

EULOGIO PACHO OCD

ŚWIĘTE EREMY KARMELITAŃSKIE¹

Połączenie surowego eremityzmu z czystym cenobityzmem zrodziło na przestrzeni historii wiele form życia zakonnego, tworzących szeroką gamę. Kameduli i kartuzi są tego najlepszym przykładem. Dużo późniejsza od nich (jeśli chodzi o strukturę) jest forma życia, która wykrystalizowała się w pierwotnym Karmelu, to znaczy „święte eremy karmelitańskie”.

Ze względu na swą strukturę jurydyczną, eremy karmelitańskie być może są obecnie instytucją jedyną w swoim rodzaju. Nie chodzi tutaj bowiem o zwykłe połączenie eremityzmu z cenobityzmem przy całkowitej niezależności od innych form życia zakonnego, jak to ma miejsce w dwóch wspomnianych wyżej zakonach. Nie jest to również przypadek zgromadzeń eremitów regularnych, takich jak choćby w Kordobie, na Majorce czy w Montserrat. W eremach karmelitańskich podjęto próbę połączenia życia eremickiego z życiem właściwym zakonowi mendykanczkiemu, czyli takim, w których zgodnie ze swoimi konstytucjami dąży się do działania i kontemplacji. O ile w wewnętrznej organizacji tworzy dualizm cenobium-erem, to w swoim historycznym projekcie idzie dalej; reprezentuje połączenie jeszcze odważniejsze: eremu z apostołatem zintegrowanym, życia monastycznego z instytucją mendykanczką.

Prawdopodobnie będzie to najmocniejszy argument, aby uznawać eremy karmelitańskie za rozdział stosunkowo ważny w historii eremityzmu chrześcijańskiego.

Spróbujemy przedstawić panoramę tytułowego zagadnienia².

¹ Po raz pierwszy ten artykuł pod tytułem *Los Santos Desiertos Carmelitanos en España* został opublikowany jako dodatek w tomie *España eremítica*, Pamplona 1970, s. 587–632. Z myślą o zamieszczeniu tego artykułu w „Itinera Spirituality”, autor ponownie przejrzał tekst i uaktualnił przypisy bibliograficzne. Ostatnia trzecia część tego tekstu, opisująca historię wybranych eremów z terenu Hiszpanii, została pominięta. [Przyp. tłum.].

² Eremy karmelitańskie, jako swoista instytucja Zakonu, narodziły się w Hiszpanii. Stamtąd rozprzestrzeniły się na Europę i Amerykę. Nie można zrozumieć początku i rozwoju

1. POCZĄTKI I ROZWÓJ EREMITYZMU KARMELITAŃSKIEGO PRZED REFORMĄ TEREZJAŃSKĄ

Karmel narodził się jako erem. W sposób wiarygodny potwierdza to najważniejszy kodeks jego istnienia jurydycznego na przestrzeni historii. Ci, którzy mieszkali na górze Karmel „przy źródle Eliasza”, to zakonnicy mający ideał i zamiar życia w samotności. Pragnęli, żeby były one skodyfikowane i uznane prawnie, więc zwrócili się do Alberta, patriarchy Jerozolimy. Około 1209 roku przekazał on „umiłowanym synom Brokardowi i pozostałym eremitom, którzy pod jego władzą mieszkali na górze Karmel” regułę, która – jak sam stwierdza w prologu – jest w istocie „formą życia, której mielibyście się trzymać w przyszłości” i która została napisana na wasze żądanie „zgodnie z waszym ideałem”³.

historycznego eremów bez uwzględnienia ideału i motywacji, które nimi kierowały. Aby wyjaśnić to niewtajemniczonemu czytelnikowi, postaramy się przedstawić ogólną wizję przecięcia się linii rozwoju eremityzmu z historyczną trajektorią Karmelu. Tego właśnie podejmiemy się w pierwszej części tej skromnej pracy.

Spośród obszerniejszych i ważniejszych opracowań na temat eremów karmelitańskich należy wymienić, stosując kryterium chronologiczne, następujące publikacje: B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts des Carmes Déchaussés*, Paris 1927; FRANCISCO DEL NIÑO JESÚS, *El Desierto en el Carmen Descalzo*, „Revista de Espiritualidad” 13(1954), s. 347–368. 431–495; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *El desierto de la Provincia de San Joaquín*, Vitoria 1956; FELIPE DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda. Santos Desiertos de Carmelitas Descalzos*, Madrid 1961; tenże, *La vida interior en los Desiertos de la Reforma Teresiana*, „Revista de Espiritualidad” 21(1962), s. 584–699; P. BOYCE, *Vita eremitica nel Carmelo di oggi*, „Rivista di Vita Spirituale” 27(1970), s. 473–484; VALENTINO DI SANTA MARIA, *L'eremo carmelitano*, DIP II, kol. 548–551; J.M. MUÑOZ, *La arquitectura de los Desiertos carmelitanos*, „Monte Carmelo” 97(1989), s. 407–432; F. PUERTO GONZÁLEZ, *El Desierto carmelitano*, „Teresa de Jesús” 69(1994), s. 116–120; tenże, *Llamados a la soledad, el desierto carmelitano*, „Teresa de Jesús” 75(1995), s. 99–102; L.J. FERNÁNDEZ FRONTELA, *El Desierto en el Carmelo Descalzo*, „Revista de Espiritualidad” 62(2003), s. 79–115; MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, *Los Desiertos Carmelitanos, focos de espiritualidad*, „Revista de Espiritualidad” 62(2003), s. 181–192; T. JOHNSON, *Gardening for God. Carmelite Deserts and the Sacralisation of Natural Space in Counter-Reformation Spain*, w: *Sacred Space in Early Modern Europe*, red. W. Coste, A. Spicer, Cambridge 2005, s. 193–210; I. HUSILLOS TAMARIT, *Raíces de las Ermitas en el Carmelo Teresiano*, „Carmelus” 55(2008), s. 7–40; tenże, *Lectura teresiano-sanjuanista de la Ermita desde el Desierto de las Palmas*, „Carmelus” 56(2009), s. 29–54. Opracowania dotyczące poszczególnych aspektów będą cytowane w odpowiednich miejscach.

³ Wyrażenia umieszczone w cudzysłowie zostały zaczerpnięte z tekstu reguły pierwotnej. W niniejszym studium nie ma miejsca, aby rozwinąć problemy historyczne związane ze wspomnianą regułą oraz innymi dawnymi dokumentami, które ją uzupełniają lub wyjaśniają. W cytowanym tekście reguły punkt umieszczony w nawiasie () odnosi się do odpowiedniego rozdziału według podziału przyjętego w wydaniu P.G. WESSELS, „Analecta Ordinis Carmelitarum” 3(1914–1916), s. 213–218. Z różnymi aspektami reguły można zapoznać się dzięki opracowaniom zamieszczonym w „Vita Carmelitana. Revista di cultura spirituale” 8(1946). Znajdziemy tam m.in. artykuł dotyczący jej historii: GIUSEPPE DI GESÙ CROCIFFISSO, *Vicende storiche della Regola del Carmelo*, s. 31–41. Większe znaczenie posiada monografia poświęcona temu samemu tematowi zamieszczona w „Ephemerides Carmeliticæ” 2(1948), s. 5–262. Interesujące nas zagadnienie podejmują na jej łamach zwłaszcza: AMBROSIUS

1.1. Duch eremicki reguły pierwotnej

Reguła, zredagowana przez św. Alberta z niezwykłą zwięzłością stylu, jest jedną z wielu, gdyż „wielokrotnie i na różne sposoby ustanawiali już święci Ojcowie, że w jakimkolwiek ktoś byłby zakonie lub jakkolwiek obrałby sobie sposób zakonnego życia, powinien żyć zgodnie z posłuszeństwem Jezusowi Chrystusowi” (Prolog). Projekt życia skodyfikowany w regule jest dobrze znany w monastycyzmie wschodnim i z wyraźną intencją akcentuje tendencję pustelniczą. Zasadnicze fundamenty tej zorganizowanej formy życia są następujące:

- [Pustelnicy] będą mogli mieszkać w miejscach odosobnionych, odpowiednich do sposobu życia karmelitańskiego (nr 2).
- Wybierając odpowiednie miejsce do życia zakonnego, każdemu członkowi wspólnoty będzie przydzielona cela, oddzielona od pozostałych. Cele wybudowane wokół klasztoru (*iuxta sitium loci*) będą przydzielane przez przeora, a bez jego zgody nie będzie można dokonywać żadnych zmian miejsc zamieszkania (nr 2–3). Cela przeora będzie znajdowała się przy wejściu do zabudowań klasztornych, aby przybywający do konwentu mogli być przyjęci (nr 4).
- Życie zakonnika jest wybitnie samotne. Wszyscy powinni trwać dniem i nocą w swoich celach, albo obok nich (*iuxta eas*), rozważając Prawo Pańskie i zanosząc błagania, chyba że czymś innym słusznym wypadnie się im zająć (nr 5).
- Aby nie doszło do rozluźnienia w przestrzeganiu obserwancji według osobistych skłonności, reguła św. Alberta wprowadza liczne elementy życia typowo cenobitycznego. Wraz z przełożonym, który jednoczy wszelką działalność konwentualną, pustelnicy z góry Karmel powinni zbierać się codziennie we wspólnej kaplicy na uroczystą Mszę świętą. Kaplica, jeśli jest to możliwe, powinna być wybudowana pośrodku cel indywidualnych (*in medio cellularum*; nr 8).
- Oprócz wspólnej Mszy świętej porannej, zakonnicy muszą zgromadzić się co tydzień (w niedzielę albo w jakimkolwiek inny dzień tygodnia) na spotkaniu kapituły, aby „omawiać sprawy związane z przestrzeganiem życia zakonnego i ze zbawieniem dusz” oraz aby udzielić napomnienia braterskiego w przypadku zauważonych wykroczeń (nr 9).

A S. TERESIA, *Untersuchungen über Verfasser, Ablassungszeit, Quellen und Bestätigung des Karmeliter-Regel*, s. 17–49 oraz MELCHIOR A S. MARIA, *Carmelitarum Regula et Ordo decursu XIII saeculi*, s. 51–64. Wiele komentarzy do reguły św. Alberta pojawiło się zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Nie jest to jednak miejsce na przedstawianie całościowej bibliografii. Wystarczy wskazać artykuł C. CICONETTI, *Regola del Carmelo*, w: *Dizionario Carmelitano*, Roma 2008, s. 742–759.

Ani czysty eremityzm, ani też zwyczajny cenobityzm. Mnisi, których życie podporządkowane jest regule św. Alberta, są mocno naznaczeni piętnem *lauras palestinienses*, znajdujących się w rejonie góry Karmel. Jej duch ascetyczny doskonale naśladuje życie mniszce zorganizowane i rozpowszechnione przez św. Hilariona. Stąd też tradycja karmelitańska nieustannie zalicza tego wybitnego ascetę do grona wielkich wzorców swojej genealogii duchowej, śpiewając wraz ze św. Teresą:

„Dziś rycerz zwalczył w boju
Świat i jego zastępcy!
– Zwróćmy się doń my grzeszni,
Pójdźmy w jego ślad święty”...⁴.

Powszechnie wiadomo, że normy życia nakreślone w regule pierwotnej św. Alberta i przestrzegane przez mnichów z Karmelu różnią się znacznie od tych, które obecnie są praktykowane w rodzinie karmelitańskiej, zarówno w Karmelu dawnej obserwacji, jak i w reformie terezańskiej. Przez wieki życie Karmelu przekroczyło wąskie ramy norm przekazanych św. Brokardowi i pozostałym „eremitom z góry Karmel”.

Tamtych pierwszych pustelników wspominali Beniamin z Tudeli (1163), Jan Focas (1185) i inni kronikarze średniowieczni pielgrzymujący do Ziemi Świętej⁵, o których Jacques de Vitry (1221) pisał, że „*vitam solitariam agebant in alvearibus modicarum cellularum tamquam apes Domini dulcedinem spirituales mellificantes* [prowadzili samotne życie w małych celach na kształt ula, jak pszczoły Pana tocząc miód ze słodyczy duchowych]”⁶, i niczym wędrownie pszczoły musieli opuścić pierwotny ul palestyński i wyemigrować do Europy.

⁴ Pierwsza strofa i refren wiersza św. TERESY OD JEZUSA, *Do świętego Hilariona*, w: taż, *Dzieła mniejsze*, Kraków 2009⁴, s. 360.

⁵ Por. B. ZIMMERMAN, *Monumenta historica carmelitana*, Lirinae 1907, s. 269n; ten tekst w wersji francuskiej; tenże, *Les plus vieux textes du Carmel. La Vigne du Carmel*, Paris 1944, s. 57n.

⁶ Tekst biskupa z Akki, zmarłego w 1240 roku, można przeczytać w jego *Historia orientis*, rozdz. LII. Por. B. ZIMMERMAN, *Monumenta...*, s. 280. Obok reguły jest to najmocniej uwierzytelnione świadectwo pierwotnego eremityzmu karmelitańskiego. Ich uzupełnieniem jest *Rúbrica I* z konstytucji z 1281 r., powtórzona z pewnymi zmianami w kolejnych redakcjach, na przykład z 1324 i 1357 r. Por. B. ZIMMERMAN, *Monumenta...*, s. 20–21; ANTOINE MARIE DE LA PRÉSENTACION, *Constitutions... faites l'année 1357*, Marche 1915, s. 1–20.

Pomimo że tzw. reguła Aymeryka lub Jana XLIV, nazywana częściej *De institutione primorum monachorum*, dokumentuje szeroko rys eremicki pierwotnego życia karmelitańskiego, nadal nie można traktować tego dzieła jako źródła dla reguły św. Alberta (por. E.M. ESTEVE, J.M. GUARCH, *La Orden del Carmen*, Madrid 1950, s. 178–188). Na ten temat zob. artykuły w cytowanych wcześniej numerach czasopism: „*Vita Carmelitana*” (s. 66) oraz „*Ephemerides Carmeliticae*” (s. 30–38). Zob. również ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Doctrina espiritual del „De institución de los primeros monjes”*, „*Revista de Espiritualidad*” 19(1960), s. 427–446. O eremityzmie reguły św. Alberta i jego interpretacji zob.: A.M. GRAMÁTICA, *Il commento della Regola nel Carmelo antico*, „*Ephemerides Carmeliticae*” 2(1948), s. 99–122; VÍCTOR DE

Nie jest to miejsce, aby odtwarzać w szczegółach rozwój historyczny, jaki przeszedł Zakon Karmelitański od pierwotnego eremityzmu do obecnej postaci zakonu mendykanckiego z aktywnością apostołską, m.in. misjami, które przecież same w sobie są tak dalekie od formy życia kontemplacyjnego.

Nie przestaje zdumiewać, że czcigodny fundator eremów karmelitańskich, o. Tomasz od Jezusa, zakończył swoje życie konsekrowane całkowicie oddany misjom. Aby zrozumieć ten i wiele innych podobnych przypadków, potrzeba zagłębić się w istotę instytucji eremickiej, która odrodziła się w Karmelu Terezańskim.

Eremityzm karmelitański zapuszcza korzenie w najczystszej tradycji Zakonu i siłą rzeczy świadomie spokrewnia się z ideałem zatwierdzonym przez regułę św. Alberta. Nie jest możliwe, by zapoznając się z dokumentami dotyczącymi naszych eremów, nie natknąć się na „wezwanie” do powrotu do reguły pierwotnej, do świadectwa narodzin eremów na górze Karmel. Dlatego życie eremickie zawsze było uważane za prototyp karmelitańskości, za wzorcową formę całej wspólnoty karmelitańskiej. W domach eremickich reformy terezańskiej w miarę możliwości akcentowano normy pustelnicze tej reguły, zarówno w jej wersji pierwotnej, jak i w wersji zatwierdzonej przez Innocentego IV (1247).

W znaczeniu ściśle historycznym klasztory eremickie, funkcjonujące zgodnie ze stylem życia opisanym w regule, istniały nieprzerwanie jedynie w reformie św. Teresy. Fakt ten da się w pełni wytłumaczyć. Bez względu na opinię co do znaczenia i relacji dzieła terezańskiego do Zakonu dawnej obserwacji, trzeba przyjąć jako coś niekwestionowanego, że w świadomości Świętej Reformatorce i pierwszych dwóch karmelitów bosych powrót do pierwotnej gorliwości „dawnych naszych Ojców” – według przyjętego wyrażenia – był inspirowany przez ideał życia pustelników z góry Karmel⁷.

Najprawdopodobniej niemożliwe byłoby odnowienie obserwacji karmelitańskiej jedynie w odniesieniu do eremityzmu pierwotnego. I rzeczywiście, od samego

JESÚS MARÍA, *La exposición canónica-moral de la Regla carmelitana según los comentadores descalzos*, „Ephemerides Carmeliticae” 2(1948), s. 123–203; ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *Lo spirito Della Regola Carmelitana*, „Vita Carmelitana” 8(1946), s. 42–65; a także to samo studium z niewielkimi poprawkami *L'eremitismo della Regola carmelitana*, „Ephemerides Carmeliticae” 2(1948), s. 245–262; FRANCOIS DE SAINTE-MARIE, *Lesprit de la regle du Carmel*, „Ephemerides Carmeliticae” 2(1948), s. 205–244; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Intimidades del Carmelo*, Valencia 1957.

⁷ Najbardziej znaczące są wyrażenia św. Teresy. Nie tylko w odniesieniu do zakonników, „na których patrząc, powinno się widzieć kontemplacyjnych pustelników” (TJL 135, 13), ale również w odniesieniu do samych sióstr, o których to zapewnia: „Założeniem naszym w tym klasztorze jest życie nie tylko zakonne, ale i pustelnicze” (D 13, 6), naśladując pierwotny wzór: „Pomnijcie, siostry, na dawnych naszych Ojców świętych i pustelników, których życie na wzór sobie obrałyśmy” (D 11, 4). Z tej racji nakazuje w konstytucjach: „w środku niech będzie teren do urzędzenia eremitarzy, w których można by się chronić na modlitwę, według tego, co praktykowali nasi święci Ojcowie” (KP 32).

początku przyjęto regułę Innocentego, a nie pierwotną. Z drugiej strony reforma mająca fundament w takim dokumencie prawnym Zakonu, pomijając eremy, jawiła się siłą rzeczy jako częściowa i niedokończona. Marginalizowała coś najbardziej typowego i własnego ze swej oryginalnej koncepcji, co nawet w regule przystosowanej do życia mendykanckiego znajdowało się na pierwszym planie. Stąd eremy powstałe w ramach dzieła św. Teresy są wynikiem naturalnej potrzeby, której nie można zastąpić czymś innym. Dzięki eremom Karmel Bosy nie był jedynie odnowieniem obserwancji, która zubożała w okresie schyłkowym średniowiecza, ale reprezentował jednocześnie bezpośredni związek z pierwotną formą życia karmelitańskiego w Palestynie.

Zanim przedstawimy w skrócie historię rozprzestrzenienia się eremityzmu karmelitańskiego na Półwyspie Iberyjskim, stosowne będzie omówienie chociaż pokrótce przemian, które przyczyniły się do zaniechania tej formy życia w Zakonie, a która potem z inicjatywy o. Tomasza od Jezusa została przywrócona w Karmelu Terezańskim.

1.2. Od reguły św. Alberta do reguły Innocentego IV

Tak jak to miało miejsce w wielu innych zakonach, do najgłębszych przemian pierwotnego eremityzmu karmelitańskiego przyczyniły się okoliczności historyczne. Pewna, niezupełnie jasna tradycja, a za nią wielu autorów odnajduje w tekście reguły pierwotnej⁸ wyraźne aluzje do ograniczonej posługi apostołskiej, jaką od samego początku prawdopodobnie podejmowali pustelnicy z góry Karmel. Byłaby to jedna z tych „słusznych spraw, którymi wypadnie się zająć” (rozdz. 5) poza modlitwą nieustanną, oraz jeden z tematów do przedyskutowania podczas niedzielnych spotkań, zawarty w stwierdzeniu: „sprawy związane ze zbawieniem dusz” (rozdz. 9), punkty, których obecność w pierwotnym tekście nie jest pewna.

Ograniczoną działalność apostołską pustelników z góry Karmel poświadczają z wystarczającą pewnością dokumenty historyczne. To bardziej do nich niż do samego tekstu reguły – niejasnego w tym względzie – trzeba się odnieść w poszukiwaniu światła. Świadectwa nie budzą wątpliwości w tej kwestii, jak choćby to dane

⁸ Zob. opracowania cytowane w przypisie 6. Wydaje się być oczywiste, że w wielu rozprawach podejmujących omawiany przez nas temat są odwołania do *Institutio primorum monachorum*, gdzie przedstawiono postać proroka Eliasza jako symbol *duplex spiritus* (por. *Institutio primorum monachorum*, Wenecja 1507, rozdz. 1–9). Nie zawsze z należytą ścisłością historyczną postrzegano spekulacje dotyczące skuteczności „apostolatu wewnętrznego”. W tym kontekście nie wydaje nam się na czasie podtrzymywanie, że „duch apostołski zostaje w regule wyraźniej potwierdzony jako swoisty szczyt doskonałości życia kontemplacyjnego” niż w wątpliwych i relatywnych wzmiankach na temat pracy i zajęć niezgodnych z samą kontemplacją (por. ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *L'eremitismo...*, s. 261).

przez Mikołaja Francuza, potwierdzając podejmowanie pierwszych prób łączenia samotności z *ministerium animarum*⁹ w sposób możliwy do pogodzenia.

Trudno określić, czy chodziło o działalność podejmowaną sporadycznie i okolicznościowo, czy bardziej o zajęcia stałe i zwyczajowo przyjęte. Dwa skrajne wnioski wydają się nam nie do przyjęcia: pierwszy, który prowadzi w stronę czystego życia kontemplacyjnego zachowującego jedynie niezbędną relację z innymi; i drugi, który obstaje przy życiu mieszanym łączącym realne współistnienie samotności kontemplacyjnej z apostolatem stałym.

Wydaje się, że czynna posługa karmelitów przed ich przyjazdem do Europy była bardziej okazjonalna i indywidualna niż systematyczna i wspólnotowa; bez wątpienia nie była na tyle ograniczona, aby uważać ją jedynie za rozlanie się pełni i nadobitości esencji duchowych płynących z osobistej kontemplacji¹⁰.

W naszych rozważaniach – nieco marginalnych wobec relacji ściśle historycznej – wybiegamy nieco naprzód, ponieważ są one stałym punktem odniesienia w literaturze na temat życia eremickiego w Karmelu. Od pierwszych karmelitów bosych z Duruelo, Mancery, Pastrany, La Peñueli, El Calvario itd., aż po największych teoretyków duchowości karmelitańskiej istnieje nieustanne odwoływanie się do działalności „pustelników z góry Karmel”. Działalność, której odbicie dostrzegano w apostołskim zaangażowaniu św. Jana od Krzyża i jego towarzyszy; działalność, która – jak zobaczymy – była w eremach prawnie zakazywana, chociaż jednocześnie często dopuszczano ją na zasadzie przywileju lub dyspensy, nadając jej także charakter okolicznościowy.

Ani życie kontemplacyjne, ani czynny apostolat nie doczekały się spokojnych lat rozwoju w kolejnych pokoleniach zakonników żyjących regułą św. Alberta. Już w chwili, gdy reguła docierała do rąk swoich odbiorców, dało się słyszeć coraz mocniejsze głosy przeciwko mnożeniu instytutów religijnych.

⁹ Autor *Ignea Sagitta*, po podkreśleniu przykładu Chrystusa, stwierdza: „*Hanc vero regulam Salvatoris nostri, utique sanctissimam, quidam antecessorum nostrorum antiquitus sunt secuti: in Eremita solitudine proprium imperfectum cognoscentes diutius morabantur, sed cum proximis ita affectarent proficere, ut sibi deficere minime viderentur, aliquando, raro tamen, de Eremo descendentes, quod in solitudine falce contemplationis suaviter messuerant, excutis granis in tritura praedicationis largiflue seminarunt* [Urzeczeni tak wzniosłym przykładem naszego Zbawiciela, nasi przodkowie już od dawnych czasów podążali na samotność pustyni, świadomi swoich niedoskonałości. Czasami jednak, i to dla bardzo ważnych powodów, opuszczali swoje eremy, schodząc do ludzi, aby przez gorliwe nauczanie podzielić się żniwem, którego dokonali sierpem kontemplacji]” (rozdz. VI, red. A. Staring, „Carmelus” 9(1962), s. 286–287 [por. MIKOŁAJ FRANCUZ, *Ognista strzała*, w: T. MERTON, *Pierwotny ideał Karmelu*, Kraków 2009, s. 61–111; przyp. red.]). Nie należy obstawać przy tak ogólnym tekście, a tym bardziej odnosić go wyłącznie do mieszkańców góry Karmel, zwłaszcza gdy się ma na uwadze inne wyrażenia tego samego autora (por. następne przypisy).

¹⁰ Por. ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *Le eremitismo...*, s. 261.

Wobec takich okoliczności prawodawstwo albertyńskie nie gwarantowało w oczach przeciwników prawnego zaaprobowania Zakonu. Dla tych, którzy tak myśleli, Zakon Karmelitański z konieczności został włączony do najsłynniejszego dekretu Soboru Laterańskiego IV (*Ne nimium religionum diversitas*)¹¹, pomimo trwającej od wielu lat egzystencji kanonicznej.

Z dekretem w ręce wielu dostojników kościelnych wznowiło walkę przeciwko eremitom z góry Karmel, którzy zmuszeni byli prosić o protekcję u następcy św. Alberta na stolicy biskupiej w Jerozolimie, Rudolfa. Za jego radą zwrócili się do Stolicy Apostolskiej i po licznych staraniach uzyskali zatwierdzenie reguły przez Honoriusza III w 1226 roku¹². Gdy powróciła polemika i gdy wśród zakonników wyniknęły pewne różnice poglądów w kwestii ubóstwa, pojawiła się potrzeba uzyskania kolejnego zatwierdzenia reguły przez Grzegorza IX bullą z dnia 5 kwietnia 1229¹³. W ten sposób oddalono burzę, która zawisła nad Karmelem, a otworzyły się nowe perspektywy jego istnienia. Ten sam papież, gorliwy obrońca ducha franciszkańskiego, zawarł w swojej zatwierdzającej bulli pewną klauzulę, zabraniając posiadania na własność domów i dóbr, nie tylko w znaczeniu osobistym, ale i wspólnotowym. Z jednym wyjątkiem: „*asinus masculos et aliquod animalium seu volatiliu[m] ad nutrimentum* [samców osła i jakichś zwierząt domowych lub drobiu na pożywienie]”. Domagała się tego konieczność wyzbycia się jakiegokolwiek ziemskiej przeszkody dla prowadzenia życia kontemplacyjnego przez eremitów¹⁴.

W tym okresie miały miejsce wydarzenia zaistniałe wskutek ważnych okoliczności, o których mówiliśmy powyżej. Jeden z najznakomitszych kronikarzy tamtych zdarzeń zapewnia, że „*infirmiores professores huius religionis* [co słabsi członkowie tego zgromadzenia]”, przestraszeni licznymi najazdami pogan – w rzeczywistości byli to Saraceni – na klasztory, „*quae erant in eremis* [które były w miejscach odosobnionych]”, chcieli opuścić Ziemię Świętą i – jeśli byłoby to możliwe – przenieść się legalnie w regiony, z których przybyli, aby tam kontynuować życie zakonne¹⁵. Nie wydaje się, że chodzi tu wyłącznie o braci najsłabszych w przestrzeganiu obserwan-

¹¹ Tekst dekretu w: MANSI, *Sacrorum conciliorum... collectio*, 22, 1002 oraz *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 1962, s. 218 z odnośnikami bibliograficznymi w przypisie nr 1. Na temat burzliwej historii Karmelu w tamtych okolicznościach zob. MELCHIOR A S. MARIA, *Carmelitarum Regula...*, s. 52–54.

¹² Por. *Bullarium Carmelitanum*, I, 1–4.

¹³ Por. Bulla *Ex officii nostri*, I, 4–5. Na temat okoliczności, które ją sprowokowały, por. MELCHIOR A S. MARIA, *Carmelitarum Regula...*, s. 55–57.

¹⁴ Klauzula, która odnosi się do ubóstwa wspólnotowego, mówi dosłownie: „*Inhibemus, ne in proprietatem de cetero eremi vestri vel loca vel possessiones seu domos aut redditus alios recipiatis ullo modo, vel praeter asinos masculos et aliquod animalium seu volatiliu[m] nutrimentum* [Zabramiamy, abyście w jakikolwiek sposób przyjmowali na własność waszego eremu miejsca, nieruchomości, domy lub inne przychody, oprócz osłów (samców) i jakichś zwierząt lub drobiu na pożywienie]” (*Bullarium Carmelitanum*, I. c. I, 4–5).

¹⁵ Informacja pochodzi z GUILLELMUS A SANDWICH (SANVICO), *Chronica de multiplicatione religionis carmelitanae*, Valencia 1507, 36v.

cji, jeśli mamy na uwadze, że niedługo później idea ta stała się decyzją wspólnotową. Kiedy? Rok 1238 wskazany przez innego kronikarza wydaje się nam późny¹⁶, a nie będzie zbyt mylił się ten, kto przypuszcza, że zaaprobowanie reguły jest w ścisłej zależności z migracją mnichów do Europy¹⁷.

Najpewniejsze źródła są zasadniczo zgodne w stwierdzeniu, że wraz z przeniesieniem się Zakonu na Zachód nie zmienił się zasadniczo jego eremicki ideał. Nawet więcej, pierwsze klasztory zostały erygowane według modelu z góry Karmel zgodnie z normami zawartymi w regule św. Alberta. Wśród tego rodzaju eremów możemy wymienić: Frontino na Cyprze, okolice Mesyny, tzw. Les Aygalades niedaleko Marsylii, Aylesford w Kent. Z pewnością nie były to jedyne istniejące eremy, ale nie posiadamy dokumentów, które pozwoliłyby nam wyliczyć inne tego typu klasztory na przestrzeni całego średniowiecza. Czy fakty te mówią nam, że Zakon po przybyciu do Europy rozprzestrzenił się tak samo, jak w Palestynie? Nie tyle rozprzestrzenił się, co przeobrażał pod wpływem okoliczności i miejsca, gdzie osiedli.

Nie czas tutaj, aby rozpatrywać szczegółowo nadrzędne racje, które zaledwie po kilku pięcioleciach uniemożliwiły praktykowanie eremityzmu karmelitańskiego w Europie¹⁸. Należy stwierdzić, że zbiegły się ze sobą różnorodne czynniki, wśród których należy uwzględnić swoisty kryzys spowodowany rezygnowaniem z pewnych rozwiązań, co jest nieuniknione w procesie adaptacji. Pojawiła się bez wątpienia opozycja zewnętrzna wobec takich zmian, ale miała miejsce również pokusa „aktywizmu”, choć nie był to czynnik determinujący.

Delikatna sytuacja, jaka wytworzyła się w ciągu nie więcej niż dwudziestu lat, została poddana pod dyskusję na pierwszej Kapitule generalnej przeprowadzonej na Zachodzie w miejscowości Aylesford (1246 lub 1247), pod przewodnictwem św. Szymona Stocka, wybranego na urząd generała.

Decyzja, która została podjęta, była brzemienna w skutkach:

„Dostrzegając dzięki długiemu doświadczeniu, że reguła św. Alberta zawierała wzbudzające wątpliwości punkty, które wymagały wyjaśnienia lub poprawienia, oraz inne zbyt uciążliwe, które należało złagodzić, wysłano do Stolicy

¹⁶ Datowanie to jest powszechnie przyjęte i może być uznane za ostateczną granicę, chociaż dopuszcza możliwość wcześniejszych pojedynczych migracji. Oprócz Guillermo de Sanvico, wskazaną datę podaje V. BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, Duaci 1624, s. 1274–1276; jest to dzieło napisane około 1240 r. Stwierdza dosłownie: „Post haec anno Domini 1238, propter paganorum insultus compulsi sunt ab illo loco varias regionem mundi dispergi [Później roku pańskiego 1238, za sprawą pogan zostali wyrzuceni z tego miejsca i rozproszeni po różnych częściach świata]”.

¹⁷ B. ZIMMERMAN, *Monumenta...*, s. 362–370; tenże, *Les saints Déserts...*, s. 7.

¹⁸ Por. GIUSEPPE DI GESÙ CROCFISSO, *Vicende storiche...*, s. 39–40; MELCHIOR A S. MARIA, *Carmelitarum Regula...*, s. 57–60.

Świętej dwóch zakonników – Reinalda i Pedra, aby uzyskali stosowne oświadczenia, poprawki i złagodzenia”¹⁹.

Papież Innocenty IV, zatrzymany w Lyonie przez wyraźnie zagniewanego Fryderyka II, przychylnie przyjął prośbę i w dniu 26 lipca 1247 roku zlecił postulowaną rewizję dwóm dominikanom – kardynałowi Hugues de Saint-Cher oraz biskupowi z Antardo. Po kilku miesiącach zakończyli oni pracę, a papież zaakceptował nową redakcję reguły, nadając jej ważność prawną 1 października tego samego roku²⁰.

W tekście reguły Innocentego IV znajdują się punkty uzupełnione, zmienione i złagodzone. W całości wyraźnie akcentuje się elementy cenobityczne, tak znikome w pierwotnej redakcji. Dla nas interesujące w tym momencie są właśnie zmiany, które ukazują relację do zmienionej formy eremityzmu.

O stosunku do eremityzmu, który nie budząc wówczas zainteresowania, uległ pewnym przemianom, świadczą jedynie naniesione poprawki. Zmiany te były następujące: a) zezwolenie na osiedlanie się nie tylko *in eremis*, ale także „*ubi donata vobis fuerint [loca] ad vestrae Religionis observantia apta et commoda* [gdzie wam ofiarują [miejsca] stosowne i odpowiednie sposobowi życia waszego Zgromadzenia] (rozdz. 2); b) wspólne posiłki – nieco złagodzone pod względem ścisłości postu; c) pozwolenie na posiadanie pewnych rzeczy wspólnych: „*Asinos sive mulos prout vestra expostulaverit necessitas vobis haberes te liceat, et aliquod animalium ad nutrimentum* [możecie posiadać osły i muły, według waszych potrzeb, i coś z domowych zwierząt na pożywienie]” (rozdz. 7); d) w podobnej tendencji do odrzucenia rygoru eremickiego złagodzone ściśle milczenie, które miało być zachowywane od komplety do prymy następnego dnia, a nie jak wcześniej, od nieszpórów do tercji (rozdz. 14).

Warto podkreślić ustępstwa – w rzeczywistości mocno zawężone – dotyczące surowych postów przestrzeganych aż do tamtego momentu²¹ i rację, która je usprawiedliwia: „*Quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes, ne sitis hospitibus*

¹⁹ Zob. SIBERTO DE BEKA, w: B. ZIMMERMAN, *Monumenta...*, s. 215.

²⁰ W słynnej bulli *Quae honorem conditoris* Innocenty IV, po przypomnieniu prośby od karmelitów i członków komisji, której zlecono rewizję, stwierdza: „*Quaedam regulae vestrae dubia declarari et corrigi, ac etiam quaedam ipsius gravia misericorditer fecerimus mitigari... auctoritate apostolica confirmamus et praesentis scripti patrocinio communimus* [ze zostały wyjaśnione i poprawione pewne wątpliwości dotyczące waszej reguły oraz lekko złagodziliśmy niektóre jej ciężary [...]] potwierdzamy to władzą apostolską i uprawomocniamy powagą złożonego podpisu]”. Cały tekst wraz ze złagodzoną regułą można znaleźć w *Bullarium Carmelitarum*, I, 8–11, a także w wydaniu krytycznym wraz ze studium wprowadzającym: M.H. LAURENT, *La lettre „Quae honorem conditoris” (1.10.1247)*, „*Ephemerides Carmeliticae*” 2(1948), s. 5–16.

²¹ Do studium porównawczego obu reguł, Alberta i Innocentego, pomocne będą następujące wydania – po łacinie: E.M. ESTEVE, J.M. GUARCH, *La Orden del Carmen*, s. 170–178, a po francusku: FRANÇOIS DE SÈTE. MARIE, *Le plus vieux textes*, s. 85–96.

onerosi [ponieważ trzeba wam będzie częściej w drodze prosić o jałmużnę, abyście nie byli ciężarem dla swych gospodarzy]” (rozdz. 11).

Życie eremickie jako jedyna forma autentycznego życia karmelitańskiego przestało istnieć. Czy jednak można pominąć je zupełnie? Prawdopodobnie nikt w Zakonie nie myślał, że wraz z wprowadzonymi zmianami został zniesiony ideał pierwotnego eremityzmu. Nadal dominował jako zasadniczy element w odniesieniu do nowych perspektyw apostolatu mendykanckiego. Tak było przynajmniej w teorii. Fakty miały pokazać, czy pomiędzy tymi dwoma czynnikami było możliwe utrzymanie równowagi posiadającej wiele oznak kompromisu.

Czy zgodnie z prawem można stwierdzić, że innowacje prawne były w istocie zwykłą „adaptacją” jedyne go stylu życia do częściowo nowych form ukształtowanych przez różne fakty historyczne? Zostawmy na boku kwestię początków, aby zobaczyć, co wydarzyło się w rzeczywistości.

Wraz z decyzjami Grzegorza IX i Innocentego IV życie samotne i kontemplacyjne przemieniło się z dnia na dzień w życie mieszane. Karmel został zaliczony do zakonów mendykanckich.

Od tamtej chwili zaczęły licznie powstawać klasztory na terenach zaludnionych i w miastach, najczęściej w słynnych ośrodkach uniwersyteckich: Paryż, Bolonia, Oksford, Cambridge, Tuluza, itp.

1.3. Eremici pośród mendykantów

To św. Szymonowi Stockowi przyszło zmierzyć się z sytuacją powstałą na skutek nieuniknionych reperkusji pojawienia się nowego kierunku w życiu Zakonu. Z odwagą i zdecydowaniem poczynił kolejne kroki na dopiero co otwartej drodze. Kiedy zakończył swój urząd przełożonego generalnego, przemiany były nie do zahamowania. Gdzie zatem pozostało gorące pragnienie eremityzmu?

Wyraźny dowód na to, że zmiana była głęboka i namacalna, to gwałtowność reakcji. Niektórzy zakonnicy nie chcieli zgodzić się na nowe prawodawstwo Karmelu, a nie były to tylko odosobnione głosy kilku nostalgicznych i rozżalonych karmelitów. Pojawili się bracia wyrażający sprzeciw, podnosząc sztandar odnowy eremickiej. Znamienne jest, że wybór nowego generała Zakonu padł na gorliwego pustelnika, który „wytwarzał miód” kontemplacji w dawnych plastrach z góry Karmel. Rządy Mikołaja Francuza – czy jak go się obecnie nazywa Mikołaja z Narbonne – były niezłomną próbą powrotu na dawną drogę eremityzmu. Pomimo nieugiętego uporu i nieskazitelnego przykładu życia, nie był w stanie zahamować nasilającego się aktywizmu w Zakonie. Rozczarowany zrezygnował z urzędu przełożonego generalnego, wystosowując słynną lamentację, owo porywające pismo obrotne *pro vita solitaria*, skierowane do całego Zakonu w piśmie okólnym znanym pod wymownym

tytułem *Ignea sagitta* [*Ognista strzała*] (1270)²². Mówiąc o tym dziele, nie można nie wspomnieć *Listu* Piotra Czcigodnego do Gilberta de la Porrée, a przede wszystkim o *Deploratio* Jeana de Fécamp²³.

Przytaczane fakty stają się o tyle bardziej sugestywne, o ile wzbudzają nieuniknione pytanie: dlaczego Zakon, łączący w sobie eremityzm i cenobityzm, został zaliczony do zakonów mendykantkich, a nie do kamedułów, kartuzów czy któregoś z form monastycyzmu benedyktyńskiego, z którymi miał wiele pokrewieństwa i zgodności? Czy Mikołaj Francuz w istocie nie posiadał po części racji, kiedy bolał nad tak nagłą zmianą kierunku?

Trzeba by dokładniej zapoznać się z każdym z wymienionych zakonów, aby móc właściwie odpowiedzieć na pierwsze pytanie. Bez względu na rezultat poszukiwań, nie jest trudno pozytywnie odpowiedzieć na pytanie drugie.

Pomimo że „ognista strzała” nie zdołała zranić dogłębnie Zakonu ani też chociaż na chwilę nie udało jej się rozpałcić żarliwości za tym, co rozniecał jej autor, to jednak nie została wystrzelona nadaremnie. W ślad za nią kolejne duchowe dokumenty Karmelu nadal podtrzymują przypomnienie, wysławianie i tęsknotę za powołaniem eremickim oraz ideałem kontemplacyjnym.

Jeśli chodzi o konkretne przykłady realizowania autentycznego eremityzmu w okresie po przyjęciu reguły Innocentego, historia nie ma wiele do zaprezentowania. Wówczas eremityzm przejawiał się w sposób ograniczony i sporadyczny. Już sam brak kontynuacji tej formy życia stwarza pewien dystans odsłaniający rozbieżności pomiędzy literą i duchem, pomiędzy ideałem i rzeczywistością.

Eremityzm kontemplacyjny, aby przetrwać na przestrzeni XIII, XIV i XV wieku, obrał dwa kierunki: jeden – indywidualny i pokutniczy, a drugi – wspólnotowy i regularny.

W pierwszym przypadku stoimy wobec zjawiska powszechnego w całym średniowieczu i wspólnego dla wszystkich form monastycznych, nie wyłączając najwyższego ucieleśnienia cenobityzmu, tj. Cluny. W okolicach niektórych klasztorów często osiedlali się zakonnicy, którzy odchodzili na samotność, aby prowadzić surowszy sposób życia. Nierzadko życie wspólnotowe przeplatało się z eremickim²⁴.

²² Na temat autora i dzieła zob. A. STARING, *Nicolai prioris generalis ordinis Carmelitarum Ignea sagitta*, „Carmelus” 9(1962), s. 237–307.

²³ Obydwa teksty odpowiadają pierwszemu okresowi kryzysu eremickiego w średniowieczu, ale odtwarzają sytuację podobną do tej opłakiwanej w *Ignea sagitta*. Zob. PETRUS VENERABILIS, *Epistola pro angustia cellae* lub *Liber de conversationis eremiticae laudibus*, w: tenże, *Epistolarium*, I, 20 (PL 189, 89–100); JEAN DE FÉCAMP, *Deploratio quietis et solitudinis derelictae*, w: J.P. BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, s. 185–197. Pomiędzy *Ignea sagitta* i dziełem Jeana de Fécamp istnieje szczególnie podobieństwo tematyczne i stylistyczne.

²⁴ Na temat powszechności tego zjawiska w średniowieczu zobacz syntetyczne opracowanie i bibliografię w: G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, w: *Spiritualita cluniacense*, Todi 1960, s. 326–335.

Z tych wzorców bez wątpienia wzięli początek karmelitańscy rekluzi i rekluzki, a wystarczająco udokumentowana forma rekluzji stanowi największy wkład Zakonu w eremityzm u schyłku średniowiecza²⁵.

Istnienie klasztorów całkowicie oddalonych od miast i terenów zasiedlonych wydaje się wystarczająco potwierdzać praktykę życia ściśle kontemplacyjnego. Dobrze znane są konwenty z Hulne i Aylesford w Anglii, Santa Maria delle Selve niedaleko Florencji, Gironde w szwajcarskiej prowincji Valais, Monte Oliveto w okolicach Genewy i kilka innych z reformy mantuańskiej.

Współcześni historycy, skłonni często do przesady, przyznali tym konwentom kategorię „eremityzmu wspólnotowego”²⁶, przeceniając istniejącą skąpą dokumentację. Z większą ostrożnością podchodzi do sprawy inspirator owych autorów, kiedy stwierdza, że „nie wiedząc nic pewnego na temat życia wewnętrznego tego typu klasztorów, nie możemy niczego stwierdzić w sposób absolutny”, co dotyczy jego stylu życia eremickiego²⁷.

Chodzi tutaj zasadniczo o domy obserwantów, gdzie próbowano wprowadzić życie zakonne zgodne z duchem reguły, reformując to, co zostało zniekształcone, albo to, co jest praktykowane w pozostałych klasztorach. Niemal wszystkie wspomniane domy należą do którejs z reform przeprowadzonych przed Soborem Trydenckim (mantuańska, Albi, itd.), ponadto pozostaje wymownym fakt, że żadna z nich nie wzięła za punkt wyjścia reguły św. Alberta, jedynej prawdziwie eremickiej. Nawet reforma terezańska wyszła od reguły Innocentego, co stanowi wyraźny znak, że ani w niej, ani tym bardziej w reformach ją poprzedzających, głównym celem „nie był jedynie powrót do pierwotnego ideału, jaki wyznaczili sobie eremici z góry Karmel”²⁸.

Również w najbardziej osobliwym przypadku, w klasztorze Monte Oliveto, nie zdołano wprowadzić zachowywania reguły pierwotnej z prawdziwie eremickim stylem życia, cokolwiek bulla Leona z 1516 r. nie mówiłaby na temat „*vita eremitica*

Na temat specyfiki Zakonu Karmelitańskiego zob. B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts...*, s. 11–21.

²⁵ Por. B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts...*, s. 17–21; G. WESSELS, De B. *Johanna Tolosana et de Reclusis sed Inclusis ac de 2° et 3° Ordine nostro*, „*Analecta Ordinis Carmelitarum*” 3(1914–1916), s. 246–250. 259–266; C. CATENA, *Le donne nel Carmelo Italiano*, „*Carmelus*” 10(1963), s. 9–55.

²⁶ ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *L'eremitismo...*, s. 247; FELIPE DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Las soledad fecunda*, s. 17.

²⁷ B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts...*, s. 12.

²⁸ E.M. ESTEVE, J.M. GUARCH, *La Orden del Carmen*, s. 266; B. ZIMMERMAN, *Les réformes dans l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, „*Etudes Carmélitaines*” 19(1934) II, s. 155–195; w wersji hiszpańskiej w: SILVERIO DE STA. TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. I, Burgos 1935, s. 48–90.

secundum primaevam regulam [życia eremickiego według pierwotnej reguły]”²⁹. Był to klasztor *sui generis*.

Panorama eremityzmu karmelitańskiego na Półwyspie Iberyjskim nie różni się od pozostałej części Europy. Klasztor zwany *Eremitorium exile* w Norze, w Sangüesie, erygowany w 1225 roku, prawdopodobnie był schroniskiem położonym na szlaku św. Jakuba, być może o charakterze tymczasowym w okresie przystosowywania budowy. Cieszył się wówczas dobrą opinią jako dom obserwancji zakonnej, ale nie istnieją przesłanki, aby dostrzegać tam naśladowanie stylu życia z góry Karmel, tym bardziej, gdy klasztor został przeniesiony, za pozwoleniem biskupim i królewskim, do miasta³⁰.

Przykłady najbardziej dyskutowane, jeśli chodzi o istnienie eremityzmu hiszpańskiego, pochodzą z czasów późniejszych – są bliskie reformy terecjańskiej. Na dodatek, niedostateczna dokumentacja, która się zachowała, nie pozwala ustalić, na ile był to czysty eremityzm. To prawda, że w klasztorach takich, jak Nuestra Señora de la Esperanza w Ondzie, Santa Bárbara w Walencji, w klasztorze w Villarreal oraz w kilku innych, przyjęto ścisłą obserwację, którą zalecali generałowie Soreth i Audeth, ale ani w tych konwentach, ani w żadnym innym nie powrócono do praktyki pierwotnego Karmelu³¹.

Było to niepowtarzalne dokonanie reformy terecjańskiej – jedynej reformy, której udało się przetrwać, wskrzeszając w swych eremach pierwotny eremityzm z góry Karmel.

²⁹ Zob. *Bullarium Carmelitanum*, I, 461. Autorzy cytowani w przypisie 26 zbyt polegają na stwierdzeniu *vita eremitica* i w konsekwencji przypisują wspomnianemu klasztorowi charakter ściśle eremicki, jakiego nie posiadał. Na temat historii tego klasztoru i całej reformy mantuańskiej zob. L. SAGGI, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnuoli, 1516*, Roma 1954; GRAZIANO DI S. TERESA, *Ramenta Carmelitana*, „Ephemerides Carmeliticae” 9(1958), s. 222–245.

³⁰ Por. R. HUESCA, *Teatro histórico de las Iglesias de Aragón*, VII, Pamplona 1797, s. 40; VICENTE VILLABRIGA, *Sangüesa, ruta compostelana, apuntes medievales*, Sangüesa 1963, s. 72–74 oraz dokumenty nr 39–40, s. 174–176. Inne podobne przypadki można zauważyć w AMBROSIIUS A STA. TERESIA, *Onomasticon Carmelitanum, seu Lexicon geographicum-historicum omnium foundationum universi ordinis Carmelitarum ab initio eiusdem ordinis usque ad nostra tempora*, „Analecta OCD” 22(1950), s. 45–144 i ciąg dalszy w: 23(1951), s. 363–410.

³¹ Dostyc często myli się *strictior observantia* [ściśłą obserwacją], popieraną przez generałów Soretha i Audetha, która naśladowała praktyki w innych zakonach, z wprowadzaniem reguły pierwotnej (czy to w wersji pierwotnej św. Alberta, czy modyfikowanej – niezłagodzonej – Innocentego IV). Wyłączając przypadek, nie do końca zresztą jasny, Monte Oliveto, „cały Zakon rządzi się regułą złagodzoną”, jak słusznie stwierdziła św. Teresa (F 2, 3). Hipoteza o prowadzeniu życia obserwackiego bez złagodzenia w klasztorze w Ondzie jest bezpodstawna (por. przypis 26 oraz zob. TOMÁS DE LA CRUZ, SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *La Reforma Teresiana: documentario histórico de sus primeros días*, Roma 1962, s. 89, przyp. 11), jak słusznie zauważają E.M. ESTEVE, J.M. GUARCH, *La Orden del Carmen*, s. 273–274, ponieważ wówczas wchodziła w życie reguła według Eugeniusza IV i Innocentego IV. Na temat rozwoju historycznego ruchu obserwackiego zob. w: E. PACHO, *El apogeo de la mística. Historia de la espiritualidad clásica española*, Burgos 2008, s. 98–121.

2. EREMY W REFORMIE TEREZJAŃSKIEJ

Eremityzm karmelitański wyrasta na nowo z pnia reformy terezjańskiej. Jego odrodzenie się jest czymś naturalnym i nie ma w nim nic z improwizacji czy widowiskowości. Już sam fakt, że eremy były zakładane dopiero po okresie przeprowadzania reformy, wymownie świadczy o powadze projektu. Dojrzał on powoli, na przestrzeni dwudziestu lat, zgodnie z naturalnymi prawami rozwoju historycznego. Ideały i tęsknota za eremityzmem inicjują konkretne próby i doświadczenia, a te z kolei pozwalają wskazać na to, co możliwe i słuszne w realizacji tych ideałów.

Wraz z decydującą interwencją o. Tomasza od Jezusa *pro eremis*, ustaje obfity zalew prób i doświadczeń. Pragnienia i ideały urzeczywistniają się.

Idąc w górę duchowego strumienia, który prowadzi do eremów, odnajdujemy podwójne źródło inspiracji: dawną tradycję, która wciąż pobudza wezwaniem niegasnącego ducha pierwotnego eremityzmu oraz odnowicielski wpływ Teresy, który rodzi się raczej z głębi niż z martwej litery reguły.

2.1. Wpływ terezjański

Święta Teresa od Jezusa wyznacza punkt kluczowy pomiędzy starą tradycją karmelitańską a instytucją eremów, nie tylko jako faktyczna twórczyni reformy, lecz także przez swój osobisty wkład w odnowienie eremityzmu. Poprzestaniemy na odnotowaniu najważniejszych faktów, które stanowią wątek w rozwoju historycznym eremów w Hiszpanii.

Pomimo surowości życia zakonnego, z jaką rozpoczęła się reforma w klasztorze św. Józefa w Awili, Święta Fundatorka odczuwała w swym wnętrzu potrzebę większej samotności kontemplacyjnej. Jak napisała później w swoim najdoskonalszym dziele:

„Przecież my wszystkie, ile nas nosi ten święty habit Karmelu, wszystkie jesteście powołane do modlitwy i kontemplacji. To jest bowiem nasz początek, z tego rodzaju się wywodzimy od tych świętych ojców naszych z góry Karmel, którzy w takiej głębokiej samotności, z takim wzgardzeniem wszelkimi rzeczami tego świata, szukali tego skarbu, tej drogocennej perły, o której mówimy” (TV, 1, 2).

Świadome naśladowanie – na ile to było możliwe – eremitów z góry Karmel i tworzenie środowiska sprzyjającego kontemplacji sprawiło, że jedną z pierwszych rzeczy uczynionych w nowo ufundowanym klasztorze było wybudowanie niewielkich pustelni w małym ogrodzie konwentu³². Niektóre z nich stały się powodem

³² W związku z tą sprawą Święta napisała: „Niech przy każdym domu będzie ogród i w nim pustelnie (gdzie by każda mogła się schronić na samotną modlitwę), potrzeba bowiem

uciążliwych spraw sądowych z Radą Miasta Awili (por. TJL 3 i 4)³³, lecz były także świadkami ważnych łask mistycznych³⁴.

W *Drodze doskonałości*, którą napisała dla swych pierwszych córek [duchowych] z klasztoru św. Józefa, przypomniła dobitnie, że „założeniem [...] w tym klasztorze jest życie nie tylko zakonne, ale i pustelnicze” (D 13, 6). Takiemu stylowi i ideałowi życia odpowiadała praktyka, która została ustanowiona w prawie wszystkich założonych przez nią klasztorach i która przeniknęła do przepisów prawnych w napisanych przez nią konstytucjach:

„Za wyjątkiem kościoła niech nie budują okazałych klasztorów [...]. Budowa ma być mocna, mur otaczający wysoki, a w środku niech będzie *teren do urządzania pustelni*, w których można by się chronić na modlitwę, według tego, co praktykowali nasi święci Ojcowie” (KP 32).

Powyzsze stwierdzenia są niezwykle jasne. Nie chodzi tu o gorliwość osobistą; nie jest to także zwyczajne praktykowanie modlitwy kontemplacyjnej. Ponadto pustelnie karmelitanek bosych mają być, zgodnie z wyobrażeniami fundatorki, swoistą *repliką* tych z góry Karmel.

Wiemy, że ideał terezański również w tym punkcie głęboko przeniknął ducha jej córek [duchowych], i to na tyle mocno, że sama Matka Reformatorka wyznała z zadowoleniem, opisując historię fundacji: „która [z siostr] więcej miała czasu i możliwości pozostawiania w pustelni, ta poczytywała się za najszcześniejszą” (F 1, 6)³⁵.

W duszy Teresy przetrwało z czasów dzieciństwa prostoduszne „bawienie się w pustelników”, a podczas całego jej życia odzywało się pragnieniami kontemplacji. Na ile korespondowało to z jej naturalnymi skłonnościami? To nie miejsce, aby tego dochodzić. Wystarczy, abyśmy udowodnili, dlaczego w jej reformatorskich planach rys eremicki Zakonu był nie do odrzucenia, i to zarówno dla mniszek, jak i braci.

wytchnienia nędznej naturze naszej, zwłaszcza przy tak ścisłej klauzurze, w jakiej tu życie. Ale od gmachów okazałych i wytwornych urzędów uchowaj nas, Boże” (D 3, 9). Echo tych słów brzmi w zapisach, które prawnie zawarła w opracowanych przez siebie konstytucjach (32).

³³ W roku 2012, w 450. rocznicę powstania klasztoru, podpisano oficjalną ugodę pomiędzy Radą Miasta Awili a konwentem św. Józefa zamykającą sporną sprawę. [Przyp. tłum.].

³⁴ W jednej z tych pustelni, wzniesionych przez nią w ogrodzie klasztoru św. Józefa w Awili, Teresa otrzymała łaskę mistyczną opisaną w *Księdze życia* (39, 3). Więcej szczegółów podaje SILVERIO DE SANTA TERESA, BMC, t. I, s. 346, przyp. 2. Do jednej z tych pustelni Święta udała się, płacząc, po słynnym spotkaniu z o. Alonso Maldonado, misjonarzem z Ameryki (por. F 1, 7).

³⁵ Świadcstwo odnosi się do pierwszych karmelitanek bosych z klasztoru św. Józefa, lecz także do innych wspólnot. Wystarczy przytoczyć mowy pochwalne i anegdoty rozsiane w listach św. Teresy (por. TJL 59, 1; 128, 3; 200, 1).

Karmelici bosci powinni żyć w taki sposób, aby ludzie widzieli w nich „kontemplacyjnych pustelników” (TJL 135, 13)³⁶, jak to napisała Święta Reformatorka do jednego z pierwszych zakonników, który wstąpił do odnowionego Karmelu, mając już za sobą doświadczenie regularnego życia eremickiego. Większe znaczenie dla omawianej kwestii mają płomienne strony opisujące życia zainicjonowane przez św. Jana od Krzyża i towarzyszy w „przedsionku stajenki betlejemskiej” w Duruelo.

„Jeśli, jak mówimy, te początki nasze mają być wznowieniem pierwotnej Reguły Zakonu Najświętszej Matki Jego, nie czynimy Jej i dawnym Ojcom naszym tej krzywdy, byśmy nie mieli starać się o jak najbliższe z nimi podobieństwo. I choć nieudolność nasza nie zdoła im sprostać we wszystkim, to przynajmniej w używaniu rzeczy obojętnych i do utrzymania życia niekoniecznych umiejmy zachowywać ścisłą miarę i powściągliwość” (F 14, 5).

Fundacyjne perypetie konwentu w Pastranie i niezwykle wspomnienie o czcigodnej Catalinie de Cardona tworzą jeden z bardziej znaczących rozdziałów nowożytnego eremityzmu w Hiszpanii³⁷, ale jest to zagadnienie marginalne dla tematu tego artykułu. Przytoczone teksty wystarczą dla zilustrowania osobliwego rysu eremickiego zachowywanego przez córki [duchowe] świętej Teresy; rysu, który mimo swej subtelności, nie jest pozbawiony znaczenia historycznego ani duchowego. Dodajmy na zakończenie, że eremy karmelitańskie nie są niczym innym jak materialnym urzeczywistnieniem i duchową kontynuacją modelu życia stworzonego przez św. Teresę.

2.2. Powolne i żmudne rodzenie się eremów w reformie terezańskiej

Reasumując historyczny opis rozpoczętej wśród karmelitów bosych reformy, możemy wskazać na następujące etapy jej rozwoju, który zakończył się założeniem eremów.

Generał Zakonu, o. Jan Chrzciciel Rossi (Rubeo), przesyłając z Barcelony pozwolenie na założenie pierwszych klasztorów karmelitów bosych, dołączył do niego regułę oraz konstytucje dla nowych „Ojców kontemplacyjnych”.

Znana jest zależność tego dokumentu od konstytucji terezańskich dla mniszek i wynika z tego problemy natury krytycznej, historycznej i prawnej. Nie wchodząc tutaj w tę całą zawikłaną problematykę³⁸ oraz pomijając wątpliwą ważność prawną

³⁶ Jest to list do o. Ambrożego Mariana od św. Benedykta, mieszkającego przez pewien czas wraz z Janem od Nędzy w eremie bazylikańskim w Tardón (por. przyp. 44).

³⁷ Podstawowe informacje na temat fundacji w Pastranie i o jej przykrych konsekwencjach możemy znaleźć w *Listach* oraz w rozdziałach 17 i 23 *Księgi fundacji*. Wspaniałe wspomnienie o Catalinie de Cardona znajduje się w rozdziale 28 tego samego dzieła (por. również SP 23).

³⁸ Tekst obu konstytucji można znaleźć w: SILVERIO DE SANTA TERESA, BMC, t. VI, s. 399–404; B. ZIMMERMAN, *Regesta Johannis-Baptistae Rubei (Rossi) Ravennatis*, Roma 1936, s. 58–65;

tych konstytucji, wydobędziemy z ich tekstu nacisk na zachowywanie reguły pierwotnej i w konsekwencji częste odwoływanie się do eremityzmu. Omawiane konstytucje nakazują, by zakonnik „przez cały czas, kiedy nie przebywa ze wspólnotą lub nie jest zajęty jakimiś obowiązkami, [...] pozostaje w swojej *celi* lub *pustelni*, a miejsce skupienia wyznaczy mu przeor. W miejscu tym niech pracuje przy jakimś słusznym zajęciu, stosując się w tym oddaleniu na samotność do przepisu reguły, nakazującej, aby każdy pozostawał sam”³⁹.

Dokument kończy się skopiowaniem niemalże słowo w słowo nakazów z konstytucji terecjańskich dla mniszek, to znaczy dając konkretne normy wznoszenia budynków oraz postanawiając, aby „mur klauzurowy był wysoki; aby był teren, gdzie będą mogli zbudować ermitaże, w których można by się chronić na modlitwę, zgodnie z tym, co praktykowali nasi święci Ojcowie”⁴⁰.

Ani w przypadku braci, ani tym bardziej w przypadku siostr, nie chodziło o wprowadzenie z absolutną wiernością pierwotnego eremityzmu z góry Karmel. Surowa klauzura była niemal taka sama w obu gałęziach reformy. Do konstytucji terecjańskich generał Zakonu dodaje zdanie niezwyklej wagi. Nikt nie może opuścić samotności klauzury, z wyjątkiem pełniącego posługę kaznodziei, który „mógł wychodzić, aby nauczać po okolicznych wioskach, a spowiednik, aby spowiadać lub pocieszyć jakiegось chorego”⁴¹. Zarówno ojciec generał, jak i matka Teresa obstają przy przestrzeganiu reguły niezłagodzonej oraz podkreślają zamiar powrotu do jej pierwotnej formy. Jednak istnieje między nimi nieznaczna różnica w interpretacji. Rossi wie, że reguła Innocentego różni się zarówno od złagodzonej, jak i pierwotnej św. Alberta. Przyjęcie jej jako punktu wyjścia było równoznaczne z zachowaniem kompromisu pomiędzy eremityzmem a życiem mendikańckim. Z tego powodu pojawiło się zalecenie dotyczące spowiedników i kaznodziejów, którzy mogliby wychodzić poza teren klasztorny.

Także święta Teresa wiedziała dokładnie, którą regułę przyjąć jako podstawę dla swego dzieła reformatorskiego:

„Trzymamy się Reguły Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, całej i niezłagodzonej, jak ją uporządkował kardynał Hugo tytułu świętej Sabiny, a Papież Innocenty IV zatwierdził w roku 1248, w piątym roku swego pontyfikatu” (Ż 36, 26)⁴².

TOMÁS DE LA CRUZ, SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *La Reforma Teresiana*, s. 121–138. Bardziej szczegółowe zestawienie obu tekstów wraz z komentarzem w: J.V. RODRÍGUEZ, *El testamento teresiano*, „Monte Carmelo” 78(1970), s. 11–83.

³⁹ TOMÁS DE LA CRUZ, SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *La Reforma Teresiana*, s. 125b.

⁴⁰ Tamże, s. 138.

⁴¹ Tamże, s. 129.

⁴² Tak wyraziła się Święta, kończąc historię swej pierwszej fundacji. To właśnie do reguły Innocentego IV odwołują się pierwsze konstytucje (por. KP 8, 11, 22, 24, 31, 33, 34, 43).

Pomimo tak szczegółowego wyjaśnienia, Święta utożsamia w swojej relacji regułę Innocentego z tekstem św. Alberta, uznając ją za „pierwotną”, bez wspomniania o modyfikacjach, które – jak widzieliśmy – wpływają w istotny sposób na eremicki charakter oryginalnego tekstu⁴³.

Pierwsi ochotnicy, zwerbowani przez odważną Świętą dla swego dzieła, mają powołanie kartuzjańskie i pustelnicze. Udaje się jej przekonać te osoby, że swoje pragnienia samotności mogą spełnić, odnawiając zachowywanie „pierwotnej” reguły Karmelu. Jan od Krzyża i Antoni od Jezusa zmieniają swoje kartuzjańskie plany i chronią się w Duruelo, gdzie inicjują Karmel Bosy. Podczas gdy ich sposób życia – ku zadowoleniu samej Reformatorki – rozwija się i przygotowują się do przeniesienia do Mancery, ona przekonuje dwóch doświadczonych pustelników z Tardón, aby kontynuowali swój ideał eremicki, podejmując życie karmelitańskie, odnowione według norm reguły „pierwotnej”⁴⁴. W ten sposób powstał w Pastranie klasztor

⁴³ Wzmianki o regule Innocentego IV jako pierwotnej można znaleźć w *Księdze fundacji* (2, 1. 3. 5; 3, 2; 14, 2. 5; 17, 9; 23, 12; 27, 11 itp.).

⁴⁴ Cały rozdział 17 *Księgi fundacji* jest niezwykle użyteczny dla osadzenia wschodzącego eremityzmu w rodzącej się reformie. Podczas podróży z Toledo do Pastrany, św. Teresa spotyka się w Madrycie z dwoma pustelnikami, którzy chcieli z nią porozmawiać, gdyż wydawało im się, że „sposób [ich] życia wielkie ma podobieństwo z naszą Regułą” (F 17, 6). Byli to Marian od św. Benedykta (Azzaro) i Jan od Nędzy (Narduch), obydwaj Włosi. Marian od św. Benedykta opowiedział Świętej, jak po wielu próbach wstąpienia do różnych zakonów podjął decyzję o przyłączeniu się do pustelników w Tardón, którzy żyli wspólnie „pod kierunkiem bardzo świętego człowieka, ojca Mateusza [de la Fuente]” (F 17, 8). Po wysłuchaniu opowieści o ich stylu życia, Teresa dodaje: „Całe to jego opowiadanie, gdym go słuchała, wydało mi się jakby wiernym obrazem życia świętych naszych Ojców. Przyłączył się więc do tego zgromadzenia i osiem lat taki żywot pustelniczy prowadził. Gdy zaś poczęto i w Hiszpanii wprowadzać w wykonanie dekret świeżo ukończonego św. soboru trydenckiego, nakazującego przyłączenie pustelników do któregoś z istniejących zakonów, on postanowił udać się do Rzymu, w celu uzyskania indultu dla siebie i swoich braci, aby im wolno było pozostać takimi pustelnikami, jakimi dotąd byli. W tym właśnie zamiarze, w chwili naszego poznania się, bawił przejazdem w Madrycie” (F 17, 8). Przekonujące słowa Świętej Reformatorki zmieniły plany pustelnika: „Wysłuchawszy do końca jego opowiadania, pokazałam mu naszą pierwotną Regułę, nadmieniając przy tym, że nie trując się tak daleko, może w Karmelu tak samo dalek żyć, jak dotąd żył w pustelni, gdyż obie reguły zupełnie zgadzają się z sobą, szczególnie w punkcie utrzymywania się z pracy rąk” (F 17, 9).

Styl życia zachowywany w Tardón, mylnie umiejscowionego przez Świętą „w pobliżu Sewilii” zamiast w pobliżu Kordoby, opisuje ona sama w taki sposób: „Każdy przebywał samotny w swojej celi; chóru i wspólnych pacierzy kapłańskich nie mieli, na Mszę tylko do kaplicy się schodzili, ubogie pożywienie swoje każdy u siebie przyjmował; dochodów żadnych nie mieli, jałmużny nie prosili ani jej nie brali, żyjąc jedynie z pracy rąk swoich” (F 17, 8).

Na temat wspomnianego ośrodka eremickiego czy anachoreckiego z gór w okolicach Kordoby J.A. DE SOBRINO, *Estudios sobre San Juan de la Cruz*, Madrid 1950, s. 246–262. Informacje dotyczące obecności bazylianów w Hiszpanii zob. A. CLAVEL, *Antigüedad de la Religión de N.P.S. Basilio el Magno*, Madrid 1645; C. KOROLEVSKIJ, w: *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, t. VI, kol. 1180–1236.

o charakterze domu eremickiego, który po kilku latach stał się najliczniejszym nowicjatem Karmelu Bosego w Hiszpanii⁴⁵.

Altomira i Roda to eremy przekształcone w Karmełe, które w surowości i samotności przewyższały samą Kartuzję⁴⁶. La Peñuela była w istocie cenobium utworzonym z pewnej grupy pustelników kierowanych duchowo przez Jana z Awili i jego uczniów⁴⁷. Podobne sytuacje miały miejsce w klasztorach, gdzie przebywał św. Jan od Krzyża: El Calvario oraz Los Mártires w Grenadzie⁴⁸.

Niemal we wszystkich tych przypadkach zaszło typowe dla średniowiecza wchłonięcie grupy pustelników przez jeden z istniejących zakonów. Różnica polegała tutaj na tym, że nie dokonano radykalnej zmiany z eremityzmu na cenobityzm. Udało się osiągnąć harmonijne połączenie obydwu (choć w różnym stopniu i formie w każdym przypadku), a to za sprawą eremickich tendencji istniejących w Karmelu od początku. Surowość Kartuzji, samotność pustyni, działalność kontemplacyjna o wyjątkowej intensywności, lecz z wyraźną przewagą życia wspólnotowego nad indywidualnym życiem w odosobnieniu. Nie brakło także umiarkowanej postępowania apostołskości.

Wraz z tymi pierwszymi ośrodkami obserwacji i samotności kontemplacyjnej, powstają domy studiów i postępowania duszpasterskiej, gdzie charakter eremicki jest zachowywany w stopniu minimalnym lub wcale. Alcalá de Henares, Baeza, Valladolid, Salamanca to kolegia o charakterze naukowym, utworzone w latach 1570–1581 za zgodą i przy współpracy dwojga Świętych Reformatorów. W tym samym czasie powstają klasztory karmelitów bosych w San Juan del Puerto, Los Remedios – Sewilla, Almodóvar del Campo i Lizbonie jako domy o intensywnej działalności apostołskości.

Reforma terezańska, po uzyskaniu niezależności jako prowincja (20 listopada 1580 r.), otrzymuje wizję życia zakonnego określoną przez dwie komplementarne tendencje, które później zostaną sobie przeciwstawione, jakoby miały być nie do pogodzenia. Z jednej strony istnieją konwenty i zakonnicy całkowicie oddani kontemplacji na samotności, z drugiej zaś bracia i wspólnoty o różnej aktywności. Pewne podstawowe normy ustanowione w roku 1576 przez o. Hieronima od Matki Bożej (Graciána) przypominały wszystkim obowiązek postępowania zgodnie z regułą pierwotną i konstytucjami Zakonu oraz zgodnie ze wskazaniami dekretu Soboru Trydenckiego *De Reformatione*⁴⁹. W sposób rygorystyczny ograniczały „skupienie

⁴⁵ Po przekonaniu dwóch pustelników do wstąpienia, św. Teresa posłała po o. Antoniego od Jezusa, przełożonego z Duruelo Mancery, aby rozpoczął fundację w Pastranie (por. F 17, 14n; SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. III, s. 307–348).

⁴⁶ Oprócz informacji przekazanych przez św. Teresę o tych fundacjach, por. także s. 498–348.

⁴⁷ Zob. także, s. 676–688; EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Autor e historia de unos versos que hicieron trasponerse a San Juan de la Cruz*, „Monte Carmelo” 66(1958), s. 237–257.

⁴⁸ Por. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. III, s. 657–676.

⁴⁹ W szczególności chodzi o rozdział I wspomnianego dekretu, którego tekst można znaleźć w: SILVERIO DE SANTA TERESA, BMC, t. VI, s. 405.

w klasztorze i klauzurę zakonników”, używając niemal tych samych terminów, co konstytucje generała Rubeo, lecz bez jakiegokolwiek wzmianki o *pustelniach* – symbolu pierwotnego ducha życia karmelitańskiego.

Reguła pierwotna wciąż oznaczała wersję zmodyfikowaną przez Innocentego IV, w przeciwieństwie do wersji złagodzonej przez papieża Eugeniusza IV. Tekst innocentiański był tym, który znalazł się w edycji pierwszych konstytucji powstałych i zatwierdzonych z pełnym autorytetem jurydycznym na kapitule w Alcali w roku 1581. Decyzja kapituły w Alcali tworzyła historię i definiowała konkretną sytuację ówczesnego Karmelu Reformowanego. Ponadto ustanawiała założenia niezmiennione aż do naszych czasów.

Wychodząc od reguły innocentiańskiej i utożsamiając ją z albertyńską lub pierwotną, reforma z jednej strony rozwijała się jako zakon mendykancki, a z drugiej całkowicie odróżniała się od tych, którzy zachowywali regułę złagodzoną. Czy odnowiony Karmel, mając takie podstawy, dawał jeszcze możliwość – czy wręcz potrzebował – nurtu eremickiego? Zaistniała sytuacja została uregulowana w pierwszych konstytucjach w następującej formie:

„Oznajmiamy, że nasza prowincja Karmelitów Bosych została ufundowana i odłączona od pozostałych prowincji autorytetem Stolicy Apostolskiej; na jej terenie poza klasztorami mniszek będą istnieć trzy rodzaje klasztorów i domów: jedne będą nowicjatami, w których będą się kształcić nowicjusze i czeladnicy; inne będą kolegiami dla seminarzystów; a *pozostałe domami profesów* [dosł. *casas de profesión*]. I chociaż we wszystkich zachowa się te same i wspólne konstytucje, to czymś słusznym będzie, aby w każdego rodzaju konwentach były ponadto odrębne dokumenty prawne i konstytucje [...]. Klasztory trzeciego typu były ufundowane dla duchowego postępu zakonników i troski o zbawienie innych dusz”⁵⁰.

Rozdział VII poświęcony „klauzurze i zamknięciu w celach” jest niezwykle drobiazgowy i podtrzymuje surowość wcześniejszych rozporządzeń:

„Nakazujemy dla lepszego zachowania reguły, aby zakonnicy przebywali w celach lub blisko nich, żeby żaden z nich nie wychodził na zewnątrz domu, z wyjątkiem przeora, prokuratora lub kaznodziei, kiedy będzie szedł głosić, oraz w razie innego poważnego i rzadkiego przypadku”⁵¹.

⁵⁰ Opublikowane w Salamance w 1582 r. Tekst przytacza w całości SILVERIO DE SANTA TERESA, BMC, t. VI, s. 447–523. Cytowany fragment pochodzi z rozdz. II, s. 465.

⁵¹ Tamże, s. 472.

Ani przy tej okazji (tak odpowiedniej dla objaśnienia *iuxta eas* – celi braci z reguły), ani wcześniej (przy opisywaniu ze skrupulatną drobiazgowością skromnego wyglądu architektonicznego konwentów), nie napotykamy choćby na najmniejszą wzmiankę o wymiarze eremickim, zachowanym w istocie rzeczy w regule Innocentego pomimo jej złagodzeń. Znika zapis o pustelniach z konstytucji zarówno terezańskich, jak i generała Rubeo, choć zachowany został rygor w samotności i milczeniu⁵². Tamte pierwsze konwenty zbudowane w miejscach odosobnionych trwały bez zmian w całej surowości kontemplacyjnej. Tętniło w nich życie autentycznego eremu, jednak należały do trzeciej kategorii klasztorów opisanych w nowych konstytucjach. Eremy karmelitańskie w czystej formie wówczas jeszcze nie istniały. Do ich ufundowania brakowało tylko etapu trwającego dziesięć lat.

Są to lata obfitujące w doniosłe wydarzenia dla młodej prowincji zakonnej: śmierć dwojga Świętych Reformatorów; wyrzucenie z Zakonu pierwszego prowincjała, o. Graciána; pierwsze wyprawy misyjne; ekspansja poza granice Półwyspu [Iberyjskiego]; całkowita niezależność prawna od momentu stworzenia odrębnego Zakonu (1593); przystosowania prawne zakończone wraz z przyjęciem konstytucji w roku 1604⁵³. To właśnie w tym korpusie prawnym – niezmienionym w istocie aż do czasów Soboru Watykańskiego II – napotykamy pierwsze ograniczenia dotyczące nowej formy życia nierozpatrywanej w dotychczasowym prawodawstwie reformy, to jest eremów karmelitańskich. Przyłącza się je do trzech rodzajów domów wskazywanych w konstytucjach z Alcali. Był to nowy model wspólnoty karmelitańskiej powstały w okresie pomiędzy uchwaleniem obydwu dokumentów prawnych.

„W czwartym rodzaju domów – jak czytamy w konstytucjach – żyją eremici, którzy naśladując naszych Ojców Eliasza i Elizeusza, oddalają się na pewien czas do eremu [dosł. ‘na pustynię’], aby wracając z nowymi siłami duchowymi, tym gorliwiej zachowywali dyscyplinę regularną i spieszyli z pomocą bliźnim”⁵⁴.

⁵² Tamże, s. 466. W rozdz. II, 5 czytamy: „Nakazujemy, aby nasze domy nie były budowane z przepychem, lecz aby odznaczały się skromnością, a cele nie były większe niż 12 stóp kwadratowych”.

⁵³ Posiadamy nieliczne egzemplarze tego wydania w języku łacińskim. Normy tych konstytucji zostały przetłumaczone na język hiszpański przez Domingo de la Iglesia i wydane w Uclés w 1623 r.; ta edycja będzie cytowana. O burzliwym procesie kształtowania się tych konstytucji zob. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. VIII, s. 135–179. Najistotniejsze etapy w ustaleniach prawnych w Kongregacji hiszpańskiej odpowiadają tekstom opracowanym w latach 1585, 1590–1592. Rozwój prawodawstwa dotyczącego eremów można prześledzić w serii konstytucji Kongregacji hiszpańskiej opublikowanej przez FORTUNATUS A JESU, BEDA A SS. TRINITATE, *Constituciones Carmelitarum Discalceatorum 1567–1600*, Roma 1968; A. FORTES, *Textos constitucionales de los Religiosos OCD: 1567–1981*, „Monte Carmelo” 93(1985), s. 295–336; P. ZUBIETA, *El Derecho de los Carmelitas Descalzos. Comentario doctrinal y jurídico a las Constituciones de la Orden de Carmelitas Descalzos* (1986), Burgos 2008.

⁵⁴ Konstytucje z 1604 r., wydanie hiszpańskie z roku 1623, cz. II, rozdz. I, nr 3, s. 47.

W obszernym rozdziale jedenastym części drugiej, liczącym osiem paragrafów, rozpatruje się szczegółowo życie w tych nowych domach reformy. Nie był to ani projekt, ani propozycja; te domy już istniały w Zakonie.

Reforma terezańska liczyła dwadzieścia dwa lata, kiedy na brzegu rzeki Tajo, w miejscowości Bolarque (Guadalajara), powstawał pierwszy erem, wyrastającym młodym pędem z korzenia dawnego eremityzmu karmelitańskiego.

Osobą, która dała impuls i wypracowała kształt idei eremów, był czcigodny o. Tomasz od Jezusa (Díaz Sánchez Dávila), pochodzący z Baezy sławny autor pism z dziedziny duchowości. Człowiek obdarzony niezwykłą inteligencją. W swoim życiu realizował plany i podejmował działania, które na pozór wydawały się sprzeczne, lecz w rzeczywistości wszystkie wpływały z tej samej gorliwości apostołskiej.

Czuźnie dostrzegał w eremach sposób na naturalne i niezbędne nawiązanie do reguły pierwotnej oraz nieunikniony wymóg autentycznej i całościowej odnowy w ramach reformy. Projekt dojrzewał powoli, napotykał od samego początku trudności i sprzeczności. Kiedy dzięki zręczności i uporowi o. Tomasza od Jezusa zostały w końcu przewyciężone i kiedy mijał dziesiąty rok od śmierci św. Teresy, zainaugurowano erem Matki Bożej z Góry Karmel w Bolarque. Droga została otwarta. Cała plejada świętych zakonników podjęła się wprowadzenia nowej formy życia we wszystkich regionach na Półwyspie Iberyjskim.

2.3. Struktura prawna

Prawodawstwo Karmelu Terezańskiego z pierwszej połowy XX wieku rozróżniało konwenty, zgodnie z ich swoistym przeznaczeniem, na domy: nowicjackie, profesów czasowych, studiów, eremickie oraz misyjne⁵⁵.

Podstawą prawną życia eremickiego był rozdział XIII drugiej części konstytucji, poświęcony w całości eremom. Jego uzupełnienie w kwestiach odnoszących się do dyscypliny i porządku aktów wspólnotowych stanowiły *Instructiones pro eremitis*. Te podstawowe normy prawne są utrwaleniem prawodawstwa, jakim kierowały się dawniej dwie Kongregacje tworzące reformę terezańską, hiszpańską i włoską, oraz przystosowaniem do aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego⁵⁶.

W Kongregacji hiszpańskiej – którą się tutaj zajmujemy – ostateczna wersja kanonu dla życia eremickiego dojrzewała powoli, a później służyła jako podstawa dla

⁵⁵ Zob. *Constituciones Fratrum Discalceatorum Ord. B. Virginis de Monte Carmelo*, Romae 1940, nr 200. Aktualne konstytucje z 1986 r. zostały przetłumaczone na języki używane w Zakonie. Ostatnie polskie tłumaczenie: *Reguła, Konstytucje i Przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1997. Punkty dotyczące eremów zob. K 71 i P 34.

⁵⁶ Zob. *Instructionis pro Eremitis fratrum Discalceatorum Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo* (Romae 1932) powielają normy przyjęte w 1668 r., z wyjątkiem nieznacznych zmian narzuconych przez Kodeks Prawa Kanonicznego.

prawodawstwa w Kongregacji włoskiej. Było to czymś naturalnym, jeśli weźmiemy pod uwagę, że o. Tomasz od Jezusa jako pomysłodawca eremów był w dodatku filarem obu Kongregacji.

Pierwsze normy zostały ustanowione na zebraniu defensorium generalnego, które odbyło się w nowo ufundowanym eremie w Bolarque pod przewodnictwem o. Mikołaja Dorii. Ich twórcą był o. Alfons od Jezusa Maryi, pierwszy przełożony eremu karmelitańskiego. Jako zbyt elementarne zostały przejrane i rozszerzone w latach 1601–1604 przez samego o. Tomasza od Jezusa. Opublikowane w konstytucjach (1604), przetrwały aż do Soboru Watykańskiego II jako fundamentalna część prawodawstwa dla eremów, pomimo poprawek naniesionych w kolejnych wersjach konstytucji z lat 1658 i 1786.

Uzupełnieniem tego podstawowego prawodawstwa były *Instructiones pro eremis*, które już w 1616 r. zostały zaadaptowane dla Kongregacji włoskiej i które później zostały udoskonalone przez *Instrukcje* napisane ręką samego o. Tomasza od Jezusa, opublikowane najpierw w języku łacińskim (Amberes 1626), a później hiszpańskim (Madryt 1629)⁵⁷.

Dla ujednolicenia – w najdrobniejszych szczegółach – sposobu życia we wszystkich eremach opracowano zwyczajnik, na wzór zwyczajnika używanego w nowicjatch, zatytułowany: *Święte zwyczaje eremów*⁵⁸.

Nie zamierzamy śledzić krok po kroku rozwoju historycznego powyższego prawodawstwa, tym bardziej, że jego zasadnicze ukierunkowanie nie uległo istotnym zmianom⁵⁹.

W kwestii topograficznego usytuowania eremów, przedostatnie Instrukcje z 1932 roku nakazują: „*Conventus Eremiti ab oppidis ita separatus construatur, ut ab aliquo ex aliis nostris conventibus non longe distet, ut eo Fratres aegroti deducantur, aliisque Eremiti necessitatibus provideri possit*” [Klasztor eremicki trzeba wznosić z dala od miast tak, aby nie był za bardzo oddalony od innych naszych klasztorów i w razie choroby braci czy innych potrzeb mógł przyjść z pomocą] (nr 320). Oddalenie od miejsc zaludnionych, lecz z wystarczającą komunikacją w razie jakiegokolwiek potrzeby. Z pustynią geograficzną erem karmelitański nie ma nic wspólnego

⁵⁷ Pełny tytuł brzmi: *Instrucción espiritual para los que profesan la vida eremítica* (Madrid 1629). Ostatnie wydanie: Ávila 1950. Na temat eremityzmu karmelitańskiego o. Tomasz rozpisuje się często w innych dziełach, zwłaszcza: TOMÁS DE JESÚS, *Commentaria in regulam primitivam...*, Salmanticae 1599; tenże, *Commentaria in caput „Non dicatis” XII, p. I. C. „Monachi”... De statu monachorum...*, Antuerpiae 1617.

⁵⁸ Omawiane *Costumbres santas de los Desiertos de Religiosos Descalzos de Nuestra Señora del Carmen* zostały zaaprobowane na Kapitule generalnej Kongregacji hiszpańskiej w 1628 r. i opublikowane jako dodatek do *Instrukcji* o. Tomasza od Jezusa, wspomnianych we wcześniejszym przypisie, *Instrucción...*, s. 113–143. W podobny sposób pojawiły się w wydaniu z 1950, s. 83–101. W dużej części zostały zawarte także w *Instructionis* z 1932 r. (por. przyp. 56).

⁵⁹ Por. B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts...*, s. 61–82; FELIPE DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda*, s. 30–46.

poza oddaleniem od światowego hałasu i ciszą. Wszystkie eremy karmelitańskie były w zasadzie budowane w otoczeniu przyrody o wyjątkowych walorach krajobrazowych. Przez swe usytuowanie topograficzne niektóre z nich (Busaco, Los Leones, El Cardó) zostały przeznaczone po ich opuszczeniu przez zakonników na hotele, rezydencje i sanatoria. Eremy, w których roślinność i warunki naturalne były uboższe, upiększali i zalesiali troskliwie ich mieszkańcy. Było to jedno z zajęć fizycznych wymienianych w tych samych Instrukcjach. W konstytucjach zaś z 1940 r. nakazuje się: „*Prior autem quisque annis singulis silvestres arbores plantari faciat, ut locas amoenior et orationi aptior fiat* [Corocznie przeor zadba o zasadzenie drzew leśnych, aby uczynić okolicę pełną przyjemnych widoków i odpowiedniejszą na modlitwę]” (nr 335).

Wewnętrzne ukształtowanie eremów – z wyjątkiem sytuacji szczególnych wynikłych z usytuowania – wyglądało następująco. Pierwszą linię graniczną, dla kogoś, kto się zbliżał do eremu, stanowił solidny wysoki mur, który wytyczał granicę posesji i określał przestrzeń klauzury papieskiej. Zmierzając ku wnętrzu parceli, napotyka się kolejne ogrodzenie zwykłych rozmiarów otaczające część ściśle konwentalną (indywidualne cele zakonników i pomieszczenia wspólne), a tym samym wyznaczające pierwszą klauzurę dla zakonników. Pomiędzy dwoma ogrodzeniami rozmieszczone były w miejscach strategicznych pustelnie, do których zakonnicy udawali się w wyznaczonych okresach roku na całkowitą samotność.

Wewnątrz przestrzeni najbardziej ogrodzonej znajdowały się pomieszczenia służące do pracy, dziedzińce, cele oraz – prawie zawsze w centrum – kościół. Cele były całkowicie od siebie odseparowane i posiadały małe ogródki (jeśli zabudowa na to pozwalała) i pomieszczenie do pracy.

Pustelnie zewnętrzne znajdujące się pomiędzy dwoma ogrodzeniami nie musiały mieć tej samej zabudowy. Dla przykładu, w pierwszym klasztorze eremickim pustelnie te składały się z czterech części niemal takiej samej wielkości, z wyjątkiem przestrzeni przeznaczonej na kaplicę, która była nieco większa⁶⁰.

Przy wejściu na teren eremu znajdował się dom gościnny z pokojami dla niewielu osób, które mogły tu przebywać, by zaczerpnąć z eremickiego klimatu ciszy i samotności. W eremie była także kaplica, aby zarówno goście, jak i pracownicy klasztoru mogli uczestniczyć we Mszy św. i oddawać się innym pobożnym praktykom.

Aby zrozumieć we właściwym znaczeniu całą istotną organizację eremu karmelitańskiego, należy wpięrow dobrze określić jego istotę i cel: „*Finis potissimum eremiticae Institutionis nostrae is est, ut Fratres in Eremis commorantes iugi orationis, precum ac vigiliarum studio, assidua corporis mortificatione aliisque piis operibus, omnibus*

⁶⁰ Można zapoznać się z opisami zamieszczonymi przez autorów cytowanych w poprzednim przypisie oraz w artykule FRANCISCO DEL NIÑO JESÚS, *El Desierto...*, s. 347n. Zasadniczym tekstem ukazującym zamysł architektury wewnętrznej naszych eremów jest VII rozdział *Instrukciones pro eremis* zatytułowany: *De Eremitis in cellulis separatis anachoretice degentibus*.

fidelibus totique Ecclesiae maxime prosint [Najważniejszym celem naszego eremickiego sposobu życia jest pragnienie, aby bracia przebywający w pustelniach poprzez jarzmo modlitwy, zapal do modlitewnych prośb i czuwania, nieprzerwane umartwienie ciała i inne pobożne praktyki, przysłużyli się wszystkim wiernym i całemu Kościołowi]” (nr 319).

Chodzi tu o życie modlitwy, milczenia, samotności i umartwienia, które *świadomie i nieustannie jest ofiarowywane dla dobra dusz i Kościoła*. Znamienne jest, że zawsze z uporem podkreślano apostołskie przeznaczenie życia eremickiego w Karmelu. Z tego też powodu niektórzy historycy i komentatorzy zaczęli określać życie eremickie jako *mieszane*, zapominając przecież o wyraźnym zakazie jakiegokolwiek posługi zewnętrznej, nie wyłączając posługi spowiedników (nr 329).

Apostołską płodność samotności eremu pojmowano na trzy sposoby: a) jako najlepszą formę udoskonalania, duchowego hartowania broni służącej apostołatowi; b) jako właściwy środek odzyskiwania sił po długiej aktywności duszpasterskiej; c) i ponad wszystko jako ofiarowanie własnego życia całkowicie poświęconego modlitwie i ofierze, co stanowi najwyższą płodność dla całego Kościoła. Była to idea podkreślana przez św. Teresę od Jezusa i wszystkich wielkich świętych Karmelu reformowanego. Święta Teresa z Lisieux jest ostatnim i najbardziej wymownym urzeczywistnieniem tego misyjnego ducha przeżywanego w samotności.

Cała organizacja zewnętrzna eremów ma na celu stworzenie odpowiedniej atmosfery dla realizacji tych ideałów. Przykładowo: a) dobór kandydatów, których liczba nie może przekroczyć dwudziestu. Pośród nich nie mogli zamieszkać w eremie bracia wkrótce po złożeniu ślubów zakonnych, klerycy, chorzy, słabi, melancholicy, obłożeni karami kościelnymi, mało zdolni do życia duchowego i ci, którzy z jakiegokolwiek powodu nie są zdolni do podjęcia życia eremickiego; b) pobyt w eremie, poza szczególnymi wypadkami, nie może trwać mniej niż rok, ale również w tych wyjątkowo krótszych pobytach należy w pełni wejść w życie w eremie; c) zajęcia wykluczone z życia eremickiego to apostołat zewnętrzny oraz studia naukowe, wyjąwszy te z dziedziny biblijnej; d) wyraźne ograniczenie korespondencji; e) zrezygnowanie z przyjmowania wizyt i wyjść, co dotyczyło również innych zakonników i wymagało nadzwyczajnych upoważnień. Poza zajęciami duchowymi zezwalano tylko na umiarkowaną pracę ręczną.

Skład personalny eremów kształtował się następująco: bracia chórowi – kapłani, bracia zakonni – donaci, a jeśli było to konieczne, również pracownicy klasztoru, którzy uprawiali ogród.

Eremici mogli być *wieczysti*, jeśli zamierzali trwać w eremie aż do śmierci, oraz *czasowi*, którzy przebywali w nim rok, mogąc za specjalnym pozwoleniem przedłużyć swój pobyt. Za wyjątkowych mieszkańców uważano również tych braci, którzy przyjeżdżali na określony czas: Wielki Post, ćwiczenia duchowe.

2.4. Profil duchowy

Nie możemy tutaj szczegółowo scharakteryzować duchowości eremityzmu karmelitańskiego i roli, jaką odgrywa zarówno w Kościele, jak i wewnątrz Zakonu. Podstawowe wiadomości zostały już przez nas przedstawione. Wystarczy je teraz skompletować, ujmując w kilku zwięzłych uwagach⁶¹.

Zarysowując cenobityczne tło eremów, w których panowała reguła absolutnego posłuszeństwa przełożonemu nawet w najdrobniejszych szczegółach, wielcy mistrzowie tej formy życia zakonnego z o. Tomaszem od Jezusa na czele, podkreślają zasadnicze rysy duchowego obrazu naszego eremityzmu. Według nich tę formę życia charakteryzują następujące cechy i zajęcia własne:

2.4.1. Całkowita samotność od wszystkich rzeczy ziemskich

Eremita musi być przekonany, że w eremie nie mieszka nikt poza Bogiem, nim samym i przełożonym. Dlatego powinien unikać kontaktu zarówno z osobami z zewnątrz, jak i z klasztoru. Jest to wcielenie w życie słów zalecanych w regule: „*Maneant in celulis suis die ac nocte* [aby dniem i nocą przebywali w swoich celach]” (nr 5).

Samotność ta jest odpowiednio wyważona i stonowana przez akty wspólne i obowiązki (wyłączając tych, którzy zamieszkują czasowo w pustelniach zewnętrznych), a zatem: trzy godziny modlitwy myślniej (w środku nocy, rano i wieczorem); inne: około trzy godziny modlitwy ustnej, czyli *officium divinum*; Msza św. konwentualna; w południe nawiedzenie Najświętszego Sakramentu; dwukrotny rachunek sumienia i dwa posiłki dziennie.

2.4.2. Całkowite milczenie jako dopełnienie i warunek samotności

Milczenie nie tylko jest przepisane przez regułę, ale również radzi się, aby było przestrzegane w jak najściślejszy sposób. Milczenie nieustanne i we wszystkich miejscach. Eremita, jeśli tylko mogą, niech porozumiewają się między sobą (również w sytuacjach koniecznych) przez określony system znaków lub z pomocą własnej pomysłowości. Tylko wówczas, gdy nie jest to możliwe lub za wcześniejszym pozwoleniem przełożonego, będą mogli w krótkich słowach załatwić niezbędną i niecierpiącą zwłoki sprawę.

Wyjątek od tych surowych przepisów stanowią wspólnotowe spotkania na temat życia duchowego znane pod nazwą *kolacji duchowych* (zwyčajnych i nadzwyczajnych),

⁶¹ Szczegółowy opis planu dnia, zajęć w eremie itp. można znaleźć między innymi w opracowaniach: FELIPE DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda*, s. 30–46, 73–99; FRANCISCO DEL NIÑO JESÚS, *El Desierto en el Carmen Descalzo*, „Revista de Espiritualidad” 13(1954), s. 347–368, 431–495; ÉLISÉ DE LA NATIVITÉ, Ven. P. Thomas a Jesus de eremis et missionibus, „Analecta OCD” 25(1953), s. 51–65.

które stanowią pewnego rodzaju krótki odpoczynek czy rekreację w życiu eremicznym. Zwyczajne odbywają się co piętnaście dni, a nadzwyczajne przy okazji wielkich świąt kościelnych lub zakonnych.

2.4.3. Modlitwa – kontemplacja rzeczy Bożych

Medytacja i modlitwa nieustanna stanowią istotę Karmelu, a tym bardziej są nią dla eremów. Wreszcie są głównym nakazem reguły, któremu w eremie są podporządkowane wszystkie inne zalecenia. Chodzi tutaj o modlitwę, która jest formą życia. Sam eremita musi stać się żywą modlitwą, orantem. Polega to na nieustannym czuwaniu, o jakim mówi reguła św. Alberta zgodnie ze stwierdzeniem św. Teresy od Jezusa: „Patrz, że Bóg na ciebie patrzy” (por. Ż 13, 22 – przyp. red.).

2.4.4. Pokuta, umartwienie i surowość

Do wyrzeczenia, jakie niosą ze sobą samotność i milczenie, dołącza się drobiazgowy kodeks umartwień i pokut, który choć zgodny z głosem rozsądku, to nie przestaje być surowy. Obraz surowości eremickiej jest zawsze obecny u mistrzów duchowych reformy terezańskiej nie tylko jako środek dla opanowania własnych namiętności, lecz także w funkcji wprost apostołskiej jako ofiara za zbawienie dusz.

2.4.5. Cel apostołski

Zgodnie z tym, co zaznaczyliśmy powyżej, nie tylko asceza powinna być ukierunkowana – ze świadomą odpowiedzialnością indywidualną i wspólnotową – na zbawianie dusz. Całe życie w eremie nie ma innego uzasadnienia niż uświęcenie własnej osoby, by ofiarować się *miłości Bożej dla zdobywania dusz*. Nie stanowiłoby problemu zebranie tekstów, gdzie akcentuje się tę ideę tak mocno wpisaną w sam zamyśl eremityzmu karmelitańskiego, zarówno pierwotnego, jak i odnowionego⁶².

Wyjątkowo piękna przyroda otaczająca miejsce, które zamieszkuje wybrani, waleczni pustelnicy, uzbrojeni w ascezę, pełni gorliwych pragnień apostołskich, czuwający w sprawach Boga i Kościoła, w całkowitym wyrzeczeniu i doskonałym milczeniu – oto erem karmelitański.

⁶² Istotnym zamysłem co do życia eremickiego w Karmelu, jeśli chodzi o doskonałość osobistą, była modlitwa: „*Deo pro Ecclesiae ac Religionis spirituali augmento* [do Boga z prośbą o duchowy wzrost Kościoła i Zakonu]”, jak to wielokrotnie zaznacza własne prawodawstwo. Spośród dawnych autorów warto wspomnieć dwóch, którzy pełnili okresowo funkcję przeora eremu. W Kongregacji hiszpańskiej był to ANTONIO DE LA CRUZ, zmarły w 1670 r., fundator i przeor pierwszego eremu w Bolarque. Napisał dzieło pt. *Libro de la vida solitaria, de sus excelencias, ejercicios y fin*, ms. 4.397 z Biblioteki Narodowej w Madrycie. W Kongregacji włoskiej chcę wspomnieć APOLINARA DE SANTO TOMÁS i jego dzieło *Guida del Romito Carmelitano Scalzo per la solitudine del S. Deserto*, Napoli 1754.

Mając w pamięci charakterystyczne cechy, które właśnie wymieniliśmy, oraz czytając z uwagą prawa regulujące życie naszych eremów⁶³, nie jest trudno określić ich właściwe miejsce na mapie różnorodnych form życia zakonnego w obecnym w Kościele. Bez względu na umiejscowienie tej formy życia wewnątrz środowiska karmelitańskiego⁶⁴, trzeba przyznać, że w reformie terezańskiej erem w sposób wyważony łączy ze sobą cenobityzm i ścisły eremityzm, dając bez wątpienia przewagę temu pierwszemu.

Życie eremickie w Karmelu Bosym powinno być umieszczone pośród czystych form eremityzmu regularnego i kanonicznego, i to nie tyle przez surowość życia czy otaczającą go nienaruszalną samotność, lecz przez praktykę życia prawdziwie pustelniczego. Wszystkie eremy karmelitańskie, zgodnie z zapisami prawodawstwa⁶⁵, obejmują w granicach swego obszaru określoną ilość pustelni, gdzie zakonnicy mogą okresowo przebywać całkowicie samotnie.

Bracia mieszkający w zewnętrznych pustelniach nie uczestniczą wówczas w żadnych aktach wspólnotowych. Wyjątek stanowi dzwon klasztorny obwieszczający różne akty horarium zakonnego. Pustelnicy mają przystosować się do nich w swoim osobistym programie dnia, a odpowiadając na dzwon klasztorny uderzeniem w mały dzwon umieszczony przy swojej pustelni, dają wyraz swego wiernego czuwania.

Chociaż zasadniczo czas przebywania w oddzielnych pustelniach jest ograniczony, to na przestrzeni dziejów nie brakowało pustelników wieczystych, zarówno tych mieszkających w klasztorze eremickim, jak i tych w odosobnionych pustelniach. Należałoby w skupieniu i milczeniu przestudiować normy, które określają to życie oddalone od świata, aby zrozumieć jego niezwykły heroizm w połączeniu z wrażliwością ludzką. Życie pustelników, którzy komunikują się wyłącznie z małą częścią świata oddanego samotności i modlitwie za pomocą magicznego odgłosu monotonnego dzwonu.

Przez tę dźwięczną samotność przeszło wiele pokoleń karmelitów, wsłuchując się w „muzykę ciszą przepojoną”, jaką wyśpiewał ich seraficzny ojciec Jan od Krzyża.

*Tłumaczenie z j. hiszpańskiego Józef Kucharczyk OCD, Piotr Ścibor OCD
Cytaty łacińskie w przekładzie Damiana Sochackiego OCD*

⁶³ Trzy fundamentalne teksty, już cytowane, to: *Instrucción* o. Tomasza de Jezusa, następnie XIII rozdz. II części *Constituciones* oraz pełny tekst *Instrucciones pro eremis*.

⁶⁴ Najlepszym opracowaniem na ten temat jest przywołany już na początku artykuł FRANCISCO DEL NIÑO JESÚS, *El Desierto...*

⁶⁵ W tej sprawie mówiły konstytucje z 1604 i 1623 roku: „Poza klasztorem będzie kilka pustelni, w których pragnący życia samotniczego będą spędzać określony czas wyznaczony im przez przeora” (XI, VI, 1). Ilość pustelni, ich rozmieszczenie i architektura różniły się w zależności od potrzeb i warunków topograficznych poszczególnych eremów.

RIASSUNTO

EULOGIO PACHO OCD

Sacri eremi carmelitani

Per capire l'originalità della forma eremitica di vita nel Carmelo Teresiano, l'autore attinge inizialmente dal periodo prima della Riforma Teresiana. Chiarisce il processo che ha subito l'ideale primitivo della vita eremitica, quello del Monte Carmelo, e constata, appoggiandosi su fonti storiche, che anche dopo l'adattamento della Regola di S. Alberto alla vita mendicante, la dimensione eremitica dell'Ordine ha continuato a giocare un ruolo importante nella vita dei conventi carmelitani.

In un secondo momento l'autore spiega da dove, nel Carmelo Teresiano, sorge l'idea dei conventi eremitici, nonostante né S. Teresa di Gesù né S. Giovanni della Croce abbiano manifestato chiaramente un tale progetto. Viene dimostrato perché, nell'opera di S. Teresa d'Ávila di dar vita ad un nuovo Ordine, non si poteva prescindere dalla dimensione eremitica, sia per le monache sia per i frati. La rinascita di questa dimensione risulta naturale e non legata ad improvvisazioni o decisioni precoci. Il fatto che le fondazioni eremitiche appaiono solo dopo oltre vent'anni dalla fondazione del primo convento degli Scalzi a Duruelo, è una dimostrazione chiara – secondo l'autore – della serietà del progetto. I desideri e gli ideali della vita eremitica dei figli di S. Teresa acquistano una forma reale dopo l'intervento di P. Tommaso di Gesù. L'autore dell'articolo arriva alla constatazione che “gli eremi carmelitani non sono altro che un allargamento materiale e spirituale del modello di vita stabilito da S. Teresa”.

Nell'ultima parte dell'articolo viene offerto un quadro della vita quotidiana negli eremi carmelitani basato su: solitudine, silenzio, contemplazione, austerità, penitenza, spirito apostolico. Ciò permette di cogliere l'originalità di questa forma di vita nel Carmelo. Negli eremi carmelitani si cercò infatti di realizzare un connubio tra l'ideale di vita eremitica con quello degli ordini mendicanti che cercano di concordare l'attività esterna con la contemplazione. Se l'organizzazione interna dell'eremo carmelitano unisce il cenobio e l'eremo, il suo progetto storico incarna un'unione ancor più coraggiosa, quella della vita eremitica con quella di un ordine mendicante. Questo, per l'autore, risulta l'argomento più forte al considerare l'eremo carmelitano come “un capitolo abbastanza importante” non solo nella storia dell'Ordine, bensì anche “di tutta la storia dell'eremitismo cristiano”.

*Józef Kucharczyk OCD**Traduzione dal polacco Grzegorz Firszt OCD*