ORATORIANA

nr 56

listopad 2006

POLSKA FEDERACJA ORATORIUM ŚW. FILIPA NERI

ORATORIANA nr 56

Listopad 2006 r.

OPRACOWANIA

Ulrike Wick-Alda

ABY SIĘ MODLIĆ POTRZEBNY JEST CAŁY CZŁOWIEK

(Część druga)

3.2 Seria modlitw według relacji Francesco Zazzary

Wszystkie dłuższe listy modlitw, które zostały później opublikowane, dają się sprowadzić do serii Francesca Zazzary, którą zanotował on dla własnego użytku, względnie do serii zeznań świadków oraz/ lub do łatwo dostępnych dzięki publikacji Giovanniego Orlandi z 1609 roku. Wiele późniejszych przekazów czerpie akty strzeliste z obydwu serii. Jak już zostało to przedstawione, orientujemy się według oficjalnych zapisów, jakie Francesco Zazzara podał dnia 22 listopada 1595 roku, do protokołu[1]. Nielicznie różnice w odniesieniu do serii z jego notatnika zostaną na odpowiednim miejscu w niemieckim tekście zaznaczone w przypisach. Ortograficzne nieregularności – zwłaszcza przy kilku przegłosach łacińskich aktów strzelistych – odpowiadają wzorowi. Ponieważ te modlitwy nie zostały tam ponumerowane, wprowadziliśmy takie ułatwienie dla późniejszego badania. Niemiecki przekład tych krótkich modlitw jeszcze nie istnieje, dlatego zostało dokonane tłumaczenie robocze[2]

[1] Il Primo Processo per San Filippo Neri, Francesco Zazzara, 22 listopada 1595, P.P. (tom I), fol.323-325, s. 378 n.

[2] Gasbarri-Asmus (1976) podają na stronach 198-202 niemieckie tłumaczenie dla serii, która połączona jest z pierwszymi drukowanymi aktami strzelistymi (wyd. G. Orlandi) i z własnymi notatkami Zazzary. Te tłumaczenia były użyteczne dla naszego tłumaczenia.

Krótkie modlitwy według Francesca Zazzary

(Źródło: Il Primo Processo per San Filippo Neri, 22 Nov. 1595, .P. (tom I) fol. 323-325, s. 378 n.

1	**Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina.**	**Boże, zważaj na to, aby mi pomagać, Panie, pospiesz mi z pomocą.**
2	**Quando ti amerò con figliale amore?**	**Kiedyż będę cię miłował dziecięcą miłością?[3]**
3	**Iesù mio, ti vorria pur amare.**	**Mój Jezu, przecież pragnę Cię kochać.**
4	**Iesù mio, non fidar di me.**	**Mój Jezu, nie ufaj mi.**
5	**Iesù mio, io te l'ho detto: se tu non mi aiuti, non farò mai bene.**	**Mój Jezu, powiedziałem ci: Jeżeli mi nie pomożesz, nigdy nie będę czynił niczego dobrego.**
6	**Io te l'ho detto: io non te cognosco.**	**Już ci powiedziałem: Nie znam ciebie.**
7	**Signor mio, io vorria imparar la strada d'andar al cielo.**	**Panie mój, chciałbym nauczyć się drogi, która prowadzi do nieba.**
8	**Sancta Trinitas unus Deus, miserere mei.**	**Trójco Święta, jedyny Boże, zmiłuj się nade mną.**
9	**Io ti cerco e non ti trovo, Iesù mio, e vien da me.**	**Szukam ciebie i cię nie znajduję, mój Jezu, przyjdź do mnie.**
10	**Non ti fidar di me, Iesù mio, perchè non faro mai bene.**	**Nie ufaj mi, mój Jezu, ponieważ nigdy nie uczynię niczego dobrego.**
11	**Io te l'ho detto: non faro mai bene, Iesù mio, se tu non mi aiuti.**	**Już powiedziałem ci, nigdy nie będę czynił niczego dobrego, jeżeli mi nie pomożesz.**
12	**Ancora non ti cognosco,**	**Jeszcze nie znam ciebie, mój**

[3] Wariant tłumaczenia: „…miłością syna/córki". A więc chodzi o ufną miłość. Nadto istnieje podwojenie jako nr 3 w zeszyciku Zazzary, por. Ponnelle-Bordet 596.

	Iesù mio, perchè non ti cerco.	**Jezu, ponieważ cię nie szukam.**
13	**Se io cognoscessi Te, cognoscerei anche me, Iesù mio.**	**Gdybym znał Ciebie, znałbym także siebie, mój Jezu.**
14	**Madonna benedetta, datemi gratia che io mi recordi della vostra verginità.**	**Błogosławiona Maryjo, daj mi łaskę, abym pamiętał o twoim dziewictwie[4].**
15	**Che cosa potria io fare, Iesù mio, per fare la vostra volontà?**	**Cóż mógłbym czynić, mój Jezu, aby spełniać Twoją wolę?**
16	**Che cosa potria fare io, Iesù mio, per compiacervi?**	**Co mógłbym zrobić, mój Jezu, aby się Tobie podobać?**
17	**Io non t'ho mai amato et te vorria pur amare, Iesù mio.**	**Nigdy cię nie kochałem, a przecież chciałbym ciebie kochać, mój Jezu.**
18	**Se tu non mi aiuti, Desu mio, io caderò.**	**Jeżeli mi nie pomożesz, mój Jezu, upadnę.**
19	**Che cosa farò, se tu non m'aggiuti, Iesù mio?**	**Co zrobię, jeżeli mi nie pomożesz, mój Jezu?**
20	**Se tu non mi aggiuti, son ruinato, Iesù mio.**	**Jeżeli mi nie pomożesz, jestem zniszczony, mój Jezu.**
21	**Domine, vim patior; responde pro me.**	**Panie, doznaję udręki, broń mnie[5].**
22	**Vergine Maria, Madre de Iddio, pregate Iesù per me.**	**Dziewico Maryjo, Matko Boża, proś Jezusa za mną.**
23	**Io ti vorria amare, Iesù mio, et non trovo la via.**	**Pragnę ciebie kochać, mój Jezu, a nie znajduję drogi.**
24	**Se io facesse tutto il bene del mondo, che cosa haverei**	**Gdybym czynił całe dobro świata, cóż bym takiego uczynił,**

[4] Po tej modlitwie należy uzupełnić krótką modlitwę: „*Jeżeli Maryja mi nie pomoże, to cóż nadto uczyni*" z zeszytu Zazzary (nr 16). Ponnelle-Bordet tamże, n.

[5] Dosłowne tłumaczenie: „…odpowiedz za mnie" (w mojej obronie lub za mnie).

	mai fatto, Iesù mio?	**mój Jezu?**
25	**Iesus, sis mihi Iesus.**	**Jezu, bądź mi Jezusem.**
26	**Doce me facere voluntatem tuam.**	**Naucz mnie pełnić twoją wolę.**
27	**Fiat voluntas tua, sicut in Coelo et in terra.**	**Bądź wola twoja, jako w Niebie tak i na ziemi.**
28	**Ego sum via, veritas et vita, dixit Dominus.**	**Ja jestem drogą, prawdą i życiem, powiedział Pan.**
29	**Io non t'amerò mai, Iesù mio, se tu non mi aggiuti.**	**Nigdy nie będę ciebie miłował, mój Jezu, jeżeli mi nie pomożesz.**
30	**Io non voglio far altro, se non, la vostra santissima volontà, Iesù mio.**	**Nie chcę czynić niczego innego, jak tylko Twoją najświętszą wolę, mój Jesu.**
31	**Troncate la via a tutti li impedimenti, se voi mi volete, Iesù mio.**	**Odetnij drogę wszystkim przeszkodom, jeżeli mnie chcesz, o mój Jezu.**
32	**Io ti vorrei servire, Iesù mio, e non trovo la via.**	**Chciałbym tobie służyć, mój Jezu, a nie znajduję drogi[6].**
33	**Spiritum rectum innova in visceribus meis.**	**Odnów we mnie prawego ducha.**
34	**Tui amoris in me ignem accende.**	**Rozpal we mnie ogień twojej miłości.**
35	**Io vorrei far bene, Iesù mio, ma non trovo la via.**	**Chciałbym czynić dobro, mój Jezu, ale nie znajduję drogi.**
36	**Assumpta est Maria in Caelum, gaudent angeli.**	**Maryja została wzięta do nieba, cieszą się aniołowie.**
37	**Adauge mihi fidem, o bone Jesu.**	**Przymnóż mi wiary, o dobry Jezu.**
38	**Io ti vorria trovare, Iesù**	**Pragnę ciebie znaleźć, mój Jezu,**

[6] W tym miejscu w zeszycie Zazzary jest zapisane podwojenie: „*Nie znam Ciebie, mój Jezu*". Ponnelle-Bordet 597.

	mio, et non trovo la via.	**ale nie znajduję drogi.**
39	**Ego non te diligo, et te vorria pur amare.**	**Ja ciebie nie cenię bardzo, a przecież pragnę ciebie kochać.**
40	**Io non posso far bene, se tu non mi aggiuti, Iesù mio.**	**Nie potrafię czynić niczego dobrego, jeżeli ty mi nie pomożesz, mój Jezu.**
41	**Io mi diffido di me stesso et mi confido in te.**	**Nie dowierzam sobie i powierzam siebie tobie.**
42	**Datemi gratia, Iesù mio, che io non vi habbia da amare per timore, ma per amore.**	**Daj mi tę łaskę, mój Jezu, abym nie miłował ciebie z bojaźni, lecz z miłości.**
43	**Io vorrei far la tua volontà, Iesù mio.**	**Chciałbym pełnić twoją wolę, mój Jezu.**
44	**Omnis vallis implebitur et omnis mons et collis humiliabitur.**	**Każda dolina będzie wypełniona a każda góra i pagórek zostaną zrównane.**
45	**Verbum caro factum est, per liberarmi dalla carne.**	**Słowo stało się ciałem, aby mnie uwolnić od ciała[7].**
46	**Vergine e Madre.**	**Dziewico i Matko.**
47	**Ne nos inducas in tentationem.**	**Nie wódź na pokuszenie.**
48	**Io non so più che fare, nè che dire, se voi non me aggiutate, Iesù mio.**	**Już nie wiem, co czynić, ani co mówić, jeżeli mi ni pomożesz, mój Jezu.**
49	**Domine, ne te abscondas mihi.**	**Panie, nie ukrywaj się przede mną.**
50	**Ne reminiscaris, Domine, iniquitatum mearum, per la vostra santissima passione.**	**Nie pamiętaj, Panie, grzechów moich, przez Twoją najświętszą mękę.**
51	**Regina Caeli, laetare, alleluja; quia, quem meruisti portare, alleluja, resurrexit, sicut dixit, alleluja; ora pro nobis Deum, alleluja.**	**Królowo Nieba, wesel się, alleluja; ponieważ ten, którego zasłużyłaś nosić, alleluja, zmartwychwstał, jak powiedział, alleluja; módl się za nami do Boga alleluja.**

[7] W tym miejscu, na podstawie zeszyciku Zazzary, można uzupełnić: "*Oni już nie mają wina, to znaczy: ducha*". Ponnelle-Bordet 597.

3.2.1 Pierwsze spostrzeżenia

3.2.1.1 Języki

Tych w sumie 51 krótkich modlitw naszej listy, składa się z piętnastu łacińskich i z trzydziestu trzech włoskich tekstów modlitw, zredagowanych w językowym stylu XVI wieku. Do tego dochodzą trzy modlitwy ([39], [45] i [50], składających się z półwierszy w obydwu językach, przy czym wiersz łaciński stoi przed włoskim.

Łacińskie krótkie modlitwy, na pierwszy rzut oka, mają bardziej formalny charakter i przypominają cytaty biblijne. Prostszy i bardziej osobisty, niemal dziecinny język włoskich modlitw, odznacza się uwydatnianiem wciąż ponawianego wezwania „Iesù mio" oraz krótkim zaznaczaniem sytuacji wyjściowej modlącego się, która najczęściej poprzedzana jest przez „Io" oraz wyrażana jest w spontaniczny i emocjonalny, sprawiający wrażenie sposób. We włoskich modlitwach, obok zaznaczania modlitewnego związku między „Io" i „Iesù mio", które często są złączone z prośbą o pomoc w różnych wymienianych biedach, występują częste powtarzania tematu i podwajania w modlitewnych prośbach, które na dalszym miejscu jeszcze trzeba będzie dokładniej zbadać[8].

Te dwie różne linie językowe zezwalają na przypuszczenie, że osobista modlitwa Filipa brzmi zwłaszcza w modlitwach w języku macierzystym, a przekazy Pisma Świętego oraz kościelnej i liturgicznej tradycji mają swój wyraz w modlitwach łacińskich. Tę tezę będzie musiało zrewidować późniejsze badanie.

3.2.1.2 Adresaci modlitw

[8] Bliższe określenie tych podwojeń, modlitewnych intencji i sposobu wyrażania włoskich modlitw zob. pod numerami 4.1.1, 4.1.2, 4.1.3 i 4.1.4 w niniejszej pracy.

W 26 krótkich modlitwach adresatem modlitwy jest Druga Osoba Boska, która nie jest wzywana wzniosłym tytułem „Chrystus", lecz prostym imieniem „Jezus". Częściowo modlitewne zwracanie się istnieje pośrednio[9], częściowo wyrażane jest prostym „ty", które niekiedy zastępowane jest grzecznościową formą liczby mnogiej, jednakże najczęściej jest związane ze zwrotem „Iesù mio"[10]. Zwracanie się poufałym „ty" występuje, pomijając włoskie modlitwy, jak jeszcze zobaczymy, szczególnie przy zastosowaniu wersetów Psalmów i pojedynczych próśb Ojcze nasz. W modlitwie [43] należy stwierdzić, że „fiat voluntas tua" modlitwy Ojcze nasz wyraźnie stosuje się do Jezusa.

Modlitewny zwrot „Panie", spotyka się w modlitwach [1], [7], [21], [28], [49], [50], „Boże" w wezwaniach [1] i [8] oraz inwokacja do Trójcy Świętej również w wezwaniu [8]. W kilku prośbach i wezwaniach [14], [22], [36], [46] i [51] modlący zwraca się do Maryi, do której w modlitwach [14] i [22] przemawia w formie grzecznościowej drugiej osoby liczby mnogiej. Dalsze wezwania, które zawierają motyw maryjny, zdają się, jako krótkie medytacje, odnosić do Ave Maria[11], przy wezwaniach [6] i [51] nasuwa się przypuszczenie, że chodzi w nich o zapożyczenie z pieśni kościelnych[12].

3.2.1.3 Porównanie z dalszymi seriami

Z pozostałych aktów strzelistych, które są wymienione w aktach procesu, można przejąć dalszą modlitwę, która przez Agostina Boncompagni[13] została przekazana już w sierpniu 1595 roku, a której brakuje w spisie Zazzary, która jednakże na podstawie jej cech językowych z pewnością może być zaliczana do modlitw Filipa:

„Giesù mio fa' che non te offenda"[14] – "Mój Jezu, spraw, abym ciebie nie obrażał".

Na podstawie zwrotu „Iesù mio" i prostego języka, który pozwala sprowadzić do tematu w jego rdzeniu odniesienie modlącego się do tego,

[9] Por. modlitwy [2], [6], [33], [34] i [47].
[10] Inwokacja Ty znajduje się n. p. w modlitwach [2], [3], [4], [5], [6], [26], [27], [33], [34], [39], [41], [42], [47]; grzecznościowa inwokacja w liczbie mnogiej w modlitwach [15], [16], [30], [31], [42], [48], [50]; por. tę inwokację Maryi w wezwaniach [14] i [22].
[11] Por. n. p. wezwanie [46].
[12] Por. 3.3.2.1.
[13] Agostino Boncompagni w czasie tych wypowiedzi był rzymskim klerykiem mającym 18 lat, od 1602 roku zostanie oficjalnym członkiem Kongregacji; por. Cistellini (1989) 2351; por. P.P. (tom I) XIX i fol. 76, s. 96, przypis 310.
[14] Agostino Boncompagni, 26 sierpnia 1595, P.P. (tom I) fol. 77, s. 98.

do którego przemawia, możemy bez trudu tę modlitwę włączyć do serii modlitw włoskich.

Niewielkie warianty wyrażania się w przekazanych poszczególnych modlitwach trzeba uznać jako uwarunkowane ustnym przekazem oraz zapewnie różniącym się osobistym językiem modlitewnym świadka. Przykładowo ukazuje to modlitwa, która odpowiada wezwaniu [22] naszego spisu, którą rzymski subdiakon Pietro Paolo Crescenzi[15] w 1596 roku w następujący sposób podał do protokołu: „Vergine Maria, Madre de Dio, prega *Dio* per me"[16]. Wezwanie Boga zastąpiło wezwanie Jezusa z modlitwy [22]. Wydaje się, że chodzi o identyczny akt strzelisty, przy czym prośba o odwołanie się do Jezusa chyba stanowi trzon. To domniemanie wynika z porównania z dalszymi spisami aktów strzelistych, w których na tym miejscu również znajduje się prośba o odwołanie się do Jezusa[17].

Podobnego przykładu dla tej formy wariantów wyrażania się dostarcza dalsza, wymieniona przez P.P. Crescenziego modlitwa: „Signor mio, vorrei pur *una volta* amarti"[18], która jednoznacznie odpowiada treści modlitwy [3]. Na tym przykładzie możemy stwierdzić dwie zmiany: wezwanie „Iesù mio" zostało oddane przez zwrot „Signor mio" a naglące „pur" (przecież) zostało podkreślone przez „una volta" (kiedyś).

Gdy obejmuje się spojrzeniem przekazane serie modlitw, zauważa się, że modlitwa [1] naszej listy: „Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina" albo jako całość[19], albo w początkowej części wersetu[20] jest nie tylko bardzo często poświadczona, lecz również często jest zanotowana na początku spisów[21]. Do tego faktu, który prawdopodobnie ma głębsze tło, jeszcze wrócimy później.

3.3 Badanie I: Fundament biblijno-teologiczny

[15] Pietro Paolo Crescenzi pochodzi z rzymskiej rodziny szlacheckiej, w czasie składania zeznań miał 24 lata, później został pracownikiem Kurii, potem kardynałem; por. P.P. (tom II) VI i tamże fol. 425, s. 71.
[16] Pietro Paolo Crescenzi, 18 kwietnia 1596, P.P. (tom II), fol. 434, s. 78.
[17] Agostino Boncompagni, 26 sierpnia 1595, P.P. (tom I) fol. 77, s. 98; Francesco della Molara, 19 kwietnia 1610, P.P. (tom III) fol. 694, s. 5 n.
[18] Pietro Paolo Crescenzi, 18 kwietnia 1596, P.P. (tom II) fol. 434, s. 78.
[19] Por. Pietro Paolo Crescenzi, 18 kwietnia 1596, P.P. (tom II) fol. 434, s. 78.
[20] Agostino Boncompagni, 26 sierpnia 1595, P.P. (tom I) fol. 77, s. 98; Fabrizio Massimo, 30 września 1609, P.P. (tom II) fol. 653, s. 331; Francesco Valentino della Molara, 19 kwietnia 1610, P.P. (tom III) fol. 694, s. 5.
[21] Agostino Boncompagni, 26 sierpnia 1595, P.P. (tom I) fol. 77, s. 98; Francesco Valentini della Molara, 19 kwietnia 1610, P.P. (tom III) fol. 694, s. 5.

3.3.1 „Pierwotne źródło: Pismo Święte

Ponieważ Filip Neri mógł sięgać po różne przekłady Biblii i Psalmów, których dokładnej bibliografii już nie posiadamy, albowiem w pierwszych inwentarzach zostały zacytowane jedynie krótkie tytuły[22], pytanie o źródła biblijne musi obrać podwójną drogę.

Najpierw trzeba poddać badaniu ogólnie rozpowszechnione od XVI wieku łacińskie tłumaczenie Pisma Świętego, Wulgatę[23]. Jednakże konieczne jest znowu, z powyżej wymienionych powodów, w danym wypadku uwolnić się od dokładnego brzmienia tego przekładu. W obrębie Psałterza również występuje najbardziej rozpowszechniony tradycyjny wzorzec, łaciński przekład Septuaginty[24], ponieważ w zakresie Psałterza Hieronim nie potrafił dokonać łacińskiego przekładu pierwotnego tekstu hebrajskiego. Także ten przekład musi zostać w odpowiednim miejscu zrelatywizowany, zgodnie z powyżej wymienionymi powodami.

W pytaniu o biblijne źródła krótkich modlitw pożyteczne jest dokonanie rozróżnienia bezpośrednich cytatów od opierania się na biblijnych wersetach. To daje możliwość lepszego poznawania i określania sposobów przerabiania biblijnych wzorców w krótkich modlitwach. Cytaty i zapożyczenia uporządkowane według odnośnych miejsc w Nowym i Starym Testamencie mogą wyjaśnić jak dalece wyróżniane były poszczególne księgi.

3.3.1.1 Zakorzenienie w Starym Testamencie

3.3.1.1.a) Cytaty

Cytaty z Starego Testamentu pochodzą z *Psalmów* i z *Księgi Proroka Izajasza*.

Seria aktów strzelistych w naszym prototypie rozpoczyna się, znanym i ważnym z punktu widzenia historii tradycji, wersetem: Psalmu 69, 2: [1] „*Boże*, *zważaj na to, aby mi pomagać, Panie, pospiesz mi z pomocą*" – lub „*Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu, Panie pospiesz ku ratunkowi memu*".

Werset ten również był zalecany jako modlitwa przez Jana Kasjana i Jana Klimaka, o czym jeszcze będzie mowa później[25]. Ponadto tym

[22] Por. różne wydania Pisma Świętego w inwentarzu: L.L. (Cistellini 1997) fol. 12-19, nr 78, 108, 242, 265, 415 i 471, s. 18-41.
[23] Smend 31-32.
[24] Smend 24-30.
[25] Por. 3.5.1.1 i 3.5.2.1.

modlitewnym wezwaniem rozpoczyna się Liturgia Godzin[26], zatem prawdopodobnie Filip już znał je z lat swojego dzieciństwa i młodości, z uczestnictwa w liturgii u dominikanów od Św. Marka lub także u benedyktynów od San Miniato al Monte. A więc już chyba znał ten werset zanim przybył do Monte Cassino i zanim czytał o znaczeniu tego wersetu u autorów duchownych, zwłaszcza u Jana Kasjana. Musimy zatrzymać się przy pierwszym ważnym spostrzeżeniu: Prośba o pomoc Boga właśnie ze względu na jej historyczne i tradycyjne znaczenie znajduje się na początku katalogu[27]. Tą prośbą Filip Neri podejmuje pierwszą z dwóch typowych form krótkiej modlitwy[28].

Wezwanie „*miserere mei*" modlitwy [8] znajduje się zarówno w Psalmach jak i w Ewangeliach. W Psałterzu można wymienić następujące miejsca: Ps 4, 2; 6, 3; 9, 14; 24, 16; 25, 11; 26, 7; 30, 10; 40, 5; 40, 11; 50, 3; 55, 2; 56, 2; 85, 3; 85, 16; 118, 29; 118, 58; 118, 132. W nim pobrzmiewa *druga*, podstawowa dla krótkiej modlitwy, forma[29]. Przez zwrócenie się modlącego się do Trójcy Świętej modlitwa [8] tworzy wewnętrzną łączność staro- względnie nowotestamentowego wezwania z myślą nowotestamentowo-teologiczną wczesnego Kościoła. Jeszcze wyraźniej dotyczy to krótkiej modlitwy [28]. Pierwsza część jest nowotestamentowa, słowa drugiej części, „dixit dominus", należy przyporządkować Psałterzowi, zapewne Ps. 109, 1[30].

Dalsza zasadnicza myśl starotestamentowego i nowotestamentowego modlenia się została zachowana w wezwaniu [26]: „*Naucz mnie czynić twoją wolę*". Tę prośbę znajdujemy w dosłownym brzmieniu w Ps. 142, 10. Filip Neri wymienia to wezwanie, ściśle złączone z nowotestamentowym „*fiat voluntas tua*", także w kilku swoich listach jako przewodnią zasadę dla każdego pragnienia i postępowania[31].

[26] Z wyjątkiem Jutrzni. Odnośnie historii i rozwoju otwierających wezwań, por. Berger, R. 125 n.
[27] Prośba o pomoc znajduje się w wielkiej liczbie krótkich modlitw, przy czym najczęściej prosi się o pomoc *Jezusa*, zwłaszcza w zwrocie: „Se tu non mi aiuti", por. n. p. wezwania [5]; [11]; [18]; [19]; [20]; [29]; [40] i [48]; niewielkie językowe i pisemne warianty na tym miejscu nie mają znaczenia.
[28] Por. 3.1.2.
[29] Por. 3.1.2.
[30] Dalsze paralele Ps. 105, 34; Ps. 67, 23 i kilka miejsc w księdze Joba mniej wchodzą w rachubę dla badania, inaczej niż Ps. 109, 1, nie doszły one do jego liturgicznego znaczenia (por. Liturgię Godzin obrządku rzymskiego).
[31] Por. 3.3.1.2 a) i tamtejsze przypisy.

Cytat z Ps. 50, 12 znajduje się w modlitwie [33]: „*Odnów we mnie ducha prawego*”. Jest to prośba o prawą postawę, która umożliwia, aby prośby pozostałych krótkich modlitw w ogóle potrafiły przemawiać.

Dwa dalsze starotestamentowe cytaty pochodzą z Księgi Proroka *Izajasza*:
u Proto-Izajasza (Iz 38, 14) znajduje się modlitwa [21]: *Panie, cierpię udrękę, stań przy mnie*”. Bezpośrednia sytuacja udręki jest tutaj wyrażana jako mogąca być stosowana do różnych zdarzeń, oraz podnoszona w prośbie o pomoc[32].

Krótka modlitwa [44] pochodzi z Deutero-Izajasza: „*Każda dolina będzie wypełniona i każda góra i pagórek zostaną zrównane*”. Różnica w wyborze słowa „*exaltabitur*” w tekście Wulgaty[33] i „*implebitur*” w modlitwie Filipa, nie zmienia wypowiedzi, co do treści i dlatego można jej nie brać pod uwagę. Zamierzona (równa-) miara odniesiona do właściwego zachowania się i postępowania, mogłaby być możliwym wielkim szacunkiem dla umiarkowania, jaki Reguła Benedykta zna z tradycji przekazów według Kasjana i Ojców Pustyni.

3.3.1.1 b) Zapożyczenia co do treści

W modlitewnym wezwaniu [9] „*Szukam ciebie, lecz nie znajduję cię; mój Jezu, przyjdź do mnie*” należałoby domyślać się związku z Pnp 3,1; 32; 56: „*Szukałam go, lecz nie znalazłam*”, przy czym w [9] trzeba zachować dwie różnice. Pierwszą jest bezpośrednie zwrócenie się do poszukiwanego zamiast użytej w Pnp 3 osoby, drugą jest ta bezpośrednia mowa związana z konkretną „*prośbą o przyjście umiłowanego*”.

Coś podobnego odnosi się do wezwania [39]: „*Ja ciebie nie cenię bardzo: a przecież pragnę cię miłować*”. Tutaj mogłyby brzmieć odniesienia do 4 Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 53, 3): „*Nie ceniliśmy go*” (w Biblii Tysiąclecia: „*Mieliśmy go za nic*”), nawet jeżeli Wulgata zamiast odpowiedniej formy od „*diligere*” używa innego czasownika o takim samym znaczeniu wyrazu („*reputavimus*”)[34].

W przetwarzaniach biblijnej myśli w modlitwach [9] i [39] możemy rozpoznać pewną gramatyczną właściwość oraz prawdopodobnie pierwszy znak przetwarzania ręką Filipa wersetów biblijnych: postać, do jakiej się

[32] Tę praktyką znajdziemy także u Ojców Pustyni, por. 3.4.2.
[33] Por. Wulgata, Iz. 40, 4.
[34] Wulgata, Iż 53, 3. Por. wskazówki dotyczące traktowania różnych przekładów pod 3.3.1.

zwraca, która w oryginalnym tekście biblijnym figuruje w 3 osobie, w języku krótkich modlitw występuje w 2 osobie. Przez to modlący się zyskuje bezpośrednie odniesienie, tym samym raczej rzeczowa wypowiedź oryginalnego tekstu zostaje przemieniona w poufałą, serdeczną, naglącą prośbę.

Drugą cechę modlitw Filipa Neri możemy również odczytać z dotąd cytowanych przykładów: wiedza o swoich ograniczonych możliwościach, o swojej nędznej sytuacji, zostaje jasno i trzeźwo sformułowana, por. modlitwę [9] i [21]. Jednak modlący się nie poprzestaje na tym, lecz swoje spojrzenie natychmiast kieruje dalej, precz od zapatrzenia się na samego siebie i skierowanie się do prośby o Bożą pomoc. Ta zasada jest w krótkich modlitwach często złączona z prostym, prawie dziecinnym językiem, jak np. szczególnie wyraźnie ukazuje to modlitwa [39].

Ukrywanie się Boga i prośba, aby skutecznie ukazał się modlącemu się, jest tematem, który szczególnie jest obecny w Psalmach. To właśnie krótka modlitwa [49], podejmuje tę myśl w słowach „*Panie, nie ukrywaj się przede mną*”. Prośba: „*Swego oblicza nie zakrywaj przede mną*” znajduje się przykładowo w Ps. 26, 9; Ps. 68, 18; Ps. 101, 3 i Ps. 142, 7[35]. Jako miejsce porównawcze mogłaby być tutaj przytoczona prośba: „*Nie odwracaj się od mojej prośby*” (Ps. 55, 2). Godne uwagi w modlitwie [49] jest sprowadzenie wypowiedzi do ich interpersonalnego rdzenia: Nie ukrywaj *siebie* przede *mną*. To charakterystyczne, rezygnujące z wszelkiej ozdoby, zogniskowanie na modlącym się i na adresacie jego modlitwy, znajduje się także w modlitewnym wezwaniu [25], ale także w wielu innych modlitwach Filipa, jak n. p. w wezwaniu [13] i in.

Od innego odniesienia do psalmu możemy wyjść także w modlitwie [50]: „*Nie pamiętaj, Panie, grzechów moich*”. Pozwala ona wnioskować na związek z Ps. 25, 7: „*Nie wspominaj grzechów mej młodości ani moich przewin*”, nawet jeżeli także tutaj można stwierdzić różnice czasowników przy tym samym znaczeniu wyrazu. Zamiast „*ne reminiscaris*”, w tekście łacińskiego przekładu Septuaginty i Wulgaty znajduje się „*ne memineris*”[36]. Występki, „*iniquitates meae*”, pochodzą dosłownie z Lamentacji 1, 14[37]. Dzięki kilkakrotnie wypowiadanej prośbie, Pan nie będzie zważać na osobistą słabość proszącego,

[35] Łaciński przekład LXX mianowicie zawiera tutaj odpowiednią formę od „avertere”, podczas gdy przekład z hebrajskiego oryginału umieszcza „abscondas”.
[36] LXX i Wulgata, Ps. 24, 7.
[37] Wulgata, Lm 1, 14.

gdy staje się ona naturalnym tamowaniem przeceniania siebie, koncentracją na własnej osobie, która nie osądza innej słabości, ponieważ modlący się wie, że on sam (i inni) dzięki soteriologicznemu kontekstowi modlitwy [50] zawsze są dościgani przez zbawczą pomoc Boga.

A więc zapożyczenia z myśli Starego Testamentu wywodzą się z Pieśni nad pieśniami, z Lamentacji, z Psalmów i z Izajasza.

3.3.1.2 Zakorzenienie w Nowym Testamencie

3.3.1.2 a) Cytaty

Nowotestamentowe cytaty krótkich modlitw w pierwszym rzędzie pochodzą z *Ewangelii.*

W [27] i [47] znajdują się dwie prośby z *Ojcze Nasz*. Wyizolowane jako odosobnione modlitwy otrzymują szczególne własne znaczenie. Krótka modlitwa [27]: „*Twoja wola niech się dzieje, jak w niebie tak na ziemi*" pochodzi z Mt 6, 10. W ramach aktów strzelistych myśl ta powtarza się wiele razy. W modlitwie [15], [30] i [43] znajdujemy tę modlitewną prośbę ponowioną w: „*la vostra*; *santissima*; *tua voluntà*". Treściowo odpowiada ona już omówionemu wezwaniu [26][38]. Jak wspomniano, zachowało się kilka listów Świętego, w których kładzie nacisk na tę prośbę i okoliczności oraz przyszłość powierza woli Bożej[39]. Szukanie woli Bożej zawsze łączy się z szukaniem samego Boga, które, w akcentowaniu modlitewnego stosunku, z jakim spotykamy się w krótkich modlitwach, wyraźnie stanowi centrum modlitewnej prośby. Jak to później jeszcze dokładniej zobaczymy, odniesienia do tych nowotestamentowych podstawowych zasad życia duchowego, znajdują się u Ewagriusza Pontikusa, Jana Kasjana i Jana Klimaka[40].

Modlitwa [47] uwydatnia drugą prośbę Ojcze Nasz: „*Nie prowadź nas na pokuszenie*" (Mt 6, 13 i Łk 11, 4). Modlitwa ta opiera się na wiedzy o ludzkich ograniczeniach i słabościach. Albowiem „egzaminu" z ludzkich zdolności i sił, jaki na przykład przytrafił się Hiobowi, człowiek nie może

[38] Por. 3.3.1.1 a).

[39] S.M. (Cistellini 1994) 43 n. oraz Gasbarri (1976) 157 n. i 159 (list z 8 grudnia 1575 do jego siostrzenicy, Marii Anny Trevi); S.M. (Cistellini 1994) 48 n. oraz Gasbarri (1976) 162 (list z 13 maja 1578 do Karola Boromeusza); S.M. (Cistellini 1994) 53 n. oraz Gasbarri (1976) 165 (list z 15 kwietnia 1580 do Fiory Ragni).

[40] Evagrius Ponticus, De oratione XXXI (PG 79, 1173 C), tamże LXXXIX (PG 79, 1185 D), tłum niem. Evagrius Ponticus, Praktikos. O modlitwie 31 n., s. 94; tamże 89, s. 109. Johannes Cassian, Coll. IX, 34, (CSEL 13, 277-282), niem. tłum. Por. Johannes Cassianus 573-575; Klimax gr. 28. 27 (P.G. 88, 1134) tłum. niem. Johannes vom Sinai, Klimax 332.

zdać o własnych siłach. Jest ona, zatem prośbą o pomoc i, jeżeli słuchamy interpretacji Jana Kasjana, prośbą o ustrzeżenie w pokusie, prośbą o to, aby nie popaść w pokusę[41].

W „*miserere mei*" modlitwy [8] znajduje się nie tylko cytat starotestamentowy, lecz również cytat pochodzący z Ewangelii synoptycznych, a więc nowotestamentowy. Wołanie „*zmiłuj się nade mną*", które w wielu zdarzeniach uzdrowień najczęściej przez chorych lub ich krewnych kierowane jest błagalnie do Jezusa (por. Mt 15, 22; 20, 31; Mk 10, 47, Łk 17, 13; 18, 13; 18, 38)[42], powraca w [8] dosłownie jako podstawowa forma modlenia się. Przez skierowanie modlitwy do Trójcy Świętej, jedynego Boga, wezwanie modlitewne z jego staro- i nowotestamentowym trzonem znajduje się w trynitarno- teologicznym horyzoncie wiary[43].

Ewangelia według Jana jest źródłem dalszych modlitewnych cytatów.

Prolog Jana mieści w sobie pierwszą część wezwania [45]: „*Verbum caro factum est*" (J 1, 14). Cytat ten, przypominający zdarzenie Wcielenia, jest kontynuowany przez włoski dodatek. Wyznanie wiary pierwotnego Kościoła, o którym przypomina cała wypowiedź modlitwy, rozpatrzymy jeszcze raz na późniejszym miejscu[44]. Toteż wezwanie [45] jako przypomnienie o Wcieleniu wydaje się być bardziej hasłem, zachętą do życia duchowego niż wezwaniem modlitewnym.

Drugi cytat z Ewangelii św. Jana znajduje się w wezwaniu [28]: „*Ja jestem drogą, prawdą i życiem*" (J 14, 6). Do tego zacytowanego słowa εγώ-ειμι dla potwierdzenia zostało dołączone „*dixit dominus*" Psalmisty. Przez to w [28] mamy przed sobą kompozycję, która łączy z sobą starotestamentową obietnicę z nowotestamentowym jej spełnieniem.

Wezwania [45] i [28], po tych rozważaniach, na podstawie ich zachęcającego charakteru i braku zwracania się modlitewnego (wezwanie [45] wskazuje na dodawanie sobie otuchy; w [28] nie są wymienieni ani ten, do kogo się zwraca, ani mówiący) możemy określić jako słowa pokrzepienia dla życia duchowego modlącego się[45]. Charakter zdania

[41] Jan Kasjan, Coll. IX, 23 (CSEL 13, 271). Ta interpretacja zostanie na dalszym miejscu omówiona w związku z poleceniami modlitwy, por. 3.5.1.1.

[42] Por. Jungclaussen, 672 n.

[43] Por. 3.3.2.3.

[44] Por. tamże.

[45] Odpowiednie prototypy dla tej formy dodawania otuchy przykładowo znajdujemy w antirretycznej (dzieło Antirretikos, w którym słowa Biblii zostały zestawione jako maksymy –

dodającego otuchy mają jeszcze dwa modlitewne wezwania. Są nimi, już opracowany werset Psalmu [44] i antyfona [36][46].

3.3.1.2 b) Zapożyczenia co do treści

Modlitwa [9] w zwrocie: „…*e vien da me*" – „…*przyjdź do mnie*", zdaje się przejmować aramejskie „*maranatha*" – „*nasz Panie, przyjdź!*"/*wzgl. „nasz Pan przyszedł"* z 1 Kor 16, 22. Ta nowotestamentowa aklamacja, jak to poświadcza Didache (Did. 10, 6)[47], w wczesnochrześcijańskich gminach stała się formułą liturgiczną[48]. Modlitwa [9] natomiast przenosi to wspólnotowe „*maranatha*" w osobistą sferę modlącego się: „*przyjdź do mnie*". Jeżeli istnieją tutaj odniesienia, to w wezwaniu [9] mamy kombinację z staro- i nowotestamentowego pragnienia miłości i obietnicy zbawienia. Starotestamentowa miłosna mistyka Pieśni nad pieśniami w pierwszej części wersetu modlitwy zostaje połączona z nowotestamentową pewnością, że przyjście Jezusa Chrystusa już się dokonało i na nowo dokona się w jego ponownym przyjściu eschatologicznym. W tym napięciu „*już i jeszcze nie*" zostaje odnowiona tęsknota, która niegdyś i wciąż na nowo pragnie spełnienia się wobec gminy i wobec pojedynczego modlącego się.

Życzenie czynienia dobra, które jest przedmiotem np. wezwań [5], [10], [11], [24] i [40], znajduje się w Liście do Tytusa (Tyt 2, 14; 3, 1.8.14). W kontekście Listu dobry uczynek jest znamieniem prawdziwej gminy chrześcijańskiej. Dlatego List kilkakrotnie wzywa do tego, aby odpowiednio postępować. Gdy przeglądamy miejsca Listu do Tytusa, uderza następujący krok przetwarzania: Katechetyczne zachęty: „*powinni być gotowi do każdego dobrego czynu*" (Tyt 3, 1); „*Niech ci… myślą o tym, jak prześcigać się w dobrych czynach*" (Tyt 3, 8) zawsze zwracają się kolektywnie do wierzącego ludu. Te wezwania modlący się aktami strzelistymi skierowuje teraz do swojej sytuacji: 3 osoba liczby mnogiej zostaje się zmieniona na 1 osobę liczby pojedynczej i modlący się zostaje

przyp. tłum.) metodzie Ewagriusza, który wypracował tę drogę w formie obronnych zdań przeciw myślom, które prowadzą do błędnych zachowań. Evagrios Pontikos, Antirrheticus Magnus w tłum. niem. L. Trunk, Münsterschwarzach 1992, 4-68. Również w duchowych poradach Filipa napotykamy na ten środek sprzeciwu: por. np. w chorobie, cierpieniu, beznadziejności w agonii Filip każe G. Marmita modlić się wersetem Psalmu: „Bóg jest naszą ostoją i siłą, pomocnikiem w utrapieniach!" Bacci (1859) 156.

[46] Por. 3.3.2.1.

[47] Chadwick, H. 47 n.; Altaner-Stuiber 79-82.

[48] Conzelmann-Lindemann 127.

sprowadzony do bezpośredniego związku z czynieniem dobra. Łączy tę prośbę w wymienionych modlitwach z wezwaniem „*Jesú mio*" i z błaganiem o pomoc, to ostatnie nie odnosi się do modlitw [10] i [24].

Prośba z modlitwy [42]: „…*abym nie miłował Ciebie z bojaźni, lecz z miłości*" prawdopodobnie wywodzi się 1 J 4, 17-18. Jest tam mowa o miłości, że prawdziwa miłość nie zna bojaźni: „*Tam, gdzie jest miłość, nie ma lęku, lecz doskonała miłość odrzuca lęk*" (1 J 4, 18). Tę myśl odnajdziemy później przy Ojcach Pustyni[49]. Stwierdzenie z 1 J 4, 18 zostaje teraz przekształcone w prośbę, przy tym zostaje ponownie wprowadzona 1 osoba liczby pojedynczej modlącego się i zaopatrzona w wezwanie „*Jesù mio*" jak również w dodatek prośby o łaskę.

W modlitwie [20] mogłaby znajdować się aluzja do Mt 8, 25, prośba o uciszenie burzy do śpiącego w łodzi Jezusa. Ta prośba uczniów: „*Panie, ratuj! Giniemy!*", w tym wypadku ponownie byłaby uzupełniona modlitewną inwokacją „*Jesù mio*" i liczba mnoga mówiących ponownie przełożona na liczbę pojedynczą jednego modlącego się.

Główne przykazanie miłości, dokładniej płaszczyzna miłości Boga (Pwt 6, 5; Mt 22, 37; Mk 12, 30; Łk 10, 27), mogłoby znajdować się u podłoża modlitw [3], [17], [23] i [39]. Zatem wypowiedź znowu stałaby się prośbą z wprowadzeniem 1 osoby liczby pojedynczej i zwróceniem się do adresatów, przy czym w trzech z tych czterech małych tekstów ta prośba w „*Jesù mio*" odnosi się bezpośrednio do Jezusa Chrystusa. Tym samym miłość Boga jest zastosowana wprost do Jezusa Chrystusa. Osoba Jezusa zostaje przez to całkowicie umiejscowiona w boskiej sferze, równocześnie w „Iesù mio" stoi ona w bezpośrednim stosunku do modlącego się.

Zatem nowotestamentowe zapożyczenia pochodzą z Listów św. Pawła, 1 do Koryntian i do Tytusa, z pierwszego Listu św. Jana i z Ewangelii synoptycznych.

3.3.2 Rzut oka na dalsze źródła

3.3.2.1 Pieśni liturgiczne

Oprócz cytatów i zapożyczeń z wersetów Pisma Świętego w krótkich modlitwach zdają się występować wskazania na tradycyjne, liturgiczne śpiewy, dokładniej na trzy antyfony obrządku łacińskiego.

[49] Por. 3.4.2.2.

Modlitwa [34] zawiera rdzeń antyfony na Pięćdziesiątnicę „Veni Sancte Spiritus" z XI wieku[50]. Śpiew ten został przekazany w manuskryptach Antyfonarzy z Bambergu i z Rheinau[51]. Kompletna antyfona brzmi: „*Veni,sancte spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in uitatem fidei congregasti, alleluia, alleluia*"[52]. Prośba: "*[...] tui amoris in eis ignem accende*" – "*zapal w nich/ tych [a więc w sercach wiernych] ogień twojej miłości*" została w przytoczonym tekście krótkiej modlitwy wydzielona i w taki sam sposób, jak mogliśmy to już zauważyć w zapożyczeniach z cytatów biblijnych, zmieniona. Wstawiennictwo za wiernymi zostało językowo skierowane z powrotem na osobistą prośbę modlącego się, „*in eis"* staje się „*in me*"; „*tui amoris in me ignem accende*" – „*rozpal we mnie ogień twojej miłości*". Uderzający pozostaje fakt, że chodzi tutaj o jedyny akt strzelisty skierowany do Ducha Świętego, przy czym forma zwracania się antyfony, „veni, sancte spiritus" została wyłączona. Tym samym wezwanie Ducha Świętego pozostaje domyślne, chociaż Filip właśnie przez tę Bożą siłę czuł się przez całe życie prowadzony i kierowany[53].

Antyfona, która zalicza się do najstarszych antyfon maryjnych, zawiera w sobie wezwanie [36]: „*Maryja została wzięta do Nieba, radują się aniołowie*". Antyfona ta pochodzi z liturgicznej tradycji na uroczystość Wniebowzięcia Maryi. Jest ona obszernie poświadczona w najstarszych manuskryptach antyfonarzy i z antyfonarzem z Compiègne i kodeksem 391, z antyfonarzem Hartkera z biblioteki klasztoru St. Gallen, może być datowana na koniec IX wieku[54]. W porównaniu z oryginałem tekstu możemy w krótkiej modlitwie stwierdzić opuszczenie: Druga czynność aniołów, wielbienie Pana: „laudantes benedicunt Dominum" nie została włączona[55].

Modlitwa [51] przytacza maryjną antyfonę „*Regina Caeli*" w całej długości. Ten hymn jest znany już od 1170 roku i został przekazany w

[50] Por. Corpus Antiphonalium Officii III, s. 528, nr 5327; por. Także Liber Usualis 880, Benediktinisches Antifonale III, 185.
[51] Corpus Antiphonalium Officii III, s. 528, nr 5327; por. Także Liber Usualis 880, Benediktinisches Antiphonale III, 185.
[52] Corpus Antiphonalium III, tamże.
[53] Türks (1986) 67.
[54] Corpus Antiphonalium Officii III, s. 60, nr 1503; por. Benediktinisches Antiphonale III, 517.
[55] Por. tamże 60.

antyfonarzu z St. Loup de Bénévent[56]. Chodzi tutaj, jak przy wszystkich maryjnych antyfonach o gregoriańską antyfonę z monastycznej liturgii godzin, która, przekazana w pobożności ludowej, została zachowana także w prostych melodiach i stała się bardzo rozpowszechniona[57].

3.3.2.2 Podstawowe modlitwy

Dwie modlitewne prośby z „Ojcze nasz" zostały już w krótkich modlitwach uwzględnione[58]. Wyraźne nawiązanie do „Ave Maria" można ustalić w dwóch krótkich modlitwach, które je zmieniają i sprowadzają do istotnej treści. Modlitwa [22]: „*Dziewico Maryjo, Matko Boża, proś za mną Jezusa*", która przez znaną zmianę liczby mnogiej („*proś za nami grzesznymi*") na liczbę pojedynczą modlącego się („*za mną*") oraz przez uzupełnienie „*proś Jezusa*" podkreśla chrystologiczne nastawienie Ave[59]. W zaszczytnej nazwie „Dziewica" zawarta jest cała pierwsza część Ave, wspomnienie o anielskim pozdrowieniu. Wezwanie [46]: „*Dziewico i Matko*" jest następnie zupełną syntezą treści Ave dzięki obydwom zaszczytnym tytułom Maryi. Albowiem „Matka" jest tą, która wstawia się za swoimi dziećmi. Wydaje się, jak gdyby to wezwanie bardziej było kontemplacją niż modlitwą, kontemplacją, która przez powtarzanie wzrasta[60].

3.3.2.3 Ślady z teologii i katechezy

Modlitwa [8] całą teologię Trójcy Świętej sprowadza do tego, co najważniejsze: „*Santa Trinitas unus Deus*". Chociaż Filip swoje, podjęte w Rzymie, studia teologiczne wcześnie przerwał, i czas wykorzystywał na ćwiczenia duchowne[61], jednak tym samym nie można negować jego zainteresowań wynikami naukowej teologii[62]. Obok zajmowania się

[56] Corpus Antiphonalium Officii III, s. 440, nr 4597. Por. Musch, tom II, 399; Benddiktinisches Antiphonale III, 236 n.
[57] Musch tom II, 399.
[58] Por. 3.3.1.2 a).
[59] Odnośnie początków Ave Maria jako jednej, pochodzącej ze Wschodu, chrystocentrycznej powtarzanej modlitwy por. nowotestamentowe i dotyczące pierwotnego Kościoła badawcze przyczynki w Scherschel 45-56. Odnośnie roli Ave Maria w kontekście nieustającego modlenia się w okresie rozkwitu Średniowiecza por. tamże 60-61.
[60] Tego, że przy tej modlitwie ostatecznie i przede wszystkim chodzi o kontemplację zbawczej drogi Boga z człowiekiem, nie trzeba dalej wyjaśniać.
[61] Türks (1986) 27 n.
[62] Biografowie podkreślają, że Filip, jeśli chodzi o teologię, czuł się na siłach brać udział w dyskusjach na miarę swoich czasów, por. Türks (1986) 27 n. Ponieważ Baroniuszowi polecił pisanie historii Kościoła, wydaje się, że zasadniczo nie zrezygnował ze studiów teologicznych.

tekstami Ojców Kościoła[63], na podstawie dużej liczby odpowiednich tytułów w inwentarzu, należy przyjąć przykładowo jego trwałe zajmowanie się m.in. Tomaszem z Akwinu[64].

O katechetycznym podłożu pozwala przypuszczać wezwanie modlitewne [37]: „*Adauge mihi fidem, o bone Iesu*". Wiara jest rozumiana jako istotne działanie Boga/ wzgl. Jezusa, jako dar, którego modlący się potrzebuje. W podręcznej bibliotece Filipa jest zaznaczone posiadanie dwóch katechizmów[65] i prawdopodobnie w nich mógł on zasięgać odpowiednich wypowiedzi. Ale także mogłoby to być sformułowanie samego Filipa, tak, że problem autorstwa musi pozostać otwarty.

W wezwaniach dwujęzycznych [45] i [50] do cytatów biblijnych zostały dołączone włoskie dodatki, które zawierają istotne wypowiedzi nauki o zbawieniu. W łączności z językiem i z materiałem ilustracyjnym, który jest znany z Janowej i Pawłowej literatury w przeciwstawianiu cielesnej i duchowej rzeczywistości, w modlitwie [45] obydwa decydujące soteriologiczne podstawowe przekonania Starożytnego Kościoła, że tylko to zostaje zbawione, co także zostało przyjęte, i że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się boskim/ Bogiem[66], zostały złączone w jedno zdanie. Tak więc modlitwa ta zawiera w zwięzłej formie soteriologicznie umotywowaną teologię soborową z pierwszej połowy czwartego wieku.

Następną zasadniczą myśl soteriologiczną zawiera modlitwa [50], która uświadamia, że w cierpieniu i w krzyżu Jezusa własna wina i osobista nieudolność zostały pokonane[67]. Czy Filip tę treściowo logiczną kombinację obydwu wymienionych modlitw [45] i [50] już zastał, czy sam nadał jej formę, tego na tym miejscu nie potrafimy wyjaśnić. W obydwu modlitwach mogłaby być podjęta albo już rozpowszechniona kościelno-katechetyczna sentencja, albo dokonane przez Filipa połączenie biblijnych wersetów z nauką kościelną.

[63] Por. N. p. L.L. (Cistellini 1997) Augustyn: 'de anima' fol. 13, nr 143, s. 23 i 'regula' fol. 19, nr 472, s. 41; Jan Chryzostom: 'de virginitate' fol. 13, nr 127, s. 21; 'epistula Pauli ad Ephesios' fol. 13, nr 155, s. 23 oraz 'de providential dei' fol. 17, nr 391, s. 39; Ambroży: 'sermones quadragesimales' fol. 11, nr 67, s. 18 oraz 'libro de litanie' fol. 16, nr 323, s. 33.
[64] L.L. (Cistellini 1997) 'opuscula omnia' fol. 10, nr 10, s. 14; 'contra gentiles' fol. 10, nr 17, s. 15; 'summa theologiae' fol. 12, nr 68, s. 18; dalsze dzieła: fol. 11,nr 27i 30, s. 15; fol. 11, nr 50, s. 16 n.; fol. 12, nr 69-71, s. 18 oraz fol. 14, nr 206, s. 26. Por. także Türks (1986) 27 n.
[65] L.L. (Cistellini 1997) fol. 11, nr 38, s. 16 i fol. 16, nr 311, s. 32.
[66] Studer 224 n. i Werbick 167.
[67] Studer 77 n.

Jeżeli spojrzymy na liczbę pojedynczą modlącego się w wezwaniu [45] oraz osobisty i prosty język włoskiego dodatku w modlitwie [39], wskazówki te zdają się przemawiać za tym, że Filip włoskie dodatki sam dołączył.

3.3.3 Podsumowanie

Jak wykazuje pierwsze badanie, akty strzeliste mają szeroki biblijny fundament. Staro- i nowotestamentowe wypowiedzi zostają albo dosłownie przejęte, albo przetworzone w modlitwie. Przejęcie daje się potwierdzić, ponieważ, szczególnie łacińskie modlitwy, odpowiadają biblijnym cytatom, co możemy wykazać, – z trzema wyjątkami. Pierwszy wyjątek trzeba zrobić dla pierwszego wersetu modlitwy [8] i dla modlitwy [37], ponieważ tutaj nie ma żadnych cytatów biblijnych, inspiracja pochodzi z teologicznej [8] i katechetycznej [37] tradycji. Drugi wyjątek dotyczy trzech antyfon [34], [36] i [51]. Trzeci wyjątek stanowi modlitwa [25], dla której nie można było znaleźć żadnego bezpośredniego cytatu pochodzenia biblijnego lub z nauki teologicznej. Tą modlitwą będzie zajmował specjalny, odrębny podrozdział[68].

W modlitwach dwujęzycznych mogliśmy dla części łacińskiej ustalić bezpośrednie odniesienie biblijne. Przeważająca większość modlitw łacińskich tym samym odpowiada cytatom biblijnym.

Badanie włoskich modlitw ukazuje następujący obraz: w języku ojczystym nie ma bezpośrednich cytatów biblijnych, jednakże jest szereg zapożyczeń z wersetów biblijnych lub reminiscencji myśli biblijnych. We włoskich modlitwach szczególnie dwa tematy są ważne:

1. Prośba o Bożą pomoc, w modlitwach [5], [11], [18], [19], [20], [29], [40] i [48]. Jest ona określona zwrotem: „*Jeżeli mi nie pomożesz, mój Jezu*", którego nie da się uzasadnić biblijnie.
2. Pragnienie czynienia dobra, w wezwaniach [5], [10], [11], [24] i [40]. Sformułowania zmieniają się: „*Nigdy nie będę czynił niczego dobrego*" [5], [10] i [11]; „*Gdybym czynił całe dobro*" [24]; „*Nie potrafię czynić niczego dobrego*" [40]. Ten drugi temat w [5], [11] i [40] jest połączony z prośbą o Bożą pomoc.

Gdy przeglądamy wszystkie opracowania biblijnych, teologicznych i liturgicznych wzorów w krótkich modlitwach Filipa, możemy uchwycić cechy przekształceń:

1. Zdania orzekające są skierowane do osobistej prośby.

[68] Zobacz 3.6.1.

2. Liczba mnoga zostaje przemieniona na liczbę pojedynczą.
3. Zostaje dołączona inwokacja „Iesù mio", przy czym dotyczy to tylko włoskich modlitw, chociaż nie bez wyjątku.

Opracowania biblijnej nauki w modlitwach włoskich utwierdzają przypuszczenie, że właśnie w nich należy domyślać się formowania ręką Filipa.

3.4 Badanie II. Nacechowanie teologią Ojców Pustyni?

3.4.1 Pisemne wzory Filipa Neri

Według biograficznych opisów[69] oraz informacji pierwszego inwentarza podręcznej biblioteki, najważniejszym źródłem zajmowania się przez Filipa Neri stanem mniszym są „*Vitae Patrum*"[70]. Jako pojęcie zbiorcze przekazują one podstawowe informacje odnośnie duchowości wczesnego, zwłaszcza wschodniego stanu mniszego[71].

W ich zróżnicowanych zestawieniach Vitae Patrum zawierają biografie największych mnichów[72], zbiory apoftegmatów oraz mniejsze zbiory życiorysów jak Historia Monachorum[73] i Historia Lausiaca[74]. W formie gawędziarskiej oraz z hagiograficznym i normatywnym zainteresowaniem, nie tylko dlatego, że były polecane przez Regula Benedicti[75], miały znaczenie jako wzorcowe dzieło i były niejednokrotnie opracowywane i tłumaczone[76]. W ramach niniejszej pracy nie można ustalić, jakie pojedyncze dzieła dokładnie zawierały wydania Vitae Patrum, które były

[69] Türks (1986) 20.
[70] Por. zestawienia w L.L. (Cistellini 1997) „Vitae Patrum" fol. 14, nr 209, s. 26; fol. 10, nr 2, s. 14; fol. 11, nr 62, i 63, s. 17; fol. 13, nr 129, s. 22.
[71] Frank 824.
[72] Przede wszystkim biografie Pawła z Teb, ojca mnichów Antoniego i Hilariona z Gazy, por. Frank 824; najważniejsze daty życia zob. w przypisach 306 nn.
[73] E. Schulz-Flügel wydał w 1990 roku nowe krytyczne wydanie Historia Monachorum Rufina. Wydanie to szczególnie godne jest polecenia ze względu na obszerne wprowadzenia w dzieła i w autora oraz ze względu na szczegółowy aparat.
[74] Schulz-Flügel (1997) 63. Historia Lausiaca (PL 74, 243-342), przekład niemiecki: Palladium, Historia Lausiaca, Die frühen Heiligen in der Wüste, wyd. i tłum. Langer J., Zürich 1987; przekład polski: Palladiusz, Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca), przekł. Stanisław Kalinkowski, wstęp i opracowanie: ks. Marek Starowieyski, Tyniec-Kraków 1996. Krytyczne wydanie dzieła jest jeszcze w przygotowaniu, por. Grünbeck 162. Dalsze dane odnośnie treści Historia Lausiaca zob. poniżej.
[75] RB 42, 3 i 73, 5.
[76] Frank 824. Dokładne treści wersji Vitae Patrum, na którą powołuje się RB, nie mogą być ściśle określone. Schulz-Flügel wychodzi z założenia, że Historia Monachorum była na pewno znana, por. tegoż (1997) 63 n.; Holzherr dostarcza obszerniejszej listy dzieł prawdopodobnie znanych autorowi RB, jednakże sposoby uzasadnienia są trudne do ponownego zbadania, por. tenże 16 n.

dla Filipa dostępne. Wprawdzie w inwentarzu znajduje się przy zaznaczonym tam wydaniu z 1500 roku[77] wskazanie na autorstwo Hieronima[78]. Dzięki temu możemy wyjść z założenia, że jego życiorysy mnichów Pawła z Teb[79], Malchosa[80] i Hilariona[81] jak również życiorysy kobiet względnie nekrologi Fabioli[82], Pauli[83], jej córki Pauliny[84] i Marcelli[85] mogły być mu znane. Dalszych wskazówek dotyczących treści wyszczególnionych zbiorów Vitae Patrum nie da się w inwentarzu wywnioskować[86]. Przypuszczenie, że Filip znał wspomniane „Vitae" Hieronima, możemy wzmocnić dzięki dwom wskazówkom w jego listach. W piśmie Hieronima o życiu Pauliny znajduje się krótkie upomnienie dotyczące uwolnienia się od miłości własnej, poparte cytatem z Joba (Job 2, 4), który, w takiej samej sprawie, został dosłownie zapożyczony w liście Filipa do jego siostrzenicy, Marii Anny Trevi, zakonnicy w S. Lucia we Florencji[87]. Nawet, jeżeli ten cytat biblijny w jego obrazowości będzie

[77] L.L. (Cistellini 1997), "Vitae Patrum" fol. 14, nr 209, s. 26.
[78] Por. Frank 824; J.-P. Migne (PL 73, 101-708). Hieronim (347-419/420), por. Altaner-Stuiber 394-404.
[79] Paweł z Teb (228-341), według Hieronima pierwszy „pra-pustelnik" jeszcze przed Antonim (Antonios Wielki [201-356], por. Altaner-Stuiber 261 n. i 276), (PL 23, 17-28), por. Kötting 214; por. także niem. Przekład tych życiorysów mnichów i nekrologów Hieronima w: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte historische, homiletische und dogmatische Schriften (BKV, 2. Reihe, Bd. 1) Kempten – München 1914.
[80] Malchos, pustelnik z pustyni chalkidijskiej (PL 23, 55-62); por. Baus (1961) 1326.
[81] Hilarion z Gazy (291-371) uczeń Antoniego, później działał w swojej ojczyźnie na Cyprze (PL 23, 29-54); por. Kötting 334.
[82] Fabiola (+399) po burzliwych latach życia przyłącza się do Hieronima i jego ascetycznego kręgu. Hieronymus, ep. 64 (CSEL 54, 586-615); por. Frutaz 1332.
[83] Paula z Rzymu (347-404), wdowa i ascetka, przyłącza się do Hieronima i w Betlejem zakłada żeński klasztor, por. opis jej życia w: Hieronymus, ep. 108 (Hilberg, I., Sancti Euzebii Hieronymi epistulae. Pars II, 306-351); por. Fasola 205.
[84] Paulina z Rzymu, córka Pauli z Rzymu, również w kręgu ascetycznym wokół Hieronima. Mowa żałobna po jej śmierci w liście Hieronima do Pammachiusza, ep. 66 (PL 22, 639-647); por. Fasola 205.
[85] Marcella (325/335-410), wdowa i ascetka, gromadziła w swoim domu w Rzymie podobnie usposobionych. Hieronymus, ep. 127 (PL 22, 1087-1095) i (CSEL 56, 145-156); por. Frutaz 1375 n.
[86] Badanie bliżej oznaczonych wydań mogłoby wprawdzie dostarczyć pożytecznych informacji, jednakże należy zwrócić uwagę na to, że istniejący inwentarz, jak wspomniano powyżej, nie musi zawierać faktycznego zbioru Filipa Vitae Patrum.
[87] Por. Hieronymus, Über den Tod Paulinas, (BKV, 2. Reihe, Bd. 1) 162; Hieronymus, ep. Ad Pammachium (PL 22) ep. 66 c. 12, 646 oraz List do Marii Anny Trevi, 30 sierpnia 1585, S.M. (Cistellini 1994) 68; por. Gasbarri (1976) 169 n.

przez Filipa szerzej interpretowany, jednak ta zgodność jest poszlaką na to, że on tę „Vita" znał[88].

W liście do Tiberia Ricciardelli[89], młodego studenta Oratorium, który myśli o tym, aby swoje studia kontynuować blisko stron rodzinnych i ponownie wprowadzić się do domu rodziców, przedstawia mu z całą surowością i wyrazistością konsekwencje takiej decyzji. Nawet, jeżeli Tyberiuszowi ostatecznie pozostawia swobodę decyzji i w swojej argumentacji powołuje się na przykład wczesnochrześcijańskich męczenników, okoliczności, wyraźna rada i upomnienie Filipa, przypominają o sporze pragnącego udać się w podróż mnicha Malchusa z jego opatem na początku „Vita Malchi"[90]. Ta zbieżność mogłaby być dalszą wskazówką, że Filip znał treść „Vitae Monachorum".

W inwentarzu, obok „Vitae Patrum", są zanotowane dane o literaturze dotyczącej życiorysów ojców życia mniszego. Tak więc znajduje się także reguła Pachomiusza w wydaniu z 1575 roku[91]. Reguły te, jako pierwsze reguły życia cenobitycznego, miały wpływ na Regułę Benedykta[92]; ta ostatnia jednakże nie jest zaznaczona w inwentarzu.

We wspomnianym inwentarzu znajduje się „Historia Lausiaca"[93] Palladiusza z Helenopolis[94], który w tytule nazwany jest uczniem

[88] Uzupełniając trzeba zaznaczyć, że często cytował z Księgi Joba, jak n. p. dowodzą tego jego listy do Francesco Vai z 6 listopada 1556 roku i do jego siostrzenicy, Marii Vitorii Trevi z 11 listopada 1585 roku. S.M. (Cistellini 1994) 28-32, zwł. 30 oraz tamże 73-80, zwł. 76; por. Gasbarri (1976) 151 i 179.

[89] Zachował się niedokończony list bez daty. Gasbarri (1976) 186-187; S.M. (Cistellini 1994) 63-64.

[90] Hieronymus, Leben und Gefangenschaft des Mönches Malchus (BKV, 2 Seria, tom 1) 75 n.; (PL 23, 53-60).

[91] L.L. (Cistellini 1997) fol. 18, nr 459, s. 40, o jakie części Reguły Pachomiusza chodzi, tego nie da się wywnioskować z notatki w inwentarzu. Szczegółowy wgląd w stan badań i otwarte jeszcze problemy odnośnie Reguły Pachomiusza przedstawia Baumeister 313-321, zwł. 317 n.

[92] Por. odnośnie tego Schulz-Flügel (1997) 65. Schulz-Flügel w związku z tym twierdzi, że stylizowany sposób życia mnichów, który najpierw przewiduje koinobium, a dla doświadczonego w tej formie życia anachorezę, dokładnie został przeciwstawiony rzeczywistemu działaniu wielkich ojców życia mniszego, proklamowanemu przez Hieronima (zapewne z powodów biograficznych) i przejętemu oraz przekazanemu w RB 1, 3-5. Albowiem jak m. i. ukazują rozdział 7 Historia Monachorum i Vita Pachomiusza, właśnie osobiste porozumienie z samym sobą w samotności umożliwia dobre obcowanie z bratem. Por. tychże Mönchtum 66. To stwierdzenie okazywałoby się dokładnie trafnym w odniesieniu do drogi Filipa. Jednakże prawdopodobnie także tutaj droga jednostki odpowiadająca jej konstytucji, jej uzdolnieniom i rozwojowi jest miarodajna dla obrania określonego kierunku (por. życie na Pustyni Nitryjskiej), tak że chyba musimy pożegnać się z jednocześnie usystematyzowanym i stylizowanym „sposobem życia".

[93] Zob. przypis 74.

[94] Palladiusz (364-przed 431; por. Frank 1297 n.

Ewagriusza[95], co w wydaniu z 1555 roku zostało zaznaczone: „Palladij Evagrij discipuli historiae"[96]. Dzieło to, napisane około 419/20 roku i dedykowane wysokiemu urzędnikowi na dworze Teodozjusza II Lauzosowi, zawiera zbiór opowiadań o cnotliwym życiu we wczesnym, zwłaszcza egipskim, stanie mniszym. Jest ono nacechowane teologią Ewagriusza Pontikusa i później było wielokrotnie przerabiane[97]. Z światem myśli Ewagriusza Pontikusa Filip był z pewnością obeznany nie tylko przez „Historia Lausiaca", lecz także przez Jana Kasjana i Jana Klimaka, ponieważ oni m.i. interpretują i przekazują myśl teologiczną tego mnicha. Dlatego należy wyjść od tego, że Filip Neri właśnie dzięki tej lekturze był pod wpływem teologicznych i antropologicznych myśli przewodnich Ewagriusza. Z tego powodu wydaje się stosowne do naszych badań włączyć dzieło Ewagriusza o modlitwie, jakkolwiek nie jest ono wspomniane w spisie literatury Filipa[98].

Teraz należy wyjaśnić problem, jak z wymienionym materiałem literackim można w odpowiedni sposób pracować.

Teksty „Vitae Patrum" w ich najważniejszych pismach, w dostępnym obecnie wydaniu, stanowią podstawowy przyczynek naszego badania. Dlatego, jako dzieło porównawcze, służy wydanie według J.-P. Migne'a (PL 73-74)[99], w którym znajduje się, między innymi, „Historia Lausiaca" Palladiusza i „Vita Antonii" Atanazego[100]. W zakresie sentencji Ojców, „Verba Seniorum", nie idziemy za rozdzielonymi w kilku wydaniach spisami Migne'a[101], lecz ze względu na bliskość pierwotnych świadectw wczesnego życia mniszego, posługujemy się zbiorem „Apophtegmata

[95] Evagrios Pontikos (346-399); szczegółowe informacje odnośnie życia i dzieła Evagriusza Pontikosa por. Guillaumont, A. i C. 1088-1107. Jego pisma, ponieważ były podejrzane o orygenizm, jak pisma Orygenesa, były przez pewien czas zakazane, dlatego zostały przekazane pod pseudonimem Neilosa/ wzgl. Nilosa z Ancyry. Guillaumont, A. 566.

[96] L.L. (Cistellini 1997) fol. 12, nr 105, s. 20.

[97] Holze 20 i 30. Grünbeck 162.

[98] Ponieważ Ewagriusz był prześladowany z powodu podejrzenia o orygenizm, na tym miejscu ważna jest wzmianka o tym, że C. Baroniusz (oratorianin i jeden z pierwszych uczniów Filipa) bronił Orygenesa w napisanych przez niego z inicjatywy Filipa „Annales Ecclesiastici". Por. na ten temat niem. przekład z 1600 roku, s. 497. Baroniusz tamże bardzo wyraźnie broni Orygenesa i mówi o oszczerstwach i zmyśleniach przeciw Orygenesowi.

[99] J.-P. Migne PL 73-74; por. Frank 824.

[100] Polski przekład: Św. Atanazy Aleksandryjski, Żywot świętego Antoniego oraz Św. Antoni Pustelnik, Pisma, tłum. Zofia Brzostowska i inni, Wstępem i komentarzami opatrzyła Ewa Wipszycka, Warszawa 1987.

[101] Apophtegmata Patrum są u Migne'a podzielone: zbiór grecki (PG 65, 71-440), zbiór łaciński (PL 73, 739-1062) i (PL 74, 19-240).

Patrum"[102] w przekładzie Bonifaza Millera[103]. Uzasadnienie dopiero, co wspomnianego wyboru tekstów zostało gruntownie opracowane i na tym miejscu nie musi być dalej referowane[104]. „Apophtegmata Patrum" uchodzą za „najważniejsze źródło staroegipskiego stanu mniszego"[105], ponieważ w przekazanych tutaj logionach, krótkich dialogach, porównaniach i krótkich opowieściach znajdują się świadectwa o sposobie życia mniszych ojców i matek. Ze względu na ich krótkość są one otwarte na interpretację. Dzięki przekazowi krótkich modlitw mają szczególne znaczenie dla naszego badania.

3.4.2 Ojcowie i Matki Pustyni

3.4.2.1 Odnośnie trybu życia

W ramach niniejszej pracy tylko pokrótce możemy zająć się duchowością Ojców Pustyni, ich życiem oraz ich zasadami, tak dalece, jak tego wymaga nasze badanie krótkich modlitw[106].

Czuwanie nad własnym sercem i obserwowanie własnych myśli stanowi „podstawową metodę" Ojców i Matek Pustyni w celu dojścia do poznania siebie i do poznania Boga[107], to zachowanie jest wspierane przez rozmaite ascetyczne środki pomocnicze (jak milczenie, post, nocne czuwanie i praca ręczna), rozważanie Pisma Świętego i modlitwa są decydującymi źródłami dla rozpoznawania właściwego kierunku i kształtowania życia duchowego[108]. W ten sposób zgromadzone doświadczenie anachoretów, ich zmaganie się i ich uzyskane przez to poznanie własnej psyche staje się skarbnicą wiedzy na temat obcowania z samym sobą i z bratem oraz „barierami" na drodze poszukiwania Boga. Jest samo przez się zrozumiałe, że wskazania i główne akcenty tych wskazań są i mogą być różne, odpowiednio do odmiennych

[102] Apohtegmata Patrum, Cotelier, J. B.; Ecclesiae Graecae Monumenta, 3 tomy, Paryż 1677-1688 (PG 65, 71-440).
[103] Weisung der Väter, Apoftegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Einleitung Nyssen, W.; Przekład: Miller, B.(Sophia-Quellen östlicher Theologie 6) Trier 1998. Przekład polski: Pierwsza Księga Starców – Gerontikon, przekład: s. Małgorzata Borkowska OSB, Wstęp, opracowanie I redakcja: ks. Marek Starowieyski, Kraków 1992; Druga Księga Starców – Verba Seniorum, przekład: ks. Marek Kozera, wstęp: ks. Marek Starowieyski i dom. Lucien Renault OSB, opracowanie: ks. Marek Starowieyski, Kraków 1996.
[104] Odnośnie źródeł i autorów Apophtegmata Patrum por. Bäumer-Plattig 32-43.
[105] Bousset 102.
[106] Por. Bäumer-Plattig 17-128.
[107] Por. Athanasius, Vita Antonii LV (PG 26, 835 nn); por. niem. tłum.. Athanasius, Vita Antonii, 80 nn. i Holze 136. Zob. także polski przekład: Żywot św. Antoniego.
[108] Modlitwa jest miejscem refleksji a lektura Pisma Świętego jest refleksyjnym rasterem tego czuwania.

charakterów Ojców i Matek Pustyni: „Nauka Ojców duchowych często jest paradoksalna, zagmatwana, a nawet sprzeczna, ale zawsze osobista"[109].

Najczęściej chyba stawianym przez uczniów Ojcom pytaniem jest pytanie o osobistą drogę do zbawienia i o odpowiednie postępowanie. Odpowiedzi na nie są tak różne jak różni są sami pytający[110]. Uniwersalną zasadą jest zalecenie porozumienia z samym sobą w *habitare secum*[111].

W rozmaitości życiowych reguł, jakie mnisi na pustyni zachowywali, dochodzi jeszcze wyraźnie do głosu ich swoisty pogląd na każdorazowy pożytek jednostki. W tej różnorodności pojedynczy człowiek znajduje właściwe miejsce, w którym dzieje się tajemnica wzrastania w poznawaniu siebie samego i wielkości Boga. Ponieważ skłonność u ludzkiego podmiotu z jego rozmaitym talentami i siłami miała duże znaczenie dla Filipa Neri w jego własnej drodze i późniejszej pracy, rzućmy światło na to podstawowe przekonanie za pomocą sentencji patriarchy Jana Kolobosa:

„Całe zgromadzenie świętych mężów podobne jest do ogrodu, który jest pełen różnych drzew owocowych. Wszystkie drzewa zostały zasadzone w tę samą ziemię i wszystkie są nawadniane z tego samego źródła. Tak samo ma się rzecz z wszystkimi świętymi ludźmi. Nie przestrzegają oni jedynej reguły, lecz mnogość różnych reguł. Jeden trudzi się tak, drugi inaczej. Ale jest tylko jeden jedyny Duch, który działa we wszystkich" (por. 1 Kor 12, 11)[112].

To spojrzenie na indywidualność danego człowieka nie powinno być błędnie rozumiane jako indywidualizm, albowiem służy ona kroczeniu naprzód jednostki, uwzględniając jej talenty, oraz u udzielającego rady zakłada znajomość własnego serca. Tak ćwiczący samych siebie Ojcowie, swoimi wskazaniami dla życia duchowego, ofiarowują, wynikający z ich doświadczenia i medytacji, osobisty komentarz do drogowskazów Pisma Świętego.

1. Krótkie modlitwy w całości modlitwy

Nawet, jeżeli w zbiorach apoftegmatów liczba przekazanych aktów strzelistych nie jest wielka, to jednak przy pierwszym przeglądzie tekstów

[109] Van Parys (1986) 85.
[110] Por. Sisoes (42)-(45) (Apo 845-848); Nisteroos (2) (Apo 557) 198.
[111] Por. Antonios (2) (Apo 2) 15; Ammonas (4) (Apo 116) 48 n.
[112] Tym tekstem kończy się „Raj Ojców" w starosyryjskim przekładzie apoftegmatów, por. Van Parys (1986) 345, tam cytowane według Budce, E. A. W., The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egipt, Oxford 1934, 295.

staje się jasne[113], „że dawni egipscy mnisi znali ten zwyczaj, częstego, jeżeli nie ustawicznego powtarzania jakiejś jednej formułki, lub kilku nielicznych formułek”[114]. Na przykład Ewagriusz Pontikus, w swoich 153 rozdziałach o modlitwie, daje radę, aby w kłopotach odmawiać jakąś krótką modlitwę: „Jeżeli jesteś kuszony, uciekaj się do krótkiej, ale usilnej modlitwy”[115]. Ogólne uznanie tego sposobu modlenia się może wyjaśnić dalsza wypowiedź Ewagriusza: „Nie jest ważna liczba modlitw, lecz ich jakość. Pokazuje to historia dwóch mężów, którzy weszli do świątyni i następujące pouczenie: Gdy się modlisz, nie używaj wielu słów”[116].

Trudne jest, więc pytanie, jakie chcemy postawić przekazom Ojców, czy te modlitwy, jak to jest wyraźne w radzie Ewagriusza, były odmawiane lub wielokrotnie dziennie powtarzane z jakiejś aktualnej przyczyny i na ile przy tym były, lub chciały być wskazującymi drogę do nieustannej modlitwy. To nieustające modlenie się jest wprawdzie w świadectwach starych mnichów głównym tematem[117], ale bynajmniej nie istnieje *jakaś* stała tego metoda[118]. Podzielona na rozmaite, indywidualne drogi zbliżania się do tego celu, ostatecznie odnosi się ona do wewnętrznego życia tego, kogo ono dotyczy oraz do wewnętrznego i zewnętrznego życia obejmującego i przekraczającego stałe usposobienie[119]. L. Regnault proponuje rozważenie tego, że krótkie modlitwy, które prowadzą do nieustającej modlitwy, należy odróżnić od tych, które potencjalnie same mogły stać się nieustającą modlitwą[120]. Taki podział, według naszego zdania, z następujących powodów nie jest korzystny: Przeprowadzenie tego rodzaju badania wydaje się po pierwsze, na podstawie istniejących tekstów, tylko względnie możliwe[121], po drugie rozszczepiłoby istotę krótkiej modlitwy, którą ze szkołą francuską należy uważać za akt, który jest zależny od usposobienia i po trzecie nie możemy mieć na względzie modlącego się, w którego modlitewnym języku i dyspozycji, modlitwa

[113] Szczegółowe informacje o tym i odnośnie związku z nieustającą modlitwą Regnault (1974) 467-493.
[114] Regnault (1993) 16.
[115] Evagrius Ponticus, De oratione XCVIII (PG 79, 1189 A). Przekład niemiecki cytowany według Evagrius Ponticus, Praktikos. O modlitwie 98, s. 111.
[116] Evagrius Ponticus, De oratione CLI (PG 79, 1200 B), przekł. niem. cytowany według Evagrius Ponticus, Praktikos. O modlitwie 151, s. 124.
[117] Por. badanie K. Schuth 28-30.
[118] Schuth 140.
[119] Por. Schuth 136 I 140. Odnośnie „stałego usposobienia modlitewnego” por. wskazania Maksyma Wyznawcy, Scherschel 24 oraz odnośnie „stałej pamięci na obecność Boga (μνήμη Θεου)” u Bazylego i u Marka Eremity, tamże 27-29.
[120] Regnault (1993) 17.
[121] Schuth 134-140.

staje się dopiero tym, czym ona jest, dlatego u różnych modlących się może działać odmiennie.

W odróżnieniu od dłuższych modlitw i psalmodii, które zajmowały pewien wyznaczony czas w przebiegu mniszego dnia, akty strzeliste mogły towarzyszyć wykonywaniu prac ręcznych[122]. Dlatego krótkie modlitwy jak również krótkie wersety psalmów, które pochodziły z „lectio” i „ruminatio”, mogą być traktowane jako źródło modlitwy monologicznej, która przez swoją krótkość i łatwą powtarzalność jest zdatna do realizowania wewnętrznej ciągłości modlitwy[123].

Jednakże nigdzie w apoftegmatach krótka lub ustawiczna modlitwa nie zostały wymienione jako cel mniszego życia. Gdy Ewagriusz podkreśla ideał czystej i ustawicznej modlitwy[124], lub, gdy Kasjan jako cel mnicha określa ciągłą pamięć o Bogu, obydwaj przekraczają stan rzeczy apoftegmatów[125]. Prawdopodobnie przyczyna leży w oczywistości, z jaką modlitwa należała do życia mnicha[126].

W centrum naszego badania znajduje się obecnie zajęcie się krótkimi modlitwami jako takimi w danej konkretnej sytuacji modlitewnej oraz specyficznymi słowami modlitewnymi.

Przykłady na modlenie się uwarunkowane sytuacją, z aktualnej przyczyny, w osobistej potrzebie i udręce, spotykamy w apoftegmatach wielokrotnie. Amma Sarrha, która przez długie lata była trapiona natrętnymi myślami, nie prosiła o uwolnienie od tych walk, lecz jako akt strzelisty odmawiała: „Boże, daj mi siłę”[127]. Jan Kolobos zachowywał się tak samo: „Panie, daj mi cierpliwość w walkach!”[128].

Ponieważ proste usystematyzowanie krótkich modlitw w Apophtegmata Patrum nie jest możliwe, zatem zwracamy się do poszczególnych słów Ojców i zamykamy to wprowadzające rozważanie pouczeniem o modlitwie, jakie dał patriarcha Makarios, które daje wgląd w podstawowe formy praktyki krótkich modlitw wczesnego stanu mniszego:

[122] Por. związek recytacji psalmów i krótkiej modlitwy u Ojców Pustyni oraz znaczenie głośnego odmawiania n. p. Scherschel 33-39.
[123] Regnault (1993) 18-21; Schuth 136. Por. odnośnie związku modlitwy wewnętrznej z krótką modlitwą 3.1.3.
[124] Nowotestamentowe wezwanie do nieustannego modlenia się Ewagriusz Pontikos podchwytuje w swoim Praktikos: „Nie mamy żadnego przykazania, które wymaga od nas bezustannego pracowania, nocnego czuwania i poszczenia. Ale jest nakazane, że bez przerwy powinniśmy się modlić”, przekł. niem. według Ewagriusza Pontikosa, Praktikos 49, s. 53.
[125] Regnault (1993) 27.
[126] Regnault (1993) 24 n.; Schuth 140.
[127] Sarrha 1 (Apo 884) 289; por. Holze 110, przyp. 23 i 24.
[128] Jan Kolobos 13 (Apo 328) 118.

„Kilku pytało patriarchę Makariosa: „Jak mamy się modlić?" Starzec odpowiedział im: „Nie jest konieczne posługiwanie się wielu słowami (Mt 6, 7), lecz trzeba rozciągnąć ręce i mówić: 'Panie, jak Ty chcesz i wiesz, zmiłuj się!'. Ale gdy przychodzi pokusa, wtedy: 'Panie, udziel pomocy!'. Albowiem On wie, co jest przydatne, i okazuje litość"[129].

Monastyczne akty strzeliste – wzorami dla modlitw Filipa Neri?

W ramach naszej pracy oczywiście nie jest możliwe a także niepotrzebne badanie całości przekazanych z tradycji Ojców Pustyni aktów strzelistych. Uporządkowanie tych krótkich modlitw w całości duchowości Ojców Pustyni zostało już dokonane tak, że teraz chodzi o pytanie, czy istnieją konkretne zgodności w ideach i w tekstach modlitw tej tradycji z treściami modlitw serca Filipa.

W wielu modlitewnych wezwaniach egipskich anachoretów znajduje się *prośba o pomoc* a przez to istotna myśl wezwania [1] i wielu dalszych modlitw Filipa:[130] Abba Makarios został już zacytowany w jego krótkim pouczeniu o modlitwie z okrzykiem: „Panie, pomóż!". Abba Eliasz wypowiada tę prośbę w łączności z imieniem Jezus: „Jezu, przyjdź mi z pomocą!"[131]. Prośba o pomoc Jezusa znajduje się także w grupie apoftegmatów etiopsko-monastycznego zbioru apoftegmatów, który na podstawie jego wieku powinien mieć wielką autentyczność, udowodnioną na trzech miejscach, tutaj zastępczo zostają wymienione dwa z nich:[132]

„Ktoś mi powiedział: Oczekiwaniem Pana jest to, co następuje: Jego serce jest skierowane do Pana, podczas gdy woła i mówi: 'Jezu, zmiłuj się nade mną! Jezu, pomóż mi! Uwielbiam ciebie, mój Boże, żyjący na po wszystkie czasy'. Podnosi oczy i przy tym mówi te trzy słowa do Pana w swoim sercu"[133].

„Opat Paweł powiedział o wspólnocie: „Jeżeli żyjesz w jakiejś wspólnocie, czyń, ucz się i kieruj powoli twoje oczy w górę ku niebu oraz w twoim sercu mów do Pana: 'Jezu, bądź dla mnie miłościwy; Jezu, pomóż mi; uwielbiam ciebie, mój Boże'"[134].

[129] Makarios Egipcjanin 19 (Apo 472) 168.
[130] Jednakże w tym kontekście nie zostaje bezpośrednio uchwycony cały werset psalmu – inaczej niż u Kasjana.
[131] Eliasz 7 (Apo 265) 100.
[132] Zbiór ten został wydany przez P. Arras, por. Regnault (1993) 14 nn.
[133] Regnault (1993) 15.
[134] Regnault (1993) 15.

Połączenie *prośby o pomoc z wzywaniem Jezusa*, które wykazują modlitwy [5], [11], [18], [19], [20], [29], [40] i [48] istnieje w zasobie apoftegmatów wczesnych mnichów.

W obydwu powyżej cytowanych przykładach etiopskiego zbioru apoftegmatów, prośba o pomoc Jezusa mieści się w dwóch dalszych aktach strzelistych, które powiązane jako formuła modlitewna są wypowiadane po cichu w sercu. Trzyczęściowa modlitwa: 'Jezu, bądź dla mnie miłościwy! Jezu, pomóż mi! Uwielbiam ciebie, mój Panie!' Znajduje się także w koptyjskim zbiorze 'Cnót św. Makarego' i w jednym liście Ewagriusza Pontikusa[135]. Regnault zwraca uwagę na to, że w największej liczbie egipskich tekstów monastycznych, które zostały przekazane równocześnie w języku greckim i koptyjskim, w wezwaniach istnieją warianty[136]. Wspomnienie imienia Jezusa w tekstach koptyjskich występuje częściej niż w greckich apoftegmatach[137], szczególnie w 'Cnotach Makariusza' jest ono rozpowszechniane jako modlitewne zalecenie[138].

Wzywanie Jezusa w aktach strzelistych Filipa ma, w połączeniu z prośbą o pomoc, odniesienie do koptyjskich tekstów modlitewnych. Oczywiście nie należy wychodzić od tego, że Filip miał do dyspozycji te stare zbiory apoftegmatów, podobna wypowiedź modlitewna, która także została sformułowana u Abba Eliasza, powinna być jednak zachowana. Jakkolwiek powtarzanego zwrotu: '*Iesù mio*' nie można wykazać w literaturze apoftegmatów.

Dla naszego postawienia problemu wystarcza, w *prośbie o pomoc, która kieruje się do Jezusa*, pomimo podanej różnicy, znalezienie możliwej łączności z słowami modlitewnymi Filipa, którymi wypowiadane są modlitwy włoskie.

W obydwu powyżej zacytowanych przykładach etiopskiego zbioru apoftegmatów, dzięki połączeniu wzywania Jezusa z '*miserere mei*', rozpoznawalne są źródła modlenia się imieniem Jezusa oraz zaczątki późniejszej klasycznej modlitwy Jezusowej[139]. U Filipa nie spotykamy

[135] Por. Regnault (1993) 15 n.
[136] Regnault (1993) 32 n.
[137] Regnault (1993) 32. Te związki nie zostały jeszcze ostatecznie zbadane. Regnault zwraca uwagę na to, że także u Kasjana i Benedykta wezwania Boga wykazują chrystologiczne konotacje; należy przypuszczać, że także Ps 69, 2, o którym jeszcze będziemy mówić, przez Kasjana, w ramach jego pouczeń o modlitwie, jest rozumiany chrystologicznie.
[138] Por. Regnault (1993) 31 n. Tekst koptyjski życiorysu św. Makariusza poświadcza krótką modlitwę: „Mój Panie Jezu, pomóż mi!" Por. Renault (1993) 34. W tym badawczym kontekście Regnault wykazuje pochodzenie modlitwy Jezusowej jako stałej formuły, por. tamże nast.
[139] Regnault (1993) 34.

modlitwy '*miserere mei*' połączonej z wzywaniem Jezusa, lecz związek z teologią trynitarną wezwania [8]; tego połączenia nie da się poprzeć literaturą apoftegmatów.

Dla biblijnego aktu strzelistego *miserere* istnieje wiele świadectw: Abba Ammonas radzi, aby powiedzenie celnika (Łk 18, 13) zawsze zachowywać w sercu: „Boże, bądź dla mnie grzesznika litościwy!"[140]. Coś podobnego opowiada Amma Synkletika:

„Naśladuj celnika, abyś nie był potępiony razem z faryzeuszem (Łk 18, 10). I wybieraj dla siebie łagodność Mojżesza, abyś twoje kamienne serce przemieniał w źródła wody (Ps 113, 8)"[141].

Przez Patriarchę Antoniego zostało przekazane następujące słowo:

„Już nie boję się Boga, lecz miłuję go; miłość bowiem wypędza bojaźń (1 J 4, 18)"[142].

Wypowiedź ta w drugiej części jest pochodzenia nowotestamentowego. Pierwsza część poświadcza konsekwencję wynikającą z tego słowa, sytuację modlącego się. Filip mógłby kierować się tą biblijną tradycją i (dodatkowo) przekazem tego słowa Antoniego, gdy formułował swoją modlitwę [42]: „Daj mi tę łaskę, o Jezu, abym nie miłował ciebie z bojaźni, lecz z miłości". W odróżnieniu od Antoniego, nie mówi on o tym, że już ten stan osiągnął, raczej prosi o to, aby uzyskał go jako łaskę, jako dar. W rozszerzeniu cytatu biblijnego i wypowiedzi Antoniego modlitwa Filipa przenosi tę prośbę w sferę chrystologiczną (Iesù mio).

Jeden akt strzelisty Filipa jest wspomniany wprost. Starotestamentowe *doce me facere voluntatem tuam* [26] znajduje się w jednym tylko po syryjsku przekazanym tekście Abba Serapiona, który każdemu przychodzącemu do niego i proszącemu o szatę mnicha, mówił;

„Kiedy się modlisz, mów: 'Panie, naucz mnie pełnić twoją wolę'"[143].

Także w tym miejscu nie możemy wyjść od tego, że to źródło było dla Filipa dostępne; prawdopodobnie sięga on bezpośrednio do wzoru biblijnego.

Ponieważ tę modlitewną prośbę znamionuje szereg krótkich modlitw (n. p. [15], [26] i [27], w których modlący się zmaga się o należyte rozumienie woli Bożej i wynikającego z niego odpowiedniego czynu, przynajmniej

[140] Ammonas 4 (Apo 116) 49.
[141] Synkletika 11 (Apo 902) 294.
[142] Antonios 32 (Apo 32) 23.
[143] Regnault (1993) 14. Wypełnianie woli Bożej jest także podstawową sprawą duchowości pachomiańskiej; w Regule Pachomiusza jest ona nośną bazą wszelkiego działania, por. Siepen 328.

możemy mówić o zgodnościach w modlitewnych prośbach z egipskimi anachoretami. Może to objaśnić kilka przykładów:

Patriarcha Nisteroos następująco opisuje sposób życia Patriarchy Arseniosa:

„Mnich musi wieczorem i rano stawiać sobie pytanie: co dzisiaj dokonaliśmy z tego, czego Bóg chce, a co z tego, czego on nie chce? W ten sposób muszą dostosowywać całe swoje życie. Tak żył Patriarcha Arsenios"[144].

Abba Poimen radzi w podobny sposób:

„Rzucać się na kolana przed obliczem Boga, nie mierzyć się z samym sobą i swoją wolę rzucać za siebie, to są narządy duszy"[145].

W tym kontekście występuje również wyraźne zalecenie nowotestamentowego *fiat voluntas tua* u Ewagriusza Pontikusa:

„Celem twojej modlitwy nie może być spełnienie twoich własnych życzeń, ponieważ one – tego możesz być pewnym – nie zawsze zgadzają się z wolą Boga. Jeżeli z tego jasno zdajesz sobie sprawę, wtedy módl się: „Niech się dzieje wola twoja" we mnie. W każdej sprawie proś Boga o to, aby ci udzielał tego, co jest dla ciebie dobre i co jest dla ciebie przydatne, ponieważ ty sam szukasz tego nie tak należycie i w pełni, jak on to czyni"[146].

W przeciwieństwie do modlitwy Filipa [27], która prośbę z Ojcze nasz cytuje w całości (jak w niebie tak i na ziemi), Ewagriusz wyjmuje *fiat voluntas tua* i zajmuje się interpretacją, którą osadza przy wewnętrznych dyspozycjach ludzkiego dążenia. Ewagriusz dołącza drugie objaśnienie, które opisuje pożytek tej postawy dla samej modlitwy:

„W modlitwie nie powinno ci chodzić o to, co wydaje ci się dobre, lecz o to, co Bogu się podoba. Tylko to zachowa twoją modlitwę wolną od zakłóceń i wypełni cię wdzięcznością, kiedy się modlisz[147].

[144] Nisteroos 5 (Apo 560) 199.
[145] Poimen 36 (Apo 610) 218.
[146] Ewagriusz Pontikus, De oratione XXXI (PG 79, 1173 B/C), niem. przekład cytowany według Evagrius Ponticus, Praktikos. Über das Gebet 31, 94. To objaśnienie znajduje swoją konkretyzację w: De oratione XXXIV (PG 79,1173 D), por. tamże Praktikos. Über das Gebet 34, 95.
[147] Evagrius Ponticus, De oratione LXXXIX (PG 79, 1185 D), niem. przekład cytowany według Evagrius Ponticus, Praktikos. Über das Gebet 89, s. 109; por. odpowiednio Neilos 7 (Apo 552) 197.

Abba Ammonas rezygnację z własnej woli interpretuje alegorycznie na podstawie dwóch wersetów z Ewangelii Mateusza. Odpowiadał na pytanie, która droga jest wąska i uciążliwa (Mt 7, 14):

„Wąską i uciążliwą drogą jest ta: zadawać gwałt swoim myślom i ze względu na Boga pozbawić się swojej woli. Takie także jest znaczenie słów: Opuściliśmy wszystko i poszliśmy za tobą" (Mt 19, 27)[148].

Rezygnacja z własnej woli może być przez liczne pouczające opowiadania opisana jako zasadnicza postawa mnicha. Także w „Historia Lausiaca" znajdujemy o tym informację. Tutaj niewidomy pisarz Didymus pewnemu odwiedzającemu udziela odpowiedniej rady, objaśniając przykład Antoniego:

„Pewnego razu poprosił mnie (Didymus), żebym to ja zaczął w jego celi modlitwę, a kiedy się wzbraniałem, opowiedział mi o takim wydarzeniu:

'Gdy błogosławiony Antoni odwiedził mnie po raz trzeci, poprosiłem go, żeby zaczął modlitwę, a on natychmiast ukląkł, tak że nie musiałem ponawiać swojej prośby; udzielił mi w ten sposób praktycznej lekcji posłuszeństwa. Jeśli więc chcesz naśladować jego postępowanie żyjąc jako pustelnik i wygnaniec dla cnoty, wyzbądź się skłonności do sprzeciwu!'"[149].

Przez to została znaleziona pokrewna idea, ale nie ma żadnych słownych paralel do modlitw Filipa. Dlatego należy przyjąć, że stojąc na gruncie biblijnym, możliwie dodatkowo został zainspirowany przez lekturę pojedynczych apoftegmatów lub pouczających opowiadań Ojców Pustyni do sformułowania modlitewnych intencji w wezwaniach [15], [16], [26], [27], [30] i [43].

Teraz trzeba dalej podążać za tymi zgodnościami w ideologii między tekstami modlitw Filipa Neri a przekazami modlitw Ojców.

Z mniej więcej połowy posiadanych aktów strzelistych przemawia świadomość własnych błędów i słabości oraz konieczna potrzeba Bożej pomocy [1], [4], [5], [8], [9], [10], [11], [12], [17], [18], [19], [20], [21], [23], [29], [31], [32], [33], [35], [38], [39], [40], [41], [48], [50]. Z pewnością nie jest przypadkiem, że właśnie w tym temacie można spotkać serię modlitw w języku ojczystym z sformułowaniami w języku potocznym i nietypowymi dla historii duchowości (por. n. p. [48]), które dlatego mogą pochodzić od samego Filipa.

[148] Ammonas 11 (Apo 552) 51.
[149] Palladiusz, Historia Lausiaca, tłum. polskie: Stanisław Kalinkowski, Kraków 1996, s. 85.

Doświadczenie i możliwość swojego niepowodzenia zawsze stoi przez oczyma Ojców Pustyni. O Patriarsze Antonim została przekazana następująca przypowieść:

„Abba Antoni powiedział do abba Pojmena, że takie oto jest wielkie dzieło człowieka: winę swoją zawsze na siebie brać przed Bogiem, a pokusy spodziewać się aż do ostatniego oddechu"[150].

Abba Pojmen również cytuje tę wypowiedź Antoniego[151]. Obydwaj Patriarchowie przywiązują wielką wagę do czujności, która chroni przed stawaniem się wygodnym i zadowolonym z siebie oraz przed nie liczeniem się z pokusami; właśnie czujność może zapobiec możliwemu upadkowi.

Abba Mojżesz podkreśla potrzebę uświadamiania sobie swoich grzechów, oraz wskazuje psychologiczny pożytek, jaki mieści w sobie ta postawa w odniesieniu do bliźniego i do 'Nie sądzenia':

„I to powiedział: „Jeżeli człowiek nie jest w sercu przekonany, że jest grzesznikiem, to Bóg go nie wysłuchuje". A brat zapytał: „Co to znaczy być przekonanym, że się jest grzesznikiem?" Starzec odpowiedział, że jeśli ktoś dźwiga ciężar własnych win, to nie ogląda się za cudzymi"[152].

Na innym miejscu Pojmen wyjaśnia pewnemu uczniowi, który pyta, co powinien czynić, aby pamiętać o pożytku własnych błędów i słabości. Pojmen to zachowanie tłumaczy podobnie jak Abba Mojżesz, kiedy opisuje je w odniesieniu do pokory jako niezawodnej zasadniczej postawy, w której może działać Boża pomoc i kierownictwo. Trafia tym samym w sedno sprawy, o którą u tego brata chodzi:

„Pewien brat pytał Abba Pojmena: „Co mam robić?" Starzec mu odpowiedział: „Skoro Bóg czuwa nad nami, o co się mamy martwić?" Brat na to: „O nasze winy". Odrzekł starzec: "Więc wejdźmy do celi, usiądźmy i wspominajmy nasze winy, a Bóg nas we wszystkim wspomoże"[153].

To ciągłe uświadamianie sobie swoich skłonności do błędów dla ćwiczenia się w pokorze i w zaufaniu Bogu, wydaje się, było także dążeniem Filipa w [50]: „Nie pamiętaj, Panie, moich grzechów […]": modlący się sam sobie o nich przypomina w powtarzanej modlitwie, ale

[150] Antoni 4 (Apo 4), przekład polski: Małgorzata Borkowska, Kraków 1992, s. 38.
[151] Pojmen 125, (Apo 699), przekł. polski 219.
[152] Mojżesz 16 (Apo 510), przekł. polski, s. 176.
[153] Pojmen 162 (Apo 736), przekł. polski, s. 224.

równocześnie prosi Pana (czy to ze wstydu czy z bojaźni), aby on sam o nich nie pamiętał.

Także ta modlitwa w swoim sformułowaniu podkreśla osobiste ciężkie położenie i wiele modlitw Filipa przekazuje prośbę o Boże zmiłowanie, o pomoc i wsparcie.

Tak brzmi prośba o pomoc z wezwania [9], [20], [21], o zmiłowanie z modlitwy [48], [29], [12], podkreślenie własnej nieudolności z [31], [32], [35], [38] i [39]. Powtórzenie niedowierzania sobie w modlitwie [41] ma swój sens nie tylko w przyjęciu dystansu do własnych sił, lecz przede wszystkim w ubłaganiu ustawicznego wsparcia Boga.

Pewna następna sprawa jest ważna dla Ojców Pustyni w związku z wyznaniem grzechów: Z wypowiedzianego (przed Bogiem) wyznania własnej winy powstaje droga do nowego początku. Ukazują to niektóre opowiadania przykładów w „Apophtegmata Patrum"; na przykład przeczytać u Jana Kolobosa[154], Jana z Cel[155], Serapiona[156], Lota[157] i Pojmena (71) i (99)[158].

Krótkie modlitwy Filipa wynikają z doświadczenia upadku bezpośrednio przed Bogiem. Przez wypowiadane prośby o pomoc chronią one modlącego się przed obezwładniającym smutkiem z powodu swojej nieudolności i utrzymują go w oczekiwaniu na nadchodzącą pomoc. Tak, więc krótka modlitwa może rozbudzić odwagę, aby ze spodziewaną pomocą Boga zacząć na nowo. To doświadczenie kryje się także za wypowiedzią abba Nila[159], gdy mówi: „Modlitwa jest obroną przed smutkiem i zniechęceniem".

Odpowiednie obcowanie z bliźnim, które wypływa z poznania siebie przez wyznanie grzechów, wciąż jest podkreślane przez Patriarchów. Przykazanie z Kazania na Górze, aby nie sądzić i nie potępiać, jak czerwona nić przewija się przez apoftegmaty, jak na przykład objaśniają je opowiadania o abba Agatonie (18)[160], Makarym Egipcjaninie (28)[161] i Besarionie (7)[162].

[154] Jan Kolobos 40 (Apo 355), przekł. polski s. 129.
[155] Jan z Cel 1 (Apo 407), przekł. polski s. 142.
[156] Serapion 1 (Apo 875), przekł. polski s. 261.
[157] Lot 2 (Apo 448), przekł. polski s. 157.
[158] Pojmen 71 (Apo 645), przekł. polski s.211 i tenże 99 (Apo 673) s. 215.
[159] Nil 3 (Apo 548), przekł. polski s. 188.
[160] Agaton 18 (Apo 100), przekł. polski s. 58.
[161] Makary Egipcjanin, 28 (Apo 481), przekł. polski s. 168. Por. Holze 237.
[162] Besarion 7 (Apo 162), przekł. polski s. 76.

Nawet, jeżeli w przykładach odnoszących się do obcowania z osobistą winą i z własną nieudolnością odkrywamy wiele podobieństw z modlitwami Filipa i mogliśmy dowiedzieć się czegoś odnośnie postawy wobec samego siebie, bliźniego i stosunku do Boga, to przecież nie ma bezpośrednich paraleli, pomijając wspólne biblijne cytaty. Jednak to nie zmienia niczego w stwierdzeniu, że mamy tutaj do czynienia z pokrewnym światem myśli i odpowiednio do niego z podobnymi modlitewnymi prośbami i postawami.

Na dalszym wspólnym polu tematycznym zgodność krótkich modlitw Filipa z duchowością przekazów Ojców jeszcze raz stanie się czytelna.

W łączności z powyżej przedstawionymi wywodami dotyczącymi *fiat voluntas tua*, Ewagriusz poleca szukanie rzeczywistego dobra u Boga:

„Czy istnieje coś dobrego poza Bogiem? Dlatego wszystko, co nam sprawia kłopot, przerzućmy na niego, a to już stanie się dobrym. Albowiem możemy być pewni, że od tego, który sam w sobie jest dobry, może tylko dobro pochodzić"[163].

Z włoskich krótkich modlitw [5], [11], [35] i [40] przemawia tęsknota do tego, aby czynić dobro i doświadczenie, że jeszcze się nie udało rzeczywiście czynić dobra. Wszystkie cztery modlitwy znamionuje wezwanie „Iesù mio". Do tych modlitw nie ma żadnych bezpośrednich dosłownych paralel w literaturze apoftegmatów, natomiast zapewne są podobne zdania z pokrewnymi tematami i zwrotami.

Taki krótki okrzyk został przekazany przez abba Arseniusza w związku z wołaniem o pomoc w udręce:

„Boże, nie opuszczaj mnie: niczego dobrego w Twoich oczach nie zrobiłem, ale w Twej łaskawości pozwól mi zacząć"[164].

Wyraźny przykład tej postawy podaje także opowiadanie o umieraniu abba Sisoesa:

„Opowiadano o abba Sisoesie, że kiedy miał umierać i ojcowie siedzieli wokół niego, jego twarz zajaśniała jak słońce, i powiedział: „Oto przyszedł abba Antoni". A po chwili powiedział: „Oto przyszedł chór proroków". I jeszcze bardziej zajaśniała jego twarz, i powiedział: „Oto przyszedł chór apostołów". I znowu ze zdwojoną siłą zajaśniała jego twarz i wydawało się,

[163] Evagrius Ponticus, De oratione XXXIII (PG 79, 1173 D), niem.przekł. cytowany według Evagrius Ponticus, Praktikos, Über das Gebet 33, s. 94.
[164] Arseniusz 3 (Apo 41), przekł. polski, s. 44. Podobne wyznanie, że dotąd nie zrobił jeszcze niczego dobrego, zostanie także przekazane przez Filipa na łożu choroby, por. Türks (1986) 203.

że z kimś rozmawia. Starcy go zapytali: „Z kim mówisz, ojcze?" On odpowiedział: „Oto przyszli aniołowie, żeby mnie zabrać, a ja ich proszę, żebym mógł jeszcze zostać i trochę odpokutować". Starcy mu powiedzieli: „Ojcze, nie potrzebujesz pokuty!" Odrzekł im starzec: „Zaprawdę, nie mam świadomości, żebym, chociaż początek uczynił". I wszyscy zrozumieli, że jest doskonały. I znowu zajaśniała jego twarz jak słońce, i przelękli się wszyscy; i powiedział do nich: „Patrzcie, Pan przyszedł i mówi: «Przynieście mi naczynie puste»". I zaraz oddał ducha, i stał się jak błyskawica, a cała cela napełniła się piękną wonią"[165].

Pytanie, jakie rzuca włoski akt strzelisty [16] „Co mógłbym zrobić, mój Jezu, aby się Tobie podobać?" Na nowo podejmuje pytanie ucznia abba Antoniego tak, że w tym wypadku mogłaby istnieć całkowita zażyłość z tradycją Ojców:

„Ktoś pytał abba Antoniego: „Czego powinienem przestrzegać, aby podobać się Bogu?" Starzec mu odpowiedział: „Przestrzegaj tych moich nakazów: dokądkolwiek pójdziesz, zawsze miej Boga przed oczami; cokolwiek robisz czy mówisz, opieraj to na Piśmie Świętym; a gdziekolwiek raz już zamieszkasz, nie odchodź stamtąd łatwo. Tych trzech rzeczy przestrzegaj, a będziesz zbawiony"[166].

Filip formułuje to pytanie wprost i stawia je, w przeciwieństwie do przekazu Antoniego, do samego Jezusa. Abba Antoni daje swojemu uczniowi odpowiedź. Odpowiedź na Filipa krótką modlitwę pozostaje na razie otwarta, ponieważ modlący się oczekuje jej od Boskiego Ty. Tak, więc ta odpowiedź musi być zawsze na nowo oczekiwana i pozostawać dostrojoną do stanu modlącego się. Tym samym w krótkiej modlitwie Filipa dokonuje się odwrócenie stosunku uczeń-nauczyciel na konkretną komunikację osoby modlącego się z osobą Jezusa. W modlitwie Filipa właściwy duchowy doradca i przewodnik sam przejmuje rolę abba i amma.

Nie jest chyba nadinterpretacją, jeżeli z krótkiej modlitwy [16] wyciąga się wnioski o towarzyszeniu Filipa: Obok jego rad i pomocy, jakich udzielał penitentom i które częściowo zostały przekazane, z pewnością często pojedynczych penitentów odsyłał do osobistego stosunku do Chrystusa względnie do Boga oraz zachęcał do poufałej rozmowy.

Uzupełnienia z „Historia Lausiaca"

[165] Sisoes 14 (Apo 817), przekł. polski, s. 249.
[166] Antoni 3 (Apo 3), przekł. polski, s. 37-38.

Palladiusz z Helenopolis w swojej, wspomnianej już, „Historia Lausiaca", przekazuje nam, w narracyjnej formie, krótkie biografie i anegdoty z życia Ojców Pustyni. W jego dziele znajdują się, oprócz już cytowanych wersetów, dwa godne uwagi punkty porównawcze, jeden odnośnie formy życia i jeden odnośnie modlitewnej praktyki Filipa.

W swojej pierwszej krótkiej biografii Palladiusz przedstawia Ojca Pustyni, którego terenem działania było wielkie miasto: Patriarcha Izydor najpierw walczył na pustyni, zanim zaczął w Aleksandrii prowadzić hospicjum dla ubogich i obcych będących w podróży[167].

Jednakże opieka Filipa nad pielgrzymami, umierającymi i chorymi w Rzymie, w odróżnieniu do abba Izydora, nie była jego głównym zadaniem.

Szczególnie godnym uwagi jest związek naszego badania z postacią *Pawła z Ferme.* Jego jedynym zajęciem była nieustająca modlitwa. Opowiadanie Palladiusza przekazuje pierwsze chrześcijańskie świadectwa posługiwania się zewnętrznymi środkami pomocniczymi do liczenia modlitw. Niewątpliwie w tym można dopatrywać się bezpośredniego związku z metodą modlitewną Filipa za pomocą sznura paciorków różańca:

„Jego (Pawła) praca i asceza polegała na nieustannej modlitwie. Wyznaczył sobie i odmawiał trzysta modlitw w ciągu dnia. Brał trzysta kamyków w zanadrze szaty i po każdej modlitwie wyjmował jeden kamyk"[168].

Metoda Pawła przypomina najbardziej właściwe znaczenie wyrazu modlić się „ciskanymi względnie rzucanymi" modlitwami (w języku polskim: aktami strzelistymi): rzucaniem w górę małymi modlitwami do Boga.

Zgodność z praktyką modlitewną Filipa jest zapewne tylko bardzo ograniczona i wyłącznie odnosi się do używania kamyków, albowiem metoda modlenia się na paciorkach, jakimi Filip się posługiwał, polegała na powtarzaniu wiele razy jednej i tej samej modlitwy; Paweł zdaje się za każdym rzuceniem kamyka odmawiać inną z swoich trzystu modlitw. Z pewnością przez zbieranie i rzucanie kamyków oraz liczenie, które dokonuje się zarówno przy gromadzeniu jak i rzucaniu ich, u Pawła także zewnętrzna aktywność jest inna, ponieważ całe ciało jest wprawiane w ruch i jest zajęte modlitwą jak i liczeniem oraz procesem zbierania. Paweł swoją

[167] Palladiusz, przekł. polski, s. 78.
[168] Pallaiusz, przekł. polski s. 128.

metodą stara się osiągnąć to, o czym mówi kapłan Filoromos: „Mówił, że nie pamięta, aby jego umysł oddalił się kiedykolwiek od Boga”[169].

Ten cel możemy przyjąć także dla metody, której uczył Filip. Jego modlitwy mogą w bardziej dyskretny sposób niż u Pawła być odmawiane ukryte w codziennych sytuacjach i są w ich powtarzaniu tak samo skierowane na łączność z Bogiem.

3.4.5 Wnioski w odniesieniu do krótkich modlitw Filipa Neri

3.4.5.1 Zgodność z tekstami Ojców Pustyni

Wyniki badań ukazały, że tam, gdzie jest dosłowna zgodność, chodzi o pojedyncze krótkie sentencje z modlitewnej tradycji Ojców.

Jednakże aż do modlitwy [26], którą znaleźliśmy w jednym z syryjskich źródeł, tylko części aktów strzelistych są identyczne. Tak więc „fiat voluntas tua” z modlitwy [27], „miserere mei” z wezwania [8] oraz krótkie wezwania „Panie, pomóż” względnie „Jezu pomóż”, które są włączone w różne prośby, znajdują się także w Apoftegmatach Ojców.

Dla „fiat voluntas tua” modlitwy [27] można by znaleźć bezpośrednią paralelę w nauce o modlitwie Ewagriusza. To zalecenie również podjęli, jak to jeszcze zobaczymy, także Kasjan i Klimak. Gdyby zapał Filipa do aktu strzelistego [27][170], poza Pismem Świętym, miał być inspirowany także lekturą jednego z tych trzech autorów, to w tym wypadku ostatecznie źródłem byłoby zalecenie modlitwy Ewagriusza, którego jednak nie mógł poznać bezpośrednio. Odnośnie syryjskiego źródła modlitwy [26] też nie możemy – jak w przypadku cytatu Ewagriusza – wychodzić od tego, że było ono Filipowi bezpośrednio dostępne.

Odnośnie zakresu skąpych dosłownych zgodności należy trzymać się tego, że wymienione paralele są bez wyjątku pochodzenia biblijnego! A więc samymi tylko dosłownie zgodnymi miejscami jeszcze nie można by dowieść tego, że Filip był pod wpływem teologii Ojców Pustyni, ponieważ te paralele w pierwszym rzędzie jedynie dają do zrozumienia ścisły związek obydwu modlitewnych linii z Pismem Świętym. Te jednakowe formy są pierwszą oznaką możliwego wpływu.

Rzeczywiście, te zgodności w prośbach modlitewnych tym wyraźniej wykazują wspólny horyzont, który mogliśmy uchwycić, o czynieniu i pragnieniu dobra, o czujności i wyrażaniu swojej nieudolności i o pragnieniu postępowania zgodnie z wolą Bożą. Obok prośby o pomoc,

[169] Palladiusz, przekł. polski, s. 193.
[170] Niektóre krótkie modlitwy Filipa Neri rozważają tę myśl dalej.

szczególnie rezygnacja z własnej woli i świadomość, że samemu nie potrafi się uczynić niczego dobrego, jest wspólnym punktem wyjścia także dla obustronnej nowej perspektywy zaufania i odwagi do zaczynania na nowo.

Zatem należy przyjąć, co następuje: W krótkich biblijnych wezwaniach modlitewnych znajdują się konkretne punkty porównawcze między wezwaniami modlitewnymi Ojców Pustyni i krótkim modlitwami Filipa Neri. Przez praktykę modlenia się krótkimi modlitwami, przez treściowe paralele w prośbach modlitewnych, których celem jest osiągnięcie przez modlącego się właściwej wewnętrznej postawy, zostało zaznaczone takie samo dążenie do celu obydwu postaw modlitewnych. Z tych punktów zebranych razem wynika uzasadniony wniosek, że Filip Neri z pewnością dobrze znał modlitewne tradycje Ojców Pustyni, dobrze je rozumiał, przejął je do swoich krótkich modlitw, jednakże nie dosłownie, ich prośby przetwarzał tematycznie i formułował je na nowo w swoim osobistym języku.

3.4.5.2 Odchylenia – przekształcenie i rozszerzenie

Jak już powyżej szczegółowo omówione wezwanie: „Jezu, pomóż (mi)”, które, jak „miserere mei”, ma swoje źródło w myśli biblijnej, tak u Ojców Pustyni zostało ono poświadczone jako krótka modlitwa. Abba Makariusz przekazuje wezwanie „Panie, pomóż”, abba Eliasz „Jezu, przyjdź mi z pomocą” oraz etiopski zbiór apoftegmatów: „Jezu, pomóż mi”. Nawet jeżeli ukazują się tutaj podstawowe linie, które odnajdujemy u Filipa, to jednak kładzie on zdecydowanie nowy akcent, którym w „Iesù mio” podkreśla osobistą łączność.

Do tego dochodzi inny aspekt: Filip w swoich krótkich modlitwach prosi o pomoc Jezusa – ale w całkiem swoistej formie: Formułuje on w modlitwach [5], [11], [18], [19], [20], [29], [40], [48]: „*Jeżeli mi nie pomożesz, mój Jezu…*”. Przez to wykorzystuje on prośbę pod wieloma względami: Najpierw, aby wyrazić swoją prośbę. Następnie swoim specyficznym zwrotem wmontowuje pewną „reasekurację”, którą należy rozumieć tylko na bazie ścisłego stosunku modlitewnego: W wypadku, gdyby ten, do którego jest zanoszona modlitwa, miał nie udzielić pomocy, Filip natychmiast jemu i sobie przywodzi przed oczy tragiczne konsekwencje: „*...wtedy upadnę*”, „*…wtedy nie wiem, ani co mam czynić, ani co mam powiedzieć*”, „*…wtedy jestem zniszczony*”. Przez to apeluje on do woli Jezusa udzielenia mu pomocy. Brzmi to prawie tak, jak gdyby Filip chciał, gdyby pomoc nie nadeszła, nie przyjmować także „szkody”. Wydaje się przez to, jak gdyby on swojego Rozmówcę chciał serdecznie, ale stanowczo przymusić do udzielenia mu pomocy. Tych niuansów i

zróżnicowań, jakie występują w włoskich modlitwach, nie spotyka się w krótkich modlitwach Ojców Pustyni.

Podsumujmy te wyniki: Poza wspólnymi tematami krótkie modlitwy Filipa zajmują się modlitewną relacją między Boskim Ty i modlącym się. W tym punkcie przekraczają one stan rzeczy modlitw Ojców Pustyni. Mocniej zaznaczone odnoszenie się do sytuacji oraz spojrzenie na stan uczuciowy modlącego się również odróżnia modlitewne wezwania Filipa od tychże Ojców Pustyni.

3.5 Badanie III: Czy nacechowane przez przekazicieli teologii Ojców Pustyni?

Wskazówki dotyczące krótkiej modlitwy, które znajdują się u Ojców i Matek Pustyni, w aforyzmach, w podobnych do haseł wypowiedziach i w mniejszych naukach o modlitwie, zostały przekazane przez uczniów i rozpowszechnione przez szukających rady gości oraz podróżujących w sprawach mniszych, jakim był na przykład Jan Kasjan w swoich młodych latach[171]. W ramach obszerniejszych wprowadzeń do modlitwy, jakie znajdują się w dziełach Jana Kasjana i Jana Klimaka, przekazy te zostały zinterpretowane i zaostrzone zgodnie z tradycją historyczną.

3.5.1 Stosunek do pism Jana Kasjana

Pisma Jana Kasjana[172] należą, obok Vitae Patrum, do najlepiej poświadczonych lektur Filipa Neri[173]. Nie ma potrzeby szerszego rozwijania tutaj znaczenia Kasjana dla rozwoju życia duchowego na Zachodzie[174]. Wystarczy nam zwięzłe historyczne umiejscowienie oraz krótkie spojrzenie na jego biografię. Urodzony około 360 roku Kasjan sam mógł gromadzić doświadczenia w cenobitycznym i anachoretycznym sposobie życia, dzięki przebywaniu w klasztorze w Betlejem oraz jego podróżom do egipskich mnichów, przede wszystkim Kellii i Sketis. Podczas orygenesowskich sporów Kasjan opuścił pustynię i po pewnym czasie dotarł do Marsylii, gdzie założył dwa klasztory i napisał swoje

[171] Sam Kasjan był uczniem wielkich Patriarchów Wadi Natron, por. Van Parys (1986) 84.
[172] Na tym miejscu stan badań nie może zostać zreferowany, odnośnie tego należy się zwrócić do właściwych haseł w leksykonach jak również do badań Holzego 21-31 oraz do tamtejszych danych.
[173] Türks (1986) 69.
[174] Szczegółowe informacje odnośnie życia i znaczenia Kasjana z obszerniejszymi wskazówkami bibliograficznymi u Holze 24-31. Por. także Bäumer/Plattig 48 nn. Odnośnie biografii Kasjana i znaczenia jego pism dla rozwoju zachodniego stanu mniszego por. poza tym Frank (1997) 102 nn.

istotne dzieło życia, jego zapisy dotyczące życia monastycznego. Tutaj zmarł w 435 roku[175].

Pierwsza lista inwentarzowa zawiera pięć wzmianek o dziełach Jana Kasjana[176]. Wśród nich znajduje się dzieło: *De institutis coenobiorum*[177], które zostało napisane między 419 a 426 rokiem i które w trzeciej jego części („De octo principalium vitiorum remediis")[178] powołuje się[179] na katalog 8 błędnych myśli, który zestawił Ewagriusz Pontikus[180]. Wspomniane są tam także, szczególnie znaczące dla naszego problemu, *Collationes Patrum*, które powstały między 420 a 429 rokiem[181]. Stanowią one główne dzieło Kasjana, gdyż w Collationes autor zapisuje rozmowy z mnichami z sketyjskiej i nitryjskiej pustyni w usystematyzowanej formie i w literackim opracowaniu. Z pewnością miał tutaj już do dyspozycji obok własnych doświadczeń także wczesne zbiory Apophtegmata Patrum[182].

Ponieważ Jan Kasjan w Collatio IX i X zestawił swoje zasadnicze wypowiedzi dotyczące modlitwy i krótkiej modlitwy na przykładzie wersetu Psalmu 69, 2[183], dla naszego problemu i dla ram naszej pracy wystarczy ograniczyć się do głównego nurtu jego przekazu dotyczącego krótkiej modlitwy. Dalsze oddziaływanie jego nauki o modlitwie w tradycji benedyktyńskiej (RB i Dialogi Grzegorza) trzeba uwzględnić na odpowiednim miejscu, gdyż należy przypuszczać, że Filip wiedział o tych związkach, czy to dzięki okolicznościom biograficznym, czy też dzięki celowej lekturze, gdyż Dialogi Grzegorza są dwukrotnie wymienione w zasobie książek[184].

3.5.1.1 Krótkie modlitwy w Collatio IX i X – wzorami dla modlitw Filipa?

Kasjan, w centrum 24 rozmów, w Collatio IX i X, przedstawia naukę o modlitwie mnichów pustelników. Jednakże przy tym nie możemy mówić

[175] Bäumer/Plattig 48-50.
[176] L.L. (Cistellini 1997) fol. 11, nr 63, s. 17; fol. 12, nr 113, s. 21; fol. 15, nr 241, s. 28; fol. 17, nr 369, s. 35; fol. 17, nr 406, s. 37.
[177] L.L. (Cistellini 1997) fol. 17, nr 406, s. 37.
[178] Chadwick, O., 650.
[179] Chadwick, H.,, 211; Holze 30.
[180] Evagrius Ponticus, De octo vitiosis cogitationibus (PG 40, 1272-1276), por. tłum. niem.: Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken, wprow. i tłum. G. Bunge, Würzburg 1992.
[181] L.L. (Cistellini 1997) fol. 17, nr 369, s. 35.
[182] Holze 28 n.
[183] Werset ten dzięki recepcji przez RB (Regula Benedicti) uzyskał szczególne znaczenie dla modlitwy brewiarzowej. Odnośnie wpływu teologii Ojców Pustyni i pism Kasjana na RB por. Van Parys (1986) 335, przyp. 24 i 336 nn.
[184] L.L. (Cistellini 1997) fol. 14, nr 178, s. 25 i fol. 16, nr 331, s. 33.

o samym odtworzeniu nauki Ojców, ponieważ Kasjan podaje własne interpretacje i wnioski[185]. W dziewiątej rozmowie autor rozpoczyna swoimi wywodami o modlitwie i tam, przed wszystkimi innymi wyłuszczeniami, opisuje cel, do którego mnich dąży, zasadniczą postawę ustawicznej modlitwy:

„Całe dążenie mnicha i cała doskonałość serca zmierza do stałego i nieprzerwanego trwania na modlitwie i stara się, na ile jest to możliwe dla ludzkiej ułomności, o niewzruszony spokój ducha i o nieustanną czystość"[186].

Tymi wywodami Kasjan przekracza stan źródeł apoftegmatów, które nie podkreślają tak jednoznacznie i tak jasno ustawicznej modlitwy.

Następnie Kasjan zajmuje się postawami i cnotami, które związane z czystą i dobrą modlitwą, stanowią jej warunek. Dlatego opisuje on przygotowanie duszy w pewnym obrazie: Porównuje on duszę do delikatnego puchu lub lekkiego piórka, które nie może być wilgotne i zlepione, jeżeli chce się wzbić do Boga, wznieść się do modlitwy.

Różne rodzaje i formy modlitwy Kasjan omawia w ósmym rozdziale tej samej rozmowy. Po dokonaniu najpierw kilku zastrzeżeń wobec obszernego traktowania zagadnień modlitwy, zwraca uwagę, że człowiek, odpowiednio do każdorazowego nastroju, nie może zawsze wypowiadać tych samych modlitw; Kasjan rozwija tutaj czterostopniową naukę o modlitwie, którą będziemy zajmowali się na dalszym, miejscu, w ramach jego zalecania krótkich modlitw.

W Collatio IX, 36 Jan Kasjan przystępuje do omawiania pożytku krótkiej modlitwy: „A więc trzeba się modlić często, lecz krótko, aby prześladujący wróg nie mógł czegoś wzbudzić w naszych sercach"[187]. Dla ćwiczenia się w ustawicznej modlitwie, Kasjan, w ramach nauki o wytrwałej modlitwie, której poświęca kilka rozdziałów swojej dziesiątej Rozmowy, daje czytelnikowi do ręki szczególne wezwanie modlitewne. Jest to prośba o pomoc Bożą, którą znajdowaliśmy już u mnichów egipskich. W mowie Abby Izaaka Kasjan podchwytuje ją w formie wersetu Psalmu 69, 2 i nadaje jej, za pomocą wywodów Izaaka – „spiritalis theoriae

[185] Odnośnie tej dyskusji por. Regnault (1993) 10 i przyp. 18.
[186] Johannes Cassian, Coll. IX, 2 (CSEL 13, 250) niem. przekład cytowany według Johannes Cassianus 543.
[187] Johannes Cassian, Coll. IX, 36, 1 (CSEL 13, 283), tłum. niem. Cytuje według Johannes Cassianus 577. Holze 120 i przyp. 101.

tradenda vobis est formula" – nowe obszerne znaczenie[188]. W Collatio X, 10 brzmi to:

„A więc, aby zachowywać ustawiczną pamięć o Bogu, niech nieustannie będzie przed waszymi oczyma ta formuła modlitewna: „Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu, Panie pospiesz ku ratunkowi memu!" Albowiem werset ten nie bez racji został wybrany z całego skarbca Pisma Świętego. Zawiera on bowiem wszystkie afekty, jakie mogą powstać w ludzkiej naturze, oraz całkiem odpowiednio i stosownie dostosowuje się do wszystkich sytuacji i zdarzeń. Zawiera on wzywanie Boga przeciwko wszystkim niebezpieczeństwom, zawiera pokorę pobożnego wyznania, czujność troski i ustawiczną bojaźń, rozważanie własnej słabości, ufność w wysłuchanie, ufność w obecną, zawsze gotową opiekę. […] Nadto werset ten zawiera żar przychylności i miłości. […] A więc modlitwa tego krótkiego wersetu musi być odmawiania z nieustanną wytrwałością, w nieszczęściu o uwolnienie, w szczęściu, aby ono trwało i abyśmy z jego powodu nie wynosili się nad innych. Rozważanie tego wersetu, powiadam, powinno dokonywać się w twoim sercu nieprzerwanie. Powinieneś ustawicznie wypowiadać go przy każdej pracy lub czynności a nawet w podróży, rozważać go przy zasypianiu i przy jedzeniu oraz w ostatecznej potrzebie ciała. […] Nakreśl go na ścianach twojego domu jak we wnętrzu twojego serca, tak, aby, gdy rzucasz się na kolana do modlitwy, był on twoim śpiewem, który wznosi się do góry, i, gdy potem wstajesz i udajesz się do swoich zwyczajnych zajęć, stał się on twoją stałą dążącą do nieba modlitwą"[189].

Kasjan całkiem dokładnie opisuje różne sytuacje udręki i powodzenia w walce mnicha oraz w danym wypadku pozytywne działanie polecanego wersetu modlitewnego. Służy on, żeby tak powiedzieć, jako poręcz dla każdorazowego stanu uczuciowego, jako trwała formuła, która powinna być albo wypowiadana głośno, albo wzbudzana w sercu. Przy tych wywodach zajmuje się on, jak już przed nim Ewagriusz, odrzucaniem roztargnienia i błędnych myśli. Aby osiągnąć na modlitwie skupioną uwagę[190], poleca on również powyżej cytowany werset Psalmu: „Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu, Panie pospiesz ku ratunkowi memu"[191].

[188] Z Regnault (1993) możemy wyjść od tego, że ten werset, który Kasjan tutaj cytuje, był już u Ojców stałą modlitewną praktyką, por. Tamże 9 n.
[189] Johannes Cassian, Coll. X, 10 (CSEL 13, 297-302) niem. tłum. cytowane z lekką zmianą według Johannes Cassianus 590-595.
[190] Kasjan stoi tu na gruncie przekazu Ewagriusza, jednakże w swoich wskazaniach odnośnie Psalmu 69, 2 przewyższa jego wywody. Por. wskazówki odnośnie skupienia na modlitwie

Streszczając, werset ten stąd posiada dla Kasjana potrójną korzyść: po pierwsze służy do tego, aby skupić myśli i odrzucić roztargnienia przy modlitwie. Następnie mnichowi umożliwia, we wszystkich sytuacjach codziennego życia, wrastać w coraz cnotliwszą postawę i w niej trwać. Po trzecie ta codziennie wypowiadana formuła zmierza do nieustannego modlenia się i ustawicznego ukierunkowania na Boga.

H. Holze w swoim studium słusznie wskazuje na to, że ważne dla wschodniej i zachodniej tradycji modlitewnej wezwanie, dzięki częstemu wypowiadaniu i ciągłemu obcowaniu, jest dla Kasjanat czymś więcej aniżeli tylko pomocą do medytacji: „(Jest ono) raczej podstawą, założeniem i treścią nieustającej modlitwy, ponieważ może być ono rozważane przy pracy, przy jedzeniu, przy zasypianiu i we wszystkich innych sytuacjach życiowych, przechowywanie w sercu i wypowiadane ustami”[192].

B. Sirch w swoim studium zajmuje się problemem, na ile krótka modlitwa w rozmaitych sytuacjach życia duchowego może być pożyteczna i dlaczego ona nie uzyskała uznania jako nieustanna modlitwa w sposób zamierzony przez Kasjana. W całościowym spojrzeniu na przedstawioną w Collatio IX i X naukę o modlitwie dochodzi do wniosku, że Ps. 69, 2 należy raczej rozpatrywać jako początkową modlitwę życia duchowego, ponieważ na pierwszym planie stoi prośba, jednakże podziękowanie nie zostaje sformułowane. Ten wynik może Sirch zabezpieczyć w obrębie nauki Kasjana o modlitwie, ponieważ w jego czterech stopniach modlitwy, jakie Kasjan dostosowuje do duchowego postępu, początkującym przyporządkowuje prośbę o przebaczenie (obsecratio)[193], postępującym prośby i postanowienia (oratio)[194], żyjącym już w łasce ducha wstawiennictwa (postulatio)[195] i tym, którzy są w wyższym stanie, dziękczynienie (gratiarum actio)[196]. Ten porządek Kasjan natychmiast ponownie relatywizuje, kiedy zauważa, że intensywność modlitwy może mieć szczególną moc niezależnie od tego porządku i wymienione stopnie

u Ewagriusza Pontikusa, De oratione IX (PG 79, 1169 B), tamże XI (PG 79, 1169 C), tamże XLIV (PG 79, 1175 C), tamże CXLIX (PG 79, 1199 A), tamże CLIII (PG 1199 C), tamże XXXIV (PG 79, 1173 D), niem. tłum. por. Evagrius Pontikus, Praktikos. Über das Gebet 9, s. 89; tamże 11, s. 90; tamże 44, s. 97; tamże 149, s. 124; tamże 153, s. 124; i tamże34, s. 95.

[191] Johannes Cassian, Coll. X, (CSEL 13, 297-302). Być może, że “Deus in adiutorium meum intende” można interpretować chrystologicznie, por. Renault (1993) 33.

[192] Holze 123 i przypis 128 n.

[193] Johannes Cassian, Coll. IX, 11, 1 (CSEL 13, 261).

[194] Johannes Cassian, Coll. IX, 12, 1 (CSEL 13, 261).

[195] Johannes Cassian, Coll. IX, 13, 1 (CSEL 13, 262).

[196] Johannes Cassian, Coll. IX, 14, 1 (CSEL 13, 262) por. Völker 237.

modlitwy wciąż mogą być osiągane przez wszystkich modlących się, pomimo to modlitwę dziękczynną uznaje za najwyższą formę[197]. Niech będzie wolno na tym miejscu zwrócić uwagę, że Klimak, którym później będziemy się jeszcze zajmowali, w swoim stopniowaniu modlitwy zaczyna od modlitwy dziękczynnej![198]

Dlatego możemy stwierdzić za Sirchem: z prośbą Ps. 69, 2 znajdujemy się na drugim stopniu modlitwy Kasjana. Przez to, według Sircha, modlący się pozostaje w całkowitej przyziemności swojej egzystencji, którą w wołaniu o pomoc wyraża słowami, a tym samym stwierdza swoje „bycie w stanie zmagania się”[199]. Ostatni punkt jest dla Sircha głównym powodem, dla którego wezwanie imienia Jezus doszło do znaczenia ustawicznej modlitwy: „Przez stałe mówienie o „Jezusie Chrystusie” modlącemu się została dana możliwość, aby poprzez człowieczeństwo Jezusa dotrzeć do Bóstwa”[200].

Z tych spostrzeżeń można by wywnioskować, że Kasjan swoje zalecenie krótkich modlitw zaprojektował raczej dla początkujących w życiu duchowym. Nie należy tego brać Kasjanowi za złe z dwóch powodów: Jak zostało to przedstawione w obszernym cytacie z Coll. X, 10, Kasjan wychodzi od tego, że ten werset Psalmu zawiera także ‘żar przywiązania i miłości’. A więc modlący się zostaje pobudzony do żarliwszej modlitwy oraz do żarliwszej miłości, co pociąga za sobą gorliwsze dążenie modlącego się do Umiłowanego. Ponieważ potrzeba człowieka pomocy jest przed Bogiem znakiem ludzkiej egzystencji modlącego się, zupełnie obojętnie jak wytrwale i jak długo znajduje się on na swojej drodze, będzie on zapewne zawsze do tej modlitwy powracał. Tutaj wyraźnie widać podstawowy problem wszystkich konceptów stopni życia modlitwy oraz drogi duchowej: Przy wszystkich korzyściach próby uporządkowania takiej drogi oraz rozróżnienia lepszych lub mniej dobrych sytuacji lub postaw, należy trzymać się tego, że życie duchowe nie przebiega po prostu linearnie, lecz wciąż na nowo przeżywa poszczególne stopnie. Jednakże rozpoznanie ich w danym wypadku i odpowiednie z nimi obchodzenie się, jest jedną z korzyści takiego opisu drogi.

Formuła modlitewna Kasjana dzięki Regule Benedykta znajduje swoje miejsce na początku Liturgii Godzin. W 17 rozdziale Reguły brzmi to:

[197] Johannes Cassian, Coll. IX, 15 i 16 (CSEL 13, 262-264) por. niem. tłum. Johannes Cassianus 555-557.

[198] Potrójne stopniowanie modlitwy u Klimaka rozpoczyna się dziękczynieniem, do niego dołącza się wyznanie win w postawie pełnej skruchy i w świadomości swojej nieudolności, po tym następuje modlitwa błagalna! Por. Völker 237.

[199] Sirch 47.

[200] Sirch 47 n.

„Najpierw śpiewa się werset „Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu”; następuje hymn tego czasu modlitwy. Potem rozpoczynają się Psalmy”[201]. W następnym rozdziale 18 RB zaraz w pierwszym zdaniu podkreśla jeszcze raz: „Jako pierwszy jest śpiewany werset „Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu, Panie, pospiesz ku ratunkowi memu. Chwała Ojcu”. Potem następuje hymn tego modlitewnego czasu”[202]. Na ile to polecenie odnosiło się do wszystkich Godzin (O. Heiming wychodzi od tego, że ta rada dotyczyła Godzin rozpoczynających się hymnem, Prymy, Tercji, Seksty i Nony)[203] nie ma potrzeby na tym miejscu wyjaśniać. Należy trzymać się znaczenia, jakie RB przypisuje temu wersetowi Psalmu i funkcji, jaką z nim wiąże, mianowicie skupienie do modlitwy i odsunięcie roztargnienia w modlitwie.

RB w rozdziale 20 także skierowuje się do krótkiej modlitwy: „Powinniśmy wiedzieć, że nie jesteśmy wysłuchiwani, kiedy używamy wielu słów, lecz wtedy, gdy modlimy się w szczerości serca i ze łzami skruchy. Dlatego modlitwa niech będzie krótka i szczera; tylko wtedy, gdy obejmuje nas i porusza Boża łaska, powinna ona trwać dłużej”[204]. Modlitwa jednostki, w nawiązaniu do Mt 6, 5 n., nie powinna być wypowiadana wielu słowami oraz donośnym głosem, lecz być krótką i dokonywać się w ukryciu[205].

W swoich wywodach dotyczących benedyktyńskiej mistyki A. Böckmann wychodzi od tego, że autorowi RB „[Znana była] praktyka wciąż powtarzanego aktu strzelistego lub także „modlitwy Jezusowej”, chociaż jej wprost nie zaleca”[206]. Wymienia ona, obok PS 69, 2, ‘Kyrie eleison’ jako „najkrótszą formę modlitwy Jezusowej”[207], którą Benedykt włącza do Liturgii Godzin i słowami celnika (Łk 18, 3) radzi, zawsze wypowiadać ją w sercu (por. RB 7, 65)[208]. Nawet, jeżeli RB nieustającą modlitwą według 1 Tes 5, 17 specjalnie nie zajmuje, to należy z P. Luislampe wyjść od tego, że Benedykt właśnie ją we swoich wskazaniach miał na względzie[209], ponieważ koncentracja na samym sobie, uwaga na własne serce, „habitare secum”, które Grzegorz opisuje w drugiej księdze swojego Dialogu, ma na myśli świadome życie w obecności Boga, które jest możliwe dla tego, kto jest zważającym na samego siebie: „Święty mąż mieszkał w samym sobie, ponieważ bacznie zważał na siebie, zawsze widział siebie na oczach Stwórcy, ustawicznie siebie badał i oku ducha nie pozwalał błądzić poza sobą”[210]. Tym samym uwaga i modlitwa stają się właściwą dynamiką życia duchowego. Te krótkie wskazówki muszą, jako benedyktyńskie odniesienia w ramach naszej pracy, wystarczać do tego, aby zaznaczyć nurt wychodzącej od Kasjana tradycji oraz zaostrzyć spojrzenie na możliwe wpływy benedyktyńskiej tradycji na Oratorium Filipa Neriego.

B. Sirch w ramach swojego studium zwraca uwagę na to, że ustawiczny zwyczaj powtarzania wersetu Psalmu 69, 2 utrzymywał się do XVI wieku, i wymienia jako świadków Jana de Turrecremata (1388-1468), Marcina de Azpilcueta, nazywanego Dr Navarrus (1493-1586), i Roberta Bellarmina ((1542-1621)[211]. Czy do tych przedstawicieli również można zaliczyć Filipa Neri? W jego inwentarzu znajduje się dzieło Jana z Turrecremata, a mianowicie objaśnienie do Psałterza[212]. Przynajmniej jednego możemy się trzymać: Filip Neri zdawał się lubić i cenić tę modlitwę (1), która znajduje się na początku wielu przekazanych serii krótkich modlitw. Jednakże duża liczba jego aktów strzelistych także tłumaczy, że w swoim modleniu się przyjmował różne krótkie modlitwy i nie faworyzował, w rozumieniu Kasjana, posługiwania się wyłącznie jedną modlitwą.

Kilka rozdziałów swojej dziewiątej Rozmowy Kasjan poświęca objaśnieniu poszczególnych wersetów Ojcze nasz. Prośby modlitwy interpretuje on z punktu widzenia dążącego do doskonałości mnicha. Są to krótkie teologiczne rozważania i medytacje, w których Kasjan udostępnia czytelnikowi poszczególne prośby. W rozdziale 20 tej rozmowy zajmuje się prośbą „fiat voluntas tua”[213], która rozbrzmiewa w akcie strzelistym [27] oraz odpowiednio do sensu w krótkich modlitwach [15], [26], [30] i [43]. Kasjan tę prośbę charakteryzuje jako prośbę synów i dodaje:

[201] RB 17, 3; s. 129.
[202] RB 18, 1; s. 131.
[203] Heiming 92 i 141.
[204] RB 20, 3 i 4. Odnośnie tego por. wywody G. Holzherra na temat atmosfery głębokiej czci i pokory jako warunku modlitwy. Ten wewnętrzny związek jest objaśniony w RB przez to, że porządek służby Bożej oraz zalecenie modlitwy łączą się z wypracowaną nauką o 12 stopniach pokory, tamże 165 nn.
[205] RB 52, 4; s. 193.
[206] Böckmann 54.
[207] Böckmann 54.
[208] Böckmann 54. Por. RB 7, 65: „Dicens sibi in corde semper illud, quod publicanus ille evangelicus fixis in terram oculis dixit: Domine, non sum dignus ego peccator levare oculos meos ad coelos”. Tamże 112. Por. Także wywody u P. Luislampe 10.
[209] Luislampe 10.
[210] Grzegorz Wielki, Dialogi II 3, 7; s. 117.
[211] Sirch 38.
[212] L.L. (Cistellini 1997) fol. 18, nr 447, s. 39.
[213] Johannes Cassian, Coll. IX, 20, 1 (CSEL 13, 268) por. niemiecki tekst według Johannes Cassianus 561 n.

„Nie może być żadnej większej prośby jak pragnąć, aby to, co ziemskie mogło równać się z tym, co niebieskie […]. Tego też nikt nie będzie w stanie powiedzieć, jak tylko ten, który wierzy, że Bóg, może to wydawać się dobre albo szkodliwe, wszystko układa dla naszego pożytku i że kieruje On większą uwagę i troskę o nasze zbawienie i szczęście niż my sami dla siebie"[214].

Kasjan tę prośbę Ojcze nasz umieszcza także na późniejszym miejscu, kiedy dochodzi do omawiania problemu wysłuchiwania próśb, w większym ogólnym związku dobra modlącego się, przy czym – aby ukształtować wewnętrzną postawę modlącego się i zmobilizować jego aktywność – podkreśla konieczność nalegającej prośby oraz niewzruszonej ufności[215].

Prośbę: „Ne nos inducas in tentationem", którą spotkaliśmy z modlitwie [47], Kasjan interpretuje w rozdziale 23[216]. Najpierw zauważa, że trudne jest wyjaśnienie, jak jakaś cnota mogłaby się poza tym potwierdzać? Dla Kasjana z tego wynika, że należy to rozmieć w inny sposób: „Że Bóg nie dopuszcza / nie zezwala na porażkę tego, kto popadł w pokusę"[217], to znaczy, że tutaj chodzi o prośbę, aby móc się oprzeć pokusie. Przez to w interpretacji Kasjana w modlitwie [47] byłaby przedłożona dalsza prośba o pomoc.

3.5.1.2 Wyniki dotyczące krótkich modlitw Filipa Neriego.

3.5.1.2.1 Zgodności z wywodami Kasjana

Uderzająco wyraźna okazała się zgodność w poleceniu modlitwy wersetu Ps 69, 2 z krótką modlitwą [1]. Kasjan sam poświadcza ten werset modlitewny całkowicie powołując się na wywody opata Izaaka. Ponieważ także liturgiczna funkcja wersetu poprzez RB daje się sprowadzić do Kasjana, mamy, obok źródła Psałterza, w wywodach Kasjana z pewnością wzór krótkiej modlitwy [1]. Szczególne uznanie tej modlitwy dochodzi do wyrazu w tym, że jest ona wymieniana na pierwszym miejscu nie tylko w wykazach Francesco Zazzary, ale także w innych seriach. Ponieważ odnoszenie się Filipa Neri do tej modlitwy Kasjana jest tak bardzo wyraźne,

[214] Johannes Cassian, Coll. IX, 20 1 (CSEL 13, 268 n.), niem. tłum. cytowane według Johannes Cassianus 561.
[215] Johannes Cassian, Coll. IX, 34, (CSEL 13, 277 n.) por. niem. tłum.: Johannes Cassianus 574 n.
[216] Johannes Cassian, Coll. IX, 34, (CSEL 13, 271 n.) niem. wersja tekstu: Johannes Cassianus 564 n.
[217] Johannes Cassian, Coll. IX, 23, 1 (CSEL 13, 271) niem. tłum. nieco zmienione (tekst niemiecki trochę niejasno tłumaczy "ne permittas" przez "nie zgódź się") por. Johannes Cassianus 564.

my także możemy wyjść od tego, że Filip widział tę modlitwę w podkreślanej przez Kasjana funkcji, która była ukierunkowana na wewnętrzne skupienie, na dialog i na 'infrastrukturę modlitwy' w celu ustawicznego pamiętania o Bogu. Z B. Sirchem mogły zostać przedstawione możliwości i granice, które są związane z tą modlitwą w ramach Kasjana nauki o modlitwie. Wydaje się, jak gdyby Kasjan nie zauważał tej sprzeczności w swojej własnej nauce o modlitwie. Jednakże jest bardziej prawdopodobne, i to przez załącznik do Collationes staje się wyraźne, że Kasjan nie zamierzał pisać zamkniętej nauki o modlitwie, lecz że chciał w Rozmowach temat modlitwy usystematyzować według swoich doświadczeń z Ojcami. Jednakże godne uwagi jest to, że także Filip Neri w krótkich modlitwach – gdybyśmy chcieli oprzeć się na stopniach modlitwy Kasjana – nie wymienia żadnego wyraźnego podziękowania. Natomiast radość zdaje się dźwięczeć w antyfonach [36] oraz [51].

W Collatio X, 10 Kasjan zajmuje się stałą modlitwą jako stałą pamięcią o Bogu[218] i poleca tutaj albo zatapiać się z nieznużoną gorliwością w ustawicznym rozważaniu tego wprowadzenia do modlitwy, lub za pośrednictwem jej praktycznego ćwiczenia wznosić się do wyższej kontemplacji: „[…] tradenda vobis est formula, ad quam semper tenacissime vestrum intuitum defigentes vel eandem salubriter volvere indisrupta iugitate discatis vel *sublimiores intuitus scandere illius usu ac meditatione possitis*"[219]. Przekazuje przez to tej formule, która powinna być wypisana na ścianach serca, decydującą funkcję na drodze kontemplacji[220]. Chyba, dlatego Filip Neri tak wysoko oceniał małe modlitwy serca, ponieważ one modlącemu się nie tylko przydają się w pokusach dnia powszedniego, lecz w ustawicznym ćwiczeniu wspierają jego ciągłą pamięć o Bogu i ponadto mogą stać się towarzyszem drogi do żarliwości modlitwy i, jak to wyraża Kasjan, do niedającej się ująć w słowa, kontemplacji.

Ponieważ Jan Kasjan interpretuje wszystkie prośby Ojcze nasz, niekiedy je medytuje, mógłby Filip, pobudzony objaśnieniami Kasjana, obydwie prośby modlitewne, które są sformułowane w modlitwach [27] i [47], 'przekształcić' w jeden akt strzelisty. Ponieważ Kasjan – w przeciwieństwie do Ewagriusza i Klimaka – prośbę modlitwy opracowuje

[218] "Erit itaque *perpetuam dei memoriam* possidendam haec inesparabiliter proposita vobis formula pietatis: deus in adiutorium meum intende:domine ad adiuvandum me festina". Johannes Cassian, Coll. X, 10, 2 (CSEL 13, 297).
[219] Coll. X, 10, 1 (CSEL13, 297).
[220] Luislampe (2001) 10.

w całej długości, a więc również wymienia słowa ‘sicut in coelum et in terram’[221], zdaje się to przemawiać, także przy [1], za wpływem nowotestamentowym wzgl. za wpływem Kasjana na modlitwę [27].

Wewnętrzna dyspozycja modlącego się, do której się Kasjan zwraca inspirowany inwokacją „Ojcze nasz” i którą opisuje jako doskonały stan modlitewny, odpowiada postawie modlitewnej, w której Filip Neri uczył modlić się swoimi aktami strzelistymi. U Kasjana chodzi o stan, „który trwa jedynie w kontemplacji Boga i w żarze miłości, przez co duch rozpuszczony i zatopiony w miłości Boga, rozmawia z Nim całkowicie poufale, w szczególnym przywiązaniu, jak z swoim ojcem”[222]. Tę myśl napotykamy szczególnie w wypowiedziach modlitwy [2].

3.5.1.2.2 Odchylenia od wywodów Kasjana

Podczas gdy Kasjan szeroko poleca Ps 69, 2 i przypisuje mu ogromne i nadzwyczajne znaczenie jako „spiritalis theoriae[…] formula”[223], Filip Neri nie pozostaje przy jednym jedynym akcie strzelistym. Poza tą modlitwą wymienia – nawet, jeżeli występuje ona jako pierwsza w kilku seriach – jeszcze pewną liczbę dalszych tekstów modlitewnych. Często zawierają one prośbę o wsparcie i Bożą pomoc, jednak ofiarowują one modlącemu się wybór bardziej dostosowany do sytuacji i zawierają możliwość różnorodności opisywania odczuwanej, chwilowej sytuacji modlitewnej i stosunku do Boga. Ponieważ wydaje się, że bardziej zależało mu na tym, aby brać pod uwagę każdy zróżnicowany nastrój modlitewny ucznia, Filip Neri zalecał właśnie włoskimi modlitwami wyrażanie konkretnych interesów uczniów i tym samym silniej wpływa na wyzwania dnia powszedniego niż jest to możliwe w wersecie Psalmu Kasjana. W osobistym wzywaniu imienia Jezus, które jest związane z włoskimi tekstami modlitewnymi, Filip Neri (por. omówione wywody u Böckmanna odnośnie ‘kyrie eleison’ u Benedykta) idzie jeden krok dalej niż Kasjan. Tę linię będziemy teraz dalej badać u Jana z Synaju.

3.5.2. Związek z pismami Jana z Synaju

[221] Johannes Cassian, Coll. IX, 20 1 (CSEL 13, 268). Taka łacińska pisowania jest w oryginale.
[222] Johannes Cassian, Coll. IX, 18, 1 (CSEL 13, 265 n.) niem. tłum. cytowane według Johannes Cassianus 558.
[223] Johannes Cassian, Coll. X, 10 (CSEL 13, 297).

‘Scala Paradisi’ Jana z Synaju[224], który ze względu na jego główne dzieło (‘Klimax’ wzgl. ‘Scala Paradisi’) nazywany jest „Climacus”[225], jest na liście inwentarzowej wykazane trzykrotnie: „Jo. Climaci 30 gradus Scale celestis” jest zanotowane pod numerem 446[226], dalsze wydanie jest w związku z pismami Kasjana[227] i trzecie zostało wspomniane w łączności z Dionizym Kartuzem[228]. Dalszy tom zawiera ‘Kazania’ Jana z Synaju[229]. Do ‘Drabiny do Nieba’ już przez samego Jana został dołączony suplement, „liber pastorum”, który nakreśla idealny obraz opata[230]. Dlatego należy przyjąć, że ten suplement mógł być Filipowi Neri znany.

Oprócz krótkiej, bogato upiększonej biografii Daniela z Raitho, nie ma prawie żadnych wiadomości o życiu synajskiego eremity, które rozpoczęło się pod koniec pierwszej połowy VI wieku i sięgało do początku VII wieku. Z ‘Drabiny niebieskiej’ można pośrednio wywnioskować niektóre dane o jego życiu jest ona, bowiem, jak to ukazuje lektura, napisana na podstawie praktyki doświadczonego pustelnika. Klimak, przymuszony, pod koniec swojego życia zgodził się przejąć kierownictwo synajskich braci.

Według badań Walthera Völkera, najpierw był pod duchowym wpływem Barsanufiusza[231] i jego ucznia Doroteusza[232] z kręgu mnichów z Gazy, dla których natomiast podstawowym był świat Apoftegmatów[233]. Drabina do Nieba, którą Klimak napisał na życzenie opata Jana z Raitho dla zbudowania jego mnichów, wykazuje wiele paralel z Ewagriuszem[234].

[224] Odnośnie badań nad Janem z Synaju, które wciąż jeszcze są na początku, odsyłamy, obecnie jak przedtem, do odnośnego badania Walthera Völkera.
[225] Völker 1.
[226] L.L. (Cistellini 1997) fol. 18, nr 446, s. 39.
[227] L.L. (Cistellini 1997) fol. 11, nr 63, s. 17.
[228] L.L. (Cistellini 1997) fol. 16, nr 334, s. 33.
[229] L.L. (Cistellini 1997) fol.15, nr 275, s. 30.
[230] Völker 1; J.-P. Migne, SG LXXXVIII, 631-1208.
[231] Barsanufiusz (+ ok. 540) żył jako rekluz w klasztorze Seridon koło Gazy, por. H. Rahner (1958) 3.
[232] Doroteusz z Gazy w pierwszej połowie VI wieku wstąpił do klasztoru Seridon koło Gazy, potem sam założył klasztor i napisał duchowe nauki dla swoich mnichów, por. Baus (1959) 524. Prawdopodobnie te nauki Doroteusza z Gazy, które napisał on prawdopodobnie między 550 a 580 rokiem i opierają się na naukach Ojców Pustyni, były Filipowi znane, por. L.L. (Cistellini 1997) fol. 18, nr 444, s. 39. W pracy nad poszczególnymi tematami życia duchowego Doroteusz przedstawia systematyczne i głębokie wglądy w jego zależności i przeszkody, które ze względu na dokładność obserwacji przypominają uwagi Ewagriusza. Nowe dwujęzyczne wydanie jego dzieł jest planowane w serii Fontes Christiani.
[233] Völker 7 i tamże przypis 5.
[234] Völker 231.

Także Kasjan był jednym z gwarantów nauki Klimaka o modlitwie[235]. Dla dalszych problemów, które nie mogą zostać omówione w ramach niniejszej pracy, odsyłamy do studium W. Völkera.

3.5.2.1 Krótka modlitwa u Jana z Synaju

Jan Klimak nie zredagował żadnej zwartej nauki o modlitwie[236]. Uwagi dotyczące modlitwy są raczej wplecione w jego polecenia odnoszące się do drogi doskonałości. W 30 stopniach Drabiny do Nieba szczególnie 28 stopień poświęca modlitwie i właśnie tutaj znajdujemy uwagi dotyczące krótkiej modlitwy, które całkowicie leżą na linii teologii Ojców Pustyni, szczególnie jednak wykazują zgodności z Ewagriuszem Pontikusem i z Janem Kasjanem[237]:

„Sposób twojej modlitwy powinien być bardzo prosty, gdyż celnik i syn marnotrawny jednym słowem pojednali się z Bogiem"[238].

Zaledwie kilka wersów później Klimak wyjaśnia korzyść tej tak zwanej μονολογία lub modlitwy jednego słowa:

„Nie próbuj posługiwać się wielu słowami, aby twój umysł nie zgubił się w poszukiwaniu słów[239]. […] Wiele słów w modlitwie często wypełniało umysł wyobrażeniami i rozpraszało go. Natomiast niewiele słów (μονολογία) ma zwyczaj skupiać ducha"[240].

Całkiem wyraźnie ponownie rozpoznajemy tutaj zalecenie modlitewne Kasjana z Collatio IX i X. Charakterystyczne dla Klimaka jest kładzenie nacisku na postawę, w jaką przy tej modlitwie należy się wprawiać:

„Każdą cnotę, zwłaszcza modlitwę, zawsze wykonujmy z wielkim uczuciem"[241].

Ponieważ, jak uczy jego doświadczenie, ten sposób modlenia się powoduje trwałość:

„Kto z uczuciem serca przy modlitwie wierzy, że stoi przed Bogiem, staje się niewzruszoną kolumną"[242].

[235] Völker 231, 238-242. Tak samo trzeba w pojedynczych rysach jego nauki o modlitwie pomyśleć o Diadochu z Fotyki, por. tamże 231.
[236] Völker 231.
[237] Völker 231.
[238] Klimax gr. 28. 4 (PG 88, 1129 D) niem. tłum. cytuje według Johannes vom Sinai, Klimax 328; por. także Klimax gr. 28. 8/9 (PG 88, 1129 nn.) niem. tłum. tamże 329.
[239] W tym miejscu wydaje się znajdować źródło dla zasad Animucci do komponowania Laud.
[240] Klimax gr. 28. 9 (PG 88, 1132 B) niem. tłum. cytuje według Johannes vom Sinai, Klimax 329.
[241] Klimax gr. 28. 42 (PG 88, 1136) niem. tłum. cytowane według Johannes vom Sinai, Klimax 334.

Dlatego Klimak daje w tym celu konkretne wskazania:

„Jeżeli przy pewnym zdaniu modlitwy odczuwasz słodycz lub wzruszenie, zatrzymaj się przy nim, ponieważ to znaczy, że nasz stróż jest w modlitwie razem z nami"[243].

Streszczenie drogi modlitwy, mała nauka kontemplacji w trzech stopniach, kryje się również w gradus 28: Jako przygotowanie Klimak zaleca skupienie myśli, które jest nam już znane dzięki Ewagriuszowi i Kasjanowi, jednakże inaczej niż Kasjan nie kładzie punktu ciężkości na konkretnym poleceniu słowa, lecz opisuje, jak to słowo powinno być w roztargnieniu stosowane:

„Walcz o to, aby myśl wznosić w słowach modlitwy lub, jeszcze lepiej, zamknąć ją w nich"[244].

Na tej bazie Klimak rozwija teraz swój potrójny krok:

„Na początku modlitwy powinno się w jednym słowie odpędzić pokusy jeszcze w zalążku. Tymczasem w środku modlitwy powinno się swoje upodobanie mieć w tym, co się mówi i co się myśli. Natomiast doskonałość jest zachwyceniem się Panem"[245].

Wypowiadanie krótkich słów służy, zatem 'replice'[246] i dla skupienia modlącego się, aby mógł dojść do doskonałej uwagi. Jednak zachwyt Panem, doświadczenie zjednoczenia, jako ostateczne spełnienie modlitewnej tęsknoty, przekracza siły modlącego się, gdyż człowiek nie może wznieść się do Boga o własnych siłach, 'zachwyt' nie może być 'zainicjowany'. To, że droga modlitwy jest zdziałana i kierowana przez Ducha dla Ojców Pustyni jest oczywistością, sam Duch Boży jest właściwym nauczycielem modlitwy[247]. To chrześcijańskie podstawowe doświadczenie i przekonanie nie musi być dalej rozwijane, właśnie w porównaniu z drogami medytacyjnymi innych religii ma ono decydujące znaczenie odróżniające i ma najściślejszy związek z pytaniem o osobę Boga i człowieka.

[242] Klimax gr. 18, 4 (PG 88, 933) niem. tłum. cytowane według Johannes vom Sinai, Klimax 207.
[243] Klimax gr. 28. 10 (PG 88, 1132 B) niem. tłum. cytowane według Johannes vom Sinai, Klimax 329.
[244] Klimax gr. 28. 16 (PG 88, 1132 C) niem. tłum. cytowane według Johannes vom Sinai, Klimax 330.
[245] Klimax gr. 28. 20 (PG 88, 1132 D) niem. tłum. według Johannes vom Sinai, Klimax 330.
[246] W znaczeniu 'protestu' lub 'sprzeciwu' przeciwko pokusie lub przeszkadzającym myślom.
[247] Por. Völker 240.

Odnośnie krótkiej modlitwy Klimak nakreśla raczej bodźce, co do treści niż stałe sformułowania, w taki sposób wskazuje na tematy, jakie w krótkiej modlitwie powinny być poruszane. Jednakże *jedną* modlitwę, która jest nam niejednokrotnie znana z tradycji, zna i poleca także Klimak. Jest to wezwanie modlitewne: „Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu!" z Ps 69, 2, którą on w podobny sposób jak Kasjan – ale nie w tak szerokim jak u niego znaczeniu – wymienia jako środek przeciwko szkodliwym i niepożądanym myślom[248].

Klimak przeważnie opisuje postawy, w jakich należy się ćwiczyć. Dla osiągnięcia tej postawy krótkie modlitwy wydają się być całkiem możliwe jako środek, ale nie są one specjalnie wymienione. Kilka ustępów treściowo odnosi się do później sformułowanych krótkich modlitw Filipa, oddychają one powietrzem wspólnych podstaw biblijnych oraz teologii patrystycznej:

Zalecenie uświadamiania sobie, że się jeszcze nie uczyniło niczego dobrego, Jan podaje jako środek przeciwko zarozumiałości:

„Ustawicznym naszym działaniem powinno być nie wmawianie sobie w myślach, że mamy w sobie coś dobrego, raczej będziemy […] stwierdzać, że nam wiele jeszcze do tego brakuje"[249].

Tak samo dla modlącego się konieczne jest koncentrowanie się na tym, aby działa się wola Boga:

„[…] i pozbawiony tych [twoich objawów woli] zbliżaj się w twojej modlitwie do Boga, w której tylko o to powinieneś prosić, aby działa się jego wola. Wtedy przyjmiesz Boga, który trzyma ster twojej woli i bezpiecznie tobą kieruje"[250].

Odnośnie modlitewnego rozważania imienia Jezus[251] Klimak nie przekazuje żadnych wskazówek w formie stałych modlitw, raczej podaje do tego proste zachęty. Sięga do Diadocha z Fotyki[252], który rozpaloną miłością pamięć o imieniu Jezus w formie modlitwy μονολόγιστος opisuje jako szczególną łaskę dla modlącego się, ponieważ to „Duch jest tym, który modli się w nas i uczy nas słów, tak samo, jak matka czyni to z swoim małoletnim dzieckiem"[253]. Jednak mniej szczegółowo aniżeli w tym

[248] Klimax gr. 26. 51 (PG 88, 1029 B) niem. tłum. Johannes von Sinai, Klimax 274.
[249] Klimax gr. 26/2. 46 (PG 88, 1069 C) niem. tłum. według Johannes vom Sinai, Klimax 294.
[250] Klimax gr. 28. 27 (PG 88, 1133 C) tłum. niem. idzie za Johannes von Sinai, Klimax 332.
[251] Por. 3.6.3.
[252] Diadochos z Photike (+ 486), jego główne dzieło 'Capita centum de perfectione spirituali' częściowo jest napisane pod wpływem Ewagriusza Pontikusa, por. Graef 318.
[253] Völker 231 i 243 n.

miejscu opisuje Klimak na swój całkowicie własny sposób, który zakłada doświadczonego w życiu modlitwy czytelnika, raczej asocjacyjnie, drogi i cele tej formy modlitwy, które później w szczegółowym wprowadzeniu odnajdziemy u rosyjskiego pielgrzyma. Klimak zaznacza potrójny pożytek tej modlitwy. Broni ona umysł przed rozpraszającymi myślami, skupia modlącego się i prowadzi go do wewnętrznego pokoju[254].

„Pamięć o Jezusie niech zespala się z twoim oddechem, a wkrótce poznasz pożytek hezychii"[255].

Wspomnieniem oddechu mogłaby być zasugerowana pierwotna forma techniki oddechowej rosyjskiego pielgrzyma, ale oddech także – jak zaznacza to Völker w swoim studium – mógłby oznaczać naturalne, wewnętrzne wypowiadanie imienia Jezus, które stało się modlitwą tak oczywistą, jak własny oddech[256].

Dążenie do spokoju serca za pomocą modlenia się imieniem Jezus sprowadza Klimaka do bezpośredniego związku z nieustającą modlitwą:

„Hezychia oznacza nieprzerwane wzywanie Boga i stanie w jego obecności"[257].

Tym samym dla Klimaka modlitwa imieniem Jezus stoi w ścisłym związku z ustawiczną modlitwą. Modlitwa ta ofiaruje konkretną pomoc i ochronę w udręce oraz na bardzo niebezpiecznej drodze:

„Imieniem Jezus chłostaj przeciwnika, ponieważ w niebie i na ziemi nie ma potężniejszej broni"[258].

Modlitwa Jezusowa u Klimaka staje się daleko idącą obroną, zapewnieniem wewnętrznego i zewnętrznego spokoju:

„Pamięć o śmierci niechaj z tobą zasypia i równocześnie z tobą wstaje, nadto także *wewnętrzna modlitwa Jezusowa*! Nie znajdziesz dla snu żadnych innych pomocy, które by im dorównywały"[259].

W rekapitulacji W. Völkera o nauce Klimaka odnośnie modlitwy hezychastów przebłyskuje bezpośrednie pokrewieństwo z postawą modlitewną Filipa Neri:

„On (hezychasta/modlący się) cieszy się tym niezwyczajnym przywilejem, że swoje życzenia może wypowiadać bezpośrednio do ucha Króla, przez modlitwę μονολόγιστος stale jest złączony z Panem, którego

[254] Völker 244.
[255] Klimax gr. 27/2. 26 (PG 88, 1111 C) niem. tłum. według Johannes vom Sinai, Klimax 321.
[256] Völker 244.
[257] Klimax gr. 27/2. 25 (PG 88, 1111 C) niem. tłum. idzie za Johannes vom Sinai, Klimax 321).
[258] Klimax gr. 20. 6 (PG 88, 941) niem. tłum. według Johannes vom Sinai, Klimax 214.
[259] Klimax gr. 15. 51 (PG 88, 889 D), tłum. niem. według Johannes von Sinai, Klimax 185.

imię nieustannie rozbrzmiewa w jego sercu. Wszystko jest tylko słabym zaznaczeniem wewnętrznego nastawienia, którego znamionami w sercu modlącego się są rozpalający się ogień, radość, uczucie bycia porwanym w górę. Jest to ostatnie słowo, jakie Klimak o tym mówi, wszystko inne przykrywa zasłoną milczenia"[260].

W cytowanych już wypowiedziach Klimaka na temat krótkiej modlitwy staje się jasne, że nie można nie dostrzegać paralel do modlitw Filipa Neri, który wydaje się właśnie te wskazówki Klimaka ujął w zredagowanych modlitwach.

Możemy przytoczyć jeszcze dalszą paralelę, która odnosi się do stosownego postępowania duszpasterskiego. W liście do pasterzy (c. 94) Klimak szczegółowo opisuje konieczną elastyczność w obcowaniu z sobie powierzonymi i tym samym daje wskazania dla duszpasterskiego towarzyszenia: Ponieważ nie dla wszystkich to samo jest jednakowo dobre. Dlatego są potrzebne różnice w ćwiczeniach i w stopniu[261]. Ta mądrość nauczana przez Ojców Pustyni i ekspresyjnie przeżywana na pustyni nitryjskiej, jaką tutaj Klimak przetwarza, także dla Filipa Neri stała się wytyczającą drogę. W tej zasadzie wyłania się najważniejszy składnik duchowego towarzyszenia u Filipa Neri[262].

3.5.2.2 Wyniki odnoszące się do krótkich modlitw Filipa Neri

3.5.2.2.1 Zgodność z zaleceniami Klimaka

W porównaniu z wywodami Klimaka istnieje niewiele słownych, ale za to wiele treściowych zgodności.

Dosłownie znajduje się zaznaczenie pierwszej części wersetu Psalmu 69, 2 w krótkiej modlitwie [1]. Prawdopodobnie idzie tutaj raczej za Klimakiem niż za tradycjami Ojców Pustyni jako cytowanymi u Kasjana wywodami, ponieważ on nie podejmuje wersetu psalmu w całej długości.

Dalszą dosłowną zgodność znajdujemy w prośbie 'fiat voluntas tua', która została przetworzona w krótkich modlitwach [15], [27], [30] oraz [43]. Staje się jasne, że Klimak w swoim zaleceniu zdaje się iść raczej za Ewagriuszem Pontikusem a nie Kasjanem, który wymienia całą prośbę.

[260] Völker 246.
[261] Do Pasterzy, w: Johannes vom Sinai, Klimax (dodatek) 355-379, tutaj: 372-374.
[262] Metody są dostosowane do uczniów. Są – tak ukazują biografie Filipa Neriego – powracające i różne zadania, jakie są zlecane uczniom, kierunkiem, jaki te metody wskazują, jest każdorazowy postęp na drodze duchowej.

Obok zalecanej przez Klimaka uczuciowej postawy modlitewnej są omówienia jego tematów modlitewnych, które Filip zdaje się przede wszystkim podejmować i formułować w swoich włoskich modlitwach: polecenie, aby pamiętać o tym, że się jeszcze niczego dobrego nie dokonało oraz ukierunkowania się na wolę Bożą, modlitwy wciąż na nowo i w różnych wariantach ujmują w słowa. Konieczna potrzeba ustawicznego uświadamiania sobie tego, że własnymi siłami nie jest się w stanie uczynić niczego dobrego, przemawia z modlitw [10], [11], [24].

Tak samo ma się sprawa z cenionym przez Klimaka wzywaniem imienia Jezus. Jest ono powracającym motywem w włoskich krótkich modlitwach a w modlitwie [25] najbardziej zwracającą uwagę cechą zgodności z poleceniami Klimaka i podkreśla wyraźne odnoszenia się Filipa Neriego do tego duchownego autora. Dlatego możemy chyba wyjść od tego, ż krótkie modlitwy z tym imieniem jako stara forma mniszego modlenia się[263] w przekazywaniu i dalszym opracowaniu przez Klimaka wywarły wpływ na sformułowania 'Iesu mio' lub 'Iesus sis mihi Iesus'. Jednak oczywiste są kreatywne przetworzenia tego modlenia się w włoskich krótkich modlitwach. Zatem teraz trzeba zająć się dalszymi przetworzeniami.

3.5.2.2.2 Odchylenia od wskazań Klimaka

W wzywaniu imienia Jezus tkwi, jak widzieliśmy, decydująca linia łącząca między poleceniami Klimaka i Filipa Neriego, dotyczącymi krótkiej modlitwy. Wezwanie 'Iesu mio' konkretyzuje to polecenie modlitwy w wewnętrznym związku modlitewnym i przekracza wywody Klimaka odnośnie przeżywania zażyłości i bliskości.

Klimak zaznacza bliski stosunek do modlącego się przez wzmiankę o oddechu, który podtrzymuje modlitwę imienia Jezus lub przynajmniej towarzyszy jej jako coś oczywistego.

Kierowanie oddechem lub pamiętanie o oddechu, aby podkreślić naturalność i oczywistość modlenia się, według istniejących wypowiedzi świadków, u Filipa nie istnieje. Natomiast jest czułe, głośne wypowiadanie modlitwy, które przekazuje Filip Neri. Przez Klimaka nie są podawane tematyczne prośby w uzupełnieniu do wezwania imienia Jezus, jakie dołącza do niego Filip, z wyjątkiem modlitwy [25] „Iesus sis mihi Iesus". Włoskie krótkie modlitwy w tym względzie dostarczają modlącemu się wsparcia do tego, aby wszystkie swoje codzienne sytuacje i potrzeby łączył z wzywaniem imienia Jezus.

[263] Por. Także Luislampe 7 n.; Bunge (1986) 46 n.

U Filipa Neriego nie ma rozróżnienia między stanami oraz stopniami modlitwy[264]. Milczącej, wewnętrznej modlitwy eremity, którego skupienie jest skierowane, bez żadnych odchyleń, na Bóstwo (Klimax gr. 28, 20), Filip także nie doradza – na ile można się o tym przekonać – w dostępnych nam tekstach, jednak modlenie się krótkimi modlitwami zdaje się modlącego prowadzić, tam gdzie akurat jest, do głębszego skupienia na tym, co Boskie. Miejsce i stopień skupienia jest w tym wypadku tylko punktem wyjścia nowego początku, nowego pogłębienia, jakie jest w stanie darować Ten, który daje modlitwę. W uczuciowym wypowiadaniu aktów strzelistych, które Filip poleca, ukazuje On drogę, którą niezauważenie i w codzienności można zdążać do celu eremity.

3.5.3 Podsumowanie

Jak ukazują wnioski rozdziału 3.4 i 3.5, wpływy teologii Ojców Pustyni na krótkie modlitwy Filipa Neriego trzeba docenić pod wielu względami. Nawet, jeżeli dosłowne zgodności są w istotny sposób mniejsze, niż na początku przypuszczano, to jednak we wspólnych elementach modlitewnych i kręgach tematycznych rozpoznajemy wyraźny związek z całością myśli tych tradycji. Nasze badanie krótkich modlitw potwierdza, że możemy wyjść od stwierdzenia wpływu Ojców Pustyni i ich przekazicieli na Filipa Neriego. Różny jest stopień emocjonalności, który przy takich samych modlitewnych prośbach przemawia z doboru słów. W modlitwach Filipa Neriego jest uwzględniane uczucie w przeciwieństwie do, na absolutną krótkość ukierunkowanych, wezwań Ojców Pustyni. Właściwy stosunek modlitewny i zmaganie o niego jak również o należyty sposób postępowania jest w modlitwach Filipa wyrażony w wielu odcieniach.

Dalszy wniosek z badania jest jeszcze wyraźniejszy niż ten dopiero, co wymieniony:

Jan Klimak jest w tym, co dotyczy wyboru tematów krótkich modlitw i akcentowania imienia Jezus, wyraźnym pierwowzorem dla treściowego ukształtowania włoskich wezwań Filipa Neriego. Jeszcze bardziej niż Jan Kasjan, którego Ps 69, 2 został wprawdzie przejęty, który jednak ogólnie wydaje się być raczej wskazującym kierunek dla funkcji i umieszczenia na swym miejscu krótkiej modlitwy w ogólności życia duchowego, Klimak może być określony jako ważny dawca impulsów i autorytetem dla

[264] Klimak świeckim, mnichom w wspólnotach klasztornych i eremitom przyporządkowuje życie modlitewne uporządkowane według stopni, z których stopień eremitów jest najwyższy, por. Völker 234 n.

formułowania krótkich modlitw. Albowiem nie tylko dla treściowego ukształtowania, ale także dla sposobu modlenia się znajdują się u Klimaka decydujące wzory.

Teraz pojawia się inny ważny punkt widzenia: Ponieważ z bliskości do Jana Klimaka wyłania się związek z tradycją Kościoła Wschodniego, mogłoby istnieć zasadnicze pokrewieństwo kierowanych do Jezusa modlitw Filipa Neriego (‘Iesu mio’ oraz ‘Iesus sis mihi Iesus’ [25]) z modlitwą Jezusową Wschodu.

3.6 Ekskurs: Związki z modlitwą Jezusową Wschodu?

3.6.1 ‘Iesus sis mihi Iesus’

Osobliwością wśród wymienionych krótkich modlitw jest łacińska modlitwa [25]: *„Jezu, bądź mi Jezusem*”. Nie znajdujemy dla niej – inaczej niż dla pozostałych modlitw łacińskich – żadnego bezpośredniego biblijnego, liturgicznego lub teologicznego wzoru. Nowotestamentowe opowiadania o uzdrowieniach przekazują wezwania do Jezusa jako wołanie o pomoc lub w bezpośrednim związku z ‘miserere’. Wydaje się, jak gdyby imię Jezusa w tej modlitwie było nie tylko wzywane, lecz medytowane przez powtarzanie imienia i przez stosunek do modlącego się.

3.6.2 Rozważanie odnośnie szacunku dla imienia Jezus u Filipa Neriego

Szczególne poważanie imienia Jezus ma u Filipa przede wszystkim powody, które ściśle są związane z jego ojczyzną i z lekturami z okresu jego młodości. Najpierw należy wskazać na Bernardyna ze Sieny, który w Toskanii wprowadził cześć dla imienia Jezus oraz grecki skrót imienia IHS kazał umieścić w Sienie na rynku i w kościołach[265]. Jeszcze bardziej znaczący wydaje się jednak być wpływ życiorysu błogosławionego sieneńskiego kupca i późniejszego wiejskiego proboszcza Jana Colombiniego, którego biografię, jak mówi tradycja, Filip bardzo cenił i często czytał[266]. Radził on, aby imię Jezusa względnie Jezusa Chrystusa stale, w porę i nie w porę, mieć na ustach i głośno je głosić oraz wychwalać[267]. Już

[265] Clasen 252.

[266] Türks (2002) 21-22. Biografię Colombiniego napisał Belcari w 1505 roku. Vita Colombini jest zanotowana w inwentarzu pod L.L. (Cistellini 1997) fol. 19, nr 5, s. 42.

[267] Colombini i jego towarzysze, dlatego wkrótce otrzymali nazwę: „Jezuaci”, Türks (2002) 21 n. Porównanie Filipa z Colombinie ukazuje wiele podobieństw, które by warto jeszcze zbadać: kupiec, przeżycie Zielonych Świąt, zwolennicy.

wskazywaliśmy na to w stosownych miejscach w literaturze Ojców Pustyni i u Jana Klimaka[268].

3.6.3 Tradycja modlitwy Jezusowej na Wschodzie

Modlitwa imieniem Jezus, która swoje początki ma w kierowanych do Jezusa aktach strzelistych w Nowym Testamencie (Mt 15, 22; 20, 31; Mk 10, 47; Łk 17, 13; 18, 13.38)[269], jest udowodniona u mnichów pustyni egipskiej już w III wieku i dlatego może być nazywana „prawzorem"[270] chrześcijańskiego modlenia się.

Modlitwa Jezusowa, w swojej rozbudowanej formie: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną"[271], jednakże swój punkt szczytowy i teologiczne opracowanie znajduje dopiero w późniejszym czasie na Górze Atos, dzięki Grzegorzowi Palamasowi (1296-1359)[272]. Chociaż miarodajne pisemne przekazy, które wykorzystywały oddech i uderzenia serca jako rytm modlitwy, ukazały się dopiero w XIX wieku[273], jest możliwe, że także dla Filipa Neriego poprzednicy tej tradycji, poprzez lekturę Jana Klimaka, mogliby być znaczący, ponieważ on modleniu się imieniem Jezus poświęcił wiele miejsca w ramach swoich włoskich krótkich modlitw.

3.6.4 *„Modlitwa Jezusowa" w krótkich modlitwach Filipa Neriego*

Skierowana do *Jezusa prośba o pomoc* często występuje w krótkich modlitwach[274], jednakże *prośba o zmiłowanie* w znajdującej się przed nami serii tylko jeden raz, w modlitwie [8]. W zdumiewający sposób właśnie tutaj wezwanie Jezusa, które z wschodniej tradycji w związku z tą prośbą

[268] Por. Ówczesne wpływy humanizmu, z pojawiającym się zainteresowaniem dla człowieka, którymi nie możemy się tutaj dokładniej zająć. Por. także szacunek dla imienia Jezus u współczesnych, u Ignacego Loyoli w nazwie jego zakonu (por. Imhof 173) i u Teresy z Avila, u której również występuje „Iesu mio" Filipa Neriego: Tejże, Księga życia, rozdz. 19.5, s. 257 i rozdz. 34.15, s. 437.
[269] Jungclausen 672 n.
[270] Wskazują na to tradycje etiopskie (Abbas Jakobus) oraz literatura listowa Ewagriusza, Luislampe 7 i przyp. 12.; jak również listy Nila oraz gnostyckie rozdziały Diadocha z Fotyki, Regnault (1993) 10, por. tam także 14.
[271] Köster 67. Formuła: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem" jest w Kościele Wschodnim najbardziej używanym zwrotem. Por. tamże i Gülden (1980) 331-333.
[272] Köster 65. Bliższe, odnośnie tradycji i historii, dane dotyczące modlitwy Jezusowej Kościoła Wschodniego zob. tamże.
[273] Jungclausen 672 n., tutaj znajdują się wskazówki dotyczące ewolucji modlitwy Jezusowej, jaką znamy już od XIII wieku, w jej klasycznej formie związanej z techniką oddechu.
[274] Por. modlitwy [11], [18], [19], [20], [29], [40] i [48].

o zmiłowanie stanowi klasyczną modlitwę Jezusową[275], jest odniesione nie do osoby Jezusa, lecz do Boga w Trójcy jedynego.

A więc, w omawianej przez nas serii krótkich modlitw, nie odnajdujemy typowej późniejszej modlitwy Jezusowej: „Panie Jezu, zmiłuj się nade mną"[276]. Jednak można by przyjąć założenie, że zawołanie: „Iesu mio" stanowi punkt wyjściowy i końcowy późniejszej wschodniej modlitwy Jezusowej. To mogłoby być podparte pewnym dowodem, ponieważ zalecona formuła modlitewna w brzmieniu: „Chryste, Synu Boga żywego, zmiłuj się nade mną" jest poświadczona przez Massime e Ricordi[277]. Tym samym byłyby nie tylko podane wspólne podstawy biblijne wypracowanej w rosyjskim Pielgrzymie modlitwy Jezusowej, ta zgodność wyraźnie by przemawiała za znajomością stosownych tradycji. W każdym razie Filip Neri nie wiąże tej modlitwy według Massime e Ricordi z oddechem. Ale prawdopodobnie odwołuje się do serca: łączy słowa z trzykrotnie czynionym znakiem krzyża na sercu i zaleca je jako sprzeciw przy pokusach[278].

We włoskich krótkich modlitwach wezwanie imienia Jezus jest ogólną cechą. Dlatego treściowe pokrewieństwo z zamysłem modlitwy Jezusowej może być dla krótkich modlitw Filipa Neriego przyjęte z pewnością. To, że imię Jezusa, wymawiane z czcią i miłością, ma moc zmiękczyć serce, podkreślają Ponnelle i Bordet w ich rozważaniach nad 'Iesus sis mihi Iesus'[279].

Jednakże na tym miejscu należy również zwrócić uwagę na kilka różnic.

Filip zwykle wezwanie imienia Jezus łączy (z wyjątkiem modlitwy [25]) z różnymi modlitewnymi prośbami i przez to sytuację modlącego się włącza w jego związek z wzywanym 'Iesu mio'. Wyraźnego połączenia wzywania Jezusa z oddechem lub rytmem serca, nie znajdujemy u Filipa.

Zamiast tego akcentuje, jak informują jego biografie, serdeczne wypowiadanie i smakowanie słów.

Jednakże są to te same korzenie, z których czerpią obie formy: Pismo Święte, wskazania tradycji Ojców Pustyni i zachęty Jana Klimaka, które,

[275] Gülden (1975) 113 n.
[276] Köster 67.
[277] Gülden (1959) 343, przyp. 23. Faber, w swoim przekładzie Bacciego, do którego dołącza wybór Massime e Ricordi na każdy dzień roku, przekazuje: „Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną!", Bacci (niem. 1859) 391.
[278] Tamże.
[279] Ponnelle-Bordet 595.

chociaż jeszcze nie w systematycznej formie, przygotowały praktykę późniejszej modlitwy Jezusowej.

Dlatego, na podstawie wspólnych korzeni, możemy mówić o pokrewieństwie z modlitwą Jezusową Wschodu:

Nawet, jeżeli różna jest forma zewnętrzna, intencja wydaje się być wspólną, ponieważ ćwiczona podczas dnia powszedniego w „klauzurze serca”[280], modlitwa Jezusowa, jako miłosne powtarzanie imienia Jezus, zmierza do świadomego, modlitewnego życia w obecności Boga. Modlitwa [25] jak również wezwania imienia Jezus w tekstach modlitewnych Filipa stoją, zatem w pokrewieństwie z tradycją wschodniej modlitwy Jezusowej, które po obu stronach wykazują niezależne formy.

4 JĘZYK MODLITWY I TEOLOGIA MODLITWY FILIPA NERIEGO

W niniejszym rozdziale stawiamy sobie pytanie, jakie podstawowe linie teologicznie dadzą się wyprowadzić z krótkich modlitw Filipa Neriego, jakie zawierają one wskazówki na temat języka i teologii modlitwy.

Dla tego ostatniego kroku badawczego byłaby możliwa do pomyślenia rewizja wyników pierwszego badania. Ponieważ, skoro nie jest możliwe wykrycie żadnych dalszych dowodów ani pozorów odnośnie syntezy lub opracowania myśli biblijnej w teologicznym kontekście okresu Renesansu lub w dostępnej dla Filipa Neriego literaturze, opracowania te należałoby przypisać kreatywności Filipa i jego modlitewnemu językowi.

Na ile postawienie zadań jest jasne, na tyle wykonanie takiego przedsięwzięcia, według naszych badań, jest mało możliwe i pożądane. Ponieważ opracowywane i uzupełniane były nie tylko łacińskie (n. p. [8], [28]), ale również włoskie modlitwy (n. p. [9], [15], [17], [18]) oraz teksty dwujęzyczne. Przy dwujęzycznych modlitwach należy baczyć na to, że dodatki w języku ojczystym i teologiczne [45] i [50] mogły być zaczerpnięte z uprzednich wzorów. Następnie należy zwrócić uwagę na to, że modlitwy dwujęzyczne – jak także pozostałe uzupełnione modlitwy – nie mogą być dzielone na pojedyncze słowa, gdyż utraciłyby swoją treściową wymowę i swój specyficzny charakter. Dlatego takie przedsięwzięcie wydaje się być zbyt niepewne, zbyt mało posuwające sprawę i dlatego jałowe, jeżeli chodzi o nasz problem. Raczej nasuwa się postępowanie bardziej posuwające sprawę naprzód.

[280] Köster 66.

Z wyników pierwszego badania stało się jasne, że Filip sam formułował przede wszystkim modlitwy w języku ojczystym. Przemawia za tym fakt, że wśród nich nie znajdowały się *żadne bezpośrednie cytaty biblijne*, lecz tylko reminiscencje z miejsc biblijnych, lub – w modlitwach złożonych – z myśli teologicznej. Tym wyraźniejsze jest w nich akcentowanie osobistej sytuacji modlitewnej i upragnionego dialogu między modlącym się i wzywanym ‘Iesu mio’. Dlatego wydaje się trafnym, skonsultować właśnie włoskie modlitwy, dokładnie naświetlić ich język i formę wyrazu i na nich przykładowo osadzić dalsze badania.

4.1 Cechy włoskich krótkich modlitw

4.1.1 ‘Io’ i ‘Iesù mio’

Wezwanie „*Iesù mio*” jest najbardziej uderzającym znamieniem modlitw włoskich. Kiedy dokonujemy przeglądu serii aktów strzelistych, to zauważamy, że wezwanie to wędruje od początku zdania modlitw [3], [4] i [5] do środka zdania w modlitwach [9] do [12] oraz na koniec zdania m. i. w modlitwach [13], [17], [19], [20]. W każdym razie z wszystkich trzydziestu trzech czysto włoskojęzycznych modlitw dwadzieścia sześć (!) zawiera to wezwanie: [3], [4], [5], [9], [10], [11], [12], [13], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [23], [24], [29], [30], [31], [32], [35], [38], [40], [42], [43] i [48].

Poza tym z modlitw w języku ojczystym 14 rozpoczyna się od ‘Io”- „Ja”, dalszych 9 modlitewnych wezwań wykazuje to ‘Io’ w przebiegu tekstu.

Wydaje się, jak gdyby tymi dwoma biegunami „Io – Iesu mio” został wyznaczony właściwy przedmiot modlitwy, do którego wszystkie dalsze prośby musiały być tylko dołączone. Faktycznie wszystkie włoskie modlitwy – z wyłączeniem maryjnej prośby [14] oraz kontemplacyjnego zawołania maryjnego [46] – są nacechowane przez wymienienie tych dwóch biegunów. To stwierdzenie daje się zastosować do całej liczby krótkich modlitw i rozszerzyć, jedynie powinno się z tej liczby wyłączyć obie maryjne antyfony [36] i [51], które mają charakter raczej kontemplacyjny.

Z 14 krótkich modlitw, które rozpoczynają się od ‘io’, możemy wyciągnąć wniosek istotny dla interpretacji całej praktyki modlitewnej Filipa: Osoba modlącego się i jego sytuacja wyjściowa zostają wyrażone zaraz na początku modlitwy. Z tym ‘materiałem’ zwraca się modlący z ufnością do Jezusa, któremu w ‘Iesù mio’ zostaje przypisany ścisły, poufały stosunek i oczywiste zainteresowanie dobrem i zbawieniem modlącego się. ‘Io te l’ho detto’ – ‘już ci to powiedziałem’ modlitw [5], [6]

i [11] wskazuje na całkiem oczywiste obcowanie, na codzienny język, który tego, do kogo się zwraca, zobowiązuje lub przypomina mu o tym, o czym on już właściwie musiałby wiedzieć. Modlitwa, dzięki wymienionemu przedmiotowi modlitwy i zwrotom otrzymuje, jak wyżej powiedziano, swój charakter dialogu. Brzmi to, jak strzęp rozmowy, w której partnerzy rozmowy zdają się stać na jednej płaszczyźnie. Osobisty związek między modlącym się i jego Boskim Rozmówcą nie mógłby być określony wyraźniej. Włoskie modlitwy nie tylko określają ten stosunek modlitewny, one inicjują go za każdym razem od nowa. Podobne są do walki o ten osobisty stosunek, który równocześnie może także być zaprzeczeniem tego stosunku, ponieważ żalenie się na nieznajomość i na niewiedzę połączone z wielkim pragnieniem tego stosunku, ukazuje, że w tym stosunku przez modlącego się jest przeżywane i doświadczane poczucie obczyzny, spoglądanie w przepaści. Kilka tych krótkich modlitw jest prośbą, która odnosi się do pogłębienia ściśle tego stosunku, n. p. modlitwy [2], [3], [9] i [16]. Inne modlitwy opisują trzeźwo i bez ogródek, jak przedstawia się stan tego stosunku z punktu widzenia modlącego się, n. p. modlitwy [4], [6], [9], [10], [12] i [23].

4.1.2 Styl języka

Wielorakie używanie wezwania „*Iesù mio*" jest przyjacielską, serdeczną atmosferą rozmowy stworzoną w modlitwach w ojczystym języku, która dodatkowo jest podkreślana zwracaniem się przez Ty modlitw [2], [3], [4], [5], [6], [7], [9], [10], [11], [12], [13], [17], [18], [19], [20], [23], [29], [32], [38], [39], [40], [41] i [43]. Wprawdzie modlitwy [15], [16], [30], [31], [42] i [48] przez zwracanie się w liczbie mnogiej używają formy grzecznościowej, jednak ten dystans zostaje natychmiast zniesiony, ponieważ także ona jest złączona z poufałym zwracaniem się 'Iesù mio'.

Istnieją pewne charakterystyczne zwroty, jak: 'Już Ci powiedziałem' w [6] i [11], lub: 'Przecież pragnę cię kochać' (vorria *pur* amare) w [3], [17] i [39], które nie dopuszczają żadnej wątpliwości, co do tego, że Filipowi nie chodzi o poprawny, wykształcony język, lecz raczej przeciwnie, o potoczny, dziecinny, poufały, zażyły, niekiedy bardzo emocjonalny język, który bardziej nadaje się do tego, aby pozwolić na ujawnienie się wnętrza modlącego się.

Kilka zwrotów językowych jeszcze bardziej to akcentuje i pogłębia. Filip często używa sformułowania: 'Pragnę / chcę', n. p. w [3], [7], [17], [23], [30], [32], [35], [38], [39] i [43] lub także: 'Szukam' w [9]. Tym samym wewnętrzna pobudka zostaje bezpośrednio wyrażona słowem. Stawia on proste, jasne pytania, które wyrażają własną niepewność i poszukiwanie: '*Co* mógłbym uczynić? / *Kiedy* będę mógł?' n. p. w [2],

[15], [16], [19]. Sporządza surowy bilans odnośnie swoich zdolności: '*Nigdy* nie potrafię / będę / zrobię…' w [5], [10], [11], [17], [24] i [29], który wskazuje na konieczność pomocy. Modlitwy te są sformułowane prosto, jasno i przepełnione tęsknotą. Ten sposób modlenia się można by porównać do wewnętrznej strzały, która wciąż na nowo kładziona jest na cięciwę własnego uczucia, aby mogła być 'wystrzelona'. Własna tęsknota i własne wysiłki mogą być przedstawiane na podstawie wiedzy o Bożym zainteresowaniu modlącym się i w ufności w jego pomoc.

4.1.3 Główne tematy

Intencje 51 krótkich modlitw pod względem treści dadzą się przede wszystkim skupić w trzech kategoriach *Prośby, Wewnętrznej Tęsknoty i Pragnienia*. *Podziękowanie* nie jest uwzględnione. *Pochwała i radość* dźwięczą w tych antyfonach krótkich modlitw, które zajmują się tajemnicami z życia Maryi, w „gaudent angeli" [36] i w „alleluia" [51]. *Skargi* na niepowodzenia własnych wysiłków znajdują się n. p. w modlitwie [18], [20], [23], [29] i [35]. *Oddanie* modlącego się również jest wspominane w kilku modlitwach (por. n. p. [30], [31], [32] i in.). Dla każdej interpretacji ważne jest uwzględnienie sposobu modlenia się, jaki Filip polecał: Z sercem i z uczuciem. Z tego wynika konieczność uwzględnienia właśnie we włoskich modlitwach wielowarstwowości i wieloznaczności. Jako sposób interpretacji przedstawia się teoria komunikacji według F. Schulza von Thun[281], ponieważ posłania wielu krótkich tekstów, zależnie od tego, czy rozumiane na płaszczyźnie rzeczowej treści, stosunku, informacji o sobie lub wezwania, są różne; tak przykładowo wezwanie [2] mogłoby być prośbą, ale także samooskarżeniem. Z powodu rozpiętości 'Io – Iesù mio' włoskich modlitw jest stosowne przyznanie pierwszeństwa płaszczyznom stosunków międzyosobowych, a więc płaszczyźnie ujawniania siebie, stosunku i wezwania przed interpretacją czysto rzeczowo informacyjną. Te normy interpretacyjne będą decydujące na późniejszym miejscu[282].

Modlitwy włoskie dzielą się na następujące grupy tematyczne:

[281] Pochodzący z badań nad psychologią komunikowania się model według F. Schulza von Thun wydaje się być, na podstawie interpersonalnego zainteresowania komunikowaniem się włoskich modlitw Filipa, (Io- Iesù mio), stosowną teoretyczną bazą do interpretowania modlitewnego komunikowania się. Słuchający otrzymuje, według Schulza von Thun, wiadomość na czterech wymienionych płaszczyznach i wybiera. Tak samo mówiącemu należy przyporządkować cel informacji na jednej z tych płaszczyzn. Schulz von Thun 17-21.

[282] Por. podpunkty od 4.2.

Prośba o pomoc znajduje się w większej części tekstów, por. n. p. modlitwy [5], [11], [18], [19], [20], [29, [40] i [48]. Krótka forma: „Pomóż mi" pojawia się przy tym zarówno jak dziecinnie przebiegłe, robiące wrażenie, sformułowanie: „Jeżeli mi nie pomożesz, wtedy […]". To ostatnie wydaje się powoływać na imię boskiej Osoby i wręcz na jej odpowiedzialność. Ciąg tych modlitw akcentuje własną słabość.

Tęsknota za rzeczywistym miłowaniem Boga wzgl. Jezusa, znajduje się powszechnie w tekstach modlitewnych Filipa. Dobór słów czyni łatwą do rozpoznania dobitność modlitwy: „Chcę *przecież* (chętnie) ciebie kochać" (w modlitwach [2], [3], [17], [23], [29], [39], [42]). Równocześnie zaznacza możliwe, ponowne niepowodzenie w praktyce.

Niedowierzanie sobie: „Nie ufaj mi" (por. modlitwy [4], [10] i [41] zawiera także 'oszukiwanie samego siebie': „Nawet, gdybym miał ufać sobie, ty nie ufaj mi". Jeżeli interpretujemy tę wypowiedź na płaszczyźnie stosunku, byłaby ona ochroną przed rozczarowaniem dla rozmówcy. Na podobną orientację wskazują wypowiedzi „Nie znam ciebie" (modlitwy [6], [12] i [13], „Nigdy nie będę czynił niczego dobrego" (modlitwy [5], [10], [11], [19], [24], [35], [40] i [48], „Nie znajduję ciebie / drogi" w [9], [23], [32], [35] i [38] oraz „Nie szukam ciebie" w modlitwie [12]. Przy ostatnio wymienionym przykładzie, wychodząc z płaszczyzny informacji o sobie, można mówić o *samooskarżeniu*.

Życzenie znalezienia Boga / Drogi / Dobra, również znajduje się w pewnej liczbie modlitw. Wyrażona zostaje tęsknota, jednocześnie razem z nią doświadczenie swojego niepowodzenia; pośrednio brzmi prośba o Bożą pomoc: „Pragnę ciebie znaleźć, ciebie poznać, znaleźć drogę" (por. n. p. modlitwy [7], [9], [23] i [38].

Pytanie o to, jak trzeba wypełniać wolę Bożą: „Co mógłbym zrobić, aby wypełnić Twoją wolę, aby się Tobie podobać?" znamionuje modlitwy [15], [16], [30] i [43]. Staranie o to, aby wolę Bożą wyczuwać i wypełniać, treściowo jest ściśle związane z pragnieniem, aby drugiego poznać, znaleźć, miłować.

Gdy rozpatrujemy tematy i sposoby wyrażania włoskich modlitw, szczególnie trzeba uwzględniać usilne zmagania się o związek z Bogiem, który jest bardzo gorąco upragniony: 'Pragnę przecież cię kochać'; 'co mogę czynić, aby się tobie podobać?' Poufały, dziecinny, przyjacielski język wyjaśnia, że modlący się dąży do tego, aby całkowicie nastawić się na to bardzo upragnione Ty i odpowiadać mu w swoim uczuciu, w swojej woli i w swoim postępowaniu.

4.1.4 Podwojenia

We włoskich modlitwach występują liczne powtórzenia. Pozostaje sprawą otwartą, z jakiego powodu Francesco Zazzara nie zrezygnował z tych podwojeń w swoich zeznaniach do protokołu. Prawdopodobnie chodziło mu o to, aby poświadczyć rzeczywiste brzmienie krótkich modlitw Filipa Neriego oraz ich kompletną liczbę, na ile były mu znane. Z pewnością zarazem przekazał on swój osobisty punkt ciężkości, ponieważ chyba przypominał sobie przede wszystkim o przeznaczonych dla niego modlitwach, bowiem można przyjąć, że te dla niego decydujące myśli modlitewne Filip wielokrotnie mu polecał. Należy wyjść od tego, że Zazzara swoje notatki, z których przypuszczalnie czytał na procesie, troskliwie opracowywał i starał się usilnie o prawdziwość i kompletność swoich zeznań.

a)Już powiedziałem ci, nigdy nie będę czynił niczego dobrego, jeżeli mi nie pomożesz" [11].

Modlitwy [5] i [11] całkowicie się z sobą zgadzają. Jedynie zostały przestawione pojedyncze słowa. Krótka modlitwa [40] również podejmuje wspomnianą istotną myśl.

b) Chciałbym pełnić twoją wolę, mój Jezu" [43]

Wezwania [30] i [43] zgadzają się treściowo, przy czym [30] używa zwrotu grzecznościowego a [43] zwraca się w 2 osobie liczby pojedynczej. Tym samym wezwanie [30] staje się bardziej formalnym potwierdzeniem wezwania [43], podczas gdy modlitwa [15] tę prośbę również formułuje w formie grzecznościowej.

c) "Mój Jezu, przecież chciałbym cię kochać" [3]

Modlitwy [3], [17], [23] i [39,2] ('ti/te vorria (pur) amare' – 'pragnę ciebie (przecież) kochać') wykazują ścisłe wspólności. Modlitwa [17] i [39] mają te same wypowiedzi, [2] i [29] kierują się ku wyżej wymienionemu pragnieniu.

d) „Mój Jezu, nie ufaj mi" (4)

Wezwania [4] i [10,1] ('non ti fidar me' – 'nie ufaj mi') zgadzają się w dosłownym brzmieniu. Odnośnie włączenia do nich 'Iesù mio', są one ułożone chiazmatycznie.

e) „Co mógłbym zrobić, mój Jezu, aby się Tobie podobać?" [16]

Zmaganie się o właściwą opcję postępowania jest kilkakrotnie wyrażone w wariantach czasownikowych: 'Co mógłbym / co będę robił' – 'che cosa potria io fare' / che cosa farò' znajdujemy w wezwaniu [15], [16] i [19].

f) „Co zrobię, jeżeli mi nie pomożesz, mój Jezu?" [19]

Błagalne: ‘Se tu non mi aiuti / mi aggiuti / m’aggiuti’ – ‘jeżeli mi nie pomożesz’ – pewna wiedza, że prawie wszystko jest stracone, jeżeli Jezus nie pomoże, przebiega przez włoskie modlitwy jak czerwona nić[283]. Trzeba wymienić wezwania [5], [11], [18], [19], [20], [29], [40] i [48]. Ostatnia modlitwa jest sformułowana pluralistycznie, wyraża tę samą ludzką bezradność, rzeczywiście w najskrajniejszej ostrości.

4.2 Krótkie modlitwy jako postacie identyfikujące duchowość Filipa Neriego.

Wybór włoskich modlitw jak również przyłożony do nich raster pytań będzie dla późniejszego wyniku decydujący, dlatego należy zwrócić uwagę na to, aby wybrać możliwie najbardziej reprezentatywne modlitewne prośby, aby nie mieć w polu widzenia tylko częściowego aspektu duchowości Filipa. Zwracamy się przy tym do tych włoskich modlitw, które wydają się być oryginalne językowo i równocześnie w ogólnym zasobie krótkich modlitw mają charakter reprezentatywny tak, że łatwo dają się połączyć z innymi wypowiedziami modlitewnymi.

Jak już zauważono, istniejące modlitwy są do pewnego stopnia otwarte na interpretację. Znaczy to, że przy objaśnianiu musimy mieć na względzie różne płaszczyzny interpretacji (płaszczyznę przedmiotu, płaszczyznę stosunku, płaszczyznę odwołania się i płaszczyznę informacji o sobie). Poza tym do charakteryzowania i wyjaśniania będą pomocne poszczególne powołania się na pokrewieństwa i założenia z historii duchowości – będą służyły do tego n. p. odpowiednie wypowiedzi Teresy z Avila i Mikołaja z Flüe - oraz hermeneutyka określonych wypowiedzi.

Wybrane krótkie modlitwy powinny być badane w czterech kategoriach, które ujmują najważniejsze kategorie tłumaczenia życia duchowego i powołują się na język tekstów modlitewnych. Kategorie te nie roszczą sobie pretensji do kompletności jak i do jedynej ważności. Ale zapewne do tego, aby być odpowiednie jako narzędzie interpretacji.

Idąc za akcentowaniem partnerów rozmowy (‘Io’ i „Iesù mio’) jako pierwszą kategorię wybieramy pytanie o *poznanie Boga* i jako drugą o *poznanie siebie*. Wywodzą się one bezpośrednio ze sformułowań modlitewnych (n. p. modlitwa [6], [12] i [13]). Dlatego wydają się one być odpowiedniejsze, niż zwyczajne pytanie o obraz Boga i człowieka, które mogłoby prowadzić do bardziej ogólnych wypowiedzi. Do kategorii

[283] Także w literaturze listowej pojawia się ta myśl: Por. list do Marii Anny Trevi, z 30 sierpnia 1585 roku, S.M. (Cistellini 1994) 71 i Gasbarri (1976) 174.

poznania siebie dołącza się trzecia płaszczyzna badania *oddanie i przeszkody*. Obejmuje ona pytanie o wewnętrzne motywy chcenia i dokonania. Dusza doświadcza, że jest hamowana przez rozmaite czynniki, które jednak trzeba najpierw poznać, zanim będę mogły być przezwyciężone. Do jednej i drugiej rzeczy jest potrzebna Boża pomoc. W oparciu o wyzwania, jakie stawiają modlącemu się powiązanie pracy i modlitwy, a więc w oparciu o ludzkie podstawowe wymaganie czynienia i rozmyślania stoi czwarta kategoria *zaangażowania i skupienia*. Chodzi przy tym o modlitewną refleksję nad osobistą etyką, a więc o modlitwę, która jest refleksją nad czynami i nad życiem, jednocześnie o czyn, który sam jest modlitwą.

Przy następujących teraz objaśnieniach modlitw w ramach tych kategorii, z przytoczonych powyżej powodów, będą mogły być uwydatnione jedynie najważniejsze podstawowe linie. Ze względu na wymienione warunki interpretacyjne, które kierują wydobywaniem wniosków oraz na uwarunkowanie horyzontem tłumaczenia Autorki, wnioski te nie roszczą sobie pretensji do kompletności, natomiast są wystarczające do tego, aby zaznaczyć duchowościowe i teologiczne paradygmaty włoskich krótkich modlitw Filipa Neriego.

4.2.1 Poznawanie Boga

Najpierw trzeba uczynić uwagę wstępną dotyczącą konotacji Boga. We włoskich krótkich modlitwach, jak widzieliśmy, decydującym adresatem jest Osoba Boska. Prośba z Ojcze nasz ‘fiat voluntas tua’ jest w [43] wyraźnie odniesiona do Jezusa! Z tego wynika wniosek, że Filip Neri, gdy w swoich modlitwach zwraca się do *Jezusa*, zwraca się do *Boga.* Termin *Iesù mio* jest tym samym konotacją Boga, która przyporządkowaniem Boga / wzgl. Jezusa została związana z modlącym się. Przypatrując się tym tekstom modlitw, według nich chrystocentryzm jest cechą włoskich modlitw, przy czym wydaje się odpowiedniejsze mówienie o *Jezuanizmie niż o Chrystocentryzmie*, ponieważ włoskie modlitwy właśnie w *Iesù mio* dostosowują się do ludzkiego aspektu Jezusa.

4.2.1.1. ‘Nie znam ciebie’

Okrzyk: „Nie znam ciebie” z modlitwy [6] i [12], który także pojawia się w wezwaniu [13] (Zazzara w swoim zeszyciku przekazuje wariant: „Nie znam Ciebie, mój Panie Jezu”) ukazuje, że modlący się wychodzi od „nieznajomości” Boga, wzgl. Jezusa. W [12] *ancora – jeszcze nie znam ciebie* wskazuje na nadzieję modlącego się na zmianę tego stanu rzeczy,

kiedy tylko on sam zacznie starać się. Nadzieja ta w [12] zostaje podkreślona przez zwrócenie się do wprawdzie nieznanego, ale paradoksalnie przecież już uznanego „Iesù mio".

Jako droga poznania Boga wydaje się być tym samym oznaczona *via* jednoznacznie. W historii duchowości droga ta uchodzi za jedną z najpewniejszych, ponieważ modlącego się chroni przed ujmowaniem Boga w konkretnych ludzkich miarach i pojęciach i w najlepszym razie paradoksalnie próbuje opisać wielkość Boga. Droga ta, która neguje swoją wiedzę w odniesieniu do Boga, w krótkich modlitwach Filipa Neriego występuje w różnych modulacjach. Jako stwierdzenie stanu istnienia spotykamy wypowiedź „nie znam ciebie" w modlitwach [6] i [13], jako wyraz gnuśności „ponieważ ciebie nie szukam" w modlitwie [12] oraz jako prośbę o Boże objawienie się „przyjdź do mnie" w [9].

Jako konsekwencja takiego modlenia się pozostaje, i to wyraźnie ukazują kontynuacje aktów strzelistych, ciche lub w słowach sformułowane oczekiwanie na spodziewaną, dopiero muszącą się okazać, obecność i objawienie się Boga (por. wezwanie [9] i [25]): oczekiwanie, które potrzebuje Bożej pomocy, o którą przecież serdecznie prosząc woła; oczekiwanie, które jednak równocześnie wymaga aktywnego szukania od modlącego się, zatem oczekiwanie, które chce być wytrzymane do końca, oczekiwanie, które po stronie modlącego się zakłada wewnętrzną szczerość, wytrwałość i czujność. Ponieważ nieznanie Boga sformułowane jako modlitwa i prośba, dąży do tego, aby zostać rozwiązanym, czy to jak w [12] przez zaangażowanie modlącego się lub w [9] przez zaangażowanie Jezusa.

4.2.1.2 'Io Ti vorria trovare – et non trovo la via"

W dopiero, co wymienionych modlitwach poznanie Boga / wzgl. Jezusa było ze strony modlącego się zanegowane i równocześnie upragnione. Modlitwa [38] nawet zaprzecza znajomości właściwej drogi, aby dojść do poznania Boga. Także ta wypowiedź przemawia za *via negationis*, ponieważ gdy obydwa modlitewne wezwania weźmiemy razem, modlący się wydaje się być ogołoconym z wszelkich ludzkich możliwości poznawczego ujęcia Boga oraz pozbawionym wszelkiej pewnej metody do osiągnięcia tego w samej tylko modlitwie spotkania z Kimś Większym. Sam Bóg wydaje się być wyłącznie tym, który może się modlącemu ukazać, objawić, który pozwala się znaleźć na drogach, których możność udostępnienia jest tylko jemu zastrzeżona, na drogach, których On sam

uczy modlącego się [7]. W tym kontekście modlitwę [49] „Domine, ne te abscondas mihi!" – „Panie, nie ukrywaj się przede mną!" należy rozumieć, jak również wciąż na nowo przedstawianą prośbę, że przecież pozwoli się znaleźć i że zechce jako ten, kim on jest [25] modlącemu wyjść naprzeciw [9].

4.2.1.3 'Iesù mio'

Kontrapunkt do nieznajomości, do nie znajdowania i do niewiedzy o drodze oraz kontrapunkt do prośby o objawienie się stawia przytaczane już '*Iesù mio*'. Wydaje się, jak gdyby modlący się w swoim prawie beznadziejnym szukaniu Boga jednak już go znalazł, jak gdyby już niezawodnie wiedział o nim. '*Iesù mio*' staje się pewną podstawą przy całej niepewności, dla *pewności* pomimo całej niewiedzy, ukazują to modlitwy [9], [12] i [13]. Znajdujemy tutaj wypowiedzi przewodniej łączności w niepewności. Wyjątek w tym korowodzie paradoksalnych wypowiedzi modlitewnych stanowi jedynie wezwanie [6], które w sformułowaniu nieznajomości nie podejmuje wątku 'Iesù mio'. W 'Iesù mio' Filipa modlący się stawia na osobisty stosunek do tego właśnie Jezusa, nawet jeżeli skarżył się na stan braku tego związku. Myśl ta zostaje wyostrzona w modlitwie [29], której analizowaniem mamy się teraz zająć.

4.2.1.4 'Nigdy nie będę ciebie miłował'

„Nigdy nie będę ciebie miłował, mój Jezu, jeżeli mi nie pomożesz". Modlący się modlitwą [29] nie waha się niedwuznacznie wspominać o braku miłości i to wobec tego, którego to bezpośrednio dotyczy, a nawet zapowiadać jej brak na przyszłość. Brak związku także tutaj nie jest wyrażany w izolacji, lecz skrzyżowany ze związkiem (*Iesù mio*). Z tych wypowiedzi przemawia uczciwość w niemocy miłowania. Niemoc wyrażona jest także w modlitwie [23]: „Io ti vorria amare – e non trovo la via" - „Pragnę ciebie kochać, mój Jezu, ale nie znajduję drogi", tak samo w modlitwie [17] i [39]. Gdy porównuje się modlitwę [23] z [38], to znalezienie i miłowanie wydają się prawie być zamienne. Tym samym modlitwy, które formułują szukanie miłości, kierują się do poznania Boga, które obejmuje szukanie miłości do Boga. Dlatego „poznanie" Boga ma na myśli odpowiednio do biblijnego znaczenia słowa obszerne poznanie, w znaczeniu rozumienia, miłości.

Przez dodatek prośby o pomoc w [29] modlący się, po tym, jak przedstawił swoją sytuację wyjściową, i rozciągnął ją na przyszłość, nie pozostaje sam z sobą i z swoim brakiem miłości, lecz niejako Boską Osobę zobowiązuje do zmiany tej sytuacji.

To, że Filip Neri, wzgl. modlący się jego krótkimi modlitwami, określa się jako niezdolny do miłowania Boga / wzgl. Jezusa, będzie skłaniało czytelnika do podawania tych wypowiedzi w wątpliwość. Jednak dla modlącego się jest to bardzo ważne, ponieważ w tej modlitwie staje się zrozumiałe coś o wiele głębszego: za jednym razem usuwa na bok wszystkie pobożne upiększające pozory związków z Bogiem. Uwalnia to modlącego się od nacisku na postępy i od nałożonego przymusu miłości Boga. Człowiek może stać przed Bogiem taki, jakim jest w całej swojej nędzy i z tą nędzą zwracać się do Boga o pomoc. W ten sposób modlitwa ta, kiedy wolno wyrazić swoją niezdolność do miłowania, uwalnia od własnej zarozumiałości wynikającej z przekonania, że coś potrafię przed Bogiem, uwalnia od myślenia o osiągnięciach.

Gdybyśmy chcieli z tych modlitw wyciągnąć wniosek o stosunku modlącego się do Boga, wtedy moglibyśmy przypuszczać, że ten stosunek nie był przeżywany jako oczywisty, a już wcale nie jako zawsze jednakowy. Doświadczany on był – przynajmniej w odniesieniu do dopiero, co omówionych aktów strzelistych – jako poszukujący i potrzebujący pomocy, wciąż zawodzący w tym, aby *w ogóle* odczuwać miłość do Boga/ w tym wypadku do Jezusa. Znaczy to – na ile można to z pewnością wywnioskować z tych modlitw – być wobec siebie i swoich możliwości prawdziwie nieufnym, i ufając jedynie w Bożą pomoc, trwać w tym stosunku do Boga, aby o tę pomoc prosić i ustawicznie na niej budować.

4.2.2 Poznawanie siebie

4.2.2.1 ‘Se io cognoscessi Te, cognoscerei ancor me’

Trudności poznawania Boga odpowiada problem prawdziwego poznawania siebie: „Gdybym znał Ciebie, znałbym także siebie” [13]. Modlący, zatem stoi przed trzecim dylematem: Nie zna Boga, nie zna drogi do poznania Boga i także nie zna samego siebie.

Przyłączone „*Jesù mio*” na tym tle można interpretować tylko jako pełną ufności reasekurację w tym braku miejsca na samookreślenie i jako prośbę o pomoc. W tym kontekście [41]: „Nie dowierzam sobie i powierzam siebie Tobie” staje się zrozumiałe, ponieważ bez rzeczywistego poznania

siebie każde zaufanie do siebie byłoby zaufaniem do niepewności. W tym dylemacie pomoc wezwania ‘Iesù mio’ staje się ratunkiem i punktem nadziei, ponieważ dopiero, gdy zwracamy się do udzielającego pomocy Boga, wypływa niezawodny widok na prawdę rzeczy i na prawdę o sobie samym. Na tych przesłankach opierają się także dalsze modlitwy, które zajmują się pytaniem o dobro[284], ponieważ bez prawdziwego poznania modlący się nie może sobie dowierzać, że sam poznaje prawdziwe dobro[285] i że tym samym rzeczywiście może czynić dobro własnymi siłami.

4.2.2.2 ‘Se tu non mi aggiuti, sono ruinato’

We włoskich modlitwach nie znajdują się, pomijając wezwania [36] i [51], żadne wypowiedzi, które byłyby odpowiednie do powodowania podnoszenia swojej wartości. Ta sprawa jest modlącemu się obca, gdyż oczekuje on, wobec własnych nieudolności, w osobie stojącej naprzeciwko, w uprzejmości, Bożej pomocy, raczej od kogoś drugiego niż od siebie samego. W ‘*sono ruinato*’ – ‘jestem zrujnowany, jeżeli Ty mi nie pomożesz’ [20] wydaje się, że cała ludzka egzystencja jest zagrożona i że jest ona zależna od wsparcia przez Boga, od Bożej pomocy. Porównywalne wypowiedzi znajdują się w tekstach modlitw [5], [9], [10], [11], [18], [24], [29], [32], [40], [41] i [48]. Własna ograniczoność częściowo jest akcentowana w dramatycznej przenikliwości. Łączący się z tym, nie ufający własnym możliwościom autoportret, jaki Filip w swoich włoskich krótkich modlitwach wciąż na nowo rysuje (n. p. [11], [18] i [20] i daje się on wywnioskować, gdy staramy się ten fenomen oświetlić na podstawie teologii duchowości[286].

Dla porównania przytaczamy tutaj wersety z Księgi Życia św. Teresy z Avila (1515-1582)[287], współczesnej Filipowie Neri, która, dzięki różnym przeżyciom na jej drodze duchowej, wydaje się stać na podobnym gruncie doświadczeń[288], Wybór Księgi Życia Teresy wynika z tego, że ta, dzięki jej

[284] Por. wywody pod 3.2.4.2.
[285] Por. modlitwa [48].
[286] Należy także przypuszczać, że wymienione modlitwy nie dla wszystkich były pomyślane w ten sam sposób.
[287] Teresa v. Avila, Das Buch meines Lebens, vollständige Neubearbeitung, Gesammelte Werke 1, wyd., wprow. i tłum, Dobhan U.; Peeters, E.; Freiburg 2001, 16-34. Przekład polski: Święta Teresa od Jezusa, Dzieła, t. 1, Księga Życia Kraków 1987, tłum. Bp Henryk Piotr Kossowski.
[288] Teresa i Filip urodzili się w 1515 roku (jak zresztą także przyjaciel Filipa Feliks z Cantalice, (por. Ponnelle-Bordet 588, przyp. 2). Nie istnieją żadne świadectwa o tym, że Filip znał Teresą lub jej pisma, które przez pewien czas były trzymane pod kluczem. Obydwoje świętych zostali razem z Ignacym Loyolą, Franciszkiem Ksawerym i Izydorem Oraczem kanonizowani dnia 12 marca 1622 roku przez Papieża Grzegorza XV; por. Cistellini (1989) 2146.

odważnemu postępowaniu, sławna reformatora zakonu[289] owo '*son ruinato*' ujmuje *dosłownie* po hiszpańsku „*ser ruin*'[290].

Odpowiednio do treści krótkich modlitw [4], [10] i [41], w których modlący się mówi, że nie może na sobie polegać, znajdujemy u Teresy wypowiedź, która zdaje się przebijać także w modlitwach [5], [11] i [40]:

„Gdyby on (ma na myśli Pana) mnie opuścił, popełniałabym zło, jak też zresztą to czyniłam, ponieważ nie można mi w niczym ufać"[291].

Wiele przykładów z treściowymi paralelami do poszczególnych wezwań modlitewnych Filipa można by było przytoczyć z Vita:

„Oby jego Majestat sprawił, żebym znowu nie zginęła"[292].

Akcentowanie własnej nieudolności, chociaż u Teresy to akcentowanie nie jest formułowane w formie modlitewnej, lecz raczej opisowo oraz częściowo inaczej motywowane nie jest, zatem odosobnionym przypadkiem w teologii duchowości. Wydaje się, jak gdyby siłą świętych było to, że oni znali swoją słabość. Te autoportrety wywodzą się jawnie z doświadczenia człowieka, który poważnie pragnie prowadzić duchowe życie i w spojrzeniu na Boga oraz w rzetelnym badaniu siebie spostrzega, że on wciąż na nowo zawodzi i który właśnie tym motywowany może prosić Boga o prowadzenie i kierownictwo.

Ogólne omawianie doświadczenia radykalnego niedostatku wydaje się jednak, według wywodów Sircha dotyczących aktów strzelistych Jana Kasjan (PS 69, 2), dla całości życia modlitewnego nie wystarczać. Jego wywody ukazały przecież, jak konieczne są wymiary wdzięczności i pochwały. Dlatego musimy, aby odpowiednio objaśnić to 'ser ruin' i to 'sono ruinato', kończąc, umieścić je w szerszym kontekście duchowego życia Filipa Neriego i Teresy z Awila.

Filip Neri przekazał maksymę:

[289] Teresa v. Avila, Das Buch meines Lebens, por. szczególnie 81-112. Chociaż nie należy nie doceniać zewnętrznych okoliczności (niebezpieczeństwo podejrzenia o herezję) przy pisaniu jej autobiografii, Teresa jednak tak często podkreśla swoją niemoc, że nie może to byś sprowadzone tylko do powodów taktycznych.

[290] U. Dobhan i E. Peeters fenomen '*ser ruin*' uwypuklili we Wprowadzeniu do nowego przekładu '*Vida*' Teresy: „Ten, kto czyta '*Vida*' Teresy już w pierwszym zdaniu Prologu napotyka słowo *ruin*, które próbujemy oddać jako „*nędzny, mizerny*", jednak właściwie jest ono nieprzetłumaczalne. W *Vida* zachodzi ono 76 razy, tym samym należy do podstawowych wypowiedzi Teresy o sobie samej. „Teresa v. Avila, Das Buch meines Lebens. Das Problem des „ser ruin", tamże 38 n.

[291] Teresa v. Avila, tamże 118.

[292] Teresa v. Avila, tamże 155; por. tamże n. p. 151, 154, 159, 162, 164 i 193.

„Scrupoli e melancholia non li voglio in casa mia"[293] – "Skrupułów i melancholii nie chcę w moim domu / nie mogą istnieć w moim domu".

Zatem celem wypowiedzi modlitewnych 'son ruinato', nie może być, przez skrupulatne lub moralne obniżanie swojej wartości, czynienie siebie powalonym na ziemię i niezdolnym do działania[294]. Wydaje się raczej chodzić o to, aby wciąż na nowo wzbudzać to, co odpowiada doświadczeniu życia duchowego, że nie na sobie, lecz na Bogu można zawsze polegać. Po tym, jak się spostrzegło swoje nieudolności, musi się je wypowiedzieć słowami, aby w prośbie o pomoc zawierzyć siebie całkowicie Bożemu kierownictwu i zrządzeniu. Naświetlmy te wypowiedzi jeszcze raz cytatem z Teresy:

„Nie trwóżmy się, więc, gdy nas nagabują strachy, nie traćmy ducha na widok naszego niedołęstwa – starajmy się tylko umacniać pokorą i jasnym uznaniem, że same z siebie nic uczynić nie możemy. Będąc też niczym, bez pomocy łaski Bożej i ufności w Bogu, nic nie możemy i nie powinniśmy liczyć na własne siły, bo właśnie w tym poleganiu na sobie jest nasza słabość"[295]

Owo „*son ruinato*" przez to – podobnie jak owo „*spernere mundum, spernere nullum, spernere se ipsum, spernere se sperni* Bernarda z Clairvaux, które Filip cenił jako maksymę[296] - staje się drogą do przezwyciężenia ostatnich przywiązań do samego siebie, do własnej woli oraz do osobistego egoizmu[297].

Radość i dziękczynienie, jakie wyrastają z doświadczeń kierownictwa i pomocy Bożej, w Księdze Życia Teresy zawsze są wspominanie w połączeniu z jej stwierdzeniami owego „ser ruin".

W krótkich modlitwach Filipa nie zauważamy wyraźnych zawołań dziękczynnych. Obok zawołań pochwalnych i dziękczynnych w aktach strzelistych [36] i [51], za którymi mogłaby się ukrywać dziękczynna i radosna postawa, zapewne tej postawy należy szukać w sposobie

[293] Dekret zatwierdzający Konstytucje z 1989 roku oraz Konstytucje 12.

[294] Por. odnośnie tego także z Wspomnienia i Rady według ACR, A. III,9: S.M. (Cistellini 1994) nr 2, 150.

[295] Św. Teresa od Jezusa, tłum. polskie, tom III, Podniety miłości Bożej, 3, 12, s. 127.

[296] Zazzara w procesie kanonizacyjnym cytuje tę poczwórną maksymę według Bernarda, por. S.M. (Cistellini 1994) i ACR, A. III, 9, tamże nr 3, 150. Por. także wypowiedź Agostina kard. Cusani, 28 stycznia 1596, P.P. (tom II) fol. 388 n., s. 37.

[297] Również Pachomiusz w swoich instrukcjach ceni tę drogę, por. Siepen 329 n.; por. tamże dowody dotyczące znaczenia tej myśli u Pachomiusza.

wypowiadania słów modlitwy, które przecież, jeśli posłuchamy świadków, miały być recytowane z czułością i z serdeczną ufnością.

4.2.2.2.1 Ekskurs: Vanitas vanitatum

Istotną sprawą duszpasterskiej działalności Filipa Neriego było przeciwdziałanie osobistej i oficjalnie kultywowanej Vanitas (próżności) okresu Renesansu.

„Vanitas vanitatum et omnia vanitas"[298] – „Próżność nad próżnościami, wszystko jest próżnością".

I cytat ten, zgodnie z treścią, ciągnie dalej: Wszystko jest próżnością poza Chrystusem:

„Jeżeli ktoś czegoś innego chce niż Chrystusa, nie wie, czego chce, jeżeli ktoś czegoś innego szuka niż Chrystusa, nie wie czego pragnie, jeżeli ktoś pracuje i nie działa dla Chrystusa, nie wie co czyni"[299].

Wypowiedzi te z pewnością zaliczają się do najbardziej poświadczanych wspomnień, jakie były związane z Filipem Neri.

Postawa próżności ogólnie ma znaczenie także w katalogu ośmiu myśli (żądza sławy) jako wielkie niebezpieczeństwo dla życia duchowego. Aby tę vanitas skutecznie zwalczać, wysiłek musi się koncentrować na tym, aby z całą siłą wspierać przeciwstawną wobec vanitas cnotę pokory, tzn. prawdziwe, skromne przekonanie o sobie. Na tym tle należy odpowiednio rozumieć liczne ćwiczenia duchowne Filipa, jakie nakazywał sobie i swoim uczniom oraz głębszą podstawę wielu z jego żartów. Stwierdzenie, że właściwie człowiek sam z siebie nie potrafi niczego rzeczywiście dobrego zrobić ([5], [10], [18], [20], [24], [29], [32], [40], [41]), uwrażliwia na własne braki i słabości oraz ochrania przed nadętym przecenianiem siebie. Dlatego w aktach strzelistych Filipa żąda się od modlącego się wysiłków, aby zmieniać sposób myślenia, wciąż zaczynać na nowo i w żadnym wypadku nie ufać własnym siłom. Konsekwentnie zostaje usunięty grunt osobistemu myśleniu o postępach i otwiera się widok na tego, który jedyny jest rzeczywiście dobry i gotowy pomagać swoją mocą.

4.2.3 Oddanie i przeszkody

[298] S.M. (Cistellini 1994) 157; werset ten, jak wspomniano, był recytowany podczas pielgrzymek do siedmiu kościołów Rzymu: „Vanità di vanità – ogni cosa è vanità; tutto il mondo e ciò che ha – ogni cosa è vanità. Próżność nad próżnościami. Wszystko jest próżnością; cały świat i to, co ma – wszystko to próżność". Por. Türks (1986) 169.

[299] S.M. (Cistellini 1994) 157; por. Türks (1986) 169.

4.2.3.1 'Troncate la via a tutti li impendimenti, se voi mi volete'

Modlitwa [31]: "Odetnij drogę wszystkim przeszkodom, jeżeli mnie chcesz, mój Jezu" ukazuje napięcie między pragnieniem oddania a przeszkodami w oddaniu. Modlący się, który wie o zewnętrznych i wewnętrznych trudnościach swojego skierowania do Boga, który zdaje się znać bolesne doświadczenie swojego niepowodzenia i który dlatego prosi o energiczne i skuteczne wkroczenie Boga, i od tej interwencji Boga czyni zależnym powodzenie swojego oddania. Modlitwa ta w zasadniczej prośbie przypomina drugą strofę modlitwy, jaka została przekazana przez Niklausa von Flüe (1417-1487)[300]:

1) „*O min Got min Her, nim mich mir*
Und gib mich gancz zu aigen dir!
2) *O min got und min her, nim von mir*
Alles das mich hinteret gegen dir!
3) *O min got und min her, gib mir*
Alles, das mich fürderet zu dir![301]

(Modlitwa w języku staroniemieckim, w przybliżonym tłumaczeniu brzmi:

1) *O mój Boże i mój Panie, weź mnie ode mnie*
I daj mnie tobie na zupełną własność!
2) *O mój Boże i mój Panie, weź ode mnie*
Wszystko, co by mnie nastawiało przeciwko tobie!
3) *O mój Boże i mój Panie, daj mi*
Wszystko, co by prowadziło mnie do ciebie!)

Gdy rozważamy wypowiedzi brata Mikołaja w całości, to dla tych usilnych próśb, które nalegają o 'harmonię' lub o 'jedność' z Umiłowanym, mamy liczne przykłady w literaturze mistycznej: Podczas gdy w dziełach innych mistyczek i mistyków można odkryć zwłaszcza miejsca paralelne do pierwszej strofy[302], możemy u Filipa odnaleźć akcenty pierwszej prośby (4 strofa sonetu), drugiej prośby (modlitwa [31]) oraz trzeciej (krótkie modlitwy [23], [20], [42], [48].

Nawet jeżeli Filip nie znał urodzonego przed nim prawie o sto lat Niklausa, to jednak obydwaj właśnie w tych punktach zgromadzili podobne

[300] Stirnimann, H., Der Gottesgelehrte Niklas von Flüe. Drei Studien (Dokimion 7) Freiburg / Schweiz 1981.

[301] Pierwotna wersja tej trzystrofowej modlitwy, por. Stirnimann 74-77.

[302] Por. Heinrich Seus i Gertruda v. Helfta, zob. Stirnimann 81 n. i 86 n.; odnośnie Katarzyny ze Sieny por. tamże 88 n.

doświadczenia[303], ponieważ poznanie, że w dążeniu do tej upragnionej harmonii natrafiają na przeszkody, sprawia im ból i staje się on naglącym problemem, ale także przez to bodźcem na drodze życia duchowego.

4.2.3.1.1 Exkurs: Sonet

Dopiero, co opisanemu doświadczeniu Filip daje wyraz w swoim sonecie. Sonet ten musiał nadawać się jako wehikuł dla emocjonalnego, namiętnego przedstawienia znanej z krótkich modlitw tęsknoty za Bogiem. W zupełnym przeciwieństwie w porównaniu z włoskimi krótkimi modlitwami ukazuje się tutaj w wypowiedziach prawie prozaiczna rzeczowość. Bóstwo pozostaje w 3 osobie. Usposobienie ludzkiej duszy jest tutaj uważnie obserwowane i, zależnie od interpretacyjnego stawiania punktów ciężkości, opisywane jako pytanie względnie westchnienie. Okazją do wyboru tego stylu wypowiedzi stanie się okoliczność, że sonet został napisany jako reakcja na list jego siostry.

Tematem wiersza są wewnętrzna walka i wysiłki dojrzewania duszy jako przygotowanie do zjednoczenia z Bogiem. Temat ten został zbudowany na stopniowaniu: pierwsza strofa pozostaje w zdziwieniu tym, że już doskonale stworzona dusza jest jeszcze wystawiona na tego rodzaju udręki, że narzucają się jej - chociaż jest bogom podobna – rzeczy, które właściwie są martwe i nie mają nic wspólnego z jej celem oraz z życiem Boga.

Druga strofa zajmuje się niejednokrotnymi odchyleniami, jakie codziennie pchają się na pierwszy plan. Niezależnie od ich etycznej oceny (radość, złośliwość) odciągają one uwagę duszy od jej Stwórcy. On jednak pozostaje jej vis-à-vis i w każdym czasie on sam może podnieść duszę z tego stanu świadomości.

W trzeciej strofie pośrednie pytanie, które – gdy chce się je interpretować emocjonalnie – mogłoby zawierać irytację, przynajmniej objawiało zdumienie nad tym, że dusza była całkowicie zaabsorbowana podrzędnymi rzeczami i sama z siebie nie wznosi się nad te podrzędne rzeczy. ‘Części’ wewnętrznego człowieka, jakie w trzeciej strofie widzi prawdziwie z sobą walczące, nie zostały bliżej określone. W klasycznym

[303] Zajęcie się pismami Jana Taulera, którego kazania (wydanie z 1553 roku) i medytacje (wydanie z 1561 roku) są zanotowane w inwentarzu, mogłoby dostarczyć dalszych wyników, jednak takie badanie rozsadziłoby wytyczone tutaj ramy pracy. L.L. (Cistellini 1997), Gio. Taulerio Sermoni, fol. 12, nr 72, s. 18 oraz Cistellini (1997), Meditationi del Taulerio, fol. 17, nr 362, s. 35.

znaczeniu mogą być one rozumiane jako dążenia, własna wola, nastroje, jako własne zapatrywanie, jakie człowiek tworzy sobie o określonych rzeczach. Tęsknota za tym, aby z tej całej walki umknąć przez ucieczkę, osiąga szczyt w ostatniej linijce przez jedyną dla mistyka konsekwencję: Umrzeć sobie, aby wiecznie trwać w Bogu.

Sonet ten w całości jest wyrazem najgłębszej wiedzy o ograniczonych możliwościach ludzkiej egzystencji i zarazem smutku wynikającego ze stwierdzenia tego faktu.

4.2.4 Zaangażowanie i skupienie się w sobie

4.2.4.1 ‘Io non so più che fare, nè che dire’

Wszystkie niepewności modlącego się, które zostały spowodowane przez brak poznania Boga i siebie oraz nieznajomość właściwej drogi, aby dojść do poznania Boga i siebie, teraz spotykają się w modlitwie [48], w której to brzmi: „Już nie wiem, co czynić, ani co mówić, jeżeli mi nie pomożesz, mój Jezu”. Własna niezdolność działania nie wynika z zasadniczej niemożności działania. Niezdolność działania u Filipa modlącego się istnieje jedynie, dlatego, że on dąży do określonego celu swoich działań: Do celu: *pełnić wolę Jezusa, czynić dobro i czynić to tak, jak tego chce Bóg*, jak na przykład wyjaśniają to modlitwy [5], [15], [30], [35], [40]. Ten kontekst ma dla interpretacji modlitwy [48] podstawowe znaczenie.

4.2.4.2 „Io ti vorrei servire – e non trovo la via’

Ta sama prośba jest zobowiązująca także w modlitwie [32]: “Chciałbym tobie służyć – a nie znajduję drogi”. Modlitewne wyznanie, które najpierw może brzmieć zrezygnowanie, jako wypowiedziana modlitwa czyni je dwojako czytelne.

Po pierwsze wyraża dobrą wolę modlącego się oddania się na służbę. Po drugie wyraża nieznajomość tego, na jakiej drodze, w jaki sposób i gdzie należałoby tę służbę pełnić.

Można by utracić wszelką otuchę, gdyby się zapomniało o celu, o jaki tutaj chodzi, uwrażliwienie modlącego się na własne postępowanie, połączone z otwartością na wolę działania tak, jak Bóg tego chce. Razem z krótką modlitwą [35], która służenie z modlitwy [32] skierowuje na czynienie dobra, mamy przed sobą typowe modlitewne wypowiedzi Filipa, które powstają ze zgodności refleksji, przemyślanej modlitwy i postępowania. Oczywiście sama wola czynienia dobra nie wystarcza, aby pewnie czynić rzeczywiste dobro. Podobnie w modlitwie [24] podkreślone

jest, niejako relatywizując własny dobry czyn, określenie stosunku własnego dokonania do istotnego dobra.

A więc własne działanie, to zdaje się być doświadczeniem Filipa, pomimo dobrej woli, doznaje różnorodnych trudności: Pierwszym problemem jest poznanie dobra [15], [16], [30], [43][304], do tego potrzebna jest Boża pomoc. Następnym wyzwaniem jest także czynienie dobra [5], [10], [11], [40] a to, według krótkich modlitw Filipa, również udaje się tylko z Bożą pomocą. W końcu trzeba nauczyć się, jako trzeciego zadania, jakie staje przed modlącym się i musi być opanowane przy pomocy modlitwy, sztuki czynienia dobra w dobry sposób [35] i przy tym nie tracić z oczu omówionych ramowych warunków dobrego czynu [24].

Na koniec skierujmy rzut oka na najważniejsze podstawowe linie etyki Filipa, na ile zaznaczają się one w jego modlitwach. W pierwszym rzędzie są one w ogólny sposób skierowane na dobro. Celem jest dobry czyn jako taki, pojedyncze sposoby działania nie są wyszczególnione. Dobry czyn jest nastawiony na wolę Bożą, którą przedtem trzeba poznać (por. n. p. [15], [16], [26] i [30].

Prośba o pomoc do dobrego czynu jest ogólną cechą modlitw (por. n. p [19] i [40]: zatem nie może się powieść czyn izolowany od Bożej pomocy.

Słaby, wymagający pomocy, modlący się człowiek, oraz większe możliwości Boga stanowią dwa nośne filary takiej etyki. W tekstach modlitewnych wszystko zdaje się koncentrować na *postawie modlącego się*. Nie czyn jako taki jest dokładniej nazwany i analizowany, lecz ukierunkowanie osoby, jej postawa w walce o czyn znajduje się w centrum. Niepowodzenie jest już wliczone, nie stanowi problemu, lecz pobudza do ponownego szukania i walki, z ufnością, że jest ktoś, kto może pomóc, kto pomoże, a nawet musi pomóc.

Krótka modlitwa służy przestrzeganiu przed, podczas i po czynieniu, krytycznej osobistej refleksji nad swoim postępowaniem. Przez to znajduje się ona na progu czynu i na progu modlitwy. Tak staje się ona łącznikiem między zastanowieniem się nad sobą i zaangażowaniem. Krótka modlitwa, zatem jest momentem rozpoznawania właściwego kierunku, który działanie modląc się obejmuje i zastanawia się nad nim, aby uzyskaną w tym siłę móc na nowo ukierunkować.

4.2.5 Podsumowanie

[304] Zakładamy tutaj, że dla Filipa ‘dobro’ jest identyczne z wolą Bożą.

Z włoskich aktów strzelistych wyłaniają się następujące cechy modlitewnej duchowości Filipa Neri:

Pozbawiony wszelkiego upozorowania, modlący się nakłaniany jest do ujęcia swoich prawdziwych uczuć w słowa i w modlitwę. Przy czym odwaga do tego, aby rzeczywiście przyglądnąć się swojej sytuacji, wyrasta z wiedzy o pomocy Bożej, która w *Iesù mio* już od dawna rozbudowała solidarny związek z modlącym się i jest gotowa pomagać.

Prośba o Bożą pomoc we wszystkich ludzkich dokonaniach i uczynkach jest w ludzkiej słabości konieczna. Prośba ta, jak również dobitne wypowiedzi w celu sformułowania swojej niemożności chronią modlącego się przed możliwym przecenianiem siebie.

W ufności, że tylko Bóg zna właściwe miary dobra, modlący ćwiczy się w tym, aby nie być już zależnym od swojej własnej woli, lecz, aby móc prawdziwie czynić dobro, musi prosić o poznanie Bożej woli.

W ten sposób modlący się staje się uwolnionym od siebie samego i uczy się coraz bardziej poddawać się Bożemu działaniu.

Wzywanie imienia Jezus jest ustawicznym punktem orientacyjnym na tych ścieżkach duchowego ćwiczenia, uczenia się i prośby. Imię Jezusa, wypowiadane serdecznie, wydaje się być właściwym motorem, który modlących się doprowadza do coraz głębszego pojmowania tajemnicy Boga i siebie samego.

We wszystkich modlitwach nie chodzi o dobrze formułowaną mowę, lecz o proste, dziecięce, częściowo spontaniczne, częściowo uprzejme krótkie okrzyki, które wydają się wprost wyrywać się z głębi duszy. Chodzi o to, aby modlić się sercem, prosto i skromnie, serdecznie lub rozpaczliwie, bezradnie lub z pełną otuchą.

5 ROZWAŻANIA KOŃCOWE I PRZEWIDYWANIA

5.1 Twórcze przetwarzanie tradycji

Przez przyjęcie i opracowanie tradycyjnych modlitewnych słów i treści krótkie modlitwy Filipa Neriego stają się nie tylko świadectwami, które bazują na najstarszych duchowych tradycjach chrześcijańskiego modlenia się, lecz stają się również punktami krystalizującymi, którym, w jednostce napięcia tradycji i odbierającej osoby, osobistemu językowi i własnej duchowości zostaje użyczony wyraz *w* tradycji i *z* tradycją.

Kreatywne napięcie tradycji i nowatorstwa mogliśmy obserwować na kilku płaszczyznach: 1. Na płaszczyźnie językowego wyrazu w łączności z modlitewnym językiem i z modlitewną praktyką Ojców Pustyni, 2. na płaszczyźnie metodyki modlenia się w spojrzeniu na tradycję Zachodu i 3. na metapłaszczyźnie, która, czerpiąc z zachodniej i wschodniej tradycji modlitwy i metodyk modlitwy, łączy je z sobą. Na tym miejscu już nie ma potrzeby zbierania ponownie poszczególnych wyników naszych badań, jednakże pozostaje jeszcze potrzeba przypatrzenia się w streszczeniu trzem powyżej wymienionym płaszczyznom.

1. Jak Ojcowie Pustyni (patriarcha Makary, opat Paweł od Wspólnoty, Amma Synkletika, abba Terapio, Ewagriusz Ponitkus i in.) swoich uczniów za pomocą krótkich modlitw ćwiczyli w modlitwie, także Filip uczył swoich uczniów odmawiania krótkich modlitw. Znamienne jest modlenie się imieniem Jezus, jakie znaleźliśmy w etiopsko-monastycznym zbiorze apoftegmatów oraz w 'Cnotach Makarego', szczególnie przekazane przez Jana Klimaka, które Filip podjął, chyba motywowany zwłaszcza lekturą Bernardyna ze Sieny i Jana Colombiniego i

2. Jako praktyczną płaszczyznę porównawczą i jako metodyczne przetworzenie modlenia się krótkimi modlitwami, Filip stosuje, we współczesnej pobożności już rozpowszechnioną, oficjalnie popieraną i przez lud ulubioną modlitwę różańcową. Jednakże poszczególne modlitwy układa na nowo i wybór pozostawia modlącemu się. Dzięki temu znana metodyka modlitwy na różańcu została przemieszana nowymi seriami modlitw. Przejęta została zewnętrzna forma modlenia się na sznurze paciorków, powtarzane modlenie się jedną modlitwą na sposób różańca, połączone z modlitwami Ojcze nasz i Zdrowaś Maryjo, treściowa rozbudowa została pozostawiona modlącemu się. W ten sposób, pojedyncze krótkie modlitwy, przez ciągłe powtarzanie, mogą stać się nieustającą, wewnętrzną modlitwą. Tym sposobem różaniec został uchwycony w jego właściwej istocie, ponieważ właśnie nowo formułowane, w języku ojczystym, modlitwy przeważnie godzą się z modlitewnym stosunkiem modlącego się do Boga, względnie do Jezusa Chrystusa.

3. Dzięki bliskości do tradycji Ojców Pustyni i jej przekazicieli Jana Klimaka i Jana Kasjana możemy w aktach strzelistych Filipa odkryć jednostki łączące, które zbierają i łączą główne nurty zachodniego i wschodniego modlenia się. Mianowicie należy podkreślić, że zachodnie i

wschodnie drogi modlitewne nie są całkowicie różne, albowiem wpływy jednej strony na drugą istniały zawsze[305]; mimo to w zachodnich i wschodnich Kościołach w danym czasie wytworzyły się punkty ciężkości w życiu modlitewnym, których w ich specyficznym ukształtowaniu nie można bez zastrzeżeń uznawać za paralelne.

Forma modlitwy różańcowej, jaką zna Zachód, na Wschodzie nie jest znana, chociaż modlenie się na sznurze paciorków, jak możemy to na klasycznym przykładzie modlitwy Jezusowej (według wywodów Rosyjskiego Pielgrzyma), również było praktykowane na Wschodzie[306]. Różańcowa metoda Filipa w 'Iesù mio' modlitw w ojczystym języku rozważa imię Jezusa. Przez to wnosi własny przyczynek[307] w powiązaniu zachodniej metodyki modlitwy[308] z szczególnie we wschodnim Kościele znaną treścią modlitwy[309]. Dla zachęty do modlenia się imieniem Jezus szczególne znaczenie będą miały wywody Jana Klimaka, obok innych autorów, jakich w tym kontekście wymieniliśmy. Jak powyżej zostało podkreślone, Filip nie zmienia wewnętrznej modlitewnej intencji różańca, lecz ujawnia jej istotę. Zatem posługuje się przy tym różnymi środkami modlitewnymi, które ostatecznie opierają się na wspólnym bogactwie tradycji zachodniego i wschodniego Kościoła, które jednakże w rozumieniu swojej własnej „metody różańcowej na nowo ustawia językowo i metodycznie oraz łączy.

5.2 Momenty wewnętrznej drogi modlitewnej według krótkich modlitw Filipa Neriego

Gdy obejmujemy wzrokiem krótkie modlitwy w ich oddziaływaniu na modlącego się, na zakończenie dają się rozpoznać pewne podstawowe momenty wewnętrznej drogi modlitewnej, które całkiem naturalnie wynikają z wypowiadania tych krótkich modlitw.

5.2.1 Czuwanie

[305] Nie tylko także z powodu wspólnej duchowej podstawy tradycji.
[306] Wpływy, które tutaj prowadziły do używania sznura paciorków, musiałyby być jeszcze dalej zbadane, jednakże nie można się tym zająć w ramach niniejszej pracy.
[307] Bliższe zbadanie tego przyczynku byłoby zadaniem odrębnej rozprawy, jaka w ramach naszego badania nie może być podjęta.
[308] Chodzi tutaj o modlitwy Ojcze nasz i Zdrowaś Maryjo w ich typowym układzie w modlitwie różańcowej, które pozostają także w zewnętrznej podstawowej strukturze jego polecenia modlitwy, por. 3.1.3.
[309] Modlenie się imieniem Jezus jest wprawdzie na Wschodzie bardziej rozpowszechnione, ale można je spotkać także na Zachodzie, por. n. p. nasze wywody odnośnie Colombiniego w 3.6.2.

Przez wykonywanie modlitwy w dniu powszednim codzienne sprawy i przeżycia zostają w ukryty sposób włączone w modlitwę i tym samym wewnętrznie rozważane, zostają nazwane sytuacje oraz wyćwiczona ufność w obecność Boga.

Ponieważ właśnie włoskie krótkie modlitwy w nieunikniony sposób wyrażają poszczególnego modlącego się, jego sytuację wyjściową jak również jego stosunek do Boga wzgl. Jezusa, od modlącego wymaga się postrzegania *siebie* w swoich wewnętrznych i zewnętrznych znaczeniach, odczuciach i pragnieniach. Konfrontacja modlącego się z sobą i z *Bogiem* w biegunowości Ja-Ty włoskich modlitw domaga się, aby prawdziwie wysondować głębię tego stosunku.

W codziennym modleniu się staje się jasnym, że nie ma żadnego wzrastania bez codziennych wyzwań i doświadczeń w spotkaniach i przez spotkania[310], które modlącego się kierują do ustawicznego nawracania się i do nowego ukierunkowania swoich dążeń i działań, do „*conversatio morum suorum*".

5.2.2 Słowa w milczeniu

Aby dokładniej rozważyć wewnętrzny związek cichej i wypowiadanej modlitwy, należy napiąć łuk między krótkimi modlitwami oraz ich miejscem w całej modlitwie Filipa i jego uczniów, a więc w modlitwie zgromadzonego Oratorium. To, że pielęgnowano modlitwę milczącą, zostało przekazane z zgromadzeń wczesnego Oratorium w San Girolamo. Tutaj cicha modlitwa w formie półgodzinnej medytacji w zaciemnionym pomieszczeniu zdobyła swoje stałe miejsce w modlitwie wieczornej[311].

Pod 'aktem strzelistym' Filipa można rozpoznać modlitwy, które mogłyby mieć swoje miejsce właśnie w cichej modlitwie. Do możliwych modlitw, które wydają się być dla tego celu (jako modlitwa jednego słowa) odpowiednie, na pewno należy modlitwa [25]; może także modlitwa [4]. Modlitwa [3] również byłaby możliwa[312]. Dla wewnętrznej uwagi i jako prośba o wsparcie Boga w modlitwie mogłoby być odpowiednie wezwanie [49] „Panie, nie ukrywaj się przede mną", jak również [37] i [39].

[310] Zalecana przez Filipa codzienna praktyka spowiedzi dokładnie to ma na myśli. Codzienna osobista konfrontacja z własnymi życiowymi dokonaniami może jednym spojrzeniem dokładniej ogarnąć wydarzenia dnia, lepiej śledzić myśli i nastroje i w ten sposób otworzyć drogi do dojrzewania i duchowego wzrastania.
[311] RB 58, 17.
[312] Jako krótkie wezwanie w znaczeniu medytacji 'Ave Maria' nadaje się n. p. modlitwa [46].

To, że Filip cenił modlenie się w milczeniu, które ostatecznie polega na wyzbyciu się własnych myśli, wyobrażeń i na zwróceniu się całego człowieka do Boga, wyraża także ostatnia strofa jego sonetu: „Jakież więzienie zatrzymuje duszę, że moi kochani nie uciekają, u gwiazd możecie szukać zbawienia i, kto umarł dla siebie, czy w Bogu wiecznie pozostaje?"[313]. W wersecie tym brzmi podstawowa tęsknota za transcendowaniem sytuacji modlitewnej. Cicha tęsknota, której spełnienie, według relacji naocznych świadków[314], Filipowi także przypadło w udziale. Według naszych badań należy wyjść od tego, że małe krótkie modlitwy nie tylko są odpowiednie do tego, aby wspomagać modlitwę wewnętrzną, lecz, że one same w medytacji i kontemplacji spełniły swoje skupiające zadanie.

5.2.3 Wewnętrzny śpiew

Z kilku małymi modlitwami, antyfonami [34], [36] i [51] oraz z modlitwą [1], są bezpośrednio związane skojarzenia muzyczne, ponieważ ich śpiew jest włączony w liturgię i one, jak widzieliśmy, już za czasów Filipa istniały w zapisie nutowym. Czy jedna lub druga krótka modlitwa posiadała melodię lub opracowana muzycznie i była śpiewana, musi na tym miejscu pozostać sprawą otwartą. Odnośnie tego należałoby bliżej zbadać materiał nutowy rzymskiego I neapolitańskiego archiwum[315].

Świadkowie, którzy wypowiadają się na temat krótkich modlitw, jednakże informują – jak pokazało to nasze oszacowanie metody różańcowej – nie o śpiewnym modleniu się, lecz przekazują „mówienie"[316]. To odmawianie powyżej wymienionych modlitw jednak na podstawie muzycznych skojarzeń[317] mogłoby zawierać wskazania na wewnętrzne dalsze brzmienie modlitwy, ponieważ nawet mówione, modlitwy te oddziaływały na całość modlitwy, jako na wewnętrzne nadanie także tonacji modlitwie i śpiewowi.

5.2.4 Stałość

[313] Cytat włoskiego oryginalnego tekstu pochodzi z S.M. (Cistellini 1994) 185. Tłumaczenie niemieckie według Gasbarriego (1976) 147.
[314] Agostino card. Cusani, 28 stycznia 1596, (tom II) fol. 391 n., s. 39.
[315] To zostaje zastrzeżone do dalszej pracy.
[316] Por. 3.1.3. Francesco Zazzara mówi o "dicesse" i „dire", Francesco Zazzara, 22 listopada 1595, P.P. (tom I) fol. 323, s. 378 i tamże fol. 325, s. 379; tak samo Agostino Boncompagni, 26 sierpnia 1595, P.P. (tom I) fol. 77, s. 98 i in.
[317] Zwłaszcza modlitwa [51] z jej poczwórnym „*alleluia*" wydaje się bez śpiewu nie do pomyślenia.

W najróżniejszych sytuacjach i zajęciach powszedniego dnia powtarzanie tej samej modlitwy rozbudza wewnętrzną kontynuację i trwałość. Dlatego krótka modlitwa służy budowaniu *wewnętrznej stałości* w zewnętrznych *zmiennościach* dnia powszedniego.

W tym punkcie pojawia się pytanie, jakie *zewnętrzna stałość*, stabilitas loci, zajmuje miejsce w duchowości Filipa. On sam przypisuje jej wielkie znaczenie. *Stałość* miejsca jego zamieszkania była mu tak droga, że dopiero przymuszony interwencją papieską zrezygnował z swego mieszkania, aby przenieść się do swojej Kongregacji[318]. W stosunku do stabilitas ponownie staje się wyraźne płodne natężenie tradycji i nowatorstwa w życiu Filipa: Przejmuje on wartość stabilitas, którą zna z wskazówek Ojców oraz ze spotkań z klasztornymi tradycjami[319], oraz interpretuje ją, nadając własne punkty ciężkości, które odpowiadają jego pracy duszpasterskiej i jego zadaniu.

5.3 *Orientacja*

5.3.1 Aspekty duszpasterskie

Krótkie modlitwy Filipa Neriego są konkretnymi opisami drogi, które zmierzają do celu, jakim jest wzmacnianie życia wiary i modlitwy w dniu powszednim. Były one przeznaczone dla ludzi, którzy w ten sposób szukali rady i przykładu i bynajmniej nie ograniczały się jedynie do członków Kongregacji[320]. Filip te modlitwy powierzał szczególnie penitentom i uczestnikom ćwiczeń Oratorium. Gdy uprzytamniamy sobie wiek, zawód i stan świadków (Monte Zazzara, który otrzymuje krótkie modlitwy dla swojej podróży w interesach, jest na przykład, jak widzieliśmy, 'profumiere' a więc handlarzem pachnideł[321], Fabrizio Massimo jest

[318] Swój pokój w San Girolamo opuścił po to, aby zamieszkać w swojej Kongregacji przy Santa Maria in Vallicella, dzisiejszej Chiesa Nuova.

[319] Chyba nie da się wyjaśnić, czy *stabilitas loci*, która jest podstawą życia Oratorium, rzeczywiście wywodzi się z wpływu tradycji benedyktyńskiej (RB 4, 78; s. 95), czy też Filip jeszcze bardziej nie zawdzięcza tego impulsu zajmowaniu się Ojcami Pustyni.

[320] Francesco Zazzara i Agostino Boncompagni z pewnością żyli już w zgromadzeniu, ale dopiero po śmierci Filipa stali się oficjalnie członkami Kongregacji. Francesco Zazzara a aktach procesowych jest określany jako rzymski kleryk, do Kongregacji wstąpił 18 września 1595 roku (por. P.P. (tom I) fol. 41, s. 52, przyp. 193 oraz Cistellini (1989) 2412) i w czasie pierwszego zeznania jako świadek miał 21 lat (por. P.P. (tom I) XVIII). Agostino Boncompagni wystąpił w procesie jako rzymski kleryk liczący 18 lat życia, od 1602 roku był członkiem Kongregacji; Cistellini (1989) 2351; por. P.P. (tom I) XIX i fol. 76, s. 96, przyp. 310.

[321] Por. dane w P.P. dotyczące zawodu, stanu i wieku świadków z 3.1.3. Monte Zazzara na początku procesu liczył 62 lata, wdowa Fulginia Anerio, którą wpomnieliśmy w związku z laudami, przez ponad czterdzieści lat była penitentką Filipa i w czasie składania zeznań liczyła 64 lata, por. P.P. (tom I) XXIII.

członkiem znakomitego rzymskiego rodu[322], to samo odnosi się do 39letniego Francesco Valentini della Molara[323]), barwny obraz całego kręgu przyciągania Filipa wydaje się powstawać na nowo; różne grupy wiekowe i zawodowe, bez których nie można wyobrażać sobie imprez Oratorium, zdawały się wzajemnie utwierdzać.

W ścisłym związku z ruchem reformatorskim Oratorium stoi inny święty Reformy, Franciszek Salezy, który dzięki napisanej ręką liście Massime e Ricordi, otrzymał bodźce dla swojej późniejszej pracy duszpasterskiej[324]. W ramach jego pobytów Rzymie w 1592 roku uczestniczył w imprezach Oratorium, jego styl kaznodziejski tam został ukształtowany[325] i był zaprzyjaźniony z kliku towarzyszami Filipa Neriego (szczególnie z Baroniuszem, ale także z Tarugim i z Anciną). Czy miał okazję spotkać samego Filipa, tego nie można na pewno powiedzieć. Według pewnego ustnego przekazu rzymskiego Oratorium miało dojść do tego, Türks uważa to za raczej nieprawdopodobne[326]. W każdym razie w pisemnie zredagowanej Filotei Franciszka Salezego możemy dostrzec tę samą sprawę, do której Filip zmierzał w ustnej formie dialogu, czy to w Oratorium, czy też w konfesjonale, mianowicie zasadniczą sprawę pogłębiania i doskonalenia życia duchowego *wszystkich* chrześcijan właśnie *w* ramach wymagań konkretnego w danym czasie środowiska życia oraz zawodowego obowiązku.

5.3.2 Projekty badawcze

Z naszej pracy wynikają dalsze problemy badawcze, które wydają się być pożyteczne dla naukowego opracowania duchowości Filipa Neriego i jego kręgu oratoryjnego.

Dalsze możliwości badawcze z zakresu teologii duchowości w łączności ze zbadaniem muzyki we wczesnym Oratorium przedstawiliśmy już w 2 rozdziale pod 2.2.5.2.

Są to: 1. Poszukiwanie potencjalnie istniejącego materiału nutowego do muzycznego opracowania krótszych tekstów modlitewnych (miejscem poszukiwań byłyby archiwa Oratorium w Rzymie i w Neapolu) i 2.

[322] Miał 57 lat, por. P.P. (tom I) XX.

[323] Por. P.P. (tom I) XVIII; por. P.P. (tom I) fol. 5, s. 7, przyp. 26, por. także 3.1.3.

[324] Wehrl 96.

[325] Wehrl 101-102.

[326] Odnośnie stanu badań nad tym zagadnieniem por. wywody u Wehrla 96-99.

Badanie śpiewów i prowadzeń melodii w 2 Księdze Laud Animucci, która została wydana jako kompendium śpiewów dla imprez w Oratorium.

Z tradycji Ojców Pustyni – szczególnie nauki Ewagriusza Pontikusa – poza naszymi wynikami można badać porównawczo dalsze linie przewodnie duchowości Filipa Neriego[327]. Obok metod duchowego towarzyszenia szczególnie w nauce o ośmiu błędnych myślach mogłyby stać się widoczne dalsze wspólne zasadnicze postawy. Jakie rady lub duchowe maksymy skierowuje na przykład Ewagriusz Pontikus, a jakie Filip Neri, przeciwko jakim myślom a tym samym, przeciwko jakim błędnym postawom? Prawdopodobnie dałoby się przy tym wykazać jeszcze wyraźniejsze odwoływanie się Filipa do rad Ojców Pustyni. Na tym tle ćwiczenia Filipa, niech będzie dozwolone tutaj to zastanawianie się, chyba szczególnie będą się zwracały przeciw „Vanitas" i w duchu Ewagriusza[328] oraz Kasjana będą zobowiązane kierować do pokory, jako cnoty zdolnej przeciwstawić się tym atakom.

Taki projekt badawczy musiałby przestudiować materiał Massime e Ricordi, literaturę listową oraz akta kanonizacyjne. Jako dosyć pewne jest tutaj wprawdzie to, że w wyniku ponownie u Filipa Neri natrafimy na stosunek napięcia między łącznością z tradycją a gotowością do nowatorstwa.

5.4 Zakończenie

Sposób, w jaki Filip Neri czerpał z istniejących konkretnych tradycji, aby rozwijać kulturę wewnętrznego modlenia się, może zachęcać do tego, aby czerpać z duchowych tradycji, interpretować je, kreatywnie je przetwarzać i tak czynić je twórczymi dla własnego życia. Przede wszystkim zdaje się mieć to znaczenie dla sfery modlitwy, która, zakryta, przez jaki ogólny 'modlitewny common sense', właśnie przez to straciła na atrakcyjności. Wiele dróg medytacji i kontemplacji chrześcijańskiej tradycji nie jest znanych, jednak warto by je odkrywać, poznawać i wprowadzać w życie. Na przykładzie krótkich modlitw Filipa Neriego staje się jasne, jaką moc te drogi obiecują, jeżeli nie są po prostu powtarzane,

[327] Zresztą także muzyka posiada u Ewagriusza Pontikusa wysokie znaczące miejsce: por. Evagrius Ponticus, Capita practica ad Anatoliom XLI (PG 40, 1232 C) i XLIII (PG 40, 1232 C. Ostatnie wymienione miejsce: "Jednak psalmy, hymny i duchowe pieśni powodują rodzenie się w nas cnotliwych myśli, one tłumią nasz gniew i gaszą naszą żądzę", tłum. niem. cytowane według Evagrius Ponticus, Praktikos 71, s. 61.

[328] Evagrius Ponticus, De octo vitiosis cogitationibus (PG 40, 1275 n.); por. G. Bunge, Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken, Kap. 7, Über die Ruhmsucht, 72-77 oraz Ewvagrius Ponticus, Praktikos 13, 40.

lecz odpowiednio interpretowane, podczas gdy są stosowane pomocniczo dla kultury modlitewnej i stosownie do osobistej postawy modlitewnej zostają wyrażane w odpowiednich słowach.

„Aby dobrze się modlić, potrzebny jest cały człowiek" brzmi tytuł naszej pracy. Jest to sentencja Filipa Neriego, którą przekazali jego uczniowie, i zwraca ona uwagę na to, że modlitwa wymaga zaangażowania, postanowienia i dobrej woli.

Krótkie modlitwy w ich skromności i prostocie pozwalają uznać, że budzące obawę ciężar i nadmierne wymaganie tej decyzji, które mogą powstrzymywać rozpoczęcie tego ćwiczenia, przede wszystkim i w pierwszej linii stanowią teoretyczny problem, ponieważ one już w wypowiadaniu słów modlitwy jednym susem przeskakują rzekomo nie do pokonania rów między życiem codziennym a życiem religijnym. W całkiem prostych wykonaniach, jak w skromnym wezwaniu: „Panie, pomóż mi", tkwi, jak widzieliśmy, olbrzymia moc. Moc, która w modlącym się, który siebie i swoją sytuację w tej modlitewnej czynności już przeskoczył, coraz bardziej pomnaża się, aby stać się w nim modlitwą.

Krótkie modlitwy określają drogę ćwiczenia, ale nie 'technikę', do ustawicznej modlitwy, ponieważ rozwój stosunku modlitewnego może być podtrzymywany i wspierany, ale nie 'wytwarzany'; wzrasta on w wykonywaniu, w rytmie partnerów modlitwy. Krótkie modlitwy są impulsami i propozycjami formułowania, aby podnosić ducha do Boga i aby serce przygotować dla tego, który sam jest właściwym Nauczycielem modlitwy.

Zdarzenie modlitwy oznacza zdarzenie spotkania, które w swoim egzystencjalnym znaczeniu dotyczy całego człowieka. W nim tęsknota człowieka, która ujmuje jego przyjście do siebie i jego przyjście do Boga, znajduje, bez słów lub wyrażana słowami, przestrzeń, wyraz i orientację.

Książkę tę niech zamknie pytanie Ojca Pustyni Ewagriusza Pontikusa. Dotyczy ono naszego problemu, ponieważ prowadzi do rdzenia ludzkiej tęsknoty i bytu oraz go obejmuje: „Czyż istnieje coś, co jest lepsze, niż serdeczne obcowanie z Bogiem i wznioślejsze, niż całkowicie żyć w jego obecności?"[329].

Tłumaczenie: ks. Mieczysław Stebart COr

[329] Evagrius Ponticus, De oratione XXXIV (PG 79, 1173 D) tłum. niem. Cytuje według Evagrius Ponticus, Praktikos. Über da Gebet 34, s. 95.

BIBLIOGRAFIA

Ackermann, P.; Studien zur Gattungsgeschichte und Typologie der römischen Mottete im Zeitalter Palestrinas, (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik 10) München 2002.

Adam, A.; Grundriß Liturgie, Freiburg 1985.

Addington, R.: The Idea of the Oratory, London 1966.

Albertinus, A.: Histori und Leben deß seligen Vatters Philippi Nerij von Florenz, =Stifters der Congregation deß Oratorij zu Rom, München 1611.

Altaner, B.; *Stuiber*, A.; Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, =Freiburg 1993.

Apophtegmata Patrum, Cotelier, J.B.; Ecclesiae Graecae Monumenta, 3 tomy, Paris 1677-1688; według Migne, J.-P. (PG 65) 71-440.

Athanasius, Vita Antonii; według Migne J.-P. (PG 26) 835 nn. Wydanie polskie: *Św. Atanazy Aleksandryjski,* Żywot świętego Antoniego, tłum. Zofia Brzostowska, Warszawa 1987.

Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers; vollständige Ausgabe. Wyd. i wprow. Jungclausen, E., Freiburg 1997.

Augustinus, Aurelius; Brief an Proba (ep. 130), w: Migne, J.-P. (wyd.) Patrologia Cursus completus SL (PL 33) Paris 1865, 493-507.

Augustinus Aurelius; Brief an Proba (ep. 130), w: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe (Bibliothek der Kirchenväter, seria 2, tom 10) Kempten 1934, 10-38.

Bacci, P. G.; Vita di S. Filippo Neri Fiorentino, fondatore della Congregazione dell'Oratorio, Roma 1622.

Bacci, P. G.; The Life of Saint Philip Neri, transl. by F. W. Faber, London 1849.

Bacci, P. G.; Das Leben des heiligen Philipp Neri, Apostels von Rom und Stifters der Congregation des Oratoriums. Nebst einer Lobrede auf den Heiligen von Sr. Eminenz Cardinal Wiseman und einem Anhange von Sprüchen des Heiligen auf jeden Tag des Jahres, von. P. Fr. W. Faber. Deutsch bearbeitet von C. B. Reiching, Regensburg 1859.

Bacci, P.G.; The Life od Saint Philip Neri. Apostel of Rom, and Founder of the Congregation of the Oratory. Transl. new and revised ed. by F.I. Antrobus, 2 tomy, London 1902.

Bäumer, R.; *Plattig*, M.; Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach C.R. Rogers – eine Seelenverwandschaft?! (Beiträge zur Theologie der Spiritualität 1) Würzburg 1998.

Baumeister, Th.; Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln, w: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 313-321.

Baus, K.; art. Dorotheos v. Gaza, w: Lexikon für Theologie und Kirche (wyd.2), tom 3, 524.

Baus, K.; Malchos, Einsiedler, w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 6, 1326.

Baronius, C.; Annales Ecclesiastici, tłum niem. (wyciąg) Leuchthium, V.; Mainz 1600.

Belcari, F.; Vita del Beato Giovanni Colombini, Brescia 1505.

Beneditkinisches Antiphonale III, Abtei Münsterschwarzach (wyd.); redakcja i opracowanie muzyczne: Erbacher, R.; Joppich, G., Münsterschwarzach 1996.

Berger, R.; art.: Gebet IV. Neues Testament, w: TRE 12, 47-60.

Berger, R.; art.: Eröffnung, w: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg 1999, 125-126.

Bertini, A.; La musica all'oratorio dale origini ad oggi, Arezzo 1966.

Böckmann, A.; Benediktinische Mystik. Dynamische Spiritualität in der Regula Benedicti, w: Kaffanke, J. (wyd.); Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt. Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1997, 42-59.

Bonadonna Russo, M. T.; *Del Re*, N. (wyd.); San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo (Miscellanea della società romana di storia patria XXXIX) Roma 2000.

Bousset, W.; Die Textüberlieferung der Apophtegmata Patrum, w: Festagbe A. v. Harnack zum 70. Geburtstag, Tübingen 1921, 102-116.

Bremond, H.; Das wesentliche Gebet (la Métaphysique des Saints), tłum. Michel, H.; wyd. Lange, E. M., Regensburg 1936.

Bremond, H.; Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal Bérulles Lehre. Tłum. T. Benedicta a Cruce (Edith Stein) i M. Theresia a Jesu Brehme, wyd. Lange, E. M., Regensburg 1962.

Capecelatro, A.; La Vita di S. Filippo Neri, Roma 1889.

Cerrato, E. A.; S. Filippo Neri, la sua opera e la sua eredità, Pavia 2002.

Chadwick, H.; Die Kirche in der antiken Welt (Sammlung Göschen tom 7002), Berlin-New York 1972.

Chadwick, O.; art.: Cassianus, Johannes, w TRE 7, 650-657.

Cistellini, A.; I libri e la libreria di San Filippo Neri, w: Memorie Oratoriane 18 (1997), 7-43. (=L.L.).

Cistellini, A.; art.: Oratoire Philippin, w: DSp 11, Paris 1981, 853-876.

Cistellini, A.; San Filippo Neri. L'oratorio e la congregazione oratoriana. Storia e Spiritualità. Tomy 1-3, Brescia 1989.

Cistellini, A. (Wyd.); San Filippo Neri. Gli scritti e le massime. Prefazione di Massimo Marcocchi, Brescia 1994 (=S.M.).

Clasen, S.; art.: Bernhardin v. Siena, w: Lex. für Theol. u. Kirche, tom 2, 252-253.

Constitutiones et Statuta Generalia Confoederationis Oratorii Sancti Philippi Nerii, Roma 1989.

Conzelmann, H., Lindemann, A.; Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52), wydanie 10 przepracowane i rozszerzone, Tübingen 1991.

Corpus Antiphonalium Officii III, Invitatoria et Antiphonae; Hesbert, R.-J. (wyd.), (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes IX), Roma 1968.

Descoeudres, G.; Die Mönchssiedlungen der Kellia: Archäologische Erkenntnisse als Quellen zur Spiritualität der Wüstenväter, w: Kaffanke, J. (wyd.), Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des Hl. Benedikt, Freiburg 1997, 24-41.

Del Re, N.; San Filippo Neri, rianimatore della visita delle sette chiese, w: Bonadonna Russo, M.T.; Del Re, N. (wyd.); San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo, (Miscellanea della società romana di storia patria XXXIX) Roma 2000, 89-103.

Dujardin, J.; Französisches Oratorium, w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 7, 1089.

Evagrios Pontikos; Briefe aus der Wüste, wprow., tłum. i koment. Bunge, G.; (Sophia 24) Trier 1986.

Evagrius Ponticus; Praktikos. Über das Gebet. Tłum. i wprowadz. Bamberger, J.E., tłum. z angielskiego Joos, G., Münsterschwarzach 1986.

Evagrios Pontikos; Über die acht Gedanken. Wprow. i przekład Bunge, G., Würzburg 1992.

Fasola, U.; art.: Paula von Rom, w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 8, 204-205.

Foelz, S.; art.: Oratorium (III), w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 7, 1088-1089.

Frank, K.S.; Johannes Cassian und seine Schriften. Das ägyptische Mönchtum als spiritueller Mutterboden des abendländischen Mönchtum; w: Kaffanke, J. (wyd.); Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des hl. Benedikt. Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1997, 102-118.
Frank, K.S.; art.: Palladios von Hellenopolis, w: Lex. f. Theol. und Kirche, tom 7, 1297-1298.
Frank, K.S.; art.: Vitae Patrum, w: Lex. f. Theol. und Kirche, tom 10, 824.
Frutaz, A.P.; art.: Fabiola,w: Lex. f. Theol. und Kirche, tom 3, 1332.
Frutaz, A.P.; art.: Marcella, w: Lex. f. Theol. und Kirche, tom 6, 1375-1376.
Graef, H.C.; art.: Diadochos von Photike, w: Lex. f. Theol. und Kirche, tom 3, 318.
Gallonio, A.; Vita beati P. Philippi Neri florentini, congregations oratorii fundatoris, Moguntiae 1602.
Gallonio, A.; Vita do San Philippo Neri, Roma 1843.
Gasbarri, C.; L'Oratorio romano dal Cinquecento al Novecento, Roma 1963.
Gasbarri, C.; Filippo Neri nella testimonianza dei contemporanei, Roma 1974.
Gasbarri, C.; Freiheit und Freude – Philipp Neri. Tłum. niem. Assmus, D., München 1976.
Gülden, J.; Aus der Vorgeschichte des Leipziger Oratorium, w: Jahr des Herrn 1968, 343-346.
Gülden, J.; Auf den Spuren des Jesusgebetes, w: Jahr des Herrn 1975, 110-115.
Gülden, J.; Philipp Neri, Meister des geistlichen Lebens, w: Dänhardt, A. (wyd.) (Theologisches Jahrbuch 1959) Leipzig 1959, 336-344.
Gülden, J.; Vom Geist und Leben des Oratoriums, w: Greinacher, N. (wyd.), Priestergemeinschaften, Mainz 1960, 213-239.
Gülden, J.; Vom Lachen und Weinen des heiligen Philipp Neri, w: Katechetische Blätter 109 (2/1984) 120-124.
Gülden, J.; Vom unablässigen Beten, w: Plöger, J.G. (wyd.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, Freiburg 1980, 327-336.
Gregor der Große; Der Hl. Benedikt. Buch II der Dialoge, lateinisch-deutsch, wyd. na zlecenie Salzburger Äbtekonferenz, St. Ottilien 1995.
Gruber, J.; Das Oratorium der Nerianer in Aufhausen, (Nadbitka: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, tom 14), Regensburg 1980, 89-136.
Grünbeck, E.; art.: Historia Lausiaca, w: Lex. f. Theol. Und Kirche, 5, 1996, 162.
Guillaumont, A.; Evagrius Ponticus, w TRE 10, 565-570.
Guillaumont, A. Guillaumont, C.; art.: Evagrius Ponticus, w: Reallexikon für Antike und Christentum, 6, Stuttgart 1966, 1088-1107.
Heiming, O.; Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus: Archiv für Liturgiewissenschaft7 (1/1961) 92-141.
Heinz,A.; art.: Rosenkranz, III, Historisch, w: Lex. f. Theol. und Kirche, tom 8, 1303-1305.
Henseler, R.; art. Oratorium (I), w. Lex. f. Theol. und Kirche, tom 7, 1086.
Hieronymus, Eusebius; Über den Tod Paulinas. An Pammachius (ep. 66) w: Migne, J.-P. (wyd.) Patrologiae Cursus Completus SL (PL 22) Paris 1864, 639-647.
Hieronim Euzebiusz; List do Pammachiusza, Listy, LXVI, tom 2, Warszawa 1953, 81-94.
Hofmeister, Ph.; Die Verfassung des Oratoriums des Hl. Philipp Neri; w: Grundmann, S. (wyd.), Für Kirche und Recht (FS J. Heckel) Köln 1959.
Holze, H.; Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian

und Benedikt von Nursia (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte tom 48) Göttingen 1992.
Holzherr, G.; Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, Zürich 1982.
Il primo processo per San Filippo Neri nel codice vaticano latino e in altri esemplari dell'archivio dell'Oratorio di Roma; Incisa della Roccheta, G. i Vian, N. (wyd.), tomy 1-4, Città del Vaticano 1957-1963 (=PP).
Imhof, P.; art.: "Jesuiten", w: Holtz, L.; Männerorden in der Bundesrepublik Deutschland, Zürich 1984, 172-176.
Iohannis Cassiani Conlationes; Johannis Cassiani opera pars II, (Corpus sciptorum ecclesiasticorum latinorum 13), wyd. Petschenig, M., Wien 1886.
Johannes Cassianus; Der ehrwürdigen Johannes Cassianus zwölf Bücher von den Einrichtungen der Klöster, wyd. Abt, A. (Bibliothek der Kirchenväter, seria 1, tom 7) Kempten 1879, 15-271.
Johannes Cassianus; Des ehrwürdigen Johannes Cassianus vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern, wyd. Kohlund, K., tom 1 (Bibl. der Kirchenväter, seria 1, tom 7) Kempten 1879, 280-600 i tom 2 (tamże, seria 1, tom 8) Kempten 1879, 9-428.
Jan od Krzyża; Droga na Górę Karmel, przekł. O. Bernard od Matki Bożej, (Dzieła, tom 1), Kraków 1975.
Johannes vom Sinai; Klimax oder die Himmelsleiter, Berg-Sinai-Stiftung (wyd.), tłum. Georgios Makedos, mit einem Vorwort des Erzbischofs des Sinai und dem Anhang des Briefs an den Hirten, Ateny 2000.
Jungclausen, E.; art.: Jesusgebet, w: Schütz, Chr. (wyd.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1992, 672-677.
Jungclausen, E.; art.: Herzensgebet, w: Schütz, Chr., (wyd.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1992, 621-622.
Kötting, B.; art.: Hilarion von Gaza, Lex. f. Theol. und Kirche, tom 5, 334.
Kötting, B.; art.: Paulos von Theben, Lex. f. Theol. und Kirche, tom 8, 214.
Köster, P.; Suchet mein Angesicht. Vom Wort zum Schweigen. Ein Weg zur Kontemplation, Würzburg 1989.
L. B.; L'Ésprit de Saint Philippe de Néri. Fondateur de l'Oratoire Romain et son École Ascétique, Paris 1900.
Louth, A.; art.: Mystik II, Kirchegeschichtlich, w: TRE 23, 547-580.
Liber Usualis Missae et Officii pro Dominicis et Festis, Paris 1950.
Luislampe, P.; Die Kontemplation als wesentliche Dimension der benediktinischen Spiritualität, w: EuA 1 (2001) 5-19.
Lolli, P.; Presenze e assenze nella "Libraria". Approccio per una ricostruzione storica della biblioteka personale di San Filippo, w: Ministero per i beni culturali ambientali, ufficio centrale per i beni librari, le situazioni culturali e l'editoria, Biblioteca Vallicelliana; Messer Filippo Neri, santo. L'Apostolo di Roma. Catalogo della Mostra, Roma 1995, 79-82.
Massenkeil, G.; art.: Oratorium, w: Die Musik in der Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik (MGG), Sachteil tom 7, New York 1997, 741-811.
Massenkeil, G.; art.: Oratorium (II), w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 7, 1086-1088.
Ministero per i beni culturale ambientali, ufficio centrale per i beni librari, le istituzioni culturali e l'editoria, Biblioteca Vallicelliana; Messer Filippo Neri, santo. L'Apostolo di Roma. Catalogo della Mostra, Roma 1995. (=Messer Filippo).
Musch, H. (wyd.); Musik im Gottesdienst (Bosse Musik Paperback 5/1 i 5/2) 2 tomy, Freiburg, wydanie 3 rozszerzone i poprawione, 1986.

Münster, M.B. zu; Der Heilige Philipp Neri, der Apostel von Rom 1515-1595, Freiburg 1951.
Newman, J.H.; Die Sendung des heiligen Philipp Neri, w: John Henry Newman, Predigten Gesamtausgabe, III. Predigten zu verschiedenen Anlässen, tłum. Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, tom 10, Stuttgart 1962; 12. Predigt, 1. und 2. Teil, 234-283.
Newman, J.H.; Sermons on various occasions, London 1894.
Nordhues, P. art.: Tomassin d'Eynac, Louis de, w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 10, 155-156.
Oehlmann, W.; Reclams Chormusik- und Orchesterführer, Stuttgrat 1995.
Oratorium; Archivum historicum Oratorii Sancti Philippi Nerii, Congregationis Quarto exeunte saeculo (1575-1975), ann. VI S. 1 – N. 1-2- Ianuario-Decembri 1975.
Palestrina, G.P. da; Le opere complete. Casimiri, Raffaele (wyd.); Il libro primo dei Madrigali spirituali a 5 voci. Secondo la stampa originale del 1581, tom IX, Roma 1940.
Palladiusz; Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca), tłum. Kalinkowski, S., wstęp i opracowanie Starowieyski, M. ks., Tyniec 1996.
Pösl, F.; Das Leben des heiligen Philippus Neri, Stifters der Congregation des Oratorium In Italien, Regensburg 1847.
Ponnelle, L.; *Bordet*, L.; St. Philipp Neri and the Roman Society of his Times, (transl. by Kerr, R. F.) London 1932; w nowym wydaniu, London 1979 (=Ponnelle-Bordet).
Ponnelle. L.; *Bordet*, L.; Saint Philippe Néri et la Société Romaine de son Temps (1515-1595), Paris 1929 (=Ponnelle-Bordet (fr.)).
Poschmann, A.; Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Ephemerides Theologicae St. 81) Leipzig 2001.
Prause, E., Der heilige Philipp Neri in der Kirche seiner Zeit, w: Internazionale Kirchliche Zeitschrift 24 (1995) 557-572.
Rahner, H.; art: Barsanuphios, w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 2, 3.
Rahner, H.; Ignatius v. Loyola und Philipp Neri, w: Wulf, (wyd.), Ignatius v. Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556/1956), Würzburg 1965.
Regnault, L.; La prière continuelle 'monologistos' dans la littérature apohtegmatique, w: Irénikon 47 (1974) 467-493.
Regnault, L.; Immerwährendes Gebet bei den Vätern, tłum. Buchleim, F.; wyd. Nyssen, W. (Studia Patristica et Liturgica, 27, zeszyt uzupełniający) Köln 1993.
Regula Benedicti, die Benediktusregel, lateinisch-deutsch; wyd. na zlecenie Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1996 (=RB).
Romanó, C.; Abteien und Klöster in Europa, Augsburg 1997.
Rufinus: Historia Monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum, wyd. Schulz- Flügel, E. (PTS 34) Berlin/New York 1990.
Scherschel, R.; Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens, Freiburg 1982.
Schulz-Flügel, E.; Das ägyptische Mönchtum als Quelle der Regula Benedicti, w: Kaffanke (wyd.); Zu den Quellen. Die Spiritualität der Wüstenväter und des Hl. Benedikt, Freiburg 1997, 60-75.
Schulz v. Thun, F.; Miteinander Reden 2. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung, Differentielle Psychologie der Kommunikation. Hamburg 1993.
Schuth, K.; Die Tore des Gebetes sind niemals geschlossen. Die Wüstenväter und ihr unablässiges Beten (Theologie der Spiritualität, Beiträge 3) Münster 2001.
Siepen, W.; Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Das spirituelle Meister-Schüler-Verhältnis beim Buddha und bei Pachomius, Mainz 1992.

Sirch, B.; O Gott, komm mir zu Hilfe. Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus, St. Ottilien 1985.
Smend, R.; Die Entstehung des Alten Testaments, wydanie 4 przejrzane i uzupełnione dodatkową literaturą, Stuttgart 1989.
Stirnimann, H.; Der Gottesgelehrte Niklas von Flüe. Drei Studien (Dokimion 7), Freiburg/Szwajcaria 1981.
Studer, B.; *Daley*, B.; Soteriologie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte [Schmaus i in.] 3/2a), Freiburg 1978.
Tans, J.A.G.; art. Bérulle, Pierre de, Kard., w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 2, 285-286.
Teresa z Avila; Księga Życia, tłum. Kossowski, H. P. Bp, wydanie 3, Kraków 1987.
Todi, J. da; Die Lauden, w tłum. niem. Jedermanna, H., według wyd. włoskiego G. Modio z 1558, München 1924.
Türks, P.; Philipp Neri – oder – Das Feuer der Freude, Freiburg 1986.
Türks, P.; Filip Neri czyli Ogień Radości, tłum. Stebart, M. ks., wyd. 2, Poznań 2001.
Türks, P.; Philipp Neri. Prophet der Freude. München 1995, nowe wydanie 2002.
Van Parys, M.; Die Sprüche der Väter, ihre Aktualität in der Welt von heute, tłum. Becker, R., w EuA 62 (1986) 83-95.
Van Parys, M.; Der heilige Benedikt und die Wüstenväter, tłum. Buchheim, F.; Rösermüller, E., w: EuA 62 (1986) 332-345.
Venturoli, A.; San Filippo Neri. Vita, contesto storico e dimensione mariana. Casale Monteferrato 1988.
Vian, N.; Solitudine e mondo di san Filippo, w: Oratorium, Archivum historicum Oratorii Sancti Philippi Neri 6 (1975) 118-132.
Vitae Patrum; Migne, J.-P. (wyd.); Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tomy 73 i 74, Paris 1860.
Völker, W.; Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen, Wiesbaden 1968.
Walz, A.; art.: Rosenkranz, B) Im Christentum, w: Lex. für Theol. und Kirche, tom 9, 46-48.
Wehrl, F.; Philipp Neri und Franz von Sales, w: Jahrbuch für salesianische Studien 28, wyd. Arbeitsgemeinschaft für salesianische Studien, Eichstätt 1995, 85-108.
Weisung der Väter, Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, wprowadzenie Nyssen, W.; tłum. Miller. B. (Sophia-Quellen östlicher Teologie 6) Trier 1998 (=Apo).
Wydanie polskie; Pierwsza Księga Starców. Gerontikon. Przekł. Borkowska M. OSB, wstęp, opracowanie i redakcja: Starowieyski, M. ks., Kraków 1992.
Werbick, J.; Die Soteriologie zwischen christologischem Triumphalismus und apokalyptischem Radikalismus, w: Tenże; Broer, I. (wyd.), Auf Hoffnung hin sind wir erlöst (SBS 128), Stuttgart 1987.
Wiggers, J.; Der Hl. Philipp als Lehrer des Gebetes. Ansprache im Oratorium des Hl. Philipp Neri am 26. Mai 1946, manuskrypt znajduje się w Archiwum Oratorium w Lipsku.

Wydania tekstu Pisma Świętego

Die Heilige Schrift, Einheitsübersetzung. Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1991 (=EÜ)
Nestle, E. *Aland* K. (wyd.); Novum Testamentum Graece et Latine, Stuttgart 1969.
Rahlfs, A. (wyd.); Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 1939/1979.
Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Weber, R. (wyd. i inni), Stuttgart 1994.

WYKAZ SKRÓTÓW

A.N. Archiwum Oratorium w Neapolu
Apo Wskazówki Ojców, Apophtegmata Patrum
A.R. Archiwum Oratorium w Rzymie
EÜ Einheitsübersetzung – przekład ekumeniczny
L.L. Książki i biblioteka św. Filipa Neri (Libri e la Liberia) Cistellini, A. (wyd.)
P.P. Pierwszy Proces odnośnie św. Filipa Neri (Il Primo Processo) Incisa della Rocchetta, G. i Vian, N. (wyd.)
S.M. Pisma i Maksymy (Gli Scritti e le Massime), wyd. Cistellini, A.

Wszystkie inne skróty, o ile nie zaznaczono inaczej, są dokonywane według wykazu skrótów w Lexikon für Theologie und Kirche (wyd. 3), tom 11, 689-733.

(Ponieważ tłumacz niniejszej pracy dysponuje tylko wydaniem 2 Leksykonu, dlatego nie był w stanie odcyfrować wszystkich skrótów. W tym wydaniu wykaz skrótów znajduje się w tomie 1, ss. 7*-48*)