

Ignaciánská modlitba

Pavel Ambros

1. IGNACIÁNSKÁ MODLITBA JAKO ZKUŠENOST

Návraty do dějin křesťanské spirituality nejsou zdůvodnitelné čistě akademickými zájmy, nýbrž na prvním místě hledáním autentické duchovní zkušenosti dnešním člověkem. Naše vlastní hledání otevírá cestu k hledání jiných i napříč dějinami. Je možné pouze tehdy, když explicitně vyjádříme a otevřeně přiznáme předpoklad, že obojí hledání vyvolává též Duch, který působí podivuhodnou jednotu napříč časem i místem. Z této velké důvěry v Boží působení vyrůstá následující důsledek, formulovaný samotným Ignácem, „že každý dobrý křesťan musí být ochotnější vykládat výrok bližního v dobrém než ve špatném smyslu; a nemůže-li ho dobře vyložit, ať si zjistí, jak tomu výroku druhý rozumí.“¹

Je zřejmé, že oblast působení Ducha svatého je téma, které zasahuje do intimity člověka v nejhlubších vrstvách a nutně vyvolává otázku, čemu máme ve vnitřním světě důvěřovat, čemu máme svěřit svůj život a pro co se máme rozhodnout. Návrat ke zkušenosti je nepochybně i reakcí na jednostranné podřízení křesťanské zkušenosti pojetí zákona, hodnot, etiky, ctností a povinností, které zcela ovládly křesťanskou praxi 19. a první poloviny 20. století. Je ale jisté, že křesťanský život se nemůže vyčerpat na rovině racionálně-etické, nýbrž zahrnuje v sobě na prvním místě víru osoby člověka a osoby Boha ve vzájemném vztahu, to je tvůrčí a integrální přilnutí. Všechny tyto dynamické prvky víry se uskutečňují v modlitbě, která se tak stává klíčovou zkušeností, dynamickou, orientující a prožívanou. Zde se ukazuje důležitost citu. V této souvislosti Ignác například připomíná, že je nutné najít cestu nejen ke scholastickým učitelům, kteří „definují nutné věci k věčnému životu nebo je vysvětlují pro naši dobu“,² ale i k pozitivním učitelům, „jako sv. Jeronýmovi, sv. Augustinovi asv. Řehořovi atd.“, kteří „rozněčují touhu milovat ve všem Boha, našeho Pána a jemu sloužit.“³ Z tohoto hlediska se zdá, že Ignác nadřazuje duchovní zkušenost prožívanou jako cit nad racionální úvahu. Důvodem je skutečnost, že citu, prožitku a zkušenosti dává náboženský rozměr. To znamená, že samotné uvažování, rozjímání, myšlení interpretuje vztahem, a ne naopak. Teprve vztah, můžeme říci hloubka niternosti vztahu, dovoluje pochopit a správně zařadit do jediné správného hermeneutického východiska axiologickou hodnotu myšlení.⁴ Myšlení, které doprovází cítění a duchovní zkušenost, se dnes chápe jako plnohodnotné v náboženské oblasti. Vyplývá to ze souvislosti, která je dnes vnímána jako zásadní: Cítění je pro vztah

1. IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní cvičení*, Řím – Praha: Křesťanská akademie, 1990, článek 22 (= DC 22).

2. DC 363.

3. Tamtéž.

4. Toto tvrzení můžeme vyvodit z třetí poznámky *Duchovních cvičení*, kdy Ignác ukazuje na rozdílný vnější i vnitřní postoj při práci rozumu a při tužbách vůle: „Při tužbách vůle musíme mít na zřeteli, že se při úkonech vůle, když mluvíme ústně nebo v duchu s Bohem, naším Pánem, nebo s jeho svatými, vyžaduje z naší strany větší úcta, než když užíváme rozumu při chápání“ (DC 3). Z hlediska metody práce v duchovních cvičeních Ignác zřetelně rozlišuje práci rozumu a vůle, srov. DC 50, 51 a 52.

nepostradatelné a proto doprovází i uvažování člověka o druhém a ve vztahu k sobě samému.⁵

Zkušenost se tím stává klíčem, jak konkrétně rozumět náboženskému rozměru člověka. Nemáme na mysli pouze cit ve smyslu psychoanalytickém či psychologickém,⁶ nýbrž myslíme tím integritu prožitku blízkosti a božsko-lidské jednoty. Ignác je hluboce přesvědčen, že „nenasycuje a neuspokojuje duši, jestliže mnoho ví, nýbrž pociťuje-li a zakouší-li věci vnitřně.“⁷ Tím vytyčuje oblast ne přesně definovatelnou, totiž oblast chuti, vůně, chtění, úcty, vnitřních hnutí a pocitů.⁸ Všechny tyto pocity svobody, velkorysé velkodušnosti, oddání se službě atd. mají vést člověka k Bohu Stvořiteli, ať už v hloubce uvědomění si Boží velikosti či vlastní ubohosti nebo těsného spojení a bezprostředního vztahu člověk – Bůh. Ignácovými slovy se jedná o „veškerý vzrůst naděje, víry a lásky a každou vnitřní radost, která volá a přitahuje k nebeským věcem a k vlastní spáse své duše tím, že jí dává pokoj a mír v jejím Stvořiteli a Pánu.“⁹ Ignác citu rozumí jako božskému světlu, které v postoji naprosté otevřenosti intelektu dává vnitřní porozumění a pochopení vztahu člověka a Boha. Cítění garantuje podle Ignáce správné poznání. Dokresluje to dobře úryvek z jeho autobiografie:

Když tedy tak šel ve svých zbožných myšlenkách, sedl si trochu, s tváří k řece, která tekla dole. A když tam seděl, počaly se mu otvírat oči mysli; a ne že by byl viděl nějaké vidění, nýbrž že chápal a poznával mnoho věcí, jak z věcí duchovního života, tak z věcí víry a vzdělání, a to s osvětlením tak velikým, že se mu všechny ty věci zdály nové. A nelze vyložit jednotlivosti, které tehdy pochopil, ač jich bylo mnoho, nýbrž jen, že obdržel velikou jasnost v mysli; takže v celé době svého života, až do věku více než dvaadesáti let, když sebeře všeku pomoc, kolik jí obdržel od Boha, a všechny věci, kolik jich poznal, a třebas je všechny spojí v jedno, se mu zdá, že nenabyl tolik, kolik tehdy za jedenkrát.¹⁰

Důvody tak těsného spojení citu a poznání jsou antropologického rázu. Jak už naznačuje sám výraz „náboženství“ (*religio*), náboženské poznání orientuje člověka na Boha a ukazuje Boha v jeho vztahu k nám. Zaměření osoby k druhému je jejím konstitutivním prvkem a nese s sebou postoje, které ji vedou k tomu, aby vyšla ze sebe a přijala druhého. Dimenze vztahu, který se v postoji víry otevírá k druhému, vzniká jako zásadní vazba mezi poznávajícím a poznávaným. Existence této vazby je obsahem

5. Tento rys je pro ignaciánskou spiritualitu typický. Ignác dával vždy přednost člověku před strukturami. Ví, že všechny nejlepší zásady zůstanou jen mrtvou literou, jestliže si je člověk neosvojí a nestanou se v něm životem. V úvodu ke *Konstitucím* píše: „Ačkoliv toto nepatrné Tovaryšstvo Ježíšovo bude udržovat, řídit a podporovat v jeho svaté službě svrchovaná moudrost a dobrota Boha, našeho Stvořitele a Pána, která mu dala i vznik, a z naší strany k tomu více přispěje onen vnitřní zákon oddanosti a lásky, který Duch svatý vrývá do srdcí, než jakékoliv vnější stanovy, přece jsme jen uznali za nutné sepsat Konstituce...“ (*Konstituce TJ*, čl. 134). Ignác před textem dává přednost tomu, co Duch svatý píše do srdce (srov. více A. RAVIER, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, Würzburg: Echter, 1982, s. 378–381).
6. Srov. více M. RUPNIK, „Duchovní život,“ in *Spiritualita, formácia & kultúra*, Velehrad: Refugium, 1995, s. 105–106.
7. DC 2.
8. Ignác hovoří o „duchovní útěše“ a „duchovní neútěše“ (DC 316 a 317); srov. M. ALTRICHTER, „Einige Anregungen für Exerzitien: Auswertung,“ *Canisius Haus*, 1998, č. 3, s. 229–230.
9. DC 316.
10. *Paměti svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova*, Praha: L. Kuncíř, 1929, čl. 30, s. 77; více o životopisných souvislostech srov. C. DE DALMASES, *Otec a Magister: Ignác z Loyoly – život a dílo*, Řím – Praha: Česká provincie TJ, 1990, s. 42–53.

cítění, vnímání a prožívání, protože existence druhého, pochopená jako absolutní skutečnost, základním způsobem mění smýšlení o sobě samém. Vnímáme sami sebe ze vztahu druhého, milovaného. Cit reaguje zřetelně na toto poznání (v negativním případě na nedostatek či opomíjení poznání) sebe před druhým, s druhým a společně sdruženým. Cítění proto uskutečňuje orientaci k sobě skrze orientaci k druhému. Východiskem pohledu na sebe se stává pohled druhého na mne. Ignác je přesvědčen, že modlitba je činností, obsahující tento základní obsah božsko-lidské jednoty.

2. IGNACIÁNSKÁ MODLITBA JAKO PRAXE

Pro Ignáce neexistuje teorie modlitby, existuje pouze praxe, život modlitby. Když o modlitbě hovoří, pak jeho poznámky, rady a reflexe jsou míněny jako praktický návod k uskutečnění.¹¹ „Exercicie nepodávají žádnou hotovou duchovní zkušenost, spíše totiž vedou ke zkušenosti, kterou musí učinit každý sám.“¹² Zcela nepochybně to vyplývá z cíle jeho duchovního snažení, uspořádané systematickým způsobem v *Duchovních cvičeních*. Upozorňuje na to velmi správně K. Rahner:

Exercicie nejsou teologickým systémem. Z teologického hlediska nejsou ničím jiným než volbou. Volbou prostředků a konkrétní cesty, jak v sobě uskutečnit živé křesťanství... Sv. Ignác předpokládá, že Bůh každému jednotlivci zcela osobně sdělí, jakou má vykonat volbu... Sv. Ignác dobře ví, že člověk ani nemůže vytvořit život ze všeobecně zjevených pravd. Tyto pravdy jsou jistě nanejvýš důležité. Sv. Ignác však věří, že Bůh každému jednotlivci při jeho úvahách navíc ještě sdělí: To nebo ono od tebe určitě chci. Mám-li živou odvahu tomu věřit (sám ze sebe to vůbec nedokážu), že Bůh mi v těchto exerciciích něco sdělí, co už ze svého života nebudu moci nijak vymýtit, pak by se mé exercicie mohly stát opravdu ignaciánskými.¹³

Ignác byl přesvědčen, že tento způsob modlitby je otevřen pro každého člověka, protože vede k praktickému životu ve víře, lásce a naději, a tím i k následování Krista: „Rozhovory, rozjímání, užití smyslů, modlitba odevzdání se, různá pravidla, tři způsoby modlitby: všechno to může pomoci lidem všech stupňů vzdělání. Jediným předpokladem je velkodušná ochota.“¹⁴ Tato slova můžeme vztáhnout na ignaciánskou modlitbu vůbec, poněvadž podstatou duchovních cvičení jsou různé formy modlitby, které vedou k rozlišování a volbě.¹⁵

Ignác tím navazuje na starokřesťanskou mnišskou tradici, která vycházela z toho, že praxe (*praxis* – všechno to, co patří ke snaze o spásu) předchází teorii (*theoria* –

11. „Exercicie Ignáce z Loyoly nejsou dílem filozofa a nebyly ani s filozofickým záměrem napsány. Chtějí člověka přetvořit a dovést jej k životnímu rozhodnutí... K takovému přetvoření člověka a ještě více k životnímu rozhodnutí patří zásadně pochopit lidské bytí“ (L. BOROS, *Osvobození k životu*, Praha: Zvon, 1994, s. 7); podobně E. KRAPKA, *Tajomstvá Božieho kráľovstva*, Trnava: Dobrá kniha, 1999, s. 8–9.

12. RAVIER, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, s. 510.

13. K. RAHNER, *Rozjímání podle Exercicií sv. Ignáce*, Velehrad – Olomouc: Refugium, 2001, s. 7–9.

14. RAVIER, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, s. 519.

15. „Pojmem „duchovní cvičení“ se rozumí každý způsob zpytování svědomí, rozjímání, nazírání, ústní a vnitřní modlitby a jiných duchovních úkonů, jak bude dále řečeno..., každý způsob přípravy a disponování duše k tomu, aby se člověk zbavil všech neuspořádaných náklonností a po jejich odstranění aby hledal a našel Boží vůli v uspořádání vlastního života ke spáse duší“ (DC 1).

kontemplace).¹⁶ Modlitba nemůže být pouze abstraktním dialogem, ale je doprovázena úsilím o uspořádání vlastního života. Vnitřní pokoj a mír, jako základní předpoklad modlitby, je darem Božím, jehož hloubku si člověk uvědomí teprve tehdy, když se pokouší o očistění se z hříchů, nezřízených vášní, hledání vůle Boží a následování Krista v pěstování ctností, zvláště lásky. Žádná modlitba není zbavena námahy (*ponos*), která byla v minulosti často tak oblíbená, že samotná námaha ignaciánských metod se takřka stala synonymem pro ignaciánskou modlitbu.¹⁷ Důraz na praxi vedl k tomu, že duchovní cvičení jsou plné praktických rad, zrozených z osobní zkušenosti a vztahující se k předcházející mnišské tradici modlitby.

Ignác si byl vědom toho, že modlitba má mít především dopad na praktický život křesťana: „První způsob modlitby“¹⁸ není pro něj nic jiného než prosté srovnání základních pravd víry s životem. Ten, kdo se modlí, čte Písmo a porovnává svůj život s přečteným. Písmo se stalo zrcadlem, do kterého je třeba se dívat každý den. „Druhý způsob modlitby“ požaduje „nazírání na význam každého slova.“¹⁹ Předpokladem této modlitby je orální modlitba, recitace známých slov, kterým je třeba vrátit jejich původní význam. Každý dobrý křesťan recituje jisté množství modliteb, které se pokouší prohloubit hlubší reflexí. Recitovaná modlitba (např. žalmy) se tím očisťuje od jednotvárnosti. „Třetí způsob modlitby“²⁰ navrhuje další zjednodušení. Věnovat plnou pozornost všem slovům Písma či modlitby je často nemožné. Srdce, probuzené úvahou nad obsahem jednotlivých slov modliteb, je chce více okoušet. Postihnout duchovní smysl slov je darem Božím, na který je možné se připravit. Ignác doporučuje:

Modlit se v duchu při každém nádechu nebo vdechnutí, přičemž se vysloví jedno slovo Otčenáše nebo jiné modlitby. Člověk má tedy mezi jednotlivými nádechy vyslovit pouze jedno slovo a v době mezi nimi hledět hlavně na význam tohoto slova a na osobu, ke které pronáší modlitbu.²¹

Dýchání je základní podmínkou života, trvalý prostředek spojení našeho těla sokolním prostředím. Jestliže se člověk pokouší vědomě a systematicky spojit svoji modlitbu s dýcháním a mít toto spojení alespoň částečně pod svou kontrolou, dochází k pronikání modlitby do celého těla, dokonce i do prostředí, v kterém se nachází. Ve všech náboženských tradicích si toho byli vědomi, asketické metody uspořádávající dýchání s modlitbou zná i Ignác. Zdá se, že jeho poznámka o tom, že se během tohoto způsobu modlitby máme soustředit spíše na „osobu, ke které pronášíme modlitbu,“ než na samotné projevy tohoto tělesného cvičení, je aktuální i pro dnešní inspirace, přicházející do křesťanského prostředí z východních asijských náboženství.²²

16. K přesnějšímu vymezení obou pojmů a jejich vzájemného vztahu srov. více T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, Řím: Křesťanská akademie, s. 212–216; T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*, Velehrad: Refugium, 1999, s. 223–230.

17. Srov. T. ŠPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale: Guida alla lettura degli Esercizi*, Roma: Ed. Studium, 1994, 5. kap., s. 44–73.

18. DC 238–248.

19. DC 252.

20. DC 258–260.

21. DC 258.

22. Podrobněji k některým otázkám spojeným s tímto vlivem srov. šestou kapitulu „Psychofyzické metody modlitby“, která upozorňuje i na negativní dopady nekritického přebírání módních praktik (J. RATZINGER, „List biskupům církve o některých aspektech křesťanské meditace,“ in MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krytal, 1999, čl. 26–28, s. 79–81).

Ignaciánská meditace je známá spíše prostřednictvím racionalisticky laděných komentářů, jejichž autoři vybrali z duchovních cvičení jednotlivé dílčí prvky a uspořádali je do přesně propracovaného systému: úvodní přípravy, postoj těla, vědomí Boží přítomnosti, funkce paměti, představa místa, činnost rozumu, vůle, citu a závěrečný rozhovor. Přes všeobecně známé rozpracování přesného uspořádání meditace je třeba poznamenat, že Ignác sám upozorňuje, že je nutné se osvobodit od schematismu nějaké předem propracované metody. Samotné systematické uspořádání nemusí být na škodu za předpokladu, že se ozřejmí, jaká váha se vkládá do jednotlivých prvků takto rozdělené meditace. Modlitba je především osobním rozhovorem s Bohem, zahrnující celý život člověka, i všechny jeho schopnosti. Různé přístupy k modlitbě jsou zcela oprávněné, jedno však mají společné. Důraz nemůže být položen výlučně na to, co je obsahem a metodou modlitby, ale ke komu se moje konkrétní modlitba obrací. Metoda nemůže předjímat svobodné Boží působení v člověku a lidskou odpověď na ni.²³

3. STRUKTURA IGNACIÁNSKÉ MODLITBY

Ignác podává pro praxi modlitby některé důležité poznámky, které svědčí o tom, že byl dobrým pozorovatelem a psychologem. Na otázku, jaké lidské schopnosti napomáhají člověku v kontaktu s Bohem, odpovídá na základě reflexí své vlastní zkušenosti. Především je to harmonická součinnost všech lidských schopností: paměť, představivost, intelekt, vůle, cit, vnější smysly, nezapomíná ani na funkci těla a jeho pozice. Modlitby se účastní všechny síly těla a duše, spojené s Duchem svatým. A tato charakteristická skutečnost se odráží ve struktuře ignaciánské modlitby, která má umožnit člověku, aby začal komunikovat s myšlenkami, které vycházejí z nitra bez vnější příčiny.

3.1 Výběr místa a polohy modlitby

Ignác ví, že rozhovor s Bohem je možný jen tehdy, když se člověk nenechá ovlivňovat žádnými rušivými hnutími. Úsilí, které na počátku modlitby směřuje k nabytí klidu a pokoje, je v asketické literatuře nazýváno bezprostřední přípravou na modlitbu. Obsahuje pozornost, bdělost srdce, myšlenkovou umírněnost, stráž mysli atd.²⁴ Ignác především upozorňuje na způsob uléhání ke spánku a na okamžik vstávání. Aby se člověk lépe modlil v duchovních cvičeních, má „myslet na hodiny,

23. Ignácovi se nejedná o modlitbu pro ni samotnou, nýbrž o sjednocení s Bohem, pro které má modlitba důležitou funkci. V jednom svém listě říká: „Tvzení, že modlitba trvajíc jednu či dvě hodiny není žádná modlitba a že je nutná delší, není zdravé učení a protiví se chápání a praxi svatých... Bůh si někdy poslouží jinými věcmi více než modlitbou a někdy připustí, že kvůli nim modlitbu opustíme a ještě častěji že ji zkrátíme“ (H. RAHNER [ed.], *Geistliche Briefe*, Einsiedeln: Benzinger, 1956, s. 186–188).

24. Srov. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*, s. 337–355; „Bezprostřední příprava“ k modlitbě však není možná bez „vzdálené přípravy“, která v sobě zahrnuje celý způsob života. V modlitbě se odráží všechny charaktery způsobu života člověka. Proto doporučuje pro ty, kterým je to možné, aby „prodlévají v ústraní a neměli rozdělené myšlenky na mnoho věcí, nýbrž se věnovali jednomu, jak by totiž sloužili svému Stvořiteli a prospěli své vlastní duši“ (DC 20).

kdy a proč má vstát²⁵ a „při probuzení se nevěnovat té či oné myšlence, nýbrž hned se zabývat tím, na co bude v prvním cvičení nazírat.“²⁶ Souvislost mezi modlitbou a způsobem života je bezprostřední: „Když ten, kdo se cvičí, nenachází ještě to, po čem touží, jako slzy, útéchy, apod., tak prospěje často provést změnu v jídle, spaní a v jiných způsobech pokání.“²⁷

Výběru místa a polohy modlitby věnuje Ignác pečlivou pozornost. Tělo je důležitým článkem v dialogu s lidmi i s Bohem. Funkce těla je symbolická. Když pozvedá ruce k nebi (Žl 63,5), zvedá oči (Žl 123,1), kleká na kolena (Ef 3,14), vyjadřuje gesty to, co často nemůže vyjádřit jiným způsobem. Vidění barev, tvary viditelného světa, zkušenost pestrosti a harmonie zvuků a tělesná gesta jsou nedílnou součástí modlitby člověka, protože jsou vyjádřením jednoty těla, duše a Ducha. Tělesná gesta tvoří podstatu modlitby, odráží však psychosomatickou jednotu člověka.²⁸

Jeden nebo dva kroky před místem, na kterém chci nazírat nebo rozjímat, zůstanu po dobu Otčenáše stát, pozvednu mysl vzhůru a uvážím, jak se na mne Bůh dívá... Začít nazírat buďto na kolenu nebo leže na tváři na zemi, nebo leže naznak s obličejem vzhůru, nebo sedě, nebo stoje, vždycky však s úmyslem hledat to, co chci.²⁹

Ignáci se jedná o to, aby křesťan při modlitbě zaujal takovou polohu, která mu více pomáhá skutečně se modlit. Jestliže takovou polohu najde, má v ní vytrvale setrvat. Samotnou soustředěnost na tělesná cvičení při modlitbě mohou odvést pozornost od vlastní modlitby. Při chůzi je třeba si stanovit předem dráhu a neměnit ji, protože každá novinka, která se postaví do cesty, ruší, a tím roste možnost nesoustředěnosti. Můžeme také zůstat stát. Při sezení je třeba být pozorný k tomu, aby svaly zůstaly uvolněné, aby páteř byla rovná, hlava se lehce nakláněla a bránice nebyla sevřená.

Hledání určité polohy při modlitbě je nezbytnou složkou růstu dispozice k modlitbě. Jedná se o jakousi předehru, která vychází z okrajových částí lidské bytosti a vede člověka do postoje modlitby. Órigenés doporučoval někdy vrhnout se na tvář před tím, než se začneme modlit, protože tento skutek je postojem očišťujícím: je však těsně spjat s vědomím, že se vážně o modlitbu usiluje.

V křesťanství je však životním principem vždy Duch svatý, který koná v srdci, v samém středu člověka. Můžeme se zde opřít o základní křesťanskou antropologickou pravdu o člověku: „Boží láska je námi vylita do srdce skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“³⁰ Duch svatý, který participuje na životě našeho ducha, proniká celou duchovní rovinu a vtahuje do duchovní aktivity také naši tělesnost.³¹ Proto můžeme

25. DC 73.

26. DC 74.

27. DC 89.

28. Srov. T. ŠPIDLÍK, *Lo starets Ignazio: Un esempio di paternità spirituale*, Roma: Lipa, 2000, s. 81.

29. DC 76.

30. Řím 5,5.

31. Podrobněji o pojmu duchovní život z křesťanského hlediska, z kterého pak vyrůstá takto pochopená modlitba, srov. P. AMBROS, *Křesťan a život ve světě: Odkaz předkonzilní diskuse teologie „laikátu“ a Druhého vatikánského koncilu dnešní praxi církve*, Olomouc: CMTF UP, 1998, s. 26–44; Pokusy spojit různá antropologická východiska s exerciciemi nemohou vést k vyprázdnění teologického pojetí antropologie (srov. B. BARÁTH, *Uviesť svoj život do súladu s Božou vôľou: Návod k exerciciám sv. Ignáca z Loyoly*, Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 2000, s. 37–48).

důvěřovat mistrům duchovního života, podle nichž je poloha během modlitby důležitá, ale není příliš vhodné spoléhat se jen na ni. Když jsou Duchem svatým vtaženy do vnitřního života Boží lásky lidské mohutnosti – duch, mysl a city, pak je následuje i celé naše tělo. To znamená, že to, co se odehrává vevnitř, se dotýká i těla, včetně jeho postojů. Proto duchovní rozhovor je doprovázen i produhovnělým tělesným postojem. Když osoba objeví, který vnější postoj je k tomu vhodnější, je lépe jej zaujmout při samém začátku modlitby, aby se tak napomohlo úplnějšímu a celobytočnému setkání s Pánem.

Na druhé straně však není třeba být příliš rigorózní nebo přepjatý. Není nutné celou hodinu trpně snášet nepříjemný tělesný postoj jen pro postoj samotný, který by byl nakonec ke škodě našeho důvěrného poznání Pána. Modlitba není tělesné cvičení, ani cvičení vůle nebo fyzické odolnosti setrvat v jisté poloze, ale je především okoušením a vnímáním Boha. Modlitba přináší celistvé poznání. Můžeme setrvat celou hodinu nehybní, ale pouze tím, že setrváme v jisté poloze těla, nezískáme ještě účast na Božím životě. Důvěrnost s Bohem není důsledkem trvalého tělesného postoje.

3.2 Mentální příprava k modlitbě

Druhá část bezprostřední přípravy k modlitbě se týká připravenosti paměti, představivosti, rozumu a vůle.³² Jestli se má modlitba ubírat do větší hloubky, je třeba umožnit člověku pracovat pomocí analogie (biblické události se stávají obrazy toho, co se děje v naší duši) nebo pomocí anamnéze (rozpomínáním na velké Boží činy se člověk začleňuje do dějin spásy jako jejich součást).

Schopnost člověka „přivolat si“ událost z Ježíšova života „věrně“, v její nejcharakterističtější podobě,³³ nebo schopnost člověka pozorovat sebe sama jako přítomného v pravdivé, i když vzdálené události či realitě, je vlastním tématem mentální přípravy. Neurčitá vize, rodící se jako impuls z četby Písma, vytváří v člověku pozitivní neklid. Člověk se jej pokouší vyjádřit. Všechna slova a stavy jsou nedostatečné a nemohou přesně projevít souvislost mezi duchovní vizí a konkrétní podobou světa. Dát formu duchovnímu vidění je úkol, před který je postaven ten, kdo se pokouší modlit se.³⁴ Všechny lidské síly, to nejlepší v člověku, se musí dát do služby této námaze rození ryzí modlitby: „Prosit Boha, našeho Pána, o milost, aby všechny moje úmysly, jednání askutky směřovaly čistě ke službě a chvále jeho božské Velebnosti.“³⁵

Obsah mentální přípravy lze vyjádřit krátce dvěma otázkami, které si člověk v přípravě na modlitbu položí s celou radikalitou: „Kam jdu?“, „Co chci a po čem toužím v této chvíli modlitby?“³⁶ Ten, kdo se modlí, obrací svoji vnitřní pozornost k hovořící osobě, vidí ji, protože zachycuje smysl slov. Na první otázku dáváme vždy

32. Srov. ŠPIDLÍK, *Lo starets Ignazio: Un esempio di paternità spirituale*, s. 70–80.

33. „Kdo podává jinému způsob a návod, jak má rozjímat nebo nazírat, musí věrně vysvětlit událost toho rozjímání nebo nazírání tak, že projde body jenom krátkým nebo shrnujícím vysvětlením“ (DC 2).

34. Srov. první přípravu k modlitbě: „...příprava dějiště bude pozůstat v tom, vidět očima představivosti hmotný prostor, v němž se věc, na kterou chci nazírat, nachází...“ (DC 47).

35. DC 46.

36. „Druhá příprava je prosit Boha, našeho Pána, o to, co chci a co si přeji. Proba se řídí podle předložené látky...“ (DC 48).

stejnou odpověď: jdu se modlit, jdu a budu stát ve svém srdci před Pánem. Odpověď na druhou otázku objevíme vždy v tom, co máme připravené jako téma modlitby (například body, které mi někdo dává, úryvek z knihy, který si připravím, úryvek z Písma atd.). Když promyšlíme body k rozjímání, vidíme, že některá myšlenka je pro nás důležitější než ostatní, že tento moment je pro nás osobně důležitý. Tuto myšlenku přijmeme jako východisko pro modlitbu tím, že se pokusíme zformulovat v jednoduché a stručné větě, co chceme v této chvíli modlitby dosáhnout. Ignác říká: „Prosba se řídí podle předložené látky. To znamená, je-li nazírání o vzkříšení, tak prosit o radost s radujícím se Kristem.“³⁷ Tato část mentální přípravy k modlitbě je rozhodující pro co nejlepší dispozici rozumu a vůle k modlitbě. Člověk je bytím smyslů, jeho jednání je mnohem účinnější a celistvější, jestliže zná cíl a smysl všeho svého konání, které chce podniknout. Zde svatý Ignác je potvrzován moderní psychologií.

3.3 Absolutní modlitba neboli modlitba nespoutaná a nsvázaná

Předpokladem autentického rozhovoru s Bohem je vědomí jeho originality, neopakovatelnosti, nezaměnitelnosti. Absolutní modlitba je stavem absolutní svobody Boží a svobody lidské, které k sobě hledají cestu. Klasickou terminologií hovoří asketika o Boží přítomnosti. Probouzet a oživovat smysl pro přítomnost Boží je vlastní každé modlitbě. Ignác hovoří o postoji úcty před Bohem.³⁸ Ignác je přesvědčen, že tuto funkci může mít i schopnost vnitřní představivosti: „Představit si pozemského krále, Bohem, naším Pánem vyvoleného, jehož poslouchají a jemuž vzdávají úctu všechna knížata a všichni křesťané.“³⁹ Podobně vyznívají obrazy, které známe dobře z barokních nástěnných maleb: „Vidět a uvažovat o třech božských Osobách na jejich královském křesle nebo trůnu jejich božské Velebnosti, jak pohlíží na celý zemský povrch a všechny národy, které žijí v tak velké zaslepenosti, a jak umírají a sestupují do pekla.“⁴⁰ Nepochybně jednostranné naše zaměření na dobově vyjádřený kolorit by nás mohl svést v našich úvahách. Obrazy jsou dány na počátku modlitby z toho důvodu, aby přivedly člověka k úkonu adorace a úcty, „vydat se absolutnímu nároku.“⁴¹ Jedná se zde o to, že Boží přítomnost nemůžeme klást mimo sebe, abstraktně, nýbrž že se nás bytostně i tělesně dotýká. Bůh totiž přebývá v srdci a zde má své místo. Tato Boží přítomnost se stává viděním našeho místa v univerzu.⁴²

Projev skutečné úcty k Bohu má své vyústění v radikálním postoji: Prosíme Boha, aby to, o co jsme prosili v průpravách, nám dal nebo aby nám to nedal. Zní to překvapivě. Ale jen Bůh ví, co je nám zapotřebí v této chvíli, abychom zůstali ve vztahu k němu a s ním. Jestli tedy Bůh ví, že pro náš vztah k němu je lepší, abychom

37. DC 48.

38. Srov. DC 3.

39. DC 92.

40. DC 105.

41. BOROS, *Osvobození k životu*, s. 185.

42. Srov. L. CSONTOS, *Celostné chápanie vzťahu človeka k Bohu v Duchovných cvičeniach svätého Ignáca z Loyoly*, Trnava: Dobrá kniha, 1997, s. 14–17.

nyní v této hodině modlitby nic necítí a nic vnitřně neokoušeli, ponecháváme Bohu v rukou další osud modlitby.

Vírou poznáváme, že Bůh přijde vždy a vždy hovoří. Protože to uznáváme a přijímáme, nemůžeme si předem určit způsob, kterým přijde, co nám řekne, jak nám dá pocítit všechno to, co s ním všechno prožijeme. Neklademe Bohu žádné předběžné podmínky pro to, co nám Bůh chce, má říci a jakým způsobem řekne. Absolutní modlitbou člověk v sobě obnovuje vztah k Bohu. Existence vztahu otevírá možnost předem ničím neomezeného rozhovoru. Pouze ve vztahu se rozhovor může zrodit.

3.4 Vlastní obsah ignaciánské modlitby

Vlastním obsahem ignaciánské modlitby je „nacházení“, objev, zázrak v podobě neočekávané inspirace, převyšující všechny myšlenky a důvody logiky. Celá námaha ze strany modlícího se člověka vede k duchovní pravdě, která je metalogická. Ignác to vyjadřuje ve své biografii pozoruhodnou větou: „A bylo to, že zůstal s myslí tak osvícenou, že se mu zdálo, jako by byl jiný člověk a měl jiný rozum než dříve.“⁴³ Pro Ignáce je podstatné, aby ten, kdo se modlí, poté, co dostal krátké a shrnující body, sám něco objevil, aby základ předložených událostí „samostatně probral a promyslel a našel něco, co mu více umožní událost vysvětlit nebo procítit, ať už je to vlastním uvažováním nebo osvícením rozumu Boží mocí.“⁴⁴ Toto „nalezení“ je nutnou podmínkou vnitřního zakoušení a procítění Boží přítomnosti v modlitbě. Vlastní „nacházení“, ne kopírování druhých, nasycuje a uspokojuje duši. Uvažování není obsahem ignaciánské modlitby, přestože práce rozumu a vůle je její důležitou součástí. Pouze okoušení,⁴⁵ na jehož základě modlitba vede člověka k volbě, je jádrem modlitby. Vychutnávání božské pravdy je ztotožněno se „srdcem“ člověka, který se rozhoduje svobodně na základě lásky. Ignác tvrdí:

Pro to, aby totiž Stvořitel a Pán působil ve svém tvorovi, jestliže tato duše neuspořádaně touží po nějaké věci a je k ní náchylná, je velmi vhodné, aby se vzchopila tak, že vynaloží všechny své síly na to, aby dosáhla opaku toho, po čem špatným způsobem touží.⁴⁶

43. *Paměti svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova*, čl. 31, s. 31; O významu těchto osvícení srov. více rozsáhlou poznámku k tomuto textu tamtéž, s. 225–230; André Ravier však upozorňuje na to, že Ignácova zkušenost je velmi bohatá. „V té době s ním Bůh zacházel tímž způsobem, kterým zachází učitel ve škole s dítětem, když je učí“ (tamtéž, čl. 27, s. 74). „Podle jeho vlastního [Ignácova] svědectví je nyní v Manrese vyučován samým Bohem. Přijal poznatky o tajemství Nejsvětější Trojice, o způsobu, jak Bůh stvořil svět, o způsobu, jak Ježíš Kristus, náš Pán, je přítomen v Nejsvětější Eucharistii, o lidství Kristově, jakož i Naší Milé Paní a o mnoha věcech z duchovního života, o pravdách víry a o lidském poznání“ (RAVIER, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, s. 459).

44. DC 2.

45. Ignác je popisuje konkrétně v poznámce o útěše v pravidlech, jak vycítit a poznat rozličná hnutí, která vznikají v duši. „Když vzniká v duši nějaké vnitřní hnutí, kterým se duše rozhoří láskou ke svému Stvořiteli a Pánu, že nemůže nadále v sobě milovat žádnou stvořenou věc na světě, nýbrž jen ve Stvořiteli jich všech. Stejně tak, když prolévá slzy, jež ji dojímají láskou k svému Pánu, ať již z bolesti nad svými hříchy nebo nad utrpením Krista, našeho Pána, nebo nad jinými věcmi, které jsou přímo zaměřeny na jeho službu a chválu“ (DC 316).

46. DC 16.

Vždyť modlitba je součástí neustálého boje proti nepřátelům věčné spásy: ďáblu, světu, tělu. Modlitba jako zakoušení božského nevede k uzavřenosti, ale k rozhodování, vyrůstajícího ze srdce, střeženého přítomností Boží.

Z toho pro modlitbu plynou konkrétní kroky: Je třeba si ověřit, jestli absolutní modlitba již zapustila pevně do srdce své kořeny.⁴⁷ Postačí pokusit se pozorně vnímat a cítit na okamžik tlukot srdce a vybavit si pamětí pocit, lépe řečeno chuť předcházejícího setkání s Bohem. Zachytíme tak niť vnitřního poznání spojeného s předcházející modlitbou, kdy jsme „okoušeli“ Boží přítomnost. Ve stejnou dobu je třeba žádat o dar Ducha svatého.

V této atmosféře srdce otevřeme Písmo svaté s vybraným úryvkem. Obnovíme v sobě vědomí, že toto slovo je plné Ducha svatého a začneme je číst s postojem úcty a plné náklonnosti vůči němu. Čteme, stále znovu pročitáme text až k místu, kdy nám jednotlivá slova začnou něco ukazovat. Je třeba napnout vnitřní pozornost tam, kde začneme ve slovech Písma něco cítit, kdy v nich začneme okoušet jistě teplo nebo živý dotyk.

U slov, vyvolávající vnitřní hnutí, je třeba se zastavit a začít si je opakovat, třeba i potichu ústy nebo s tichou pozorností v srdci s vědomím, že toto slovo je řečeno Osobou, která k nám hovoří. Při tomto opakování slov, vyvolávajícím vnitřní hnutí v srdci, se obracíme od obsahu těchto slov spíše k tomu, kdo nám je říká, čeho jsou plné a kam nás chtějí dovést. Modlitba srdce nás přivádí k zásadnímu postoji, kterým se uskutečňuje spojení s Bohem: poznaná pravda obsahuje v sobě význam, který lidská osoba pro Boha má. Srdce poznává smysl, když se ptá: Co to znamená, že poznávám tuto skutečnost jako božské okoušení? Modlitba sestupuje z hlavy do srdce.⁴⁸ Srdcem zde myslíme integritu člověka, celé jeho nadání a stálost. Lidské konání má totiž vycházet vždy z harmonie osobního života. Ideálem Ignáce je dosažení lásky:

Vezmi si, Pane, a přijmi celou moji svobodu, mou paměť, můj rozum a celou moji vůli, všechny můj majetek a moje vlastnictví. Tys mi to dal, Tobě, Pane to vracím zpět. Všechno je Tvoje, nalož s tím zcela podle své vůle. Dej mi jen lásku a milost, to mi stačí.⁴⁹

Je třeba si říci, co to znamená pro vlastní modlitbu konkrétně: Pokaždé, to je každých pět či deset minut, se můžeme na chvíli zastavit, abychom uviděli, co toto opakované slovo v nás probouzí, co dělá s naším srdcem, jaký pocit nebo myšlenka se v nás rodí a jaké myšlenky toto slovo, které opakujeme, provázejí. Můžeme také přerušit opakování slova, abychom řekli Pánu o tom, na co myslíme, co cítíme, co v této chvíli prožíváme. Důležité je, abychom si po celou dobu uchovali tento způsob mluvení, myšlení, modlení se k němu, abychom střežili pozorně a s úctou postoj vztahu vůči Bohu.

47. Myslí se zde v nejhlubší vrstvě lidského vnímání, v „nejsvětějším“, „nejintimnějším hrotu duše“, v „srdci srdcí“ (srov. více FRANTIŠEK SALESKÝ, *Pojednání o lásce k Bohu*, Olomouc: MCM, 1998, 3. a 4. kap.), s. 137–208).

48. Podrobněji srov. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*, s. 310–311.

49. DC 234.

Cílem je dosáhnout toho, abychom uchovávali v srdci slovo a nechali je v něm „udomácnět“. Pro toho, kdo se modlí, je důležité, aby vstoupil vždy stále úplněji do vztahu s tím, kdo chce toto slovo vložit do jeho srdce. Tak se rodí dialog, hovoření se Slovem. Roztržitosti a pokušení je třeba v modlitbě jednoduše vyloučit tím, že o nich řekneme Pánu. Jisté pokušení a roztržitosti je možné zahnat tím, že se proti nim postavíme.

3.5 Poděkování

Závěrečnou částí ignaciánské modlitby je poděkování ve formě rozmluvy. „Rozmluva se koná opravdovým způsobem, jako když přítel mluví s přítelem nebo služebník se svým pánem.“⁵⁰ Charakter rozmluvy je výrazně ekleziologický a trinitární: „První rozmluva s naší Paní, aby mně vymohla u svého Syna a Pána milost... Druhá rozmluva stejným způsobem se Synem, aby mi totéž vymohl u Otce... Třetí rozmluva stejným způsobem s Otcem, aby mi to on sám, věčný Pán, udělil.“⁵¹ Ignác si je dobře vědom pravdy o „společenství svatých“. Dobová barokní představa o fungování královského dvora, který mohl být obrazem dvora „nebeského“, nemůže tento rys zbavit křesťanské autenticity. Působení Ducha v jednotlivci tihne k tomu, aby nacházelo působení téhož Ducha v druhých. Proto trinitárně pojatá modlitba k „Otcí skrze Syna v Duchu svatém“ má své „přirozené“ ekleziologické vyústění.⁵² Kristus, jako jediný prostředník⁵³, překonává propast, která mezi lidmi ještě existuje, a právě v modlitbě předjímá stav dovršení. V modlitbě jsme již nyní jedno.

Poděkování Pánu se týká všeho toho, co se v modlitbě událo. Ignác vždy doporučuje soukromé a intimní poděkování zakončit „objektivně“ – modlitbou „Otče náš“ a „Zdrávas Maria“. Je velmi důležité, abychom si nemysleli, že jsme to jen my, kdo jdeme na této cestě k Pánu. Poděkování „se svatými“ nás učí, že nejsme před Bohem sami nebo že jsme dokonce lepší než druzí. Pro člověka je sociální vědomí, vzhledem k vlastní mentalitě a k vlastním postojům, životně důležité. Protože je člověk bytost vztahů a bytost sociální, roste také v modlitbě tato sounáležitost. Křesťané již od samého začátku pěstují živou vzpomínku na svaté, neustále k nim vztahují své myšlenky a jsou v jejich „dobré společnosti“. Tak je člověk schopen postupovat na cestě k Pánu spolu s ostatními, neindividualisticky.

50. DC 54.

51. DC 63.

52. Srov. *Paměti svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova*, čl. 100, s. 147; Více o dopadu vidění Trojice P. ARRUPE, „Trinitární inspirace ignaciánského charismatu“, *Studie*, 1985, č. 100–101, s. 280–283.

53. 1 Tim 2,5.

3.6 Reflexe modlitby

Ignaciánská modlitba je zakončena reflexí. V Ignácově pojetí je tento bod jedním z nejdůležitějších, protože nás vede k rozlišování. „Po skončení cvičení se čtvrt hodinu zamyslím buďto sedě nebo procházeje se nad tím, jak se mi vedlo v nazírání nebo rozjímání. Jestliže špatně, budu hledat příčinu, proč tomu tak bylo.“⁵⁴ Závěrečná reflexe je krátkým shrnutím formou zpytování, syntézou toho, čeho jsme dosáhli. Reflexe modlitby je cvičením, při kterém se rozlišuje, které spočívá v tom, že ten, kdo se modlí, musí již dělat volbu ohledně věci, která se v tomto bodě ukáže. Zde se shromažďuje materiál k pravému rozlišení. Čím je cvičení pečlivější, tím více usnadní rozlišení.

Rozlišení se uskutečňuje trojí distinkcí: V reflexi se nejdříve pokoušíme rozlišit to, co nám nepochybně vnukl při modlitbě Bůh. Druhé rozlišení se týká myšlenek, o kterých nevíme, odkud přesně pocházejí. Třetí rozlišení se týká těch myšlenek, o kterých víme, že zcela nepochybně byly pokušením a pocházely od nepřitele věčné spásy.⁵⁵

Ignác se naučil rozlišovat tak, že všechny tyto problémy prožil. Naučil se rozlišovat díky milosti Boží a mnohemu pozorování. Svě zkušenosti shrnul do krátkých pravidel rozlišování.⁵⁶ První stadium rozlišování je typické pro všechny, kdo se začínají vážně modlit. Po rozhodnutí věnovat se modlitbě zažívá začátečník období veliké chuti k modlitbě, které se neočekávaně mění ve velkou nechuť. Nachází se střídavě v útěše a neútěše. Tyto stavy útěchy a neútěchy byly pro Ignáce důležitým vodítkem při rozhodování.⁵⁷ V těchto různých stavech duše Ignác poznal, že se nachází pod vlivem „dobrého anděla“ či „anděla zlého“. Myšlenky se mu staly nositeli tohoto vlivu. Rozuměl jim personálně, z toho důvodu se nemohl ztotožnit ani s jedním stavem, ani s druhým stavem duše. Člověk nemohl být ztotožňován se svými pocity, kdy psychologický a ontologický stav byl vnímán jako jeden a týž.⁵⁸

Reflexe modlitby slouží k tomu, aby ten, kdo medituje, viděl, jak v modlitbě hovořil Duch svatý prostřednictvím myšlenek v srdci a jak Bůh prostřednictvím pocitů a podnětů vnášel do srdce své myšlenky. Ten, kdo meditoval, bere do úvahy i to, kde poznává, že se bránil a oponoval, kde jsou jeho náklonnosti, jeho umíněnost a smyslové zalíbení. Z reflexe může ten, kdo se modlí, přehlédnout i možné chyby a omyly, aby tak mohl doslova z hodiny na hodinu, od modlitby k modlitbě zlepšovat svůj postoj a strategii modlitby.

54. DC 77.

55. Biblické kořeny rozlišování srov. 1 Jan 4,1; 1 Tím 4,1; 1 Sol 5,19nn; Řím 8,14 a 12,2; 1 Kor 2,12; Kol 1,9nn.

56. Pravidla k rozlišování rozličných hnutí pro první týden duchovních cvičení: DC 313–326; Pravidla pro přesnější rozlišování duchů, určená spíše pro druhý týden: DC 328–336.

57. *Paměti svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova*, čl. 15, s. 15 a čl. 21, s. 68.

58. Podrobněji např. N. BAUMERT, *Rozlišuj duchy: Pomoc k duchovnímu rozlišování podle Ignáce z Loyoly*, Praha: Pastorační středisko Praha, [b. r.].

4. ZÁVĚR

Ignaciánská modlitba počítá s dokonalou harmonickou spoluprací všech složek člověka: těla, duše a ducha. Samotná námaha člověka v modlitbě se chápe pouze jako úsilí o dispozici. Platí zde zásada: Namáhat se, jako by veškerý úspěch závisel od činnosti člověka, a zároveň při vši asketické námaze věřit vírou, že vše koná Bůh. Ignác při vši své psychologicky i sociálně pochopitelné strategii dobře ví, že dar modlitby přichází k člověku zcela nezaslouženě. V samotném jádru rozlišení vidí Boží působení takto:

Jedině Bůh, náš Pán, může dát duši útěchu bez předcházející příčiny. Neboť je vlastní Stvořiteli, vycházet do ní, vycházet z ní a působit v ní hnouti tak, že ji zcela přitahuje k lásce své božské Velebnosti. Říkám »bez příčiny«: bez jakéhokoli předcházejícího smyslového nebo rozumového poznání nějakého předmětu, skrze který by tato útěcha přišla prostřednictvím vlastních úkonů rozumu a vůle.⁵⁹

Ignác se však ukazuje jako hluboký znalec praxe modlitby a svou zcela oddanou důvěrou v Boží působení podrobuje velké obezřetnosti:

Je-li útěcha bez příčiny, není v ní sice žádného klamu, neboť, jak bylo řečeno, pochází od samého Boha, našeho Pána. Přesto si však musí duchovní osoba, které Bůh tuto útěchu dává, povšimnout s velkou bdělostí a pozorností a rozlišit vlastní dobu této skutečné útěchy od následující doby, v níž je ještě duše planoucí a oblažená přízní a pozůstatky minulé útěchy.⁶⁰

Ignác v rozlišení nalézá schopnost, jak konkrétně přilnout k určité myšlence, jak jí věnovat plnou důvěru, než ji začne uskutečňovat. Tato duchovní obezřetnost, která se stává stálým stavem člověka, který se takto modlí pravidelně, vede k tomu, že v modlitbě je schopen rozeznat privilegované chvíle, kdy ve všedním řádu věcí nachází Boha jako důsledek stavu srdce, to je harmonické spolupráce všech lidských schopností s Duchem svatým.

59. DC 330.

60. DC 336.