

Současné pojetí spirituality a pojem *meditace (lectio divina)* jako odraz *filikalického hnutí* v křesťanské praxi

Luisa Karczubová

Meditace jako pojem je v dnešním diskurzu výrazem mnohoznačným a při jeho užití i posouzení nezbyvá než pokaždé upozornit na jeho sémantický kontext, který jej jednoznačně vymezuje. V běžném užívání může být chápán jako *mentální modlitba* uvnitř křesťanské tradice, jako metoda zvnitřnění indické jógy nebo japonského zenu a jejich somaticko-asketických cvičení, jako reflexe výňatků posvátných textů islámu, jako filosofický traktát,¹ literární esej, teologická studie či technika psychoterapie.² Setkáváme se však i s popularizujícími přístupy užívání pojmu meditace, hovoříme-li o meditativní hudbě či meditaci obrazy.³ Z druhé strany rozvoj filologických a historických studií, odborné práce zprostředkovávající poznání symbolu v liturgii, obřadech a užití jazyka pomáhají ukazovat meditaci jako součást rozsáhlejších prvků náboženského života. Podobně se hovoří například o modlitbě, kultuře stolování, mnišských zvyklostech i politickém uspořádání významných panovníckých dvorů a biskupských sídel. I z tohoto důvodu je důležité ukázat nejen společné rysy meditace coby fenoménu lidské kultury a religiozity, ale také zásadní rozlišení specifčnosti meditace křesťanské.⁴

1 René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia – Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2001.

2 Srov. Mírko FRÝBA, *Psychologie zvládání života. Aplikace metody abhidhamma*, Boskovice: Albert, 2008; Jan BENDA, „Buddhismus a psychoterapie,“ *Dingir*, č. 1 (2012): 12–15.

3 Hans Urs VON BALTHASAR, *Tu hai parole di vita eterna: meditazioni sulla Scrittura*, Milano: Jaca Book, 1992, s. 15–17; podrobněji Luca VARGIU, „Hans Belting e le figurazioni devozionali,“ in *Premio Nuovo Estetica. Suplementa*, ed. Luigi Rosso, Palermo: Centro internazionale Studi di Estetica, 2009, s. 229–246; Erwin PANOFKY, „‘Imago pietatis’. Un contributo alla storia tipologica dell’uomo dei dolori e della Maria Medicatrix (1927),“ in *‘Imago pietatis’ e altri scritti del periodo amburghese (1921–1933)*, Torino: Il Segnalibro, 1998, s. 59–107.

4 Srov. Emmanuel VON SEVERUS – Aime SOLIGNAC, „Méditation. I. De l’écriture aux auteurs médiévaux,“ in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, 10, Paris: Beauchesne, 1980, s. 906–914 (*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* = DSp).

1. SOUČASNÉ POJETÍ SPIRITUALITY JAKO *QUAESTIO DISPUTATA*

Současná spirituální teologie je stále častěji stavěna před delikátní otázku netematizované spirituality coby průvodního znaku aktivního „misijního“ úsilí ne-personalistických náboženství.⁵ V jejich mnohačetných formách již není tématem duchovního života Bůh či účast na Božím životě jako osobního vztahu, nýbrž sebepoznání a sebezpřijetí v hlubokém klidu a plné harmonii těla i mysli, a to ve dvou směrech: a) ve schopnosti osobního rozvoje vědomí vlastní účinnosti či sebeuplatnění (*self-efficacy*) a sebehodnocení, sebeúctě či sebedůvěře (*self-esteem*); b) ve smysluplnosti životní perspektivy (*life scheme*).⁶ Jinými slovy: netematizovaná spiritualita je nesena ambicí přinášet odpověď na otázku, jak člověk jako individualita může dojít k pochopení cesty vlastního růstu a zrání, jak coby součást společnosti ji může propojit s cestou k vytváření zralejších vztahů a jak coby mikrokosmos může opět být organickou součástí makrokosmu.⁷ Plnější chápání a přijímání sebe a druhých jako *objevení všímavosti* (*mindfulness*, tj. naplněnost bdělou myslí, bdělá pozornost, bdělost, všímavost⁸) – jako nároku kladeného požadavkem pro tvorbu individuálního náboženského stylu, osobního náboženství umožňujícího v sekularizovaném světě žít „plnohodnotný“, smysluplný a reflektující život – jsou společným jmenovatelem nenáboženského, psychologizujícího, holistického, psychotherapeutického, religionistického či medicínského přístupu ke spiritualitě.

Z hlediska spirituální teologie můžeme hovořit o rozvoji *spiritualismu*⁹ zaprvé v souvislosti s rozšiřováním prostoru doposud výlučně teologické terminologie pro pochopení korelace zdraví, kvality života

⁵ Srov. Sam HARRIS, *Spiritualita bez náboženství aneb Probuzení*, Praha: Dybbuk, 2017; Kamila NĚMEČKOVÁ, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*, Praha: Carpe momentum, 2016.

⁶ Srov. Bruce B. FREY – Timothy P. DAALAMAN – Vicky PEYTON, „Measuring a dimension of spirituality for health research: Validity of the Spirituality Index of Well-Being,” *Research on Aging*, č. 27 (2005): 556–577.

⁷ Slovy benediktinského mnicha Johna Maina: „cesta, kterou se dostanete do vlastního středu, do základu svého bytí, v němž nehybně, v tichosti a pozorně setrváte.“ John MAIN, *Okamžik Krista: Cestou meditace*, Brno: Cesta, 1997, s. 112.

⁸ Srov. Barry BOYCE (ed.), *The Mindfulness Revolution: Leading Psychologists, Scientists, Artists, and Meditation Teachers on the Power of Mindfulness in Daily Life*, Boston: Shambhala 2011.

⁹ K terminologii srov. Pavel AMBROS, „Doprovázet, rozlišovat a integrovat lidskou slabost – užitečné zpřesnění terminologie,” in *Doprovázet, rozlišovat a integrovat: Úvodní do pastorální antropologie*, Olomouc: Refugium, 2016, s. 56–94, zvláště s. 93–94.

(*well-being*) a všezahrnujícího „spirituálního rozměru člověka“ (skutečnost, jež bývá definována spíše vágně¹⁰). Ten se projevuje ve dvou významových konceptech, s nimiž pracuje pozitivistická psychologie: a) ve smyslu pro autenticitu života a jejího rozvoje; b) ve smyslu pro koherenci života. Otázka, jež se zde v této souvislosti klade, například „co je obsahem zdraví z hlediska lidské spirituálnosti (autenticity spiritualistického chování a jednání)“,¹¹ nebo jak se postavit ke snahám přesně definovat „fakta“, založená na souvztažnosti mezi *spirituální dimenzí člověka* a *medicínským pojetím péče o zdraví*, jsou k diskuzi předkládány diktátem empirie a zůstávají otevřené změnám, jež přinášejí nové „vědecké poznatky“. Příkladem může být sama sebou definovaná snaha po exaktním měření, jak ji představuje mimo jiné tzv. *Pražský dotazník spirituality*. Zkoumá (či lépe řečeno „měří“) data několika dílčích celků: mysticismu, úrovně vnímání intra/inter a motiv/přesah. Ze svých zjištění vyvozuje tvrzení, jež jsou dále podrobována kritice z hlediska nových přístupů a metod výzkumu, jak je to obvyklé v exaktních vědách založených na pokusných měřeních.¹²

Za druhé je možné tento rozvoj *spiritualismu* pozorovat v diskuzi, jež se odehrává mezi ateistickými intelektuály současnosti (Daniel Dennett,

¹⁰ „Spiritualita je to, za co ji považuje pacient.“ (Traugott ROSER, „Spiritual Care – neuere Ansätze seelsorglichen Handelns,“ in *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*, ed. Ulrich Körtner, Wien: Springer Vienna, 2009, s. 86); „Žádný člověk není nespirtuální.“ (DAS NETZ FÜR SOZIALWIRTSCHAFT – Thomas WERNER, „Doris Nauer: Spiritual Care statt Seelsorge?,“ <https://www.socialnet.de/rezensionen/20604.php> [zveřejněno 4. 7. 2016, cit. 30. 11. 2018]).

¹¹ Srov. Manami OZAKI – Keiji KOBAYASHI – Takeo OKU, „Healthy spirituality and genuineness: From the research on spirituality with authenticity and flow,“ *Journal of International Society of Life Information Science*, č. 24 (2006): 165–175.

¹² Srov. např. Emanuel HURYCH – Ivo JIRÁSEK, „Obecná charakteristika a celková metodologie výzkumu pohybových aktivit,“ in *Spiritualita pohybových aktivit*, ed. Emanuel Hurych, Brno: Masarykova univerzita, 2013, s. 141–142; *Pražský dotazník spirituality*, známý pod značkou PSQ, vytvořili Pavlína Janošová a Pavel Říčan (srov. Pavel ŘÍČAN – Pavlína JANOŠOVÁ, „Spirituality: its psychological operationalization via measurement of individual differences: A Czech perspective,“ *Psychologica*, č. 47 [2005]: 157–166). Převzali a upravili měřítka Hoodovy *Škály mysticismu* (Ralph W. Hood Jr., „The construction and experimental validation of a measure of reported mystical experience,“ *Journal for the scientific study of religion*, č. 14 [1975]: 29–41), Piedmontovy *Škály spirituální transcendence* (Ralph L. PIEDMONT, „Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-factor model,“ *Journal of personality*, č. 67 [1999]: 985–1014) a MacDonaldova (2000) *Inventáře vyjádření spirituality* (Douglas A. MACDONALD, „Spirituality: Description, measurement, and relation to the five-factor model of personality,“ *Journal of personality*, č. 68 [2000]: 153–197).

Richard Dawkins nebo Philip Kitcher a Richard Rorty). Dennett a Dawkinson tvrdí, že se náboženství opírají o nauku: náboženské systémy vytvářejí celou řadu životních předpokladů pro pochopení významů, událostí a „nadpřirozených“ zásahů, kterým je věřící povinen věřit a s nimiž počítá ve svém běžném životě. Objasňují jeho místo na zemi. Podle nich jsou tyto nauky pouhou iluzí či zaklínadlem, které pramení z absence rozumového poznání a mohou být odstraněny racionálním způsobem, tedy vědou. Tento (prastarý) přístup je typický pro hnutí známé pod označením *New Atheists*. Jeho přívrženci mají za to, že věřící lidé se ohledně své náboženské zkušenosti soustavně mýlí a jejich výpovědi mají pouze hodnotu hrubých sociologických dat, která sdělují, co si lidé myslí, či že si to či ono představují nebo považují za realitu. Tvrdí, že se to dotýká vědomí, nikoliv tzv. „objektivní reality“. Z tohoto hlediska je pochopitelný jejich přístup ke zkušenosti projevů duchovního života z hlediska empirických metod. Kitcher například připouští, že se náboženství mohou v takovouto soustavu nauk proměnit a že se tak i děje. Nezřídká se podle něj náboženství stává systémem praktických zbožných úkonů a povinností, které jsou doktrínálně odůvodněné a interpretované v jejich přeneseném významu. V jejich uplatňování existuje široká oblast doktrínální diskuze a kritiky, kdy je třeba postupovat doslovně, analogicky nebo symbolicky v denním životě. Lakmusovým papírkem změny v pojetí náboženství, kterou registrujeme kolem nás, je podle něj skutečnost, že náboženství v sekulární společnosti nenastolují závazným způsobem etiku jednotlivců. Subjektivní etika je vymezována nezávisle na náboženských postojích. Jejich nositelé se dovolávají transcendence pouze jako zdroje a ospravedlnění vlastního jednání.¹³ Autor má za to, že náboženství může být jen určitým *zaměřením* nebo *tendencí*, která napomáhá k identifikaci a valorizaci stanovených cílů (tzv. spirituálních determinantů). Podle něj proto náboženství nemůže zahrnovat v sobě vyvratitelnou nebo zpochybnitelnou věrohodnost svázanou s možností uvalovat taxativně sankce kvůli osobním rozhodnutím.¹⁴

Z teologického zorného úhlu, totiž jako „výslovné usilovného naslouchání věřícího člověka Božímu vlastnímu, dějinně uskutečněnému zjevení skrze slovo“ a „vědecky metodického úsilí v jeho poznání“ a „re-

¹³ Srov. Philip KITCHER, *The ethical project*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014, s. 285–408 (kapitola „A Normative Stance“).

¹⁴ Philip KITCHER, „Militant modern atheism,“ *Journal of applied philosophy*, č. 1 [28] (2011): 1–13.

flektovaného rozvíjení poznání“,¹⁵ lze kriticky ukázat na jeden z více-
ra neuralgických bodů tohoto přístupu. Můžeme hovořit o tom, že právě
zde se otevírá cesta k nezávazné *spirituálnosti*, která není ničím jiným než
pragmatickým ateismem, sekularizovaným humanismem, který ze své
podstaty je ochoten komunikovat a spolupracovat s verzemi nedoktri-
nálního náboženství. Takto definovaná spiritualita uvnitř náboženských
systémů si jen stěží může klást otázky vycházející z oborové diskuze,
teologické metodologie a geneze spirituální tradice / spirituálních tradic.
Celá diskuze v rámci hnutí *New Atheists* zápasí s rizikem záměny vědy
za ideologii, pokud odůvodňuje své postuláty výběrem souboru prefe-
rovaných hodnot. Nezabývá se rizikem, že zcela pomíjí základní cha-
rakteristiku křesťanského pojetí spirituality jako vzájemnosti absolutní
svobody Božího jednání v osobě člověka a svobodného přilnutí k Bohu
jako Otci – základní to konsekvence nové situace člověka po křtu. Svobo-
da tvůrčího slova stvoření, vykoupení a posvěcení s možností svobodné
odpovědi člověka totiž determinována není.

Připomeneme-li v této souvislosti analýzu pojmu *spiritualita* napří-
klad H. U. von Balthasara, můžeme zde zjistit styčné body, jimiž spiri-
tuální teologie může dosti dobře popsat současné pojetí spiritualit s roz-
lišením toho, co pojmenovává jako vybočení z theologické klasifikace,
nebo naopak – možná překvapivě – jako autentickou součást křesťanské
zkušenosti.¹⁶ Obsah jeho definice je obecný:

Spiritualita je základní praktický a existenciální postoj, který vyjadřuje jeho nábo-
ženskou existenci a etickou angažovanost tím, že determinuje aktivně a habituálně
jeho životní cestu v síle objektivní intuice, dodejme prověřovanou životní zkuše-
ností, a jeho rozhodnutí, která mají definitivní charakter.¹⁷

Právě toto prvotní vymezení odlišuje spiritualitu od praktické nebo
systematické teologie, protože obsahuje asketiku, tzn. praxi, a mystiku
neboli zkušenost. Proto i největší dílo 20. století, které shrnuje poznání
spirituální teologie, se nazývá *Slovník spirituality, asketiky a mystiky*.¹⁸ Von
Balthasar odkrývá tři dimenze ve spiritualitě obecně: a) v návaznosti na
antickou řeckou filosofii je spiritualita protikladem k materiálnímu svě-

¹⁵ Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Vyšehrad, Praha 2009, s. 411.

¹⁶ Srov. Aime SOLIGNAC, „Spiritualité,“ in *DSp*, 14, Paris: Beauchesne, 1990, s. 1150–1153.

¹⁷ Srov. Hans URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967, s. 247.

¹⁸ *DSp*, 1–17, Paris: Beauchesne, 1937–1995.

tu a je definována slovem *duchovní*, které je chápáno jako princip sjednocující a převládající. Z tohoto důvodu tíhne k θεωρία, jak to můžeme vidět i u spirituality indické, Platona,¹⁹ Plotina, Augustina, Descarta nebo Fichteho.²⁰ Obsahuje lásku (φιλία/ἀγάπη) a touhu (ἐρως), cestu (*via*), paměť (ἀνάμνησις) a naději (ἐλπίς); b) dimenze prostoru uskutečnění, námahy, zápasu, rozhodnutí či svatého závazku (подвиг), spiritualita skrze ni vstupuje na pole morální odpovědnosti. Svět se stává materií pro povinnost. Je činem.²¹ Pak tu je c) dimenze nehotovosti, kdy spiritualita v sobě obsahuje vždy i překonávání nedostatečnosti a dorůstání do úplnosti. Tyto všechny tři dimenze se manifestují ve vnitřním postoji známém jako nepřítomnost vášní řeckých otců (ἀπάθεια), ponechanost či odevzdanost (*Gelassenheit*) německé mystiky, *indifference* sv. Ignáce z Loyoly nebo *čistá láska* Françoise Fénelona.²² Spiritualita podle této analýzy musí mít tři prvky: duch transcending a směřující k absolutnu, směřování k nezištné službě a pasivitu, totiž uschopnění k tomu, aby se člověk nechal obdarovat (*Geschenlassen*), přičemž přijetí obdarování Bohem je nejvyšší míra aktivity člověka.²³ Spirituality (v plurálu) jsou z tohoto důvodu partikulární aplikací evangelní spirituality. Existující pluralita je založena na rozdílnosti charismat, která je uspořádána a sjednocena v těle církve. Normativní kritika všech lidských (a tím spíše ekleziálních) spiritualit evangeliem nepřichází z vnějšku, ale zevnitř. Všechny myšlenky směřující mimo člověka (platonský ἐρως), objektivizace lidské pudovosti a subjektivity poznáním a přijetím závazků (πρᾶξις a aristotelské ἔξις²⁴), vzdání se všeho a odevzdání se jedinému vztahu, totiž Bohu jako vše-určující skutečnosti (ἀπάθεια stoiků), jsou zvnitřněny ideálem lásky Ježíše vůči Otci v Duchu Svatém jako základní *forma formans* křesťanské spirituality. Tím křesťan pokračuje v nezištné službě

¹⁹ PLATON, *Faidon*, 64a; 67e; 80e (μελετᾶν ἀποθνήσκειν).

²⁰ Vždy je třeba pamatovat na to, že na jedné straně „analogie mezi terminologií Řehoře [Nysského] a myšlením iniciátorů antického filosofického ideálu života je zřejmá. Asketi samy sebe nazývají *filosofy* nebo příslušníky *chóru filosofů*. Jejich činnost se nazývá *rozjímání* (θεωρία), a až dodnes si toto slovo, přestože výraz θεωρητικός βίος lze užít jako [obecné] označení pro antické řecké filosofy, zachovává podtext, který přinesl proměnu pojmu v technické označení křesťanského asketismu jako takového“ (Werner JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden: Brill, 1954, s. 21–22).

²¹ Tamtéž, s. 249.

²² Tamtéž, s. 250.

²³ Tamtéž, s. 250–253.

²⁴ ARISTOTELES, *Metafyzika*, 5.1022b.

Krista, Božího služebníka, aby každého člověka přivedl k nejvyšší svobodě.²⁵

To, že se křesťanská existence vyjádřená zbožností a reflektovaná ve spiritualitě v celých křesťanských dějinách dostávala do vnitřní dynamiky intenzivní interkulturace,²⁶ nacházela pak prostor pro mimořádně intenzivní spekulativní úsilí a upozorňovala na nezbytí rovnováhy mezi tradicí a inovací. Tak například jen stěží můžeme popřít skutečnost, že křesťanská zbožnost a spiritualita přijímá až do dnešních dnů zásadní podněty a nasměrování z literatury raného mnišství. O to se pokoušejí i zastánci *spiritualismu*. Povrchní zhodnocení této snahy by mohlo vést k přehlížení onoho „vybočení“, které přestože užívá stejnou terminologii převzatou například z nejstaršího mnišství či otců pouště, hovoří o něčem jiném. Běžně tihneme k tomu, abychom učinili rovnítko mezi tím, jakou spirituální zkušenost vyjadřoval ten či onen termín a jak je tento termín užíván dnes. Podléháme pokušení, že za stejným termínem tušíme stejný obsah, aniž bychom se konfrontovali s prameny a hermeneutikou celé geneze teologického tázání. Stačí zevrubnější studium, abychom došli k tomu, že jsme se od původního smyslu odklonili, jednou více, podruhé méně, a že dnešní používání spirituálních výrazů směřuje tendenčně – pod vlivem současných kulturních paradigmat – k tomu, aby jim vtisklo obraz vlastních, avšak zcela odlišných antropologických východisek, ba i kulturní citlivosti. Je proto užitečné podstoupit námahu očišťování pojmů a kriticky se vypořádat s tím, jaké významy dnes spirituálním pojmům dáváme, popřípadě jak se jejich obsah mění k nepoznání nebo dokonce vyprazdňuje. A především jaké to nese konsekvence pro duchovní vedení a rozlišování. Dále je vhodné s tím spojit úsilí o lepší porozumění procesu rozvoje obsahu a následné recepce alespoň některých tradičních prvků spirituality *pouštních otců*, jak nám je uchovává například *Filokalie*. Pokusíme se tak naznačit metodologický postup na příkladu pojmu *meditace*, který by se mohl uplatnit i v jiných případech zkoumání základních pojmů křesťanské spirituality.

²⁵ JAEGER, *Two Rediscovered Works*, s. 262–263.

²⁶ K celé problematice srov. Pavel AMBROS, *Křesťanský Východ a Západ: Inkulturace a interkulturace. Příspěvek k současné recepci tradic v české teologii*, Brno: CDK, 2017, s. 88–93 (podkapitola „Vzájemnost inkulturace a interkulturace“).

2. URČUJÍCÍ PRAMENY UTVÁŘENÍ POJMU MEDITACE NA KŘESŤANSKÉM ZÁPADĚ

Různé podoby meditace hrají v křesťanské spiritualitě nepochybně významnou roli. To jistě není a ani nemusí být předmětem diskuze. Zajímá nás ale otázka, co pod pojmem *meditace* máme rozumět. Klasické používání pojmu alespoň uvnitř katolické tradiční zbožnosti odkazuje na pochopení, které je docela dobře a jednoznačně čitelné. Přesto současná diskuze naznačuje, že se i katolická spirituální teologie musí vypořádat s vlivem nekřesťanských nebo nenáboženských přístupů k meditaci.²⁷ Rozlišení a možná inspirace různých křesťanských tradic na Západě i křesťanském Východě nepůsobí obvykle zvláštní těžkosti.²⁸ Pod pojmem *meditatio* rozumíme rozjímání, rozumové uvažování, tedy určitou podobu vnitřní modlitby, která se nevyčerpává tím, že se posvátné texty zbožně odříkávají.²⁹ Ve schématech popisů různých podob praktických metod meditace, například v *mentis exercitatio* Gerarda Grootea († 1383), ve *Scala meditationis* Wessela Gansforta († 1489),³⁰ v systematickém přístupu Tomáše Kempenského († 1471) v jeho *Sermones de vita et passione Domini*,³¹ či detailně rozpracovaném systému meditace jednoho z po-

²⁷ „Meditace nabývá dnes na rozdíl od specificky křesťanského pojetí rozjímání a nazírání významu určitého samo v sobě náboženství předcházejícího a především k určitému světonázorovému postoji neutrálního cvičení.“ (Herbert VORGLIMMER, „Meditation,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 7, Freiburg: Herder, 1962, s. 234); srov. „List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace,“ in *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999, s. 66–82; podrobněji k celé problematice srov. *Meditation: Studia missionalia*, 25, Roma: Università Gregoriana Editrice, 1976.

²⁸ Srov. Johannes Baptist Lotz, *Le chemin menant à la libération d'après l'expérience spirituelle de l'Orient, à la lumière des exercices spirituels de s. Ignace*, Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1975.

²⁹ „Meditace, rozjímání je z církevního hlediska uvažování o pravdách a požadavcích víry s praktickým záměrem a ve spojení s volně uspořádanou modlitbou. Postupuje diskurzivně, racionálně a je řízena vůlí: tím se liší od kontemplace.“ („Meditace,“ in *Teologický slovník*, ed. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 210).

³⁰ QUELLEN ZUR GEISTESGESCHICHTE DES SPÄTMITTELALTERS, „Wesseli Groningensis Tractatus de cohibendis cogitationibus, et de modo constituendarum meditationum. Qui Scala Meditationis vocatur,“ <http://www.mgh-bibliothek.de/cgi-bin/gansfort.pl?seite=193> [zveřejněno 2010, cit. 3. 11. 2018]; srov. Mathias GOOSSENS, „Méditation II. Les méthodes dans la spiritualité chrétienne,“ in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, 10, Paris: Beauchesne, 1980, s. 914–919 (= „Méditation II. Les méthodes,“ in *DSp*, 10).

³¹ THOMAS (À KEMPIS), *Sermones de vita et passione Domini scilicet ab adventu Domini*, Turnhout: Brepols Publishers, 2010; srov. „Méditation II. Les méthodes,“ in *DSp*, 10, s. 917.

sledních představitelů *devotio moderna* Jeana Mombaera († 1501)³² a v neposlední řadě v exerciční knížce Ignáce z Loyoly (podobně i v dalších tradičních návodech ke zbožnosti, které postup povětšinou jen přejímají), se pojem *meditatio* odlišuje od pojmu *contemplatio* – co do podstaty – jen ve způsobech užívání rozumových mohutností člověka. Meditace je obvykle chápána jako činnost spíše racionálnější, diskurzivní, jež je vedena přesným metodologickým postupem. Je pro ni příznačné, že usiluje pojmut meditovaný předmět tím, že jej proniká. Hovoříme proto o postoji, který je součástí náboženské praxe díky racionálnímu vymezení. To, že výše zmínění autoři včetně Ignáce ve svém pochopení meditace navazovali na starší (a nejen scholastickou) tradici, je dostatečně známo.³³ Uvnitř celé této tradice roli zprostředkovatele hrálo na Západě hnutí známé jako *devotio moderna*.³⁴ Samotná tradice racionálního pochopení meditace však sahá mnohem dál, totiž až do rané scholastiky, přesněji do závěrečné epochy církevních otců na Západě. Počátky tohoto pojetí meditace nacházíme v teologické práci Huga od Sv. Viktora. Některé z jeho formulací jsou v následujících epochách a různých spirituálních

³² *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, Zwolle: Peter van Os, 1494; srov. „Méditation II. Les méthodes,” in *DSp*, 10, s. 918.

³³ O vztahu Ignáce k Origenovi a Janu Kasiánovi srov. Santiago ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Sal Terrae – Santander, Mensajero – Bilbao, 1991, s. 108–110; vztah Ignácova pojetí myšlenek a λογισμοί srov. Gino PIVA, „Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani,” *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica*, č. 9 (2010): 77–78; vliv Jana Klimaka na Ignáce zkoumá Vincenzo POGGI, „Saint Jean Climaque et saint Ignace de Loyola,” *Proche-Orient chrétien*, č. 32 (1982): 50–85; Jean LAFRANCE, *La prière du ciel*, Paris: Médiaspaul, 2001, s. 104–105 [Notre Père, 6]; nejobsaňleji srov. Tomáš ŠPIDLÍK, *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu: Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, Velehrad – Praha – Olomouc: Refugium Velehrad-Roma – Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova – Centrum Aletti, 2001.

³⁴ „Méditation II. Les méthodes,” in *DSp*, 10, s. 914–919. Zdá se, že bezprostřední vliv na Ignáce měl García de Cisneros († 1510), opat na Montserratu, přední zastánce reformy mnišských komunit inspirované hnutím *devotio moderna*. Jeho populární španělský překlad latinského spisu *Exercitatorio de la vida spiritua* Ignáce ovlivnil. Hnutí přinášelo s sebou nové formy modlitby, které byly známy pod obecným názvem *exercitia* (Tomas M. LINDSAY, *La reforma y su desarrollo social*, Barcelona: Clie, 1986, s. 420–421); Giorgio PICASSO, *Tra umanesimo e devotio: studi di storia monastica raccolti per il 500 di professione dell'autore*, Roma: Vita e Pensiero, 1999, s. 48; Anselmo Maria ALBAREDA, „Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Montserrat dall'abbate Garsi Jiménez de Cisneros (1493–1510),” *Archivum historicum Societatis Iesum*, č. 25 (1956): 341–353.

školách stále citovány a tvoří v podstatě začátek doby, od které se odvíjí v západní tradici užívání jednoznačně vymezeného pojmu *meditatio*.³⁵

Neměli bychom podlehnout omylu, že tyto křesťanské pojmy jsou pouhou adaptací profánních předkřesťanských či s křesťanstvím paralelních kultur nebo dokonce že se podílejí na pochopení jejich obsahu. Například křesťanská událost konverze je důležitějším prvkem k interpretaci obsahů pojmů než jejich kulturní pozadí.

3. POJEM *MEDITACE* (μελέτη) NA VÝCHODĚ A POSTUPNÁ KRYSTALIZACE JEHO UNIVERZÁLNOSTI A SPECIFIČNOSTI

Latinskému pojmu *meditare* – *meditatio* odpovídají řecké pojmy μελετάω – μελέτη. Lampe uvádí celkem šest významů tohoto řeckého slova: a) starat se o něco, pečovat, všímat si; b) rozmyslet si to, uvážit; usilovat, přičinit se; c) cvičit, konat, vykonávat; d) odříkávat nazpaměť; e) opakovat; f) trénovat sama sebe.³⁶ Je zde patrná návaznost na biblický svět, v němž hebrejský výraz חָגַח (*hagah*)³⁷ znamenal spíše polohlasné šeptání, bručení, vrčení, vyslovit, hovořit, dumat nahlas, hovořit polohlasem, mumlat.³⁸ Když Bible pro objasnění poukazuje na zvuky nebo hlasy, které vydávají lev nebo holubice sami od sebe (srov. Iz 31,4; 38,14), tak *hagah* naznačuje jisté zabarvení, temné, nejasné, tlumené, monotónní, které vnímá jen ten, kdo jej vydává. Odtud můžeme rozumět i tomu, že toto slovo v hebrejštině může označovat také sténání, naříkání, vzdychání, povzdech až povzdechnutí. Každopádně neznamená – alespoň ve starších knihách Starého zákona – tiché přemýšlení, nýbrž znamená promlouvání si před sebou, takže si říkám slova jen pro sebe, abych slyšel, že je vyslovuji, a zároveň poslouchám. Nebo může znamenat tiché „mrmlání“, jako když se někdo snaží nahlas přemýšlet. To bylo velmi obvyklé pro antického člověka, který tak dbal na to, aby se učil přemýšlet a rozva-

³⁵ Srov. Alfons RODRÍGUEZ, *Škola a praktické cvičení v ctnostech a křesťanské dokonalosti neboli křesťanská askese*, Hranice: Snaha (Fr. Olšovský), 1928, s. 516; srov. „Méditation I. De l'écriture,“ in *DSp*, 10, s. 911–912.

³⁶ Geoffrey William HUGO LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 840.

³⁷ Výraz se nachází ve Starém zákoně 28krát (srov. Jan HELLER, *Biblický slovník sedmi jazyků*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 44 [543]).

³⁸ John WORTLEY, „How the Desert Fathers Meditated,“ *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, č. 46 (2006): 316–317, pozn. 11.

žovat. Již to naznačuje Joz 1,8. Výrok „ať se kniha zákona nevzdálí od tvých úst“ nám chce říci asi toto: Musíš se učit jeho obsah vyslovovat slovy, zákon tíhne k tomu, aby se stal tvým slovem, aby dostal novou podobu v tom, jak bude živým slovem, stane se vyslovujícím Boží zákon. Bez toho kniha zákona nemá příliš valného významu. Je to velmi radikální pohled na Písmo a jeho duchovní smysl. Výrok „budeš nad ním rozjímat“ v sobě obsahuje zabarvení, které je v překladu nezachytitelné: v originále je vyjádřeno slovy *hagah*, a má proto onen odstín, jak jsme o něm hovořili. Jako poněkud povrchní postřeh, avšak užitečný k porozumění může sloužit známý výjev šeptem, ale zcela slyšitelně se modlících ortodoxních židů u zdi nářků, které pozorovateli připomíná polohlasné a nesrozumitelné mumlání.³⁹

U proroků i v žalmech vystupuje stále silněji do popředí, že *meditace* (*hagah*) spočívá nejen v mechanickém předříkávání, ale i ve spirituálním zakoušení (srov. Iz 33,18). Tento vnitřní proces musí být vždy zvažován a promýšlen, má-li obsahovat jeho skutečný dějinný rozvoj, s jeho původní podobou. Nemůžeme vyloučit rozměr tělesné, ba přímo akustické podoby meditace. Tato jednota tělesného a duchovního prvku je vyjádřena na mnoha místech Starého zákona právě výrazem *hagah*. Toto propojení se uchovává i v pramenech raného mnišství skupinou slov *meditari* – *meditatio*. V tradici otců je tento způsob četby posvátných textů korigován často evangelním příkazem: „Když se však modlíš ty, vejdi do své komůrky, zavři dveře a modli se k svému Otci, který je ve skrytosti, a tvůj Otec, který vidí i to, co je skryté, ti odplatí.“ (Mt 6,6) A ten navazuje na starozákonní pojetí přítomné ve výše zmíněném verši u proroka Izaiáše: tvé srdce bude pátrat (srov. Iz 33,18).

Při hlubším studiu zjišťujeme, že se tento podstatný prvek biblického pojmu *meditace* dotýká dalšího rozvoje postupného teologického vymezení od raného středověku na Západě jen okrajově. Nacházíme zde jen skromné zmínky: *meditatio* je pochopena jako instruktáž, jak naplnit povinnost stále modlitby.⁴⁰ Na Východě nacházíme tuto tradici meditace zachovanou mnohem výrazněji, především díky vlivu Pachomia.

³⁹ Srov. Joz 1,8; Job 27,4; 37,2; Žl 1,2; 2,1; 34(35),28; 36(37),30; 37(38),12; 62(63),6; 70(71),24; 76(77),6,12; 89(90),2; 142(143),5; Př 8,7; 11,2; 15,28; 19,27; 24,2; Sir 6,37; 14,20; Iz 16,7; 27,8; 33,18; 38,14; 59,3,13; Pláč 3,62 (srov. Edwin HATCH – Henry A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, II., Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954, s. 908).

⁴⁰ „Poté, co si vzali pokrm, někteří z nich se vzdálili na své místo v poušti a věnovali se celou noc meditaci Písma svatého, procházeli je stále znovu, učili se jej z paměti

Když začali číst nebo meditovat z paměti slovo Boží, ne povrchně, tak jak to mnozí konali, ale každý v pravou dobu, usilovali usebrat se v sobě samých.⁴¹

Tato meditace spočívala ve stálém opakování veršů Písma. Mnich je pronášel polohlasem a jen zřídka v tichu tak, aby se naučil nejen určité verše, ale i delší pasáže z paměti. „Meditace podle pramenů života Pachomia měla provázet mnicha po celý den, v každé jeho činnosti.“⁴² Podobná praxe byla rozšířená i mezi palestinskými mnichy, kteří během času určeného pro práci neustále rozvažovali o Písmu svatém.⁴³ Ne vždy si však toho západní teologové byli vědomi. P. Resch ve své studii o asketickém učení otců pouště čtvrtého století je přesvědčen, že *meditace* je na druhém místě mezi prostředky askeze a následuje bezprostředně po modlitbě a žalmech. Ale i on ji chápe především jako *osobní reflexi* v našem obvyklém pojetí.⁴⁴ Víme o ní jen to, že není mystickým zřením. Vyžaduje však ze strany křesťana jistou míru aktivního nasazení se.⁴⁵ Je to až M. Goossens, který odkazuje na důležitost raně mnišské meditace známé pod pojmem *ruminatio* (přežvykování Božího slova). Samotná myšlenka je inspirována dvěma biblickými texty: „Všechna zvířata, která mají kopyta rozdělená štěpící rýhou a přežvykují, taková smíte jíst“ (Lv 11,3) a „... všechna zvířata, která mají kopyta rozdělená tak, že jsou obě rozštěpená rýhou na dvě části, a zvířata, která přežvykují; taková jíst smíte“ (Dt 14,6). Přežvýkavci jsou zařazeni mezi čistá zvířata, proto byl tento význam přenesen na vztah člověka s Božím slovem. Myšlenku rozvíjí Klement Alexandrijský.⁴⁶

Důraz na stálé opakování úryvků Božího slova, které doprovází celý život mnicha, dokonce i ve velmi prostých okamžicích všedního dne, nalezneme často v jednotlivých výrociích otců.

čerpající z něho.“ (RUFINO DI CONCORDIA, *Storia di monaci*, 7, Roma: Città Nuova, 1991, s. 96; RUFINUS AQUILEIENSIS, *Historia monachorum*, 7, in PL 21,418a–b).

⁴¹ Pachomiana Graeca. *Vita Graeca prima*, 9,74 („Prima vita greca di Pacomio servo di Dio e degli uomini, ed. Luigi d’Ayala Valva, Qiqajon: Comunità di Bose, 2016, s. 153).

⁴² Tamtéž, s. 278, pozn. 74.

⁴³ Obecněji o manuální práci v raném mnišství srov. Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine: Bégrolles-en-Mauges, 1979, s. 117–126.

⁴⁴ Peter Anthony RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris: G. Beauchesne, 1931, s. 148.

⁴⁵ Tamtéž, s. 149.

⁴⁶ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Paedagogus*, 3,76,1–2, in PG 8,654a–b; srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, 51,4–5, Praha: Oikoymenth, 2009, s. 210–213.

Je v této souvislosti zcela na místě položit si otázku, zda pojem *meditatio* můžeme chápat jako pojem s totožným obsahem v pramenech, které vstoupily do *filokalistického hnutí*⁴⁷ prostřednictvím Pachomia,⁴⁸ Pseudo-Makaria⁴⁹ i Atanášova životopisu sv. Antonína.⁵⁰ Pro latinský Západ má rozhodující postavení Jan Kassián.⁵¹ Máme za to, že pro obnovu meditace na základě trvalé teologické reflexe měla tato okolnost klíčový význam. V obou případech je možné tvrdit, že geneze a pochopení obsahu pojmu *meditare* se váže na prameny pachomiovské mnišské tradice: různé, často mnohohrstevnaté Pachomiovy životopisy,⁵² jeho mnišská pravidla⁵³ a dílo jeho bezprostředních následovníků.⁵⁴

Atanáš zachycuje již známou praxi pokračující v tradičním přístupu egyptských mnichů.⁵⁵ Důraz se však přesouvá od akustického vnímání původního výrazu μελετάω k pojetí, které akcentuje spíše složku racionální. Výraz se stává spíše ekvivalentem pro jiný odstín tohoto slova – *uvážít, zvážít, uvažovat*. Antonínova rada „neustále rozjímat“⁵⁶ [συνεχῶς μελετᾶν] vede k požadavku „přemýšlet [νομίζειν], že to bylo ře-

⁴⁷ Karel SLÁDEK a kol., *O filokalii – kniha, hnutí, spiritualita*, Olomouc: Refugium, 2013; Luisa KARCZUBOVÁ, *Filokalie*, Olomouc: Refugium, 2019.

⁴⁸ „Precetti et norme: Praecepta et Instituta,“ in *Pacomio e i suoi discepoli*, ed. Lisa Cremaschi, Magnano: Comunità di Bose – Qiqajon, 1988, s. 125–130.

⁴⁹ Především se jedná o sbírku duchovních homilií (*Homiliae spirituales*, in PG 34, 449–822) a další sbírky, které nesou Makariovo jméno. Popisují zápas proti Zlému a dávají návod, jak vytrvat ve stálé modlitbě. Podávají i pozitivní poučením jak Duch působí a vede ke sjednocení s Kristem; srov. Maria Carolina CAMPONE, *La mistica comunione. Le omelie dello Pseudo Macario*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

⁵⁰ Sv. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, Olomouc: Refugium, 2010.

⁵¹ JAN CASSIANUS, *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. (a), Předmluva a knihy 1–4*, Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007; JAN CASSIANUS, *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. (b), knihy 5–12*, Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2008.

⁵² Zde sledujeme VALVA, *Pacomio servo di Dio e degli uomini*; srov. „Méditation I. De l'écriture,“ in *DSp*, 10, s. 909.

⁵³ Odkazujeme na CREMASCHI, *Pacomio*.

⁵⁴ „Liber Orsiesii,“ in CREMASCHI, *Pacomio*, s. 151–169, 363–373, 377–412.

⁵⁵ Rada meditovat byla formulována v raném mnišství v podobě myslet na smrt nebo myslet na věčný soud; srov. *Pachomiana Graeca. Vita Graeca prima*, 71 („Prima vita graeca di Pacomio,“ in *Pacomio servo di Dio e degli uomini*, ed. Valva, s. 200–201); jedinou útěchou je meditace slova Božího; srov. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Paris: Cerf, 1994, s. 187, pozn. 1.

⁵⁶ Srov. 1 Sol 5,17; Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba, Velehrad*: Refugium, 1999, s. 427–429.

čeno všeobecně vzhledem ke každému prikázání⁵⁷. V Atanášově *Životě sv. Antonína* tento výraz nacházíme v souvislosti s mnišskou liturgií *četby slova* (později známou jako *lectio divina*⁵⁸), při kterém je Písmo svaté nesené ve slavnostním průvodu a poté se recituje nebo zpívá. Četba je uváděna v těsné spojitosti se zpíváním žalmů, které nabývalo stále zřetelněji liturgického rázu.⁵⁹

Zde stále, podobně jak tomu bylo v thébských mnišských komunitách, četba žalmů nebyla chápána jako liturgická oslava Boží, nýbrž jako slovo spásy uprostřed mnišské komunity i každého jednotlivce.⁶⁰ Rozhodující je stále zřetelnější propojení *meditace* s *bdělostí*. Mnišský život, jak jej v hutné zkratce popsal *Život Antonína*, doprovází to, co se začne stávat důležitou součástí života mnicha, totiž *meditace* v širším slova smyslu: „To vše pozorně sledoval, obdivoval a přemýšlel o tom.“⁶¹ Ten, kdo v noci bdí [ἀγρουπνητέον], je ten, kdo si zamiluje četbu a studium Písma [φιλολόγος]. Výraz ἀγρουπνέω má vnitřní souvislost s výrazem φιλολογέω.⁶² To, že bděl [ἡγρούπνει],⁶³ se projevovalo mimo jiné tím, že „přitom rozjímal apoštolova slova“, „měřil cestu ctností nebo její ústup ne časem, ale podle touhy a předsevzetí“, „stále na sebe vztahoval slova“⁶⁴ Písma. Meditace spojená s bdělostí slovem zahání pak pokušení.⁶⁵

Další rozvoj vnitřního obsahu meditace naznačují *Apoftegmata* otců.⁶⁵ Poučné je vyprávění dvou mnichů, kteří se setkají s *abba* Achillou me-

⁵⁷ ATANÁŠ, *Vita S. Antonii*, 55, in PG 26,921c (ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, s. 66).

⁵⁸ LOUIS BOUYER, *Les ens de la vie monastique*, Turnhout – Paris: Éditions Brepols, 1950, s. 257–272 (kapitola „Lectio divina“).

⁵⁹ Srov. ROBERT TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Cinisello Balsamo: Edizione Paoline, 1988, s. 97.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 98–108.

⁶¹ ATANÁŠ, *Vita S. Antonii*, 4, in PG 26,845a (ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, s. 24).

⁶² Srov. KLAUS GIRARDET, „Φιλόλογος und φιλολογεῖν,“ in *Κληρονομία*, č. 2 (1970): 323–333; v křesťanském prostředí získal tento výraz význam pojmu, který se týkal četby nebo studia Písma (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, s. 141, pozn. 1; tamtéž, s. 255).

⁶³ „Bděl tolik, že často celou noc nespál.“ ATANÁŠ, *Vita S. Antonii*, 7, in PG 26,852c (ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, s. 27).

⁶⁴ ATANÁŠ, *Vita S. Antonii*, 7, in PG 26,853a–b (ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, s. 27–28).

⁶⁵ Podrobně o vztahu otců pouště a *Řehole sv. Benedikta* srov. LOUIS LELOIR, „Les Pères du désert et saint Benoît. Un apophtegme d'Antoine,“ in *Nouvelle revue théologique* 102, č. 2 (1980): 196–226.

ditujícím slova „Neboj se, Jákobe, sestoupit do Egypta“ (Gn 46,3).⁶⁶ Nápadná je poznámka, že *abba* Achilles *meditoval* dlouhou dobu pouze tuto jedinou větu. Z kontextu můžeme vyvodit, že meditace trvala celou noc. Existuje tedy forma meditace, v níž jsou stále znovu opakována táž slova z Bible. Autor doslova objasňuje tuto formu modlitby slovy: „A tato modlitba se stala jeho meditací dnem i nocí.“⁶⁷

Křesťanskému Západu zprostředkovává *ustanovení otců* Jan Kassián.⁶⁸ Znatelně již u něj vidíme počátky sublimace mnišského pojetí meditace (dynamika četby úryvků Písma je doprovázena souvislejším učením otců). Považuje za nezbytné „podat výklad o nejstarších ustanoveních otců, která zachovávají služebníci Boží v celém Egyptě až podnes, aby tomuto novému klášteru, ještě nevzdělanému dítěti v Kristu, mohly být vštěpovány nejstarobylější zásady nejstarších otců“.⁶⁹ Dobře zná tamější tradici meditace, která spočívá v tom, že mniši se „dnem i nocí věnovali četbě božských Písem, modlitbě a manuální práci“.⁷⁰ Když objasňuje smysl postu, dodává, že je zvykem jíst až po západu slunce. „Nečinili tak před západem slunce, aby spojili světlo s duchovní meditací a noc s péčí o tělo.“⁷¹ Vytrvalá četba Písma má napomoci k tomu, aby se jeho slova vtiskla natrvalo do paměti.

Tato souvislost ukazuje jeho tendenci vystihnout vnitřní, duchovní účinek *meditatio*. V každém případě mu zůstává *meditace* službou úst

⁶⁶ *De abbate Achila*, 5, in PG 65,125a (Luciana MORTARI, *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma: Città Nuova, 1997, s. 127).

⁶⁷ *De abbate Appolo*, 2 in PG 65,136a (tamtéž, s. 142).

⁶⁸ Shrnutí vazby Kassiana na východní mnišství srov. Marie-Ancilla DURLIAT, *Saint Jean Cassien: Sa doctrine spirituelle*, Marseille: La Thune, 2002, s. 13–17; „Méditation I. De l'écriture,“ in *DSp*, 10, s. 910.

⁶⁹ JOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, II,2,2, in PL 49,79a (JAN CASSIANUS, *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. (a), Předmluva a knihy 1–4*, s. 20–21); i pro další kláštery byly egyptské kláštery vzorem (srov. EUCHERIUS., *De laude eremi*, 42 in PL 50,711–712); například počet dvanácti žalmů při večerních i nočních modlitbách byl stanoven již dávno, „otcové ho nestanovili podle nějakého lidského nápadu, ale že jim byl seslán z nebe a poučil je o něm anděl“ (JOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, II,4, in PL 49,84a (tamtéž, s. 22).

⁷⁰ JOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, II,5,2, in PL 49,79a (tamtéž, s. 23); k významu manuální práce v anickém mnišství srov. více Francesco Saverio PERICOLI RIDOLFINI, „Lavoro nelle più antiche fonti monastiche (Vita di Antonio e fonti pacomiane),“ in *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III–IV secolo*, ed. Sergio Felici, Roma: LAS, 1986, s. 141–150.

⁷¹ Tamtéž.

i srdce. Předčítání textů Písma není jen obranou proti *logismatům*, ale je kultivací srdce jako žádoucí účel meditace:

Každý vykonává uloženou práci tak, že z paměti přeřikává žalm nebo libovolný úryvek Písma (...), protože jako jeho ústa, tak jeho srdce stále zaměstnává duchovní meditace.⁷²

V harmonické jednotě ručních prací, četby Písma a modlitby vidí způsob, jak egyptští mniši bez přerušení a nepřetržitě naplňovali každou službu *posvěcení času*, která v západním mnišství byla slavena v určitou hodinu dne podle ustanovení o kanonických hodinách.

Egyptané totiž slaví tyto bohoslužby, kterými my oslavujeme Pána v určité hodiny a v určitých časových odstupech na znamení, které dává pověřená osoba, spontánně stále během celého dne a spojují s nimi práci.⁷³

Cílem nepřetržité meditace je pro něj nahlížení a rozjímání čehokoli božského, rozjímání ryzosti a čistoty, která všechno převyšuje a povznáší. Neustálá recitace svatých slov měla do duše vnést jistou atmosféru, stav, z něhož by mohla vytrysknout spontánní modlitba. Již jsme viděli, že *mediatio* bylo vždy přerušováno *oratio*, a z druhé strany plodem této podoby meditace se stala důvěrná znalost Písma, z které se rodila zbožnost mnicha. Proto tato zbožnost byla hluboce biblická. Tendence je zřejmá: oba prvky meditace (fyzické orální předřikávání a užívání duchovních mohutností) se postupně propojovaly, až převážilo rozjímání. Počátky mnišství jsou tvořeny prostými lidmi, kteří navíc neměli zvláštní vztah k abstraktní duševní práci, a už vůbec ne k filosofické spekulaci. Tam, kde je možné vnímat postupný rostoucí vliv alexandrijské školy (*alegorie* a *typologie*) a jejího způsobu vzdělávání, vystupují dopředu jaksi spontánně duchovní komponenty silněji a původní více mechanický přístup k meditaci slov Písma ustupuje do pozadí. Typický je z tohoto pohledu přístup Evagria Pontského, který sice od mnicha požadoval, aby „měl neustále v ústech modlitbu žalmů“, ⁷⁴ ale zároveň v meditaci

⁷² JOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, II,15,2, in PL 49,106a (JAN CASSIANUS, *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. (a), Předmluva a knihy 1–4*, s. 31).

⁷³ JOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, III,2, in PL 49,116a (tamtéž, s. 36).

⁷⁴ *Capita Paraenetica*, 41, in PG 79,1252d [v edici PG připsáno sv. Nilu]; „Méditation I. De l'écriture,“ in *DSp*, 10, s. 910.

nacházel ještě další účel. Od této *meditace* Božího zákona očekával péči o duši: „Meditací zákona pečujete o duši: vyháníte totiž zlé myšlenky!“⁷⁵

Zde již máme v podstatě ony rozměry meditace, které jsme našli v popisu meditace u Huga od Sv. Viktora. Od toho, jak začala převládat a začala být vědomě pěstována duchovní stránka meditace, se rozvíjí ono pochopení meditace, s kterým se setkáváme u raně scholastických systematiků. Stopy tohoto poznenáhlého vývoje můžeme dobře zachytit v postupném rozvoji mnišských pravidel na Západě.

Touto cestou meditace se vydala, alespoň jak se zdá, západní tradice duchovního života. Na Východě se objevily, jak je všeobecně známo, odlišné postupy a interpretace, které vyrůstaly více zakotvené v tělesných postojích. Uplatnění těla vůbec hrálo pro modlitbu důležitější roli, kterou Západ opět objevil díky duchovním cvičením Ignáce z Loyoly. Již v raných textech mnišské tradice máme dobře doložená cvičení nepřetržitá, stále se opakující modlitební formule. Tento postup dal základy oné formě modlitby, v níž se spojuje monotonie stále se opakující formule s prožitky nejvyšší mystiky. Je všeobecně známo především z tzv. praxe Ježíšovy modlitby nebo modlitby srdce. Její bohatství se stalo na Západě dobře známé díky drobné knížečce, která ji proslavila.⁷⁶

ZÁVĚR

Můžeme na závěr shrnout naše zjištění. Nejstarší mnišská tradice chápala meditaci jako prosté recitování či opakování biblického textu. Z užití řeckého výrazu μελέτη/μελετάω, které v textech klasické antické kultury znamenají osvojení si řečnického umění nebo umění deklamace, nemůžeme vyvodit křesťanský obsah, který mu vtiskla nejstarší mnišská tradice pod vlivem četby *Septuaginty*. V židovské tradici, jak jsme ukázali, μελετάω odpovídá hebrejskému *hagah*, jež ve svém prvotním významu znamená *mumlat, bručet, šuškat, bzučet* nebo *hučet*. Až v přeneseném slova smyslu je tím myšlen zpěv. Podmětem pro sloveso *hagah* jsou podle toho *rty, hrdlo, palatum* (přední patro ústní dutiny).

Pokud bude tento postřeh platný, můžeme najít východisko pro pochopení vztahu četby Písma a nejstarších forem meditace, jak je máme

⁷⁵ *Capita Paraenetica*, 46, in PG 79,1253a.

⁷⁶ *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, Velehrad: Refugium, 2007.

uchovány v pramenech mnišské zbožnosti. Slova (části či celé knihy) Písma svatého tvořila vlastní obsah meditací, ať už formou prostého opakování, učení se zpaměti nebo recitace. Až mnohem později se stává meditace uvažováním, přemýšlením, rozjímáním a učním, jež byly stále více doporučovány a pěstovány. Nelze však pominout, že i tyto „rozvinutější“ způsoby meditace formou modlíciho se rozvažování vycházela z Písma. Pro uplatnění kritéria, co je meditace z křesťanského hlediska, je biblický základ raně monastické praxe vyjádřen v pojmech *meditari* – *meditatio* a jeho postupný rozvoj určující. Toto kritérium musí najít své místo v jakémkoli objasnění toho, co máme rozumět z teologického hlediska pojmu *meditace* jako cvičení křesťanské zbožnosti. Ale vždy ještě něco více: četba Písma se stala jistým druhem svátosti a důležitým vodítkem pro zpytování svědomí. Meditací, podobně jako eucharistií, se stává Kristus pokrmem.⁷⁷ To se vše odvíjí v duchu Augustinovy maximy, v níž hovoří o sobě a své matce Monice: „Nebo bys opravdu, Bože milosrdenství, pohrdl zkroušeným a pokorným srdcem čisté a rozvážné vdovy, která (...) ti naslouchala v tvých kázáních, abys ty jí naslouchal v jejích modlitbách? Zcela jistě jsi ji neklamal (...) ve svých odpovědích (...), které uchovávala ve svém věrném srdci a jako svůj vlastnoruční úpis ti je předkládala v neustálých modlitbách.“⁷⁸

The Present Concept of Spirituality and the Idea of Meditation (*lectio divina*) Being a Reflection of the *Philokalia* Movement in Christian Practice

Keywords: Spirituality; Prayer; Meditation from Christian Point of View (East – West); Monkhooood; Philokalia; *lectio divina*

Abstract: The idea of *meditation* is a multivocal expression in current discourse. First, there is a need to proceed from the context of semantics. The fact is that the usual level of usage of this term covers several levels of understanding: meditation as a *mental prayer* in the Christian tradition; the method of internalization with Eastern, non-Christian spiritual movements; the reflection of excerpts of holy Islamic texts; or a philosophical treatise, a literary essay or a psychotherapy technique including popularizing approaches to the usage of this term (meditative music or meditation with a picture). That is why the term meditation is part of broader elements in religious life and, being a phenomenon of hu-

⁷⁷ „Ty buď nám, Kriste, pokrmem, víra ať je nám nápojem. Je střízlivý ten, komu Duch dal opojit se nápojem“ (AMBROŽ, *Hymnus VII*, in *PL* 16,1411).

⁷⁸ AUGUSTIN, *Confessionum*, 9,17 (SVATÝ AUGUSTIN, *Vyznání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 127–128).

man culture and religiousness, has common features. At the same time, however, the term Christian meditation has principal and unmistakable specifics. The biblical basis of early monastic practice, expressed in the terms *meditari* – *meditatio*, determines the use of criterion as to what meditation is from the Christian and theological point. The starting point for understanding the relationship between the Scripture reading and the oldest forms of meditation is monastic religiousness, when the reading of Scripture became a certain kind of sacrament and an important guideline for searching one's conscience. In meditation Christ gives himself to us as nourishment.

Mgr. Luisa Karczubová, Th.D.
Katedra pastorální a spirituální
teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
luisa.karczubova@upol.cz