

Refleksje nad Regulami franciszkańskimi. Formacyjne i pastoralne aspekty Reguł franciszkańskich w 800 lat po zatwierdzeniu pierwszej Reguły św. Franciszka; seria: *Życie Ewangelii* 1, ISBN 978-83-930164-2-6, red. Z. Styś OFM, M. Sykuła OFMConv, G. Filipiuk OFMCap, J. Wojas FZŚ, Warszawa–Kraków 2010, s. 45-65.

TERESA PASZKOWSKA

REGUŁY ZAKONNE - WALORYZACJA CZY FORMALIZACJA CHARYZMATU?

Używając terminu *regula zakonna*, mamy obecnie na myśli tekst zatwierdzony przez Stolicę Apostolską, dokument ustawodawczy mający rangę prawną. W teologii życia zakonnego i tradycji Kościoła to prawnicze znamię pojawia się dopiero w średniowieczu. Przez wieki funkcjonowały *zasady regulujące* życie osób i wspólnot, które mając obowiązujący charakter, były poddane ustawicznej *accomodata renovatio*. Pozostawały one w służbie życia opartego na zasadzie *se- quela Christi* i mając status *normae vitae*, wskazywały na żywy wzór Chrystusa¹. Nie wszystkie przyjmowały postać tekstu, nieraz wprost *wpiszywały się w życie* - przez żywy przekaz słowa i przykładu (nie weszły w etap spisywania)² - formując osoby w charyzmacie lub niwelując powstałe deformacje. Pojęcie *regula zakonna* nie oznacza jakiegoś określonego gatunku epickiego, który narzucałby tekstowi określoną strukturę i tematykę.

W dziejach Kościoła funkcjonowało co najmniej kilkadziesiąt tekstów, znamiona których przyzwalają na zaliczenie ich do *reguł zakonnych*. W przypadku niektórych znamy tylko fragmenty ich zawartości, inne znikły bezpowrotnie, w tekstach patrystycznych i średniowiecznych napotykałyśmy tylko wzmianki o nich³. Pewna część tego typu tekstów oparła się niszczącym procesom i wciąż pełni swe normatywne funkcje, inne przetrwały przynajmniej w formie zapisu.

Kiedy w IX wieku reformator monastycyzmu, św. Benedykt z Aniane (750-821), zebrał znane wówczas łacińskie reguły (oryginały i przekłady), okazało się, że jest ich niemal trzydzieści⁴. Uporządkował je w dwóch zbiorach: a) *Codex*

¹ Sobór Watykański II przypomniał, że to Syn Boży jako Osoba pozostaje ostateczną normą (*ultima norma*) i najwyższą regułą (*suprema regula*) dla życia konsekrowanego (por. PC 2).

² Por. ks. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Starożytne reguły zakonne*, Warszawa 1980, s. 13.

³ Por. A. de Vogüé OSB, *Les regles monastiques anciennes (400-700). Typologie des sources du moyenage Occidental*, Tournhout 1985, s.21.

⁴ Trudno podać dokładną ich liczbę ze względu na to, że Benedykt stosuje własne kryteria wyodrębniania tekstów. Zob. ks. J. Piłat, *Starożytne łacińskie reguły monastyczne (400-700 r.) w: Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. ks. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 12 - podaje liczbę 26 reguł. Por. M. Kanior OSB, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1. *Starożytność*, Kraków 1993, s.22 - mówi o 35 regułach. Wiele zależy od wspomnianych wyżej podziałów oraz faktu, że prócz reguł są tu także inne teksty (zob. *Catalogus regularum et aliorum tractatum, qui in hoc Codice*

regularum (*Liber ex regularis diversorum Patrum colectus*) - to zbiór tekstów reguł, b) *Concordia regularum* - tematyczne kompilacje fragmentów różnych reguł⁵. Opublikowany w *Patrologia Latina* (tom 103) zbiór *Codex Regularum* liczy 26 reguł.

Zestaw Benedykta należy uzupełnić jeszcze o takie teksty jak: augustyńskie *Ordo monasterii*, skrócona wersja Reguły św. Pachomiusza (*Regula brevis*), św. Cezarego z Arles *Regula dla mnichów*, *Regula Eugipiusza*, wersja π *Reguły Czterech Ojców* oraz fragment *Psallendo*. Do starożytnej kolekcji dołączymy także średniowieczne *reguły*: św. Franciszka z Asyżu (1221, 1223), św. Klary (1253) czy *Regulę Karmelu* (1247).

Zbiorowy - dokonany pod redakcją i ze wstępami ks. Marka Starowieyskiego - przekład na język polski, opublikowany w serii «Pisma Starożytnych Pisarzy» tom XXVI, zatytułowany *Starożytne reguły zakonne* (Warszawa 1980) zawiera jedenaście tekstów. W tym dwie autorstwa Cezarego z Arles, natomiast ze wschodnich tylko tekst Pachomiusza, z pominięciem *Reguł* św. Bazylego, jako że pisma te mają raczej charakter dzieł ascetycznych niż charakter zakonotwórczy.

Zdaniem posoborowych kanonistów *reguła* różni się od *konstytucji* (koleks interpretacyjny i uzupełniający) tym, że „posiada charakter bardziej duchowy i ogólny”⁶.

1. Reguły zakonne - teksty zróżnicowane formalnie i treściowo

Teksty ogólnie zwane *regułami* są bardzo zróżnicowane pod względem treści i formy, a nawet ich łacińskich nazw: *praecepta*, *instituta*, *indicia*, *leges*, *monita*, czy *statuta*⁷. Niektóre za autora mają osobę wyraźnie określoną, np. Bazyl, Cezary z Arles, Benedykt, Franciszek; inne wskazują na zbiorowe autorstwo - np. leryńskie *Reguły Świętych Ojców*, czyli *Reguła Czterech Ojców*, *Druga Reguła*

Regularum continentur).

⁵ Hugo Menardi podał *Catalogus in Concordia Regularum observatus*. Tu mamy właśnie 26 tekstów: 1. Regula S. Benedicti. 2. S. Pachomii. 3. S. Orsiesii. 4. Orientalis. 5. S. Macarii. 6. Itidem S. Macarii. 7. SS. Patrum. 8. Itidem SS. Patrum. 9. Itidem SS. Patrum. 10. S. Basilii. 11. S. Hieronymi. 12. S. Augustini. 13. S. Cassiani. [0419B] 14. SS. Stephani et Pauli. 15. Tarnatensis. 16. S. Caesarii episcopi. 17. S. Aureliani episcopi. 18. S. Ferreoli episcopi. 19. S. Isidori episcopi. 20. S. Fructuosi. 21. Alterius Fructuosi. 22. S. Columbanii. 23. S. Donati. 24. Magistri. 25. Cujusdam Patris. 26. Item cujusdam Patris.

⁶ E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s.85. Autor powołuje się kan. 587 §1 obecnego KPK, w którym w §3 zastosowano zasady *motu proprio* Pawła VI «*Ecclesiae sanctae*» domagające się, by elementy duchowe i prawne szły w parze, łącząc się i stapiając. „W istocie bowiem normy, które raczej mają na celu zarządzanie, czerpią swoją moc z ewangelicznych i teologicznych zasad i motywów, które są nastawione na cel duchowy, jakim jest uświęcenie. Z kolei normy regulujące życie zakonne, jeżeli są wiernie zachowywane, podnoszą je do większej pełni duchowej (ET 36), albowiem mają na celu formowanie wewnętrznego człowieka i są konieczne dla tych, którzy «wracają do swego serca» (ET 32.34)” - Gambari, s.79.

⁷ Por. J. Piłat, *Starożytne łacińskie reguły...*, s.12

*Ojców, Trzecia Reguła Ojców*⁸. Czasem autorstwo przypisywane jest przez tradycję rękopiśmienniczą, jak np. w przypadku *Praeceptum* Augustyna czy nawet *Reguły* Benedykta. Autorzy leryńskiej *Reguły Czterech Ojców* ukryli się świadomie pod wschodnimi pseudonimami (Serapion, Makary, Pafnucy i drugi Makary). Niemal połowa starożytnych tekstów nie ma ściśle określonego autorstwa, w przypadku innych tradycja dostarcza nieprecyzyjnych wskazań (np. *Reguła cuiusdam patris*). Do najbardziej rozpowszechnionych i wpływowych tekstów należy bez wątpienia zaliczyć czterech autorów: św. Bazylego (†379), św. Augustyna (†430), św. Benedykta (†547) i św. Franciszka z Asyżu (†1226).

Dla uporządkowania wzajemnych zależności w treści wskazań stosuje się pojęcia: „reguła-matka” (teksty Pachomiusza, Augustyna i Bazylego), gdyż były one często podstawą dla tzw. „reguł-córek”, które bazowały na wskazaniach pierwszych (cytaty bądź odesłanie), wchodząc z nimi w pokrewieństwo duchowe. Reguły, które znamy, miały na celu uregulowanie życia wspólnot i zarazem właściwe nakierowanie każdego z członków ku Bogu. Zestawy norm powstawały i rosły wraz ze wspólnotą, dla której stanowiły normę. Podlegały modyfikacjom i adaptacjom wyraźnie zaznaczonym lub ujawniającym się w samym tekście przez jego „chaotyczność, wieloplanowość [...] na zasadzie dodawania nowych przepisów, a nie na zasadzie wynikania jednych z drugich”⁹.

Część tekstów jest przeznaczona dla konkretnego monasteru (np. *Dru-ga Reguła Ojców*, *Reguła dla dziewic* Cezarego, *Reguła* Pawła i Stefana, Donata *Reguła dla dziewic*)¹⁰; inne dla wielu klasztorów - jak normy Bazylego, Mistrza, Benedykta, Cezarego (*Reguła monachorum*). Są też teksty dotyczące nieznanych, trudnych do ustalenia miejsc, np. *Reguła monasterii Tarnantensis*. Uderzające są różnice w objętości tekstów. Według wydania M. Brockiego¹¹ można przytoczyć szczegółowo ilość stron reguł zawartych w *Codex regularum*, poczynawszy od najobszerniejszych: *Reguła Mistrza* liczy 66 stron, Bazylego - 44, Benedykta - 22, Donata - 16, Pachomiusza, Fruktuoza (II.) i Waldeberta po 11 stron, Izydora - 10, Ferreola i Cezarego *Reguła dla dziewic* po 10, Pachomiusza *Reguła brevis* - 8, Fruktuoza (I.) - 7, Aureliana dla mnichów i Tarnantensis po 6, Aureliana dla dziewic - 5, Kolumbana *Caenobialis* - 5, Pawła i Stefana - 5, *Reguła Czterech Ojców* - 4, Augustyna - 4, *Orientalis* - 4, Kolumbana dla mnichów - 4, *Cuiusdam* - 3, Cezarego *Reguła dla mnichów* - 2, *Trzecia Reguła Ojców* - 1,5, Makarego 1,5, *Consessoria*

⁸ *Trzecia Reguła Ojców* jest zapewne zapisem ustaleń z synodu biskupów (prawdopodobnie w Clermont w 535 r.); do tekstów pochodzenia monastycznego dołączono wypisy z synodów galijskich m.in. Agde (506 r.), Orlean I (511 r.) i Orlean II (533 r.). Tym samym autorstwo ma bardziej złożony charakter – tradycja mniszka i wpływ hierarchii łączą się w jedno, przy czym nie bez znaczenia jest, że liczni biskupi wywodzili się spośród mnichów.

⁹ Starowieyski, *Wstęp*, w: *Starożytne reguły zakonne ...*, s.12

¹⁰ O typach wczesnych reguł galijskich zob. J. Piłat, *Wstęp* (s.9-33), w: *Wczesne reguły monastyczne z Galii*, Kraków 1994, przeł. K. Bielawski, oprac. ks. M. Starowieyski, s.23-25.

¹¹ Zob. M. Brockie, *Lucae Holstenii... Codex regularum*, t. 1, Augsburg 1759; Graz 1957.

i *Druga Reguła Ojców* po I stronie. Wbrew naszym spontanicznym wyobrażeniom, reguły nie zawsze mają charakter wyraźnie założycielski - jak np. *Reguła Czterech Ojców*, teksty Aureliana (Arles) czy Ferreola (Uzes) - część z nich ma znamiona swobodnego *aggiornamento*, jak *Druga Reguła Ojców*, czy *Reguła Pawła i Stefana* (powizytacyjne normy?), czy *Reguła Karmelu*.

Nie mniejsze zróżnicowanie napotykały przy formach testów zwanych *regułami zakonnymi*. Niektórzy badacze za swoiste (zaczątkowe) reguły uznają już *apoftegmaty* ojców pustyni, według których żyli zwłaszcza anachoreci. Starożytni pustelnicy na ogół jednak odpowiednie normy znajdowali w Biblii, potrafili dostrzec w samej „Ewangelii nie trzy, ale całe dziesiątki rad: z tym jednak, że najchętniej robili sobie główne hasło życiowe z jednej [...] ludzie prosili, o małej pojemności intelektu, a za to o dużej zdolności do koncentracji”¹². Po kilkumiesięcznym lub kilkuletnim „wćwiczeniu” się w daną cnotę, obierali następną, by według niej prowadzić dalszą formację. Biblijne normy - natchnione, więc charyzmatyczne, formowały ich wewnętrznie i wpływały na styl codziennych postaw i aktywności.

Scriptura sacra z jej mnóstwem wskazań i rad, nakazów i zakazów - zawsze stanowiła normatywny fundament dla wszystkich szukających doskonałości i jasno precyzujących cel: *posiąść życie wieczne*¹³. Św. Benedykt w swojej *Regule* wyraził to *explicit*: „Czyż jest bowiem taka strona albo takie zdanie natchnione przez Boga, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, które by nie zawierało najślusznieszych zasad życia ludzkiego?” (RBen 73,3). Z tego względu - stwierdza ks. prof. Starowieyski - „Reguła [...] stała zawsze niżej niż Pismo święte, była mu podporządkowana, na nim się opierała, co więcej - uważano jej istnienie za przejaw słabości człowieka, który nie potrafi żyć wyłącznie Pismem świętym, ale któremu potrzeba jeszcze dokładniejszych norm”¹⁴. Tę tezę potwierdzają badania dotyczące okoliczności spisywania tekstów Reguł zakonnych, jak to zobaczymy niżej.

¹² M. Borkowska OSB, *Dziedzictwo ojców pustyni w Regule św. Benedykta*, „Vox Patrum” 17(1997) z.32-33, s.305. [s.303-312]

¹³ Św. Paweł wyraźnie wskazał wierzącym Rzymu, jaki jest cel nawrócenia i poświęcenia: „po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego - życie wieczne” (Rz 6,22). W tekstach ewangelicznych powołanie do naśladowania Chrystusa wiąże się wprost z pytaniem o „życie wieczne” (por. Mt 19,16,29; Mk 10,17; Łk 10,25). Dlatego, trudno jest zgodzić się z opinią, że „dopiero od XVI wieku zaczęto jasno określać cel życia zakonnego. Formuły, a później konstytucje Towarzystwa Jezusowego jako pierwsze mówią o celu instytutu, na który składają się poszczególne zadania (*scopi*)” - B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie «patrymonium» przez instytuty życia konsekrowanego na podstawie dokumentów kościelnych 1917-1996*, Wyd. UKSW Warszawa 2002, s.97.

¹⁴ Starowieyski, *Wstęp*, w: *Starożytne reguły zakonne*, s.12.

2. *Nosicielem charyzmatu jest osoba - adresatami spisanych zestawów norm jej sukcesorzy*

Tezę tytułową tej części opracowania zweryfikujemy, przypatrując się procesom tworzenia poszczególnych *Reguł*. Badając normy, jakimi kierowano się w dziejach życia zakonnego, natrafiamy na ten szczególny przypadek, gdy tekst z gatunku *vita* potraktowano jako swoistą regułę życia dla innych. Zdaniem św. Grzegorza z Nazjanzu (*Mowa* 21,5) tekst *Vita Antonii* jest „regułą monastyczną w formie opisu”¹⁵. Tę opinię podziela o. Śpidlik: „*Życie św. Antoniego* napisane przez św. Atanazego z Aleksandrii [...] można by uważać za pierwszą «regułę» życia monastycznego [...] konkretny przykład «człowieka Boga»: Antoni”¹⁶.

Pozwala to nam na sformułowanie tezy: *pierwszym miejscem zapisu charyzmatu i pierwszym jego nośnikiem jest osoba*, a nie tablice czy kodeksy. Jeśli uprawnione jest takie postrzeganie charyzmatu dotyczącego życia anachoretów, to analogicznie w świętych regułodawcach możemy upatrywać osobowy kontekst charyzmatów właściwych cenobityzmowi. Na ogół regułodawca jest tym, w którym można kontemplować „pierwsze wcielenie” reguły. On jest piszącym (dyktującym), pierwszą jej żywą egzegezą i komentatorem uregulowań, naocznie dowodząc, że możliwe jest przyjęcie takich norm. Św. Franciszek z pełną determinacją mówił: „trzeba, abym ja czynem pouczał tych, którzy są i będą w zakonie, *tak żeby nie mogli wymówić się od winy* (por. Rz 1,20) przed Bogiem ani na tym życiu, ani w przyszłym” (*Zbiór asycki* 97,14). A jego „gorliwość charyzmatycznego przykładu dotyczyła zachowania Ewangelii i Reguły z umiłowaniem słowa Bożego, kultu eucharystycznego i ubóstwa. Dotyczyła także życia modlitwą i przede wszystkim zbawienia dusz z pomocą różnych form apostołstwa...”¹⁷.

Takie postrzeganie roli wielkich regułodawców ujawnił także H. Urs von Balthasar, uważając ich za osoby „o takiej sile emanowania, że jest niewielu, którzy byliby im równi, tak święci. [...] Ich reguły zakonne są bezpośrednim źródłem Boskiego życia dla Kościoła i całej ludzkości. Obfitości łask ich ponadnaturalnej misji nie sposób wytłumaczyć na podstawie żadnej z ziemskich sił osobistej sugestii. Poprzez założycieli zakonów Stwórca wyźłobił trwałe rysy na obliczu Kościoła. Rzeczywistość ta jest jednak dzisiaj zagrożona, nie przez napaści z zewnątrz, lecz poprzez lekceważenie, brak zrozumienia i błędną interpretację pochodzące z wewnątrz”¹⁸ - przestrzega nas von Balthasar.

¹⁵ Por. tenże, *Świętość w życiu i myślach pustelników egipskich IV wieku*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. bp B. Bejze, t. 6: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, Warszawa 1972, s.404.

¹⁶ T. Śpidlik, *Człowiek Boga. U źródeł życia zakonnego*, tł. B.A. Gancarz OFMConv, Kraków 2006, s.20.

¹⁷ C. Cargnoni OFMConv, *Gorliwość*, tł. G. Filipiuk OFMConv, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, wyd. polskie, Kraków-Warszawa 2006, kol. 453-454. [447-462].

¹⁸ Cyt za: Peter Dyckhoff, *Życie duchowe według reguł klasztornych*, przeł. M. Borowczyk, Wyd. Św. Wojciecha, Poznań 2009, s.12.

Istnieje rzeczywiste niebezpieczeństwo zbytnej koncentracji na *pismach*, zafalszowanej ich egzegezy i błędnych wnioskowań, z pominięciem tego, co wyraża *doświadczenie* owładniętej mocą Ducha osoby. Wskazał na nie Benedykt XVI - mając na myśli Biblię - gdy w swej papieskiej książce „Jezus z Nazaretu” uznał, że umiejętności wiązania na serio *Pisma* z historycznym Jezusem i ludzkim życiem winniśmy uczyć się nie od teoretyków (nawet utytułowanych naukowo), lecz od świętych. „Święci są autentycznymi interpretatorami Pisma Świętego. Co znaczy dane słowo, staje się najczęściej zrozumiałe w tych ludziach, których ono porwało bez reszty i którzy nim żyli”¹⁹.

Sam Jezus wskazywał, że *pisma* należy badać przez *klucz osobowy*: „Bardziej Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5,39). Po zmartwychwstaniu zademonstrował to uczniom idącym do Emaus, gdy „wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27).

Podobno L. Wittgenstein uważał, że słowo spisane ma „trupiego wygląd”, i nie pisał wykładów przed ich wygłoszeniem. Wydaje się, że podobną wrażliwość mieli starożytni, gdy prawdy ważne chcieli nade wszystko *ujrzeć* w ich wypełnieniu, a nie utrwalac je zapisem.

Prof. E. Wipszycka po latach badań wyraża przekonanie: „istotną rolę w formowaniu specyficznego kształtu monastycyzmu syryjskiego odegrała osobowość pierwszych bohaterów tego ruchu. W dziejach chrześcijaństwa bardzo wiele zależało od postaw ludzi tworzących na danym terenie wzory nowego postępowania, gdyż tradycjonalizm późnoantycznych społeczności ułatwiał powielanie modeli raz wprowadzonych w danym środowisku”²⁰. Analogiczne wnioski znajdujemy u historyka ruchu monastycznego Derwasa J. Chitty, który uważa, że czytając np. *Żywot Saby* z Synaju²¹, wnioskujemy, iż pozostawił on „po sobie spisaną regułę [...] A może jest to bardziej zgodne z duchem wschodniochrześcijańskiego monastycyzmu, że nie zachowała się spisana reguła, podczas gdy pozostał żywy wzór klasztoru...”²². Laura św. Saby (†532) wespół z innymi judejskimi monastyrniami formowała prawowierność na następne stulecia: rozwijała hymnodię i porządek liturgiczny, gromadziła dogmaty i prowadziła życie intelektualne²³.

„Pisane reguły w rodzaju tych, jakie znały klasztory na Zachodzie już u schyłku starożytności, w Egipcie istniały tylko w kongregacji pachomiańskiej,

¹⁹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz.1. *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona OP, Wyd. M, Kraków 2006, s.76. Dopowiadając, można wskazać na scenę z Łk

²⁰ E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 2000², s.207.

²¹ Cyryl ze Scytopolis, *Vita Sabae*, wyd. E. Schwartz, TU 49/2, Leipzig 1939, 76,182.21-23. [s.85-200].

²² D. J. Chitty, *A pustynia stała się miastem. Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, przeł. T. Lubowiecka, ZMon 45, Tyniec-Kraków 2008, s.227. [oryg. Oxford 1966].

²³ Por. tamże, s.228.

pozostali mnisi nie odczuwali ich potrzeby. Starczyła ustna tradycja danej grupy i wola każdorazowego przeora²⁴ - konstatuje prof. Wipszycka.

*Vita prima Pachomii*²⁵ przedstawia Pachomiusza jako tego, który uczy braci wyrzeczenia się świata, własności i samych siebie, a podążania za Zbawcą. Jeśli wierzyć Kasjanowi (*Institutiones*, IV,1), to w Tabennisi zgromadziło się ponad pięć tysięcy braci. Palladiusz (*Historia Lausiaca* XXXII,8) uważa, że za jego czasów było siedem tysięcy braci pachomiańskich, z czego trzy tysiące zgromadził sam Pachomiusz. Istotne jest, że wskazuje „im drogę raczej własnym przykładem niż pouczeniem, osobiście troszczy się o wszystko w miejscu «schronienia» (mone - *μονή*): przygotowuje posiłki, sieje i podlewa warzywa, pełni funkcję furjana, pielęgnuje chorych²⁶. Uczniowie są zbudowani jego postawą: „widzimy wyraźnie dobroć Boga, objawioną na przykładzie naszego ojca, który choć zrodzony z pogańskich rodziców, stał się tak bogobojny i żyjący według wszystkich przykazań Bożych... Chcemy żyć i umrzeć z tym człowiekiem, bo prowadzi nas prostą drogą do Boga²⁷”.

W końcu „ustanowił dla nich reguły i tryb życia nie rzucający kłód pod nogi, jak również tradycje pożyteczne dla ich dusz, oparte na Piśmie świętym. Była to całkowita równość pod względem ubioru i wyżywienia oraz odpowiednich warunków snu²⁸. Św. Hieronim w 404 roku przetłumaczył na łacinę cztery zbiory norm składających się na *Regułę* Pachomiusza: *Praecepta* (144 przepisy), *Praecepta et Instituta* (18), *Praecepta atque iudicia* (16), *Praecepta ac leges* (15). Zdaniem A. de Vogüë za najwcześniejsze należy uznać *Przykazania i Postanowienia* (Pachomiusz byłby autorem przykazań 9-18, zaś 1-8 dopisał Horsiesi)²⁹. Wprawdzie Palladiusz pisze „o tablicy z brązu, którą przyniósł Pachomiuszowi anioł, z wypisaną na niej regułą. Sozomen posuwa się nawet dalej i twierdzi, że tablica się zachowała (HE III,14)³⁰, ale sam Pachomiusz jest praktykiem i dobrym organizatorem, zdolnym do radykalnych decyzji. „Charakterystyczne jest, że wszystkie klasztory systemu pachomiańskiego położone były na ziemiach uprawnych w pobliżu Nilu, podczas gdy inne [...] leżały na skraju pustyni, jeśli nie wręcz w jej sercu³¹. Także „*Reguła* dana jest z powodu jej użyteczności³²”.

²⁴ E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Wstęp*, w: *Historia mnichów w Egipcie*, przeł. E. Dąbrowska, ŻMon 42, Tyniec-Kraków 2007, s.11.

²⁵ Zob. *Vita prima Pachomii*, 24-25, w: *Sancti Pachomii vitae graece*, wyd. F. Halkin, Bruxel-les 1932 (Subsidia hagiografia 19), dalej skrót: VPG.

²⁶ Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, s.61.

²⁷ Cyt. za: Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, s.62.

²⁸ Cytat z Żywotu Pachomiusza, za: V. Desprez OSB, *Cenobityzm pachomiański. Wstęp*, w: *Pachomiana latina*, przeł. A. Bober SJ, ks. W. Miliszkiwicz, ks. M. Starowieyski, ŻMon 11, Tyniec-Kraków 1996, s.27.

²⁹ Por. A. de Vogüë, *Les Pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes*, RHE 67(1972)23-67, za: Desprez, *Cenobityzm pachomiański. Wstęp*, s.37.

³⁰ Chitty, *A pustynia stała się miastem...*, s.60-61.

³¹ Tamże, s.60.

³² Desprez, *Cenobityzm pachomiański. Wstęp*, s.72 - powołuje się na żywoty w wersjach koptyjskich i greckich.

Dla braci po Jego śmierci staje się ona jakby jego relikwiami: «kości naszego sprawiedliwego Ojca (...) to znaczy prawa, które nam dał»³³. Spisane normy są dla nich środkiem wiodącym do zbawienia, *zasadą życia*, prawem świętej *koinonia*³⁴. Horsiesi podkreśla, że idąc za Chrystusem, „schodzimy ze śmiercionośnej wyniosłości do życiodajnej pokory...”³⁵, naśladowując zaś Pachomiusza dzięki „tradycji, o której pouczył”, korzysta się z „lampy płonącej, którą on umieścił nad naszymi głowami”³⁶.

O kolejnym regułodawcy św. Bazylim trzeba powiedzieć na wstępie, że zna on tylko Jeden rodzaj doskonałości - dla żyjących «w świetle» i «oderwanych od świata». «Dla każdego jest ten sam cel - podobać się Chrystusowi»³⁷. Dla takich racji na Wschodzie monaster jest nie tyle miejscem odseparowanym, co raczej „miejscem profetycznym, w którym stworzenie staje się chwałą Boga, a przykazanie miłości konkretnie przeżywanej staje się ideałem współżycia między ludźmi, oraz gdzie człowiek bez trudności i przeszkód szuka Boga, stając się odniesieniem dla innych, nosząc ich w swym sercu i pomagając im w poszukiwaniu Boga...” (Jan Paweł II, *Orientalne lumen*, nr 9).

Bazylego można bez wątplenia zaliczyć do największych mnichów - pasterzy w Kościele, doskonały wzór biskupa oraz wielkiego promotora i prawodawcę życia zakonnego, który wyniszczył siebie w służbie Bożej, zmarł „wyczerpany trudami i ascezą”³⁸.

Spisując normy uznane za *Reguły*³⁸, skorzystał Bazyli z metody katechizmowej - uczeń stawia pytania, a mistrz odpowiada (forma zwana: *erotapokriseis - questiones*) na nie albo w sposób krótko rozstrzygający albo rozbudowany do całego wykładu. W zależności od zawartości treściowej wersje jego Reguł dzielimy na: *Regulae brevis tractatae* Reguły dłuższe, zestaw 55 pytań-odpowiedzi, oraz *Regulae fusius tractatae* Reguły krótsze zawierające aż 318 takich elementów.

Pierwsze mają charakter „systematycznej katechezy” monastycznej, drugie dotyczą szczegółowych rozstrzygnięć życia we wspólnocie, ascezy i nabywania cnót - zachowały postać improwizowanych odpowiedzi zanotowanych przez słuchaczy⁴⁰. Trudno dopatrywać się w zbiorze norm bazylikańskich jakiegoś kodeksu prawa w rozumieniu zachodnich tradycji. Monastycyzm nie był na Wschodzie pojmowany tylko jak „odrębny stan, właściwy jednej kategorii chrześcijan, ale zwłaszcza

³³ Tamże, s.73; cytat pochodzi z koptyjskiego *Żywotu* (Bo 208) i *Listu Teodora* (106).

³⁴ Por. tamże, s.73.

³⁵ *Księga Horsiesiego*, 21, cyt.za: *Pachomiana latina*, wyd. cyt. s.232-233.

³⁶ *Księga Horsiesiego*, 47, cyt.za: *Pachomiana latina*, wyd. cyt. s.258.

³⁷ D. Waclawik OCD, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995, s.66; zob. *Constitutiones asceticae* XXXIV, 2; PG XXXI,1428.

³⁸ Jan Paweł II. List ap. *Patres Ecclesiae*, na 1600-lecie śmierci św. Bazylego (2.01.1980).

³⁹ Zob. św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2 *Reguły dłuższe. Reguły krótsze. Źródła Monastyczne* 6, Tyniec - Kraków 1995.

⁴⁰ Por. ks. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: tamże, ss. 17-30.

jako punkt odniesienia dla wszystkich ochrzczonych [...] emblematyczna synteza chrześcijaństwa” (*Oriente lumen*, nr 9). Tę zasadę - zważywszy na naszą powinność krzewienia *duchowości komunii*⁴¹ - także dzisiaj należy mieć przed oczyma, by nie ujmować życia zakonnego „jako paralelnego sposobu życia chrześcijańskiego, ani też jako życia nakładającego się na nie, lecz należy je raczej pojmować jako szczególnie dojrzałość życia duchowego w jego specyficznej formie i intensywności”⁴².

Formę, jaką miały normy Bazylego, zastosował też nieznanymi imienia autor w tekście pochodzącym z Italii, spisany ok. 500-530 roku. Po *interrogatio discipulorum* następuje odpowiedź mająca szczególny walor z tego względu, że „*respondit Dominus per magistrum*”. To sformułowanie dało asumpt do nazwania tekstu „Regułą Mistrza” (*Regula Magistri*).

Ponad wiek wcześniej (ok. 397 r.) św. Augustyn (wielki myśliciel i retor) utworzył swoją *Regułę* będącą „szczytem zwięzłości”, gdy sprowadził wszystko do 8 rozdziałów⁴³. Napisał ją, utworzywszy uprzednio wspólnotę klasztorną w Tagaście (388 r.), następnie w Hipponie (391 r.) klasztor dla świeckich, w końcu jako biskup założył też klasztor dla duchownych (396 r.). Hippoński regułodawca postrzega swą „małą książeczkę” (*libellus* - 8,2) jako przekaz doświadczenia raczej niż narzędzie władzy. Dopiero w „sto lat po śmierci Augustyna Eugipiusz po raz pierwszy nazwał ten tekst *Regułą*”⁴⁴. Tekst jego *Reguły* należy do najlepiej przebadanych. Nie znajdujemy w nim żadnych sankcji karnych, przewinienia należy bowiem regulować bezpośrednio z zainteresowanym, inne kwestie uzdrowią braterskie napomnienia. Nie tłumiąc konfliktów, przełożony rozwiąże je nie tyle mocą autorytetu, co raczej takiego „panowania nad sytuacją, które *pozwała* ludziom wzrastać i które czasem *sprawia*, że ludzie wzrastają. [...] Znalezienie prawdy i weryfikacja takich przypadków spoczywa w gestii przełożonego klasztoru, który nigdy jednak nie powinien działać na własną rękę, a tym bardziej skrycie, lecz zawsze radzić się z innymi”⁴⁵. Zdaniem Possydiusza (*Vita Augustini*), motywem założenia klasztorów było pragnienie Augustyna rozpropagowania wagi i płodności życia zorganizowanego na wzór gminy jerozolimskiej, a opartego na miłości. *Reguła*, będąc raczej „ideowym manifestem życia wspólnego chrześcijan” niż dokumentem prawnym⁴⁶, stanowi uroczyste ogłoszenie tego ideału. Na *Regułę* składają się: *Praeceptum*

⁴¹ Szerzej o tym zob. T. Paszkowska, *Communio* jako paradygmat teologii duchowości, w: *Communio* w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. ks. A. Czaja, M. Marczewski, TN KUL Lublin 2004, ss.463-482.

⁴² Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, s.38.

⁴³ Por. G. Lawless OSA, *Przegląd monastycyzmu augustiańskiego. I kilka sugestii co do dalszych badań*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej*, Kraków-Tyńiec 16-19.XI.1994, red. ks. M. Starowieyski, Tyńiec 1995, s.73 [s.60-86].

⁴⁴ Tamże, s.75.

⁴⁵ Tamże, s.74-75.

⁴⁶ J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s.82. „Myślą przewodnią *Reguły* Augustyna jest wezwanie do życia wspólnego, jedności i miłości braterskiej na wzór pierwszych chrześcijan” - J. Kowalczyk, *Augustyna Reguła*, w: EK t. 1, Lublin 1973, kol.1118.

(I-VIII) oraz *Ordo monasterii* (11 szczegółowych wytycznych). Kończąc życie i posługę, Augustyn „zostawił Kościołowi dostateczną ilość duchowieństwa i klasztorów pełne mężów i kobiet żyjących w powściągliwości, z przełożonymi na czele” (*Vita Augustini* 31). Gdy umierał, w Afryce istniało 46 znanych klasztorów (pięć w Hipponie), a trudno stwierdzić, czy jest to pełna lista. Reguła propaguje sposób życia, któremu przysługuje miano „monastycyzm miejski”⁴⁷, klasztor tkwi we wnętrzu społeczności, jak niegdyś *wspólnota apostołska* w Jerozolimie.

Także o św. Benedyktie można powiedzieć, że nie chciał w *Regule* zamieścić jakiejś „teorii życia duchowego, tylko napisać praktyczny «kodeks» dla ludzi dążących do pełnego zrealizowania ideału chrześcijańskiego [...], wskazówki tego kodeksu są oparte na jasnej znajomości istoty i tajemnic życia duchowego. Znajomość ta była pogłębiona przez gruntowne studium Pisma Świętego w ciągu całych lat, przez lekturę pisarzy Kościoła i ojców życia mniszego. Była wypróbowana i uwieńczona przez doświadczenie Świętego, który poznał wszystkie stopnie drogi do Boga przy własnych poszukiwaniach i zmaganiach”⁴⁸.

Porzuciwszy studia prawnicze (uciekał od zgorzeń) i jako siedemnastoletni młodzian podjął życie ascety we wspólnocie, a następnie pustelnicze (3 lata) w grocie Subbiaco. Z napływających uczniów utworzył wkrótce 12 małych wspólnot, zaś około 529 roku założył pierwsze opactwo na Monte Cassino. Począwszy od 534 r. stopniowo układał *Regulę* - korygując i dopełniając jej treść. Oparłszy wszystko na Piśmie świętym, precyzował nakazy duchowe, które w *szkole służby Bożej* wszystko koncentrują na osobie Zbawcy: „Niech nic nigdy nie będzie dla nich ważniejsze od Chrystusa, który oby raczył nas doprowadzić do życia wiecznego” (RBen 72,11). Kandydat do jego klasztoru winien spełniać charakterystyczne kryterium: „naprawdę szuka Boga” (RBen 58). Chcąc poznać założyciela tej „szkoły służby Pańskiej” (Prolog 45), wystarczy zagłębić się w lekturę *Reguły*, gdyż „święty mąż nie mógł inaczej postępować, niż sam nauczał”⁴⁹ - orzeka św. Grzegorz.

Twórca tej *Reguły* wykazuje doskonałą znajomość Biblii, chętnie też korzysta z innych tekstów, jak: pisma z kręgów pachomiańskich, reguły Lerynu, św. Bazylego oraz św. Augustyna. Bazylego wprost nazwał „świętym Ojcem naszym” (RBen 53,5). Znał ponadto życiorysy Antoniego i Pachomiusza, *Dialogi* Sulpicjusza Sewera, *Historia monachorum*, teksty Jana Kasjana, św. Cypriana i św. Leona Wielkiego. Czytając dzisiaj *Regulę św. Benedykta*, dostrzegamy jej nie przemijające wartości jako komentarza do Ewangelii wytyczającej drogi życia mniszej wspólnoty. Konkretnie przepisy, wyznaczające ramy życia duchowego, nie są tu

⁴⁷ G. Lawless OSA, *Przegląd monastycyzmu augustiańskiego*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu*. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej Kraków-Tyniec, 16-19.XI.1994, s.81

⁴⁸ E. M. Heufelder OSB - Gabriel Braso OSB, *Droga ku Bogu według Reguły św. Benedykta*, przeł. W. Szlenzak OSB, A. Świderkówna, Tyniec [1983], s.11.

⁴⁹ Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. II, rozdz. 36, tł. A. Świderkówna.

najważniejsze. Mnich pełni służbę „pod opatem i Regułą” (RBen 1,2), a to dla powołanego - nie dla wszystkich chrześcijan - najlepszy sposób szukania Boga i służenia Mu⁵⁰. Kto rozdysponował sobą, przez profesję oddając się Bogu, sporządza akt prawny⁵¹ - własnoręcznie kładąc go na ołtarzu - a tym samym naśladuje Chrystusa (*ipse est hostia et sacerdos*). Akt prawny zostaje tu przeniknięty misteriami paschalnymi Chrystusa przedłużającymi się w Jego Kościele.

Można przyjąć, że „Reguła św. Benedykta jest w swej istocie regułą pokutną, jeżeli nie będziemy przez to rozumieli szczególnego nastawienia na ostrości zwłaszcza zewnętrzne, ale będziemy w niej szukali istoty pokuty, która polega na odrzuceniu pychy i buntu i wejściu na drogę umiłowania Boga w pokorze i uwielbieniu”⁵². Życie mnicha jest „życiem wiary” w Tego, który „samego siebie wydał” (por. Ga 2,20), aby dać człowiekowi życie wieczne. Benedykt poznał praktycznie stany *fevor novitiis* (zapał nowicjacki) i *zelus amaritudinis* (gorliwość gorzka), w jego szkole trzeba zatem wyuczyć się oddania wszystkiego - „...przetrzymać wszystko. Nie mieć niczego, nawet dobrego imienia! [...] dać ze siebie wszystko. Ktokolwiek z nas będzie gotów naprawdę wszystko oddać, niesposób, by był meszczęśliwy” - podkreśla o. Meissner⁵³.

Z kolei św. Kolumban (ok. 543-615), najbardziej znany Irlandczyk wczesnego średniowiecza, jest z gruntu «europejskim» świętym, gdyż jako mnich, misjonarz i pisarz ewangelizował różne kraje. Po ok. trzydziestoletnim pobycie w klasztorze w Bangor, gdzie opatem był cieszący się rozgłosem (cnót i surowej ascezy) Comgall, wyruszył z dwunastoma braćmi, by rechrystianizować najpierw tereny obecnej Francji. W ruinach rzymskiej twierdzy w Annegray zbudowali klasztor, przy którym odtąd uprawa ziemi szła w parze z «uprawą» dusz. Sława obcokrajowców wiodących surowe życie modlitwy i pracy pociągała wielu młodych. Założono w pobliżu nowy klasztor w Luxeuil, późniejszy sławny ośrodek irlandzkiej tradycji życia monastycznego i misyjnego. Drugi klasztor wzniesiono w Fontaine. Podczas niemal 20 lat pobytu w Luxeuil napisał Kolumban *Regula monachorum* - tekst zawierający idealny obraz mnicha, który w pewnym okresie był bardziej rozpozszechniony w Europie niż *Regula Benedykta*. Ten tekst jako jedyna starożytna irlandzka reguła monastyczna zachował się do dziś. Jego uzupełnieniem jest *Regula coenobialis*, surowy kodeks karny wobec wykroczeń mnichów, zroszumiwały jedynie tylko w kontekście mentalności epoki i środowiska.

⁵⁰ Por. B. Turowicz OSB, *Posłuszeństwo monastyczne według Reguły świętego Benedykta*, w: *Za przewodem Ewangelii. Profesja monastyczna*, [zb.] Tyniec 1986, s.67.

⁵¹ „Dokument ten powinien napisać własnoręcznie albo, jeśli by nie umiał pisać, niechaj na jego życzenie napisze ktoś inny, a ów nowicjusz tylko znak swój postawi. I własnoręcznie położy dokument na ołtarzu” (RBen 58.20).

⁵² P. Rostworowski E. Cam., *«Nawrócenie obyczajów»*, w: *Za przewodem...*, s.149.

⁵³ K. Meissner OSB, *Motyw wiary a motyw wyboru życia zakonnego*, w: *Za przewodem...*, s.176.

Niewątpliwie Kolumban pozostawał pod przemożnym wpływem swego mistrza, niektórzy sugerują, że sześć pierwszych rozdziałów *Reguły* (są dwie wersje 10 lub 14 rozdziałów) stanowi adaptację lub skrót reguły Comgalla⁵⁴. Widoczny jest też w tekście wpływ praktyk egipskich, tradycji Kasjana, Hieronima, św. Bazylego. Natomiast *Penitencjał* (zdaniem Walkera wcześniejszy od *Regula coenobialis*) wykazuje zależność od iryjskiej reguły św. Finniana z Clonard i myśli św. Grzegorza Wielkiego. Z kolei wyraźny wpływ myśli Kolumbana ujawnia *Regula cuiusdam patris ad monachos*, na której nie widać jeszcze żadnego wpływu Benedykta. Od 610 r. terenem ewangelizacji stała się dla Kolumbana dzisiejsza Szwajcaria (Tuggen, Bregencja), trwałym świadectwem której jest opactwo Sankt Gallen. W 612 lub 613 r. król Longobardów przydzielił mu teren w Bobbio, w dolinie Trebbii, gdzie Kolumban założył nowy klasztor, ośrodek porównywalny sławą do Monte Cassino.

Surowość nie była nigdy celem samym w sobie dla Kolumbana, stanowiła środek do tego, by mnich mógł otworzyć się na miłość Boga i odpowiedzieć całym sobą. W swych *Instructiones* mówi: „Jeśli człowiek będzie się posługiwał prawidłowo uzdolnieniami, które Bóg dał jego duszy, będzie podobny do Boga. Pamiętajmy o tym, że powinniśmy Mu zwrócić wszystkie dary, które złożył w nas, kiedy byliśmy w stanie pierwotnym [...], przykazaniem pouczał nas, jak to osiągnąć. Pierwsze z nich to miłować Pana całym sercem...” (*Instructiones* XI)⁵⁵.

Wyżej przywoływanych autorów tekstów należy postrzegać jako członków społeczności będącej adresatem *Regul* - w tym znaczeniu charyzmat złożony w osobie był „zaczynem” oddziałującym wprost, a spisane normy stały się przedmiotem odniesienia dla przyszłych pokoleń, dla pouczenia i korygowania postaw i obyczajów. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia w kilku innych przypadkach, na które niżej wskażemy.

Reguła Karmelu - to normy zakonu, który swój charyzmat wiąże z biblijną postacią Eliasza i synami prorockimi, ale historyczne dokumenty posiada dopiero z pocz. XIII wieku. Przeprowadzone na górze Karmel badania archeologiczne (lata 80. XX wieku) potwierdzają, że istniało tu (Wadi'ajin-es-Siah) życie pustelnicze od IV-V wieku, a kościółek Najświętszej Maryi Panny sięga czasów Soboru Efezkiego (431 r.)⁵⁶. Po jakimś czasie eremici z góry Karmel zwrócili się do miejscowego patriarchy św. Alberta z Avogardo, zwanego Jerozolimskim, kanonika z Grobu Świętego, by on sporządził im *Regułę* adekwatną do prowadzonego już życia. Reguła sporządzona i zatwierdzona przez Alberta pomiędzy 1206 a 1214

⁵⁴ Zob. Komentarz prof. J. Strzelczyka do dzieł św. Kolumbana, w: *Św. Kolumban, Pisma. Jonasz z Bobbio, Żywot św. Kolumbana*, oprac. i wstęp Jerzy Strzelczyk, Warszawa 1995, PSP t. LX, s.47-51.

⁵⁵ Cyt. za: pap. Benedykt XVI, Katecheza podczas audiencji generalnej z dnia 11.06.2008, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_11062008.html

⁵⁶ Por. E. Nitowska, *Making the Stones Speak*, «Carmel in the World» 3(1989), s.168-178). Por. M. Zawada OCD, *Spadkobiercy ognistych rydwanów. (Pierwotny charyzmat Karmelu)*, Kraków 1998, s.30.

rokiem jest pierwszym dla Karmelu pewnym świadectwem historycznym i faktem prawnym w obrębie Kościoła w Jerozolimie. Tekst tej *formula vitae*⁵⁷ nie mieści się w konwencji podziału na reguły mnisze czy kanoniczne, jest splotem anachoretyzmu i cenobityzmu zupełnie wyjątkowym. W czysty nurt eremicki włączono tu formy aktów wspólnych. Tę *Regulę pierwotną* trzeba odróżnić od *Reguły* danej przez Innocentego IV w 1247 roku. Pierwsza na odniesienie do tradycji eremickiej, druga już do mendykanckiej. Dokument przygotowany przez św. Alberta złożony jest niemal z kilku zdań Ewangelii i kilku wersów wyjaśniających naturę życia modlitwy i pokuty przy źródle Eliasza. Regułodawca chce, by życie organizował przeor, a eremici żyli w osobnych celach, medytowali wciąż prawo Pańskie i czuwali na modlitwach. Zobowiązuje ich do codziennej Eucharystii, postów, powstrzymywania się od mięsa, do duchowej walki, pracy, milczenia i pokory. Wszystko spina jak klamra posłuszeństwo przeorowi, który okresowo (nie *paterfamilias*) pełni opartą na współpracy z rozsądnymi braćmi funkcję (*officium*). Wybierany spośród braci (nie z zewnątrz), a bracia widzą w nim Chrystusa.

Gdy w 1215 roku sobór Laterański IV zakazał tworzenia nowych zakonów, a założonym po 1215 nakazywał wcielić się do już istniejących, karmelici prosili patriarchę Rudolfa, następcę Alberta, by wobec Stolicy Świętej zaaprobował istniejącą już *Regulę*. Nastąpiło to w 1226 roku, zaś Grzegorz IX potwierdził *Regulę* bullą *Ex officii nostri* (6.IV.1229), po nim Innocenty IV (1.XI.1247) bullą *Que honorem conditoris*. Wspólnoty karmelickie⁵⁸ opuszczały Ziemię Świętą z powodu zagrożeń ze strony muzułmanów, masowo po 1238 roku⁵⁹, a ostatecznie w 1291.

Regula ma strukturę „listu, prezentującego kolejno różne tematy i kończącego się ostatnim pozdrowieniem”⁶⁰. Jak obliczył o. Mulloor, tekst pierwotnej *Reguły* „zawiera około 2000 słów ujętych w 57 zdań. Występuje w nim około 140 czasowników, co daje średnio 3 czasowniki w zdaniu, a więc mamy do czynienia z wyraźną akumulacją. Szukając podmiotów tychże czasowników, znajdujemy słowo «Bóg» lub jego równoznacznik 21 razy oraz słowo «przeor» 12 razy. Pozostałe czasowniki jako swój podmiot mają najczęściej adresatów *Reguły*”⁶¹. W prologu pojawiają się znaczące wyrażenia: *in obsequio Jesu Christi*; *vivere debeat* (winniście postępować), *formula vitae*; *tenere debeat* – stanowią one klucz do zrozumienia natury, formy i celu tekstu⁶². Wprowadza on na drogę życia, na której chodzi o przemianę

⁵⁷ Por. Zawada, s.32. Zob. J. Smet, *I carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, Roma 1989, s.21.

⁵⁸ Wilhelm z Sandwich w dziele *Chronica de multiplicatione religionis carmelitarum* mówi o innych wspólnotach znajdujących się blisko Akry, Tyru, Sarepty, Trypolis, Jerozolimy, a także w Antiochii i Libanie, które prawdopodobnie przyjęły tę samą *regulę*.

⁵⁹ Por. tamże, s.82.

⁶⁰ A. Mulloor OCD, «*Regula pierwotna*» z perspektywy indyjskiej, w: *Regula Karmelu. Nowe horyzonty*, przeł. S. Emmanuela od Niepokalanego Serca Maryi z Karmelu w Częstochowie, Kraków 2001, s.141.

⁶¹ Tamże, s.141-142.

⁶² Por. tamże, s.142.

wnętrza, pojęcia są sprawą drugorzędną dla „serca, którego język używa «słów», a nie «terminów». [...] *Jest to podróż*, w trakcie której nie ma miejsca na *zatrzymanie się - utknięcie - skamienienie*; podróż ku eschatologicznemu momentowi (*ipse Dominus cum redierit*)”⁶³. Dla Karmelu znamienne jest więc, że regułodawca nie był karmelitą, jak też fakt, że *Regula* ma postać listu.

Także św. Cezarego z Arles (470/471-542) należy uznać za regułodawcę, który jako biskup ustanowił normy, jakim nie podlegał osobiście - opracował je dla siostr z klasztoru św. Jana, gdzie opatką była jego siostra Cezaria. *Regula dla dziewic* nabierała ostatecznego kształtu w 3 etapach, w okresie 515-534 r. Jest to pierwsze (nie licząc żeńskiej wersji *Praeceptum* Augustyna) tego typu pismo spisane specjalnie dla kobiet, wyraźnie eksponujące klauzurę i ustanawiające egzempcję spod władzy lokalnego biskupa. Cezary orzeka (RCez 1), że spisał dla nich „duchowe i święte wskazówki dotyczące sposobu życia [...] w tym klasztorze zgodnie z ustawami dawnych Ojców”. Błaga, by świadome jego „pracy nad przygotowaniem” dla nich klasztoru uprosiły mu „łaskę towarzyszenia” im, aby ostatecznie one i on znaleźli się z Chrystusem na uczcie z ewangelicznymi pannami mądrymi. Podkreśla, że wybrał „nieliczne przepisy spośród wielu takie, aby według nich mniszki starsze i młodsze mogły żyć w karności zewnętrznej, a zarazem i duchem wypełniać ideały szczególnie stosowne dla kobiet” (RCez 2).

Sam, uprzednio zaprawiony w surowej ascezie wśród mnichów Lerynu (od 491 r.), doznał uszczerbku na zdrowiu i naraził się braciom, pełniąc funkcję szafarza, w wyniku czego wrócił do Arles i podjął na krótko studia literackie. Zaniechał ich powodowany snem, w którym ukazał mu się krwawy wąż pożerający jego dłoń i ramię oparte na książce⁶⁴. Wiedza, jaką posiadał w Lerynie, czerpiąc z najlepszych tradycji myśli chrześcijańskiej, o czym przekonują jego teksty, okazała się wystarczająca dla prowadzenia życia świątobliwego i kierowania innymi.

Kolejny przypadek nietypowy to - współczesna *Regule Mistrza* i *Regule Benedykta - Regula Eugipiusza* przeznaczona dla mnichów klasztoru św. Seweryna znajdującego się przy grobie Świętego w Lukullanum (dziś: Pizzofalcone k. Neapolu). Została sporządzona przez Eugipiusza, który był opatem klasztoru pod tym wezwaniem. Seweryn nie zamierzał „w ogóle sporządzać dla mnichów reguły”⁶⁵, lecz ustawicznie im przypominał, żeby trzymali się przykładu błogosławionych

⁶³ Tamże, s.143.

⁶⁴ Zob. G. de Plinval, *Cesaire d'Arles*, DHGE, 12 (1953), 186; *Vita S. Caesarii*, M II, s.300. Pod dwoma względami jest bardzo podobny do św. Bazylego - nagle porzuca studia, w ascezę angażuje się tak gorliwie, że grozi to utratą życia (zob. Bazyli, *List* 223) - swe nawrócenie opisuje jako „ocknięcie się jakby z głębokiego snu” i „zwrócenie się ku zadziwiającemu światłu prawdy Ewangelii”. Z kolei Grzegorz z Nazjanzu ujawnia (zob. *List* 5,4), że wraz z Bazylim straciłoby życie, gdyby nie zjawiała się matka Bazylego, „ta zacna żywicielka biednych” i „na czas nie wyrwała” ich z pustelni.

⁶⁵ Por. *Żywot św. Seweryna* 43,1-9: wskazania św. Seweryna dla uczniów.

Ojców; ci bowiem otrzymali pouczenie o świętym⁶⁶ nawróceniu⁶⁷. Przeniósł on „na tereny naddunajskie anachorecko-cenobicki wzór życia mniszego”⁶⁸ rozwinięty w Egipcie i zaadaptował do warunków zastanych w północnych prowincjach rzymskich.

Treść i układ Reguły Eugipiusz wskazują, że jest to swoiste „florilegium”⁶⁹ tekstów różnych Ojców, dopasowanych do wymogów życia mnichów, jakie wtedy w tym klasztorze obowiązywały⁷⁰. W jakim stopniu były to wskazania samego św. Seweryna, nie sposób orzec.

Nie znamy dokładnych dat urodzin i śmierci Eugipiusza, niektóre hipotezy sugerują, że nie spotkał on nigdy Świętego, a do klasztoru wstąpił po jego śmierci⁷¹. Bez wątpienia był związany ze wspólnotą założoną przez Seweryna, trudniej orzec, kiedy do niej dołączył i czy pozostał tu na stałe⁷². Przyjął święcenia kapłańskie w 509 r. i został przez współbraci obrany - drugim po Marcjanusie - opatem wspólnoty (PEug 37,1). Zmarł niedługo po 533 r., a *Regułę* datuje się na lata 530-535⁷³. Był człowiekiem wykształconym, swobodnie posługującym się Biblią, znającym zasady egzegezy⁷⁴. Przy opracowaniu tekstu *Reguły* korzystał z takich mistrzów, „jak: św. Benedykt, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Pachomiusz, Jan Kasjan, Nowatus; posłużył się też Regułą Mistrza i Regułą Czterech Ojców”⁷⁵. Nie kryje swego autentycznego przywiązania do św. Seweryna, miłości ucznia do mistrza⁷⁶.

Seweryn pochodził prawdopodobnie z Italii⁷⁷, mógł dożyć 70 lat, a zmarł 8.01.482 roku, po 30 latach działalności⁷⁸. W młodości poznał na Wschodzie życie eremickie, wróciwszy (trudno ustalić, kiedy i skąd), „wybudował skromną celę oddaloną o jedną milę od swego klasztoru w Fawianis (dziś Mautern), w której często

⁶⁶ Połączenie *conversio* z przymiotnikiem *sanctus* należy do terminologii monastycznej: zna ją już najstarsza łacińska tradycja *Reguły Pachomiusza*. J. Fontaine, twierdzi, że *conversatio sanctae vitae* oznacza praktykę życia ascetycznego lub postępowanie według stylu życia świętego - por. *Vie de Saint Martin*, 3, SCh 135, 3, 1969, 977.

⁶⁷ Por. *Żywot św. Seweryna* 9,4, w: *Eugipiusz, Żywot św. Seweryna. Reguła*, przeł. K. Obrycki, ZMon 13, Tyniec-Kraków 1996, s.84.

⁶⁸ K. Obrycki, *Wstęp*, w: *Eugipiusz, Żywot ...*, s.12.

⁶⁹ *Florilegium* - antologia epigramatów lub cytatów pisarzy starożytnych lub wczesnochrześcijańskich.

⁷⁰ Obrycki, *Wstęp*, s.12.

⁷¹ Por. F. Lotter, *Severinus von Noricum*, Stuttgart 1976, s.32.

⁷² F. Prinz wysuwa hipotezę o pobycie Eugipiusza w Lerinum - Por. *Frühes Mönchtum in Frankreich*. München 1965, 332, n.4.

⁷³ Pozostawił ją mnichom w testamentie tuż przed śmiercią - por. Izydor z Sewilli, *De viribus illustribus*, 13(26), PL 83,1097.

⁷⁴ Por. Obrycki, *Wstęp*, s.14.

⁷⁵ Tamże, s.15.

⁷⁶ Por. tamże, s.16.

⁷⁷ Zdaniem Lottera, można przyjąć hipotezę, że pochodził z moźnej rodziny i przed przybyciem do Norikum piastował ważne urzędy państwowe - por. F. Lotter, *Severinus von Noricum*, Stuttgart 1976, s.96-102.

⁷⁸ Por. Obrycki, *Wstęp*, s.22-32.

przebywał, by «zbliżyć się do Boga, oddając się nieustannej modlitwie» (PEug 4,6)⁷⁹. Prawdopodobnie przeszedł typową dla wielu drogę: od mnicha wędrownego do pustelnika, by stać się ostatecznie cenobitą⁸⁰. Pierwszy klasztor założył w Fawianis (PEug 4,1), inny w Boiotro (PEug 22,1) i Batawis (PEug 19,1), prawdopodobnie także inne. Znamienne, że zakładał te „klasztory w pobliżu osiedli ludzkich, co może potwierdzić tezę, że monastycyzm seweriański odchodzi wyraźnie od tradycji anachoreckiej, wiążąc na stałe życie mnichów z życiem mieszkańców miast”⁸¹. Jego misja w Norikum (naddunajska prowincja rzymska, dziś tereny Austrii) rozpoczęła się po 452 roku (po śmierci Atylli).

Wspólnota, którą założył, do doskonałości dążyła złożoną drogą: pielęgnując ascezę i modlitwy (ideał anachorecko-cenobicki) i zaradzając społecznym potrzebom (charytatywna pomoc otoczeniu). Mnisi seweriańscy organizowali pomoc biednym, zbierali datki (prawo dziesięciny) i rozdzielali dobra, wykupywali jeńców i opiekowali się więźniami⁸². Jak się okazuje, w obecności charyzmatycznego Założyciela mogli to z powodzeniem realizować, nie posiadając norm spisanych.

Te egzemplifikacje można uznać za wystarczające dla podtrzymania postawionej tezy. Na zakończenie tej części refleksji należy podkreślić znamienność faktu, że w Kodeksie Prawa Kanonicznego (1983), tuż przed promulgacją ostatecznej formy, pominięto zupełnie termin *charyzmat*, choć w schematach z 1980 i 1982 roku w części dotyczącej instytutów życia konsekrowanego zastosowano go osiem razy w siedmiu kanonach (506, 516 §3, 557 §1, 634, 642 §1, 643 §3, 648 §1-2)⁸³.

Czy uprawnione byłoby wnioskowanie, że kanoniści w ten sposób sugerują, by charyzmatu nie upatrywać w samym tekście? *Prawo*, nawet zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, nie ma samo w sobie mocy życiodajnej! Jego funkcja bardziej dotyczy ukierunkowania formacyjnego, którego owoce ostatecznie zawsze należy postrzegać jako pochodzące bardziej od Ducha Świętego niż jako pochodne trudu ascetycznego.

Pomimo, że tak „jak prawo ustrojowe Kościoła jest normatywnym odbiciem eklezjologii Vaticanum II, tak też powszechne prawo zakonne zostało niejako ukształtowane przez *theologia spiritualis* tegoż Soboru”⁸⁴. To jednak teksty normatywne zakonów, choć przenoszą w czasie zasady wytyczone „na początku” i stanowią *loci theologici*⁸⁵, przybliżając treść danego charyzmatu, to nie mogą być uzna-

⁷⁹ Tamże, s.23.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Tamże, s.24.

⁸² Por. Obrycki, *Wstęp*, s.27.

⁸³ Por. B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie «patrymonium» przez instytuty życia konsekrowanego na podstawie dokumentów kościelnych 1917-1996*, Wyd. UKSW Warszawa 2002, s.134-135.

⁸⁴ B. W. Zubert OFM, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 2 cz. 3, RW KUL Lublin 1990, s.12. Autor powołuje się na opinie innych kanonistów: H. Mullera, W. Aymansa.

⁸⁵ Melchior Cano, który w XVI wieku usystematyzował naukę o *loci theologici*, tych swoistych *sedes argumentorum*, przez które zostaje przybliżona jakaś prawda Boża zawarta już w Piśmie Świętym lub Tradycji.

ne za rzeczywiste *fons/fontes* danego charyzmatu. Zwrot *ad fontes*, gdyby oznaczał zaledwie powrót do tekstów, nie skutkowałby autentyczną odnową zakonu czy też przemianą człowieka na tyle głęboką, by zapewniała życie wieczne.

Reguła swą treścią *przybliży charyzmat*, ale ostatecznie odsyła do osoby charyzmatycznego Założyciela czy Regułodawcy. Nie formalizuje więc charyzmatu, nie mając mocy ujęcia go w pełni i zinstytucjonalizowania. Charyzmat przynależy do zakresu *życia* bardziej niż do instytucji.

3. Teksty *reguł* - narzędzie waloryzacji charyzmatu i odnowy zakonu

Współczesny człowiek, badając teksty, ma pokusę, by nad nimi zapanować i według własnych upodobań wydobyć hierarchię prawd i zasad. Podejście świętych jest z gruntu inne, w ich przypadku „wola nie chce kierować łaską, lecz na odwrót”⁸⁶. Poznawszy *teksty*, trzeba przejść do życia pod przewodem *Ducha*, który wyznacza zadania adekwatne do obdarowań osoby i do potrzeb. W tekstach zatem i w życiu należy rozróżniać to, co pochodzi od Boga i co od Niego nie pochodzi.

Święci zakonodawcy dali się prowadzić Duchowi Świętemu i zalecali uczniom Jego kierownictwo. Czy zaskakuje nas fakt, że już w literaturze antońska i pachomiańska kładziono głęboki nacisk na *diakrasis* - rozróżnianie⁸⁷, a życie duchowe ukierunkowano na «otrzymanie Ducha Świętego»⁸⁸? Jakże to bliskie nastawieniu św. Franciszka z Asyżu, który Ducha Świętego zwie „ministrem generalnym Zakonu” (por. 2Cel 193,4) i zaleca, by jego naśladowcy pragnęli nade wszystko „posiąść Ducha Pańskiego wraz z jego uświęcającym działaniem” (2Reg 10,9).

Tak więc, *Dawca charyzmatów* i *teksty Reguł* stanowią rzeczywiste wspomnienie tego, kto szuka wierności na drodze życia zakonnego. Żywa otwartość na Uświęciciela i praktykowanie normy Reguły warunkują postęp na tej drodze. Tekst reguły jest *probiezmem* wierności, a Duch dźwiga skruszonego z upadków i ożywia w gorliwości.

Św. Augustyn polecił odczytywać *Regułę* raz w tygodniu (VIII,49), by bracia „w tej książeczce, jak w zwierciadle, mogli przypatrzeć się samym sobie”, żałować za uchybienia i pilniej strzec swej przyszłości. Sama lektura tekstu, nawet tak częsta, tu nie wystarcza. Wybitny badacz duchowości augustyńskiej L. Verheijen wykazał, że dopiero wówczas, „gdy się zacznie praktykować *Regułę* św. Augustyna, okazuje się, iż zawiera ona zakres doświadczeń o charakterze bardziej kontemplatywnym, niż to można ogólnie stwierdzić na pierwszy rzut oka”⁸⁹. Dopiero

⁸⁶ Dyckoff, *Życie duchowe...*, s.240.

⁸⁷ Zob. *Vita Antonii* wg PG 26, s.876, 900, 965, 908; *Sancti Pachomii vita graece* mówi też o rozróżnianiu *Pneumathos hagiou*: 34.5;51,17.22;58.24; 64.30;73.22; *diakrasis*: 6.18; 8.6; 35.16;58.24; 64.2; 73.22. Por Chitty, *Pustynia stała się miastem...*, s.78.

⁸⁸ *Sancti Pachomii vita graece* 85.2, cyt za: Chitty, *Pustynia stała się miastem...*, s.78.

⁸⁹ L. Verheijen, *Elements d'un commentaire de la Regle de saint Augustin*, «Augustiana» 22(1972)509 (wyd.1980,241), cyt. za: G. Lawless OSA, *Przegląd monastycyzmu augustiańskiego*.

wprowadzenie norm w życie pozwala zrozumieć zamysły twórcy i doświadczyć w sobie życiodajnych mocy ukrytych w charyzmacie.

O św. Teresie z Awili powiedziano, że jej „duchowy związek z Regułą nie pochodził z jej czytania, ale raczej z głębokiego duchowego doświadczenia osoby powołanej [...] Powołanie przeżywane z całą wiernością poprowadziło Teresę ku samej istocie formy życia nakreślonej w Regule Karmelu”⁹⁰. W jej staraniach odnowienia Karmelu jak paradygmat powraca wyrażenie „początki naszego Zakonu” (por. *Księga fundacji* 2,3). Początkiem jest „przykład prawdziwych fundatorów naszych, onych ojców świętych, których jesteśmy potomstwem” (tamże, 14,4). Wobec zarzutów, że tworzy nowy zakon, odpowiadała: „niech przeczytają naszą pierwotną Regułę, którą zachowujemy bez złagodzeń” (*List do o. Pablo Hernandezza*, 4.X.1578)⁹¹. Jasno rozumiała, że „powrót” do trzynastowiecznej Reguły otwiera rzeczywistość „drogę ku przyszłości”, więc stwierdziwszy w 1577 roku możliwość tworzenia nowych fundacji, zaklinała siostry, by każda wzbudziła w sobie taki zapal, „jak gdyby od niej dopiero zaczynało się to przywrócenie pierwotnej Reguły...” (*Księga fundacji* 27,11)⁹². Teresa bez fałszywej skromności stwierdza: „my także jesteśmy fundamentem dla tych, którzy po nas przyjdą” (tamże, 4,6). Miała świadomość, że najwspanialsza nawet przeszłość „nie zdoła «zachować» terażniejszości przed deformacją i upadkiem. Nie pomoże nawet argument, że prawnie należy się do tej samej Rodziny”⁹³.

Reformatorka Karmelu konstatuje ostro: „Cóż mi to pomoże, że święci dawnych czasów tak byli doskonali, jeśli ja, nastąpiwszy po nich, tak jestem niedoskonała, iż życiem moim niecnotliwym niszczę to, co oni zbudowali?” (*Księga fundacji*, 4,6). Już w roku 1565 wypowiedziała słowa zapisane w *Księdze życia*: „Trzymamy się Reguły Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, całej i nie złagodzonej” (36,26). Wobec argumentów zaprzyjaźnionego teologa pozostała stanowcza: „nie myślę powoływać się na teologię, abym za jej pomocą miała nie iść za powołaniem swoim [...] nie wypełniać, jak zdołam najdoskonalej, rad Chrystusowych” (*Księga życia* 35,4). Dla niej „Reforma jest częścią «początków» Zakonu, reprezentowanych przez Regułę”⁹⁴. Ostatecznie ta *Reguła* nie została skonstruowana jako zbiór norm, ale jako owoc doświadczenia zaistniałego w Kościele.

Współczesny karmelita akcentuje słusznie, że *Reguła*, jeśli spojrzeć „ze wschodniej perspektywy, nie jest tekstem prawnym w ścisłym tego słowa znacze-

I kilka sugestii co do dalszych badań, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej*, Kraków-Tyniec 16-19.XI.1994, red. ks. M. Starowieyski. Tyniec 1995, s.71. [s.60-86].

⁹⁰ M. Herraiz OCD, *Reguła w interpretacji św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża*, w: *Reguła Karmelu. Nowe horyzonty*, s.52.

⁹¹ Por. tamże, s.54-55.

⁹² Por. tamże, s.56.

⁹³ Tamże, s.57.

⁹⁴ Tamże, s.68.

niu, lecz [...] szczeblem drabiny prowadzącej do Królestwa Niebieskiego. W rezultacie prezentuje się jako pewna droga w obrębie tradycji, która sama w sobie jest «regułą, źródłem i przewodnikiem życia monastycznego»⁹⁵. Ta *wydeptana ścieżka tradycji* wiedzie do źródła charyzmatu, które ma postać Osoby. Karmelici wyraźnie - za tradycją Wschodu - przyjmują, że sam Chrystus jest Założycielem, Przełożonym i Ojcem duchowym.

Można polemizować natomiast z ich subiektywną opinią głoszącą, że skoro „Reguły Wschodu są komentarzami do Ewangelii”, to *Reguły Karmelu* „nie można przyrównać do żadnej innej zatwierdzonej formy życia zakonnego ówczesnego czasu”⁹⁶. Współczesne temu tekstowi *Reguły* św. Franciszka z Asyżu - z pewnością są porównywalne w tym aspekcie. Prawdą jest jednak, że Reguła Karmelu stosuje się do wschodniej zasady: „maksimum charyzmatu przy minimum struktur..., łącząc wolność z minimalną ilością przepisów prawnych”⁹⁷.

Wydaje się, że można skonstatować, iż w każdej *Regule* tkwi jakiś «zaród wieczności» (por. *Gaudium et spes* 18), niesprowadzalny do materii zapisanych słów! Jest tu niejako przechowywany, ale jego właściwym miejscem działania jest osoba, w której może *fermentować*, by pobudzić do wzrostu całe jej życie. Św. Franciszek u końca życia miał poczucie, że wciąż stoi z braćmi *na początku* akcji, że charyzmatyczny zaczyn nie zakwasił jeszcze całego Zakonu: „Bracia, zacznijmy służyć Panu Bogu, ponieważ dotychczas prawie niceśmy nie postąpili, albo bardzo niewiele” (1Cel 103).

Podobnie św. Benedykt wskazywał swoim braciom: „Reguła ta została napisana po to, abyśmy, zachowując ją w klasztorach, mogli pokazać, że postępujemy już w pewnej mierze w sposób godny naszego stanu i właśnie zaczynamy żyć życiem monastycznym. [...] Jeśli więc śpieszysz do ojczyzny niebieskiej, przestrzegaj najpierw z pomocą Chrystusa tej maleńkiej Reguły, którą pisaliśmy dla początkujących. A wówczas, otoczony opieką Bożą, owe wzniosłe szczyty cnoty i wiedzy, o których właśnie wspominaliśmy, i ty także kiedyś osiągniesz! Amen” (RBen 73,1.8-9).

Zebrane normy i wskazania pozwalają zatem *rozpocząć życie charyzmatem*, a ten, kto pragnie wydobyć wszystkie jego walory i moce, zdobędzie się na więcej niż zapisano w *Regule*⁹⁸. W takim duchu podejmowane są stale w zakonach

⁹⁵ Sleiman, s.112, cytat wewnętrzny z: E. Poirot, *La Regle du Carmel et la tradition monastique orientale*, «Carmel» 4(1979) s.354-372.

⁹⁶ Tamże, s.113.

⁹⁷ Tamże, s.128.

⁹⁸ Benedykt wskazuje wprost, czym można przyśpieszyć postęp w doskonałości: „²A jeśli to komuś nie wystarczy, kto śpieszy do doskonałości owego życia, znajdzie on w nauce świętych Ojców wszystko, co może doprowadzić człowieka do doskonałości najwyższej. ³Czyż jest bowiem taka strona albo takie zdanie natchnione przez Boga, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, które by nie zawierało najszlachetniejszych zasad życia ludzkiego? ⁴A któraż księga świętych katolickich Ojców nie przynosi wyraźnych pouczeń, w jaki sposób mamy prostą drogą dążyć do naszego Stwórcy?

⁵Czymże zaś są i Konferencje Ojców, i Ustawy, i ich żywoty, czymże Reguła świętego ojca naszego.

próby odnowy i reformy życia, zawsze z odniesieniem do Reguły.

W przypadku *Reguły* Benedykta zwykle dokonywano reformy na dwa sposoby: 1) ci, którzy przeszli monastyczną formację, uznawszy, że pierwotny duch Reguły został w ich czasach przyćmiony i potrzebuje ożywienia, podejmowali działania odnowicielskie; 2) reformatorami stawali się ludzie, którzy formacji monastycznej nie otrzymali, lecz uznali Regułę Benedykta za kwintesencję swego powołania i decydowali się według niej żyć (zwłaszcza w sytuacji, gdy nastąpiło zniszczenie życia zakonnego przez apostazje czy kasaty). Oba sposoby niosą ryzyko „zniekształcenia Reguły”, gdy narosłe tradycje zinterpretuje się już w sposób niemonastyczny, ale także, gdy zbyt daleko wyjdzie się w dostosowaniu do potrzeb swego czasu⁹⁹. Tymczasem św. Benedykt nie ustanawia „żadnych drobnych nawet przepisów bez podania zasad duchowych, na których są oparte, albo przynajmniej bez jakiegoś wyraźnego zaznaczenia, gdzie tych zasad szukać”¹⁰⁰. Chcąc zmieniać przepisy, trzeba obrać takie, które by wypływały z tych samych zasad.

Refleksja końcowa

Każda *Reguła* zawiera pewien zestaw norm duchowych i prawnych (w różnych proporcjach), posiada zarazem specyficzny dla siebie zakres tematów przemilczanych (zjawisko tzw. *milczenie źródeł* znane historykom czy archeologom). Analogicznie do tego, o czym napomknął św. Jan Ewangelista: „Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać” (J 21,25).

W odczytywaniu *Reguł zakonnych* należy więc uwzględnić główny zamysł, zasób słów i formuł, jak również warstwę milczenia. Tę ostatnią nie jest łatwo zinterpretować, może bowiem zawierać dwojakie przesłanie: 1) *pozytywne* - tzn. w danej kwestii we wspólnocie nie dostrzeżono kryzysów czy nadużyć, więc nie było konieczności podnoszenia tematu; 2) *negatywne* - tzn. nie znamy całego tekstu albo nie znamy kontekstu życia tych, dla których był pisany, stąd badanie zawęży się do zapisu dostępnego.

Wydaje się, że w tekstach poszczególnych Reguł można wytropić swoisty kodeks rozróżniający, co jest pomocne w osobistym rozeznawaniu duchowym, gdy stawiamy pytania: 1) *co należy* czynić - teologiczne spojrzenie na rzeczywistość; 2) *co wolno* czynić - punkty graniczne; 3) *czego i dlaczego unikać* - diagnoza niewierności i przewidziane kary za wykroczenia (*jakiego ducha jesteście* - Łk 9,55).

Reguły mają na celu uformowanie człowieka, którym rzeczywiście zawładnął Bóg (por. VC 108), a nie tylko przyodzianie go w habit i obyczaje zew-

Bazylego, „jeśli nie narzędziami, z których pomocą mnisi, dobrzy i posłuszni, budują swoje cnoty?” (RBen 73,2-6).

⁹⁹ Por. M. Borkowska OSB, *Potrydencka wersja Reguły św. Benedykta*, w: *Za przewodem...*, s.249.

¹⁰⁰ Tamże, s.256.

nętrzne¹⁰¹. Tekst to tylko *nośnik* treści (lityry), *nosicielami* charyzmatu (ducha) muszą być osoby!

Docelowo każda *Reguła* może być rozpatrywana w trzech etapach wcielania:

- 1) w charyzmatycznego regułodawcę;
- 2) w tekst, by weryfikować codzienność braci-sukcesorów z pierwotnym ideałem;
- 3) w aktualnie przywołanych do charyzmatu, by nie wygasł w Kościele.

Charyzmatu nie można przyswoić tylko mentalnie czy uczuciowo. Autentycznym charyzmatykiem jest ten, komu *Pan da rozpocząć życie pokuty*, bo wówczas Duch może zawładnąć całą osobą!

¹⁰¹ Precyzyjnie piętnuje to Nil z Ancyry: „Niejeden, nałożywszy dzisiaj ten okazały habit, ale nie obmywszy się z brudów duszy ani nie zatarłszy w swoim umyśle odcisniętych śladów dawnych grzechów, ale może będąc jeszcze bardziej zepsuty przez ich wyobrażenie i nie kształtując swoich obyczajów tak, aby sprostać wymogom profesji, i nie znając, jaki jest cel filozofii według Boga, faryzejsko podnosi brwi, ma duże wyobrażenie o samym [swoim] zewnętrznym wyglądzie, niczym o osiągniętej cnocie, i krąży, nosząc broń, którą posługiwania się nie nauczył; przez zewnętrzny ubiór deklaruje [posiadana] wiedzę, której nie spróbował nawet brzegiem warg. Jest skałą podwodną zamiast portu, grobem pobielanym zamiast świątyni, wilkiem zamiast owcy, na zgubę tych, którzy dadzą się zwieść pozorem” - Nil z Ancyry, *O monastycznej ascezie* [*De monastica exercitatione*], nr 8, w: tegoż, *Pisma ascetyczne*, przeł. L. Nieścior OMI, Tyniec-Kraków 2008, s.71.