratione* 12. PG 11, 452; (převzato z: ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 413.)

²²⁴ OTEC JERONÝM, *Přednáška pro bratra Mikuláše z roku 1973*, in: DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 175.

příčemž mariánská úcta otce Jeronýma nestojí pouze na zbožném citu úcty vůči Svaté Panně, ale má i své jasné a pevné a vědomě teologicky reflektované základy. Jedinečné postavení Marie z Nazareta je neoddělitelné od příběhu jejího jednorozeného syna, Ježíše Krista, pravého Boha a skutečného člověka v jedné osobě. Otec Jeroným ovšem také nezapomíná připomenout, že důvěra a moc, kterou zbožní křesťané připisují Panně Marii, stejně jako jí prokazovaná chvála, rozhodně nejsou absolutní, jak je tomu u důvěry, moci a chvály přisuzovaných samotnému Bohu. Dále otec Jeroným podtrhuje, že veškeré milosti, jimiž Matka Boží oplývá, přijala bez jakékoliv vlastní zásluhy a že úcta ke Svaté Panně je cestou ke Kristu a zárukou zbožnosti vůči němu samotnému.²²⁵

Velkou úctou mnichů k Matce Páně mimo jiné otec Jeroným vykládá svéráznou meditací nad líčením umučení Krista podle svatého apoštola Jana (srov. J 19,25–27). Otec Jeroným zde pracuje s myšlenkou, že Ježíš pod křížem spatřil nejprve Marii a že svého milovaného učeníka si povšiml právě proto, že stál vedle Marie.²²⁶ Kromě toho ve spisech otce Jeronýma nacházíme řadu míst, více či méně osobních, pojednávajících o životě ve společenství s Pannou Marií. Maria je zde představena, jako ta, která mocně působí svou přimluvou, když jí svěřujeme své potřeby,²²⁷ jako ta, která zůstává oporou v obdobích citové vyprahlosti a rozjitřených vztahů,²²⁸ jako ta, která nám pomáhá získat osobnější pohled na Boha.²²⁹ Maria je zde nejen „Bránou nebe“, ale také bránou „nebe“, jímž je duchovní život.²³⁰ Když otec Jeroným hovoří o vlivech, které v dobrém utvářely jeho život, jmenuje několik mariánských svatyní, které mu už od dětství byly místy, kde zakoušel blízkost, úctu, důvěru a naději, kde Mariinou modlitbou doplňoval duchovní vedení, kterého se mu zpočátku nedostávalo, a kde dokonce zaslechl i své kněžské povolání.²³¹ Mariánskou zbožnost otce Jeronýma pak v praxi utvářela častá modlitba růžence, ke které také povzbuzoval i ostatní,²³² opakování mariánských invokací,²³³ hluboké prožívání samotné modlitby

²²⁵ Srov. OTEC JERONÝM, *Přednáška pro bratra Mikuláše z roku 1973*, in: DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 175n.

²²⁶ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 110.

²²⁷ Srov. tamtéž, s. 22.

²²⁸ Srov. tamtéž, s. 39.

²²⁹ Srov. tamtéž, s. 42.

²³⁰ Srov. tamtéž, s. 111.

²³¹ Srov. tamtéž, s. 68–73.

²³² Srov. OTEC JERONÝM, *Dopisy bratru Patrikovi*, s. 36.

²³³ Srov. OTEC JERONÝM, *Rozhovor s br. Šebestiánem během poslední nemoci*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 113.

Zdrávas Maria,²³⁴ malé novény za různé potřeby tvořené nějakou jednoduchou modlitbou²³⁵ a modlitba vkleče před vitráží Panny Marie v klášterním kostele²³⁶ či před její sochou v křížové chodbě.²³⁷ Velmi jej také oslovovala prostá zbožnost bratří laiků, s nimiž se setkal v počátcích své formace.²³⁸ Mariánská úcta tedy zásadním způsobem formovala život otce Jeronýma a tím samozřejmě i jeho modlitbu. Dovolme si tedy na závěr těchto odstavců věnovaných mariánské struně spirituality otce Jeronýma nechat zaznít pro dokreslení důvěrnosti jeho vztahu k Matce Boží ještě následující úryvek z jeho *Předzpěvu k Andělskému pozdravení*, kde se v závěru hovoří o hodině smrti:

Ó má Matko, po celý můj život jsi mne držela za ruku. Mohlo by se stát, že bych v této hodině ucítil, jak se tvé prsty rozvírají a jak mě tvá ruka pouští? Zajisté ne! Kdyby tvá sebejistá ruka pustila mou, bylo by to určitě proto, aby uchopila cíp tvého pláště a přikryla mě jím. Matko mého dlouhého putování, Matko, ano zahal mne v tomto pro mne vrcholném okamžiku do záhybů svého pláště, a až si budu jist, že jsem prošel dveřmi, zničehonic z něho vykouknu, abys slyšela můj smích, smích dítěte, které se směje a směje, neboť se mu díky péči Matky vše podařilo!²³⁹

Je tedy naprosto zřejmé, že otec Jeroným měl k Panně Marii skutečně vřelý synovský vztah a že se k ní jistě v modlitbách často obracel, jak to konečně radil i svým učedníkům.

*„Eucharistie je Božím darem, ale současně také samotným Bohem. Nestojí tedy právem nade vším ostatním, co nám Boží přátelství přináší?“*²⁴⁰ Takto se ptá otec Jeroným ve svém spise *Možnosti a melodie*. Tento i další jeho texty jsou samy o sobě dostatečnou odpovědí: Kristu v Eucharistii nemůže patřit jiné místo než první. Tajemství Eucharistie otec Jeroným nahlíží ze tří úhlů pohledu: oběť, pokrm a přítel, který je vždy nablízku.

Eucharistie je obětí Ježíše Krista za mou spásu a za spásu celého světa.²⁴¹ Otec Jeroným ve vztahu k oběti mše svaté pak přijímá nauku, kterou během exercicií vykládal účastníkům Dom François-Régis. Podle něj je klíčovým slovem pro poodhalení tajemství mše svaté slovo „obětní dar“. Jde o dar, který sice přinášíme my, ale skrze který se nám stává blízkým sám Bůh. Výraz „obětní dar“ zde tedy ukazuje na synergii činnosti Boha a člověka.

²³⁴ Srov. OTEC JERONÝM, *Umění naslouchat*, s. 122–132.

²³⁵ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 111.

²³⁶ Srov. tamtéž, s. 110.

²³⁷ Srov. tamtéž, s. 114.

²³⁸ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 112–114.

²³⁹ OTEC JERONÝM, *Umění naslouchat*, s. 131.

²⁴⁰ OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 39.

²⁴¹ Srov. tamtéž, s. 39–40.

Při mši svaté se tedy nejedná o ledajakou ceremonii,²⁴² vždyť díky Kristu, který je jediným pravým Obětním darem i Obětníkem je zde skutečně Bůh s námi.

Eucharistie jako pokrm je pak nenahraditelným zdrojem dodávajícím duši sílu bezprostředně se obracet k Bohu úkony lásky.²⁴³ Z této nauky prezentované už sv. Tomášem Akvinským následně otec Jeroným vyvozuje další závěry. To, že při svatém přijímání dostáváme zvláštní sílu obracet se k Bohu úkony lásky, sice neznamená, že nutně prožíváme nějaké příjemné pocity, avšak tato zvláštní nadpřirozená pomoc působí, že úkony lásky po svatém přijímání mají daleko větší váhu.²⁴⁴ A proto také otec Jeroným klade ve své nauce zvláštní důraz na díkůčinění po svatém přijímání. Velmi jasně se o tom hovoří v textu prezentovaném otcem Samuelem: „*Opomenout díkůvzdání, píše otec Jeroným, znamená dopustit se těžkého omylu v duchovní taktice a způsobit tím značnou škodu.*“²⁴⁵ Přijímání Nejsvětějšího Těla a Krve Páně je podle otce Jeronýma vyjádřením vědomí vlastní samoty, slabosti a závislosti na Bohu a zároveň vyjádřením touhy prohloubit svůj vztah s Bohem.²⁴⁶

Zcela zvláštní místo ve spiritualitě otce Jeronýma pak zaujímá úcta ke Kristu trvale přítomnému ve svatostánku. Odhodlaně povzbuzuje: „*Božimu mlčení musí odpovídat svědectví adorace. Jak pošetile působí ti, kdo se rádi modlí před svatostánkem, zatímco je po celém světě vyhlašována smrt Boha! Jenže ti, kdo v Eucharistii uctívají živého Boha, jsou sami plni života – a k takovým já chci patřit.*“²⁴⁷ Svědkem víry se podle otce Jeronýma totiž v tomto případě stává i ten, kdo se „jen“ mlčky modlí. A před svatostánkem je opět podle našeho autora místo, kde zástupnou modlitbou můžeme ostatním lidem nejvíce prospět.²⁴⁸ Otec Jeroným pak také říkával, že to nejlepší ze svého času, je třeba věnovat Eucharistii a že kostel se svatostánkem je centrem kláštera i vesmíru.²⁴⁹ Toto všechno jistě samo o sobě dost dobře ilustruje skutečnost, že se pro něj Eucharistie opravdu stala skutečným vrcholem a zdrojem života.²⁵⁰

²⁴² Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 118nn.

²⁴³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, III q. 79 a. 1 ad 2.

²⁴⁴ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 40.

²⁴⁵ DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 115.

²⁴⁶ Srov. OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 39–40.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 40.

²⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 41.

²⁴⁹ Srov. OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho...*, s. 115.

²⁵⁰ Srov. II. Vatikánský koncil, *Konstituce o posvátné liturgii Sacrosanctum Concilium*, č. 10, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, 1. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2002, s. 137.

4 Srovnání východního a západního prožívání ideálu ustavičné modlitby

Z toho, o čem jsme hovořili v předchozích kapitolách, bychom jistě správně mohli vyvodit, že ideál ustavičné modlitby, stejně jako jeho konkrétní naplňování v praxi modlitby invokací, je v podstatě společný jak křesťanům Východu, tak i křesťanům Západu. Avšak i přes tuto vzácnou shodu, nemůžeme zastírat, že v konkrétním prožívání tohoto ideálu zůstávají mezi jednotlivými křesťanskými tradicemi zachovány jisté rozdíly. Vždyť i jedno a totéž slunce „vychází na jednom okraji nebes [a] probíhá obloukem k druhému konci“ (Ž 19,7), ale při tom nepřestává platit, že jej na východě i na západě vidíme zářit pokaždé zcela jedinečným a novým způsobem, aniž bychom však mohli říci, která z těchto podívaných je krásnější. Tak jsme také v předchozích kapitolách mohli pozorovat, že se ustavičná modlitba sice zrodila na Východě a na Západ se dostala až o něco později, ale také jsme mohli vidět, že to neznamená, že by jí Západ nepředal něco ze své osobitosti. Proto se zde krátce pokusíme obě námi sledované tradice porovnat. Jako oporu při tom využijeme zejména *Příručku spirituální teologie* otce Michala Altrichtera.²⁵¹ Abychom toto téma mohli vůbec nějak uchopit, i zde se zaměříme především na modlitbu u „ruského poutníka“ a u otce Jeronýma ze Sept-Fons, jako na reprezentativní zástupce obou nepřeberně bohatých tradic.

Na první pohled je patrné, že velmi rozdílná je už formulace invokací v obou tradicích. Zatímco na Východě se postupně ustálila praxe užívat jako v podstatě jedinou variantu modlitbu Ježíšovu – nejčastěji ve znění: „*Pane Ježíši (Kriste), smiluj se nade mnou (hříšným)!*“²⁵² – Západ si podržel pluralitu forem,²⁵³ jako tomu bylo i v počátcích šíření ideálu ustavičné modlitby. To odpovídá obecně platné tendenci Západu klást větší důraz na detail a na individualitu oproti východnímu zaměření na celek.²⁵⁴ S tím zřejmě také souvisí další z charakteristik uváděných otcem Altrichterem v jeho *Příručce*, že totiž pro východního člověka je bližší tendence k „hledání jednoduchého osobního (vnitřního) bodu, kde periferní

²⁵¹ Zejména kapitola VIII. *Západní a východní přístupy. Pravidla k duchovnímu životu. Shrnující axiomy*, in: ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, 1. vyd. Olomouc: Refugium, 2007, s. 66–81.

²⁵² Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 61.

²⁵³ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis z 3. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 84.

²⁵⁴ Srov. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 66 a 71.

záležitosti mohou svobodněji mlčet,“ zatímco západané mívají obecně „větší náběh ke zdůrazňování vnějškovosti,“²⁵⁵ což se projevuje zejména tendencí k častějšímu střídání vnějších forem, jak už jsme to i naznačili v závěru druhé kapitoly tohoto našeho pojednání.

Praxe modlitby invokací jako naplňování ideálu modlitby bez přestání dále také poměrně zřetelně odráží rozdíl v samotném jádru charakteru obou porovnávaných křesťanských tradic, kdy lidé Západu bývají označováni spíše jako „*posluchači slova*“ („*Hörer des Wortes*“), zatímco lidem Východu bývá zase přisuzován titul „*svědkové obrazu*“ (*icona Dei*).²⁵⁶ To by mohlo například vysvětlovat, proč východní tradice věnuje až překvapivou pozornost pojednání o přesné tělesné pozici při modlitbě a více se zabývá doprovodnými jevy modlitby jako je vidění světla a pocit tepla.²⁵⁷ Pokud si totiž uvědomíme, že ve východní tradici je tělo čteno jako symbol,²⁵⁸ rázem nám pro západany na první pohled podivné psycho-fyzické praktiky, o kterých jsme mluvili výše v souvislosti s tzv. modlitbou srdce, začnou dávat smysl. Jestliže jsme totiž řekli, že východním křesťanům k prožívání jejich vztahu k živému Bohu zvláštním způsobem napomáhají obrazy a že tělo v podstatě nahlížejí jako symbol či obraz, pak je také jisté na místě, že kladou i takový důraz na tělesné prožívání modlitby, čímž potvrzují oprávněnost své „klasifikace“ jako „*svědků obrazu*.“ Oproti tomu důraz na naslouchání slovu, vlastní zejména západním křesťanům, můžeme vysledovat už v tom, že západní tradice ustavičné modlitby tělesný postoj při modlitbě zas až tak dopodrobna nerozebírá.²⁵⁹ V duchu toho, co jsme výše řekli o charakteristikách Západu, je také logické, že v podstatě jediné (ohledně zapojení těla do modlitby) před čím varoval např. otec Jeroným, bylo zavírání očí a opájení se v mysli přicházejícími obrazy ve falešném mysticismu.²⁶⁰ Jak je vidět, ne vždy to, co může přinášet užitek „*svědkům obrazu*“ hluboce zakořeněným v symbolickém chápání světa, může být také prospěšné pro „*posluchače slova*“, kterým je spíše než čtení obrazů vlastní rozumová analýza slyšeného.²⁶¹ Z toho si můžeme odnést cenné ponaučení, že ani v životě modlitby není radno pouštět se do neuváženého „supermarketového“ synkretismu, byť by to bylo napříč dvěma příbuznými křesťanskými tradicemi.

²⁵⁵ ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 69.

²⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 66.

²⁵⁷ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 405–421.

²⁵⁸ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 36–48.

²⁵⁹ Srov. OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 99.

²⁶⁰ Srov. OTEC JERONÝM, *Rozhovor na podzim 1970*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 99.

²⁶¹ Srov. ČEMUS, R., *Umění modlit se srdcem*, s. 46–47.

S tím, o čem jsme dosud hovořili, také souvisí, jaké místo má v praxi modlitby v jednotlivých tradicích duchovní četba. Na námi výše prezentovaných příkladech modlitební praxe „ruského poutníka“ a otce Jeronýma ze Sept-Fons, je na první pohled dobře patrný rozdíl, o kterém je tu řeč: u otce Jeronýma je četba totiž naprosto integrální součástí jeho metody. Četbou se do modlitby vstupuje a četba je také „záchrannou sítí“²⁶² v případě, že myšlenky se při pokračující modlitbě zase rozvíjí.²⁶³ Přičemž toto dobře odpovídá západnímu důrazu na racionalitu, technické myšlení a objevování kauzality věcí.²⁶⁴ I „ruský poutník“ samozřejmě, co se týče četby, nezahálí,²⁶⁵ avšak v jeho případě je duchovní četba (konkrétně především četba Písma svatého a *Dobrotoljubija*) více součástí celého jeho příběhu než jednou z „fází“ jeho „modlitební metody“. Navíc podíváme-li se na text Nicefora z Athosu, který bývá uváděn jako určitý „manuál“ pro hesychastickou modlitbu, ani zde žádnou explicitní zmínku o četbě nenajdeme.²⁶⁶ Můžeme tedy říci, že četba k východnímu pojetí modlitby sice patří, ale je zde chápána spíše jako pomůcka pro oživování událostí v paměti, tak abychom se mohli znovu tázat po jejich významu²⁶⁷ než jako staletými prověřený nástroj k ponoření se do Boží přítomnosti a k ochraně mysli před planým sněním.²⁶⁸

Další rozdíl mezi východními a západními přístupy, který popisuje otec Altrichter ve své *Příručce spirituální teologie*, je odlišnost ve vnímání Boha ve vztahu k realitě: Zatímco pro Západ je Bůh „realitou vedle dalších (ostatních, jiných) realit“, pro Východ je Bůh „jediná realita“ a všechny ostatní věci pak „participují na Bohu, na jeho Bytí.“²⁶⁹ Tento základní rozdíl v nahlížení skutečnosti se pak jistě nějakým způsobem musí zrcadlit i v odlišném pohledu na modlitbu. Pakliže si Západ častěji – i když samozřejmě ne výhradně – pod pojmem „modlitba“ představuje přímo určitý akt modlitby neboli určitý čas obětovaný výhradně Bohu vedle dalších činností, jako je např. četba či práce,²⁷⁰ pro Východ je modlitba spíše jedinou skutečností prostupující celý život člověka.²⁷¹ Znovu opakujeme, že toto nelze

²⁶² Srov. OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 78.

²⁶³ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis sestře M. C. z 20. května 1959*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 86.

²⁶⁴ Srov. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 67.

²⁶⁵ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 76–77.

²⁶⁶ Srov. HAUSHERR, I. (ed.), *La méthode d'oraison hésychaste*, *Orientalia Christiana IX*, 2. Roma 1927, s. 164nn., in: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 406.

²⁶⁷ Srov. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 67.

²⁶⁸ Srov. OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 78–80.

²⁶⁹ Srov. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 68.

²⁷⁰ Srov. DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 41–42.

²⁷¹ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 239.

tvrdit absolutně, nicméně určité náběhy zde podle našeho mínění jsou dobře patrné. Tato jistá rozrůzněnost v pohledu na modlitbu, či konkrétně ustavičnou modlitbu, je proto do určité míry přítomná i v celém tomto našem pojednání, kdy ustavičnou modlitbu nahlížíme tu více „západně“, tedy jako určitou modlitební metodu, a tu více „východně“, tedy jako jakýsi komplexní životní styl člověka. Snad tedy čtenář bude k této naší pojmové oscilaci shovívavý, neboť se domníváme, že se obě pojetí nevyklučují, nýbrž spíše doplňují a že tedy právě pomocí osvětlení problematiky z různých stran před námi může obraz ustavičné modlitby vyvstat v celé své kráse. Problematika odlišnosti ve vnímání modlitby, o které hovoříme v tomto odstavci, ovšem podle našeho mínění může souviset i s další diferencí mezi Východem a Západem, kterou je rozdílný pohled na osobu a přirozenost. Zatímco Západ ve svém přístupu nejdříve spatřuje přirozenost a teprve až potom osobu (*hypostazi*), Východ proti tomu čte skutečnost od osoby (*hypostaze*) k přirozenosti.²⁷² Snad právě proto se na Západě vidí modlitba vedle četby, práce a dalších lidských činností, a teprve potom se pohlíží na osobu, která všechny tyto činnosti (tyto „odlišné přirozenosti“) v sobě sjednocuje, kdežto Východ hledí v první řadě na člověka jako na osobu stávající se modlitbou, a pak teprve postupuje k jednotlivým oblastem, skrze které se tento cíl má postupně uskutečňovat. A to zase může odkazovat na další z katalogu rozdílů východních a západních přístupů otce Altrichtera, kdy můžeme říci, že Západu je bližší „logika jednorázové bezprostřednosti“, zatímco Východ uplatňuje častěji tzv. *futurum modestiae* – tedy „předjímání budoucnosti jako participace na ní“. Pro člověka Západu proto pak výzva „modli se“ povětšinou znamená prostě to, že jde a pomodlí se. Avšak pro východňana tatáž výzva implikuje spíše to, že „je ve stávání se člověkem modlitby“.²⁷³

Při našem znovu uchopování ustavičné modlitby pak narážíme na další odlišnost v chápání Východu a Západu: lidi Západu můžeme – mimo to, o čem už byla řeč – vidět jako ty, kdo upřednostňují vytvoření řádu a jakési „zametení si před vlastním prahem“ a pak až očekávají *Pneuma*. Avšak co se týče lidí Východu, ti si s pořádkem hlavu zas až tolik nedělají. Nejdříve totiž očekávají Ducha a do pořádku jsou vtaženi až sjednocujícím rozrůstáním dobra, které tento Duch působí.²⁷⁴ To poměrně zřetelně můžeme sledovat opět u našich dvou modelových zástupců: otce Jeronýma a „ruského poutníka“. Zatímco otec Jeroným si dává celkem přesnou a pečlivou práci s popsáním toho, jak mají jeho žáci při

²⁷² Srov. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 70.

²⁷³ Srov. tamtéž, s. 69.

²⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 68.

modlitbě postupovat²⁷⁵ a tento návod jim představuje víceméně hned na začátku jejich formace, Poutník určitý systém v modlitbě odhaluje postupně prakticky během celého svého příběhu. Od svého starce se nedozvídá hned, co vlastně modlitba obnáší. Starce mu postupně dává nové a nové úkoly, které on plní, aniž by vlastně přesně tušil, co mu mají přinést. Poutník kráčí jakoby naslepo, každý krok je pro něj něčím zcela novým, stále objevuje nové možnosti a často až zpětně mu dochází k tomu, proč vlastně po něm to či ono jeho učitel chtěl.²⁷⁶ Tímto opět nechceme tvrdit, že v této věci jde mezi Východem a Západem o nějaké absolutní vymezení – v tom smyslu, že by Západ vůbec nepočítal s postupným dorůstáním do ideálu nebo že by zase Východ byl naprosto bez jakékoliv organizace. Nikdo ale asi nebude popírat, že určité náběhy tohoto typu zde jsou a že nalézají také své určité otisky v odlišných přístupech Východu a Západu k modlitbě.

Přes všechny rozdíly, ovšem také můžeme vidět, že ustavičná modlitba ve východním i západním prožívání má nejenom jeden společný kořen, jeden smysl a cíl, kterým je naplnit postupným dorůstáním své základní povolání být Bohu synem či dcerou, nýbrž že zde jsou také četné shody v konkrétních prostředcích, které nám k dosažení tohoto cíle mají napomáhat. Jak už jsme v předchozích kapitolách mohli vidět, jak pro Poutníka, tak pro otce Jeronýma je zdrojem života eucharistie,²⁷⁷ což se podle nás dá číst tak, že úcta ke Kristu ve Svátosti má v praxi ustavičné modlitby v podstatě nezastupitelnou roli. Dále shodně oba, Poutník i Mnich – otec Jeroným, upozorňují, že pro růst v modlitbě bez přestání je třeba doprovod duchovního otce.²⁷⁸ Stejně tak oba naši průvodci naléhavě apelují na četnost modlitby²⁷⁹ či shodně vyzývají k zástupné modlitbě za druhé²⁸⁰ a v obou zdrojích také například nalezneme radu práci spojovat s modlitbou.²⁸¹ Harmonii obou pohledů konečně může ilustrovat drobný detail, kdy oba naši přátelé přirovnávají úsilí o ustavičnou modlitbu k činnosti stroje, který k dosažení výkonu potřebuje nejprve prostě chvíli záběhu.²⁸² A tak nás Východ i Západ tedy v podstatě zvou k jedinému: „*věnovat trochu víc času modlitbě.*“²⁸³

²⁷⁵ Srov. OTEC JERONÝM, *Dopis z 3. prosince 1961*, in: OTEC MIKULÁŠ (ed.), *Modlitba nad záchrannou sítí*, s. 83–85.

²⁷⁶ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 57–68

²⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 97; OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 39.

²⁷⁸ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 265; OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho ...*, s. 14.

²⁷⁹ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 242; OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 49.

²⁸⁰ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 271–275; OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 53.

²⁸¹ Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 249–250; OTEC JERONÝM, *Protože navždy trvá dlouho ...*, s. 100n.

²⁸² Srov. *Upřímná vyprávění poutníka ...*, s. 65; OTEC JERONÝM, *Možnosti a melodie*, s. 29.

²⁸³ DOM SAMUEL, *Celým srdcem*, s. 184.

Závěr

Na pouti této práce nás provázela otázka: Jak vytrvat v modlitbě? Hned v úvodu jsme sice předeslali, že na tuto otázku v posledku neexistuje definitivní odpověď, nicméně i přes vědomí této naší lidské omezenosti se domníváme, že mělo a stále má smysl se touto otázkou zabývat a že jsou pro nás už dostatečně cenné ony nepatrné střípky dílčích odpovědí, které k té jediné Odpovědi, již je nakonec jedině sám trojjediný Bůh ve své plnosti, odkazují jako směrovky u cesty.

Naše společná cesta začala nasloucháním slovům Písma, kdy jsme se pokoušeli blíže osvětlit problematiku napětí mezi výzvou k ustavičné modlitbě (srov. 1Te 5,16–18; L 18,1) na straně jedné a varováním našeho Pána před mnohomluvností pohanů (srov. Mt 6,7–8) na straně druhé. V této otázce jsme pak došli k závěru, že obě tendence mají v celku Písma své nezastupitelné místo a že specificky křesťanská modlitba se může rozvíjet právě jen v životodárném prostoru napětí mezi těmito dvěma důrazy. V druhé části první kapitoly jsme se dále pokusili nastínit základní teologická východiska ideálu ustavičné modlitby. Zde jsme se při tom z větší části drželi knihy prof. Ctirada Václava Pospíšila *Jako v nebi, tak i na zemi*. Avšak zatímco v případě biblické části se nám podařilo dojít k celkem jasnému závěru, v případě podkapitoly věnované teologii modlitby bez přestání jsme si zcela vědomi její nedostatečnosti a neúplnosti. Snad právě proto, že se v této podkapitole dotýkáme nejvnitřnějšího tajemství křesťanství, kterým je život Nejsvětější Trojice, nám nezbyvá než konstatovat, že tato podkapitola zůstává více torzem než hotovým dílem, více dětským žvatláním než krásnou vyžralou řečí. Lze tedy jen shrnout, že zde nahlížíme ustavičnou modlitbu jako způsob dorůstání do plnosti vztahu „synovství“/„dcerství“ vůči jedinému nebeskému Otci, přičemž se toto nemůže dít jinak než skrze Syna a v Duchu svatém.

Druhá kapitola nás zavedla na křesťanský Východ. Zde jsme mohli sledovat příběh vzniku a vývoje ideálu ustavičné modlitby, která v této křesťanské tradici vyústila do hojně rozšířené praxe „modlitby Ježíšovy“. Tento způsob prožívání modlitby jsme pak blíže sledovali a více jsme se zabývali její formou a jejími stupni. Krátce jsme se také zastavili u tzv. psycho-fyzické metody modlitby, kde nás především zajímalo jaké místo má v modlitbě východních křesťanů lidské tělo. Přitom jsme se lehce dotkli východního pojetí těla jako symbolu a v hrubých rysech jsme se pokusili nastínit rozdíl křesťanské modlitby

a spirituálních praktik jiných náboženství. Jako základní rozdíl jsme zde uvedli křesťanskou zkušenost s Bohem, který se stal člověkem, což jiná náboženství neznají. Poslední část druhé kapitoly pak patřila „ruskému poutníkovi“. Na tomto modelovém příkladu jsme se jednak pokusili ilustrovat to, o čem se v druhé kapitole hovořilo výše, a také jsme se pokusili nasát a předat vůni osobitosti Poutníkova přístupu k životu modlitby.

Třetí kapitola patřila zejména mužům a ženám Západu. Zatímco v předchozí „východní“ kapitole jsme se při rekapitulaci historie modlitby invokací mohli opřít o dobře zpracovanou a dobře dostupnou literaturu pojednávající o této problematice, v případě západní tradice jsme byli odkázáni spíše na ono pomyslné sbírání drobtů pod stolem pánů (srov. Mk 7,28) ve smyslu hledání stop napříč literaturou. Proto jsme zde spíše než souvislý vývoj modlitby invokací na Západě uvedli jen několik dílčích sond do historie, přičemž jsme se podrobněji zabývali počátky této praxe na Západě a vazbami na křesťanský Východ. Výběr svědků praxe ustavičné modlitby jsme pak také přizpůsobili našemu záměru důkladněji se soustředit na modlitbu invokací u otce M.-Jerónýma ze Sept-Fons. A právě tomuto učiteli duchovního života a jeho duchovnímu odkazu patřila i další část třetí kapitoly. Zde jsme se nakonec podrobněji zabývali jeho metodou spočívající ve střídání duchovní četby, modlitby invokací a mlčení, ideálně na kolenou a před Kristem ve Svátosti.

Za touto naší poutí od Východu až na Západ²⁸⁴ jsme se následně ohlédli ve čtvrté kapitole, a to na základě *Příručky spirituální teologie* otce Michala Altrichtera. Z tohoto malého srovnání vyplynulo, že západní a východní pojetí modlitby invokací se liší zejména formou invokací a vnímáním těla při modlitbě. Avšak ukázali jsme zde také na četné shody.

Ač tedy naše pouť na cestě dorůstání do synovství prožívaného stavem ustavičné modlitby rozhodně není u konce, můžeme říci, že na její další úsek vyrazíme obohaceni a obcerstveni. Vždyť navzdory všem pnutím jsme zde mohli zakusit něco z utěšujících slov *Zjevení Janova*:

A ukázal mi řeku živé vody, čiré jako křišťál, která vyvěrala u trůnu Božího a Beránkova. Uprostřed města na náměstí, z obou stran řeky, bylo stromová života nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka; každý měsíc dozrává na něm ovoce a jeho listí má léčivou moc pro všechny národy. A nebude tam nic prokletého. Bude tam trůn Boží a Beránkův; jeho služebníci mu budou sloužit, budou hledět na jeho tvář a na čele ponosou jeho jméno. Noci tam již nebude a nebudou potřebovat světlo lampy ani světlo slunce, neboť Pán Bůh bude jejich světlem a budou s ním kralovat na věky věků. (Zj 22,1–5)

²⁸⁴ Srov. Třetí eucharistická modlitba, in: *Misál na každý den liturgického roku*, s. 749.

Anotace

Příjmení a jméno: TŮMA, Jakub

Instituce: Katedra pastorální a spirituální teologie CMTF UP v Olomouci

Název diplomové práce: *Modlitba invokací jako pilíř ustavičné modlitby ve vybraných spirituálních tradicích*

Vedoucí: Dr. Michael Špaček

Počet stran: 90

Počet příloh: 2

Počet titulů bibliografie: 52

Klíčová slova: katolická teologie
křesťanská modlitba
ustavičná modlitba
invokace
modlitba Ježíšova
ruský poutník
otec Jeroným

Diplomová práce nabízí základní přehled o vzniku a vývoji praxe modlitby invokací jako pilíře ustavičné modlitby v tradici křesťanského Východu a o jejích variantách, kterých postupně nabývala v tradici křesťanského Západu. Zvláštní pozornost je věnována fenoménu tzv. „ruského poutníka“ a osobě otce M.-Jeronýma ze Sept-Fons. Dále zde můžeme nalézt stručné pojednání o biblických východiscích ustavičné modlitby se zaměřením na řešení napětí mezi výzvou k modlitbě bez přestání (srov. 1Te 5,16–18) a varováním před mnohomluvností pohanů (srov. Mt 6,7–8).

Summary

TŮMA, Jakub. *Prayer of invocations as a pillar of continual prayer in selected spiritual traditions*

A diploma thesis

The aim of this diploma thesis is to describe the formation and development of the prayer of invocation and its importance for the continual prayer in the Eastern Christian tradition, as well as to discuss different variants of the prayer of invocation developed in the Western Christian tradition. The so called Russian pilgrim phenomenon is described at length and so is the contribution of Father M.-Jerome of Sept-Fons. The biblical roots of this type of prayer are considered and I have attempted to deal with the tension between the challenge to pray without ceasing (cf. 1 Thes 5 : 16-18) and the warning against verbiage (*polylogia*) of pagans (cf. Mt 6 : 7-8).

Bibliografie

- ALTRICHTER, Michal. *Příručka spirituální teologie*. 1. vyd. Olomouc: Refugium, 2007. 141 s. ISBN 978-80-86715-00-1.
- AUGUSTIN, sv. *List Probě*. In: *Denní modlitba církve: Lekcionář pro modlitbu se čtením 5; 24. – 34. týden liturgického mezidobí*. 1. vyd. Praha: Česká liturgická komise, 1989. 277 s.
- [BENEDIKT z Nursie, sv.] *Řehole sv. Benedikta latinsky a česky*. Praha: Čeští benediktini, 1993. 218 s.
- ČEMUS, Richard. *Modlitba Ježíšova a modlitba srdce – hesychasmus*. 1. vyd. Velehrad: Societas, 1993. 51 s.
- ČESKÁ BIBLICKÁ SPOLEČNOST. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona; včetně deuterokanonických knih*. Přel. Ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. 8. vyd. Praha, 2001. 1814 s. ISBN 80-85810-29-8.
- Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 603 s. ISBN: 80-7192-467-9.
- DOM SAMUEL. *Celým srdcem: Úvahy o budoucnosti křesťanství v našem světě*. 1. vyd. Praha / Kostelní Vydří: Triáda / Karmelitánské nakladatelství, 2013. 187 s. ISBN 987-80-7474-069-5 / 987-80-7195-703-4.
- FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Lukáše: Porozumět Božímu slovu*. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2011. 847 s. ISBN 978-80-7450-025-1.
- FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Matouše : Porozumět Božímu slovu*. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2009. 631 s. ISBN 978-80-86949-77-2.
- Filokalia : alebo láska k dobru, kráse a čnosti*. 1. vyd. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberoku, 2008. 590 s. ISBN 978-80-8084-289-5.
- FRANTIŠEK SALESKÝ, sv. *Úvod do zbožného života*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. 271 s. ISBN 978-80-7192-686-3.

- Františkánské prameny. 1: Původní český překlad upravil, doplnil a dílo edičně připravil C. V. Pospíšil. 1. vyd. Velehrad: Matice cyrilometodějská, 2001. 994 s. ISBN 80-7266-073-X.*
- GOODING, David. *Lukášovo evangelium. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1994. 300 s. ISBN 80-85495-04-X.*
- [GUIGO II.] *Scala paradisi – Stupně kráji. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996. 46 s. ISBN 80-7192-083-5.*
- HOPPE, Rudolf. *List Efezanům. List Kolosanům. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 138 s. Malý stuttgartský komentář, NZ 10. ISBN 80-7192-461-X.*
- CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu. Brno: Bonus A, 1997. 251 s. ISBN 80-85914-64-6.*
- JAN ZLATOÚSTÝ, sv. *Komentář na Matoušovo evangelium: 19. promluva. Strojepis překladu. Dostupné v: Knihovna Arcibiskupského kněžského semináře v Olomouci. 27 s.*
- JERONÝM, otec. *Dobré vlivy. Vyd. v tomto souboru 1. Praha: Triáda, 2014. 190 s. ISBN 978-80-7474-100-5.*
- JERONÝM, otec. *Dopisy bratru Patrikovi. 2. vyd. Praha: Triáda, 2003. 137 s. ISBN 80-86138-60-7.*
- JERONÝM, otec. *Možnosti a melodie. 1. vyd. Praha: Triáda, 2010. 120 s. ISBN 978-80-87256-16-9.*
- JERONÝM, otec. *Protože navždy trvá dlouho... . 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993. 178 s. ISBN 80-85527-36-7.*
- JERONÝM, otec. *Umění naslouchat. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. 144 s. ISBN 80-85527-72-3.*
- JOHNSON, Luke Timothy. *Evangelium podle Lukáše. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. 458 s. Sacra Pagina, sv. 3. ISBN 80-7192-560-8.*
- JOURNET, Charles. *Promluvy o milosti, o eucharistii, o Marii, o Duchu svatém. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2013. 303 s. ISBN 978-80-87183-57-1.*

- KONEČNÝ, František Filip. *Svatý Dominik zakladatel řádu kazatelského*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1921. 351 s.
- KRČ, Pavel. *Hlavní rysy pojetí modlitby a duchovního života trapisty otce Jeronýma*. Diplomová práce obhájená na CMTF UP v Olomouci r. 2006. 71 s. Depon. in: Knihovna CMTF UP, Olomouc.
- LALLEMANT, Louis. *Spiritualita srdce: Duchovní učení*. 1. vyd. Olomouc: Refugium, 2009. 342 s. ISBN 978-80-7412-038-1.
- Misál na každý den liturgického roku*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. 2480 s. ISBN 80-7192-846-1.
- MNICH VÝCHODNÍ CÍRKVE. *Modlitba Ježíšova*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství v Praze, 1989. 31 s.
- MNICH VÝCHODNÍ CÍRKVE. *Vzývání Ježíšova jména: Úvod do modlitby Ježíšovy*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 62 s. ISBN 978-80-7195-159-9.
- MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. 1. vyd. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011. 512 s. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, sv. 1. ISBN 978- 80-87287-44-6.
- MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. 175 s. Malý stuttgartský komentář, NZ 3. ISBN 80-7192-261-7.
- Otec Jeroným / mnich: částečný portrét*. 1. vyd. Praha: Triáda, 2002. 294 s. ISBN 80-86138-59-3.
- PAVEL VI., bl. *Marialis cultus. O mariánské úctě*. Apoštolská exhortace o mariánské úctě ze dne 2. února 1974. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1977.
- PIUS XI. *Encyklika Pia XI*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, 1937. 70, [II] s. Katolícke čítanie Spolku sv. Vojtecha; Čís. 9.
- POKORNÝ, Petr. *List Efezským*. 1. vyd. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2005. 101 s. Český ekumenický komentář k Novému zákonu, sv. 10. ISBN 80-85810-38-7.

- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Praha / Kostelní Vydří: Krystal OP / Karmelitánské nakladatelství, 2010. 590 s. ISBN 978-80-7195-465-1.
- RATZINGER, Joseph. *Ježíš Nazaretský*. I. díl, 3. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2011. 269 s. ISBN 978-80-87474-30-3.
- SAMUEL, otec. *Na ohnivém voze*. 1. vyd. Praha: Triáda, 2008. 96 s. ISBN 978-80-86138-83-1.
- SCHERSCHEL, Rainer. *Róznaniec: modlitwa Jezusowa Zachodu*. 1. vyd. Poznaň : W droze, 1988. 180 s. ISBN 83-85008-73-X.
- STINISSEN, Wilfrid. *Modlitba Ježíšova*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, 39 s. ISBN 80-7192-147-5.
- STOTT, John. R. W. *Výklad Kázání na hoře*. 1. vyd. Praha: Návrat, 1992. 171 s. ISBN 80-85495-01-5.
- SULPICIUS SEVERUS. *Život svatého Martina*. Praha: Herrmann & synové, 2003. 269 s. ISBN 80-239-2135-5.
- SUŠIL, František. *Evangelium sv. Matouše*. 2. vyd. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871. 379 s.
- SUŠIL, František. *Listové sv. Pavla Apoštola. Díl II*. 1. vyd. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871. 447 s.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*. 1. vyd. Velehrad: Refugium, 1999. 557 s. ISBN 80-86045-33-1.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla: (Příručka křesťanské dokonalosti)*. 3. vyd. Velehrad: Refugium, 2005. 471 s. ISBN 80-89715-34-5.
- TICHÝ, Ladislav. *Slovník novozákonní řečtiny*. 2. vyd. In: FRYŠ, Petr (ed.), NÁPRAVNÍK, Pavel (ed.) a PETKEVIČ, Vladimír (ed.). *Řecko-český Nový zákon: Novum testamentum graece: Nestle-Aland, 27. vyd.; Nový zákon: Český ekumenický překlad*. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011. 1758 s. ISBN 978-80-87287-38-5.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, sv. *Theologické Summy svatého Tomáše Akvinského třetí část: [Doslovný překlad]*. Přel. P. dr. Silvestr Braitto. Olomouc: Edice Krystal, profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, 1937. 967 s.

Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci: Úvodní studie Richard Čemus; Umění modlit se srdcem. 1. vyd. Velehrad: Refugium, 2004. 279 s. ISBN 80-86045-65-X.

VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3.* 1. vyd. Praha: Benediktinské arcidiocesi sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Praze-Břevnově, 2010. 455 s. ISBN 978-80-86882-14-7.

WARE, Kallistos. *Síla Jména.* 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014. 61 s. ISBN 978-80-7195-722-5.

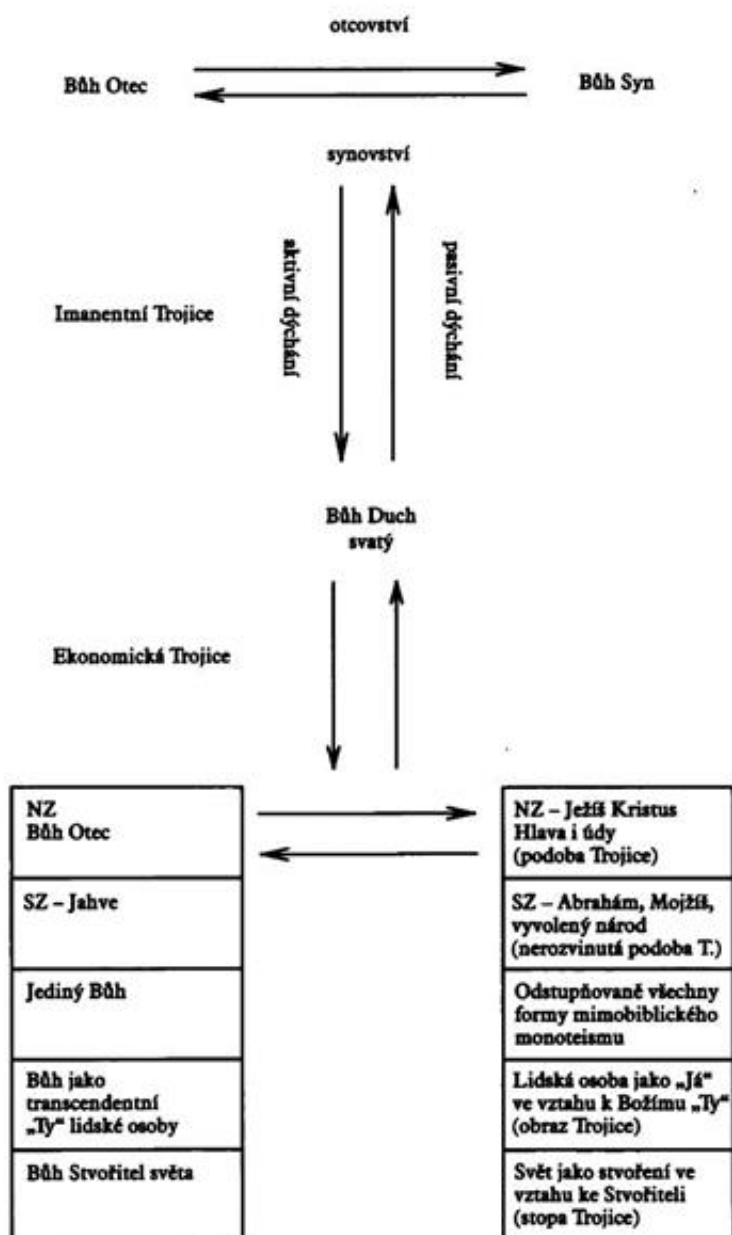
Seznam příloh

Příl. 1: Schéma č. 1 prof. Ctirada Václava Pospíšila.....	81
Příl. 2: Ukázky zápisků mnichů z opatství Notre Dame de Sept-Fons	82

Přílohy

Příl. 1: Schéma č. 1 prof. Ctirada Václava Pospíšila

Schéma č. 1:



Invokace

Invokace by měla být krátká, teologicky správná
modlitba, upřímná nepřetržitá přítomnost srdce a
všechny síly naší existence před Bohem.

1. Krátká: byto modlitba by měla být krátká, pro-
stě je chceme měnit často během dne, při všech svých
činnostech i při práci.

Bude-li správná, byto modlitba nebude samostatně
naši mysl a přitom bude výrazem souhy srdce, která
je se vzájemně k Bohu tím nejbližším. Největším
obdobím modlitby, která byto modlitba jako invokace
je vnitřní, vnitřní k Bohu, ačkoli vnitřní modlitba do-
stává do konce, prostě často byto modlitba, rozděla-
ní, nebo se vnitřně nějakým činností vyjadřující
rozvěnování naší pozornosti.

2. Teologicky správná: aby byto modlitba měla jako
všechny krátkou modlitbu stále svou a pro všechny
čas, hodně se těší na její přítomnost a na její oba-
hu. Vhodné je proto vyslovit svoji modlitbu na

mýjale' se pravou Božího slova, která je nám křesťá-
nům v našem světě k tomu, že Boží. Mělo
vymáti, nebo Boží jmeno, jmeno našeho Pána Ježíše
Křesťá, kde se také obsahuje velké blahobytí pravdy,
která se hluboce měníme a stává se nám křesťá,
čím více budeme učovat, mluvit, která je v se-
bě obsahuje. Jedinou se hlubokou charakteristiku Božího slova
mnohých mluvit je, že jejich srdce měníme čím více
a hlouběji se mění. Proto je také důležité, když sprá-
vná slova, která nás vedou do Božího slova
a k živému spojení s osobou našeho Pána.
Tímto Boží mluvit, to se tímto vyjadřovat v
místech toho, kde není pro Boží mluvit, kde
se více mění, protože tímto jedinečným způsobem, protože
aby jej Boží slova měnil a prosíval.

Otec Jáchym

Otec Mikuláš

3. 11. 2003

V. Repetice

Když bratr Theodor zemřel, otec učitel se po své smrti, že uchová napomínku na něj.

Často čím větší je bezprostřední zážitek, tím rychlejší přichází napomínání. Myslím uchová napomínku je třeba speciálně rozpracovat a psát jednoduchých prostředků, abychom budeme mít, aby tato napomínka musíme.

Mléko tak - analogicky - jsem je v oblasti inovací.

Konkrétně, je tak milosrdenství Boží, která mi pomáhá uchová napomínku na naše lána a Lannan Mami, ale produkt sami nemůžeme psát 'vlastními' a nestanovíme si konkrétní prostředky, ustanovíme modely se v našem sociální prostředí.

Po skončení práce budeme sem tam na různých aktivitách s hlavním plánem myšlenek. Často psát plány myšlenek; rozptylových, spocitativních, odstavčích, koncových...

Často se psát myšlenek a rozptylových sémio myšlenkami,

Příl. 2 – pokračování

napomínka na Boha nebude mojí obživou ani slova.
Ony a mojí srdci stále přibývá napomínka na Pána Ježíše,
Lanna Maria, cílel nám máti' imolace, ale-li státní' modlitby
(národní srdce). Imolace mají svůj původ již ve Starém zákoně.
Celá církevní' modlitba je založena na tomto typu modlitby.
I dnes se lidé' často modlí' (báječ s tímto správním ma fo-
rmální' státní; ve. obřadová' káží' a Gergopum).

4. 11. 2003

VI. Repetice

Účel' modlitby, imolace jsou:

- osobní' modlitbou
- vždy' kvalitě, dokonce velmi' kvalitě
- teologicky správně
- vyjadřující' hlubokou pravdu (bondu) našeho srdce, povolání.

Mezi' brata očekává, že se nám' jednáho dne podaří' vy-
čistit hlavy od všech' myšlenek, že je skutečné. Naproti
komu do této' konkrétní' masy našich' myšlenek musíme

A2.

uvolněnou imitaci, která vřídí naše myšlenky, meditační je.
Imitace tak mají být stejnou roli jako čas dříve, který
Mojeis' obrazil do hrobych nad Mority. a tak byly vříděny
(meditace). Imitace obrazilí naše vřídě myšlenky! Když
se používáme na to jako vřídě křem dře, máme pro
kříd vřídě. Vřídě se nás si na vřídě vřídě vřídě to
vřídě nás s vřídě dře vřídě vřídě vřídě vřídě
3 imitace, které nám budou sloužit pro celý život.
Povídaté práce vřídě pro vřídě a tím, aby si vřídě
automatismus (reflex) vřídě. Když se toho mají strach
a vřídě, se jde a vřídě. Na vřídě vřídě to jako naše
vřídě myšlenky, které jsou vřídě, vřídě stále
na vřídě, naše myšlenky se jsou stále křem nás, vřídě
dřívě si stále vřídě vřídě...
Když vřídě imitace tak do dře vřídě (do svých myšlenek)
vřídě vřídě (vřídě) Vřídě vřídě
Vřídě vřídě vřídě vřídě a mají vřídě, se imitace
jíměna vřídě a vřídě mají vřídě vřídě vřídě vřídě
vřídě, se je vřídě, vřídě to vřídě s vřídě a se

učebním

5.11.2003

VII. Repetice

Inovace má být:

- osobní → vyjadřující nejhlubší tajemství našeho srdce a našeho poslání. Misionáři, mniši, malá rodiny, ... - nebudou mít stejnou inovaci. Inovace mnišů začátek Pátra, Jánů, Marii a přátelství, důvěrný vztah a přátelství, vědomí, že i ta nejosobnější mnišova modlitba zahrnuje implicitně starost o Boží slávu a správu světa.

- křesťá, dokonce velmi křesťá, protože je-li obnova nemůže jí stále grabovat. Je potřeba osvobodit se od automatismů. Každá obnova má se u nás uskutečnit.

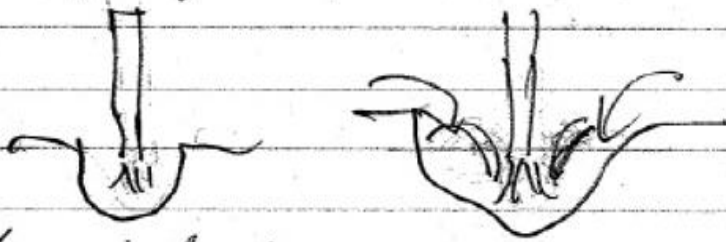
- teologicky správná → nemůžeme mít obět. Když misionáři vyjadřovali podstatně. Naše poslání je především živost spojením s Bohem k jeho slávě a k správe světa. Tato kedy máme začít. Ústřední je u inovaci zahrnutí

14.

Příl. 2 – pokračování

Když pracujeme na aktivaci a kladu kromě svého těla
jako svého proutku - a jsme-li dostatečně rozumní a dospělí abychom
revidovali: já jsem, já jsem... ještě má abstrakční myšlenka - prohodíme
pracovní osvětu a rozumně budeme:

- je potřeba dále proutek do dírky, s bočními nervy, vedoucími
hlavně a když je proutek uzavřený, jeví se to a začínáme
prohládkou, aby boční nervy byly zdravé. Když jsme toho
pochopili a dno jeve se objevilo, můžeme pokračovat k
proutku a rozvíjení se můžeme.



Glejně tal je kromě s involucemi.

6. 11. 2003

VIII. Repetice

Memoranda se začínají do tváří involuce.
Cílem se u proutku má a u proutku dříve možná i osvěta a kromě.

INVOCATIONS

Otec

05 01 06

Mikuláš

« Si vous voulez devenir un homme de Dieu, prenez l'habitude d'implanter en vous, dans votre cœur, dans votre mémoire, dans vos réflexes, dans votre imagination une très courte prière, tournant autour des noms de Jésus ou de Marie. Il y a un moment dans votre vie où cette implantation, cette invocation nous demandera un effort, mais ce effort est tout à fait à portée de votre main (facile). A.v. Dans la vie d'union à Dieu, il y a un moment où nous avons à fournir un effort pour y entrer qui ne peut aucunement atteindre à la grâce, ~~sa~~ non efficace et ~~sa~~ sa finance en nous puisque cet effort est déjà ~~fait~~ fait de la grâce. Ainsi il y a un moment où chacun de nous, face à la recitation des invocations doit y mettre du sien. C'est décider à un date. Personne ne peut le faire à notre place. On ne dira jamais assez combien cette décision de dire les invocat° est capitale pour la vie spirituelle.

Le Père Jérôme insistait énormément et de manière exclusive au début de la formation sur les invocations et quand le P.M. avouait n'avoir pas dit d'invocation dans la journée on lui disait qu'il était sérieux non pas sur l'absence d'invocations mais sur l'effort qui n'était pas fait. Cet effort le P.M. lui faisait à partir de deux réalités - 1° avec la force du douteur sur laquelle est inscrite « Marie conçue sans péché... ». A ce moment là le P.M. a pu la recitation de dire cette prière, non

pas seulement en entrant au dortoir mais à chaque fois qu'il franchissait une porte ;
2° on mettait une grande pomme de terre dans sa poche qui abandonnait la poche et donc continuellement rappelait de dire les invocations. Le P^{re} la gardé jusqu'à ce que le reflex soit pruit.
était

C'est à chacun à trouver le moyen, à faire preuve d'originalité, de créativité et surtout d'intelligence pour le trouver. Si on ne le fait pas et si on ne s'y maintient pas on n'entrera pas dans la vie d'unions à Dieu, on sera réduit à ses pensées ses cogitations, à ses rêves au lieu de ^{s'attacher de plus en plus} s'attacher à la pureté. Notre Seigneur.

Cette prière, si nous apprenons à bien la faire ou plutôt quand elle sera greffée de manière reflexe dans notre oeuvre, nous conduira loin, au but que nous désirer - l'amitié avec Notre Seigneur. Elle nous enraie l'intelligence et le cœur, elle nous arrachera au vagabondage habituel de nos pensées ineptes. Elle nous donnera le pouvoir de diriger les mouvements de notre âme et de notre cœur.

dans la foi, A la base des invocations il faut que nous ayons conscience de la présence continuelle de Notre - Seigneur à nos côtés.