

ADAM Z OPATOWA NA TLE TEOLOGII MORALNEJ SWEGO WIEKU

Badanie dziejów teologii katolickiej w Polsce pozwala wysunąć twierdzenie, że dyscyplina ta na przestrzeni wieków rozwijała się w ścisłym powiązaniu z teologią zachodnią. Procesy, jakim podlegała teologia na Zachodzie, nie były obce teologii katolickiej w naszym kraju i w mniejszym lub większym stopniu znajdowały w niej odzwierciedlenie. Na przestrzeni XVI—XVII wieku dużą rolę w kształtowaniu poglądów teologicznych, szczególnie teologicznomoralnych, odegrały szkoły zakonne, zwłaszcza dominikanów i jezuitów. One bowiem, chociaż zachowały swoją odrębność interpretacyjną, przyczyniły się do wyodrębnienia zagadnień moralnych z całości teologii. Przez to teologia moralna stała się wiedzą autonomiczną, pozostając nadal w jednym tronie nauk teologicznych. Naszkicowanie tła epoki oraz działalności teologicznej przynajmniej głównych ośrodków intelektualnych zachodnich w XVI i XVII wieku pozwoli lepiej dostrzec i ocenić, na ile osiągnięcia teologiczne Zachodu znajdowały oddźwięk w twórczości teologów moralistów w Polsce oraz czy istniała tendencja do samodzielnego myślenia i ujmowania przynajmniej niektórych rozstrzygnięć moralnych.

I. TEOLOGIA MORALNA ZACHODNIA W XVI—XVII WIEKU

Zaden okres dziejów nie może być badany w oderwaniu od wieków poprzednich. Wiek XVII, w którym żył i działał polski teolog moralista Adam z Opatowa, z racji swej wyjątkowości nie może być omawiany bez uwzględnienia kontekstu historycznego poprzednich stuleci. Zwłaszcza gdy chodzi o rozwój teologii i usamodzielnienie się teologii moralnej jako odrębnej dyscypliny w ramach teologii, jest rzeczą konieczną zwrócić uwagę na przyczyny o charakterze bardziej ogólnym oraz na procesy poprzedzające to szczególne zjawisko w teologii.

Spośród wielu przyczyn w sposób znaczący na rozwój życia umysłowego w Europie w XV—XVI wieku wpłynęło wynalezienie druku. Już w początkach XVI stulecia każde większe miasto europejskie miało swoją drukarnię. Taki stan rzeczy powodował szybkie i szczegółowe przekazywanie wiadomości szerszym niż dotychczas kręgom ludzi, zwłaszcza tym, którzy umieli czytać. Ponieważ były to czasy „gorącej wiary religijnej“, najczęstszymi książkami, jakie się pojawiały i były czytane, stały się publikacje związane z religijną dziedziną ludzkiego poznania. Innymi przyczynami, jakie wywarły duży wpływ na życie umysłowe, były zmiany kulturowe, gospodarcze, polityczne czy też

społeczne¹. Miały one zasadniczy wpływ na kształtowanie się umysłowości wielkich grup społecznych. Upadły dawne autorytety, a na ich miejsce powstawały nowe. Dla wielu chrześcijan najważniejszym autorytetem zwłaszcza w sprawach wiary i moralności stawała się Biblia. Dlatego w owych czasach powstawało wiele nowych tłumaczeń oraz przekładów Pisma św. Niemały wpływ miał na to nowy prąd umysłowy, jakim był renesans czy humanizm. Przykładem szczególnego zainteresowania się Biblią może być nowe greckie tłumaczenie Nowego Testamentu Erazma z Rotterdamu, czy też wielojęzyczna Biblia założyciela uniwersytetu z Alkala kardynała Ximenesa². Humanizm zwrócił bowiem uwagę na człowieka, a zwracając się ku starożytności pobudzał umysły ludzkie do nowych poszukiwań. Jako prąd bardzo żywy, dążył do poznania i zrozumienia człowieka oraz tego wszystkiego, co z nim jest związane. W tych czasach powstała nowa świadomość wartości każdej jednostki ludzkiej oraz dążenie do szczególnie intensywnego wglądu w naturę każdego człowieka, jako odrębnej osobowości. Spowodowało to wytwarzanie się prądów i reakcji w ramach poszczególnych grup społecznych. Świadomość wspólnych interesów wpływała na kształtowanie nowej formy państw narodowych. Powszechny antyklerykalizm, będący reakcją na nie zawsze dobre oddziaływanie czynników kościelnych, powodował podnoszenie głosów domagających się reformy, co w zasadniczy sposób uzewnętrzniło się w reakcji Lutra i jego następców. Dość dużą rolę odegrał w owych czasach Sobór Trydencki. Niemały wpływ miały też zmiany gospodarcze, jakie dokonały się w Europie w XV i XVI wieku. Liczne odkrycia geograficzne stworzyły nie tylko możliwości wielkich przygód, ale przede wszystkim skłoniły rzemiosło i handel do przeorganizowania swojej dotychczasowej działalności. Powstały liczne miasta portowe, które dzięki kontaktom zamorskim oraz wewnętrznemu rozwojowi stawały się w pewnym sensie ośrodkami oddziaływania różnych kultur oraz prądów. Z procesem szybkiego rozwoju miast i powstania dogodnych warunków rozwoju handlu zrodziła się tendencja zdobywania pieniędzy kosztem popełniania dużych niesprawiedliwości.

Ten stan spowodował wytworzenie się nowego stylu życia, a także nowych — dotychczas nie znanych lub nie branych pod uwagę — problemów natury moralnej. One skłaniały teologię do zajęcia odpowiedniego stanowiska.

W wiekach poprzedzających okres XVI—XVII stulecia w programach szkolnych obowiązywał augustianizm, który występował albo w formie tradycyjnej nauki św. Bonawentury, albo też w systemach Dunska Scota i Wilhelma Ockhama³. Podstawowym dziełem do nauki teologii były *Sentencje* Piotra Lombarda. Do nauk teologicznych dostały się fałszywe ujęcia i poglądy Scota oraz Ockhama. Zwłaszcza nominalizm podważył system myślenia scholastycznego. W ten sposób cała teologia scholastyczna, a więc i teologia moralna, zostały zakwestionowane w swych powszechnie przyjętych założeniach. Oba systemy stały na stanowisku, że filozofia arystotelesowska uległa kompromitacji. Dlatego niebezpieczne jest łączenie filozofii z teologią. Zarówno Scot, jak i Ockham wyczuwali konieczność skonstruowania teologii inaczej niż dotychczas, aby w ten sposób uchronić ją od grożących błędów. Systemy te przy-

¹ L. Vereecke, *Historia theologiae moralis modernae*, Paris I: *Theologia moralis saeculi XIV—XVI*, Roma 1968, 74—75; Pars II: *Theologia moralis in Hispania saeculo XVI*, Roma 1970, 1—8; J. M. Todd, *Reformacja*, Warszawa 1974, 8—78.

² W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965, 58.

³ Tamże, 60.

jęły ostrzejsze kryteria wobec teologii i w sposób znaczący oddaliły ją od filozofii. Mając zatem specyficzną koncepcję rozdziału, różną od awerroistów, uznali oni filozofię za niezdolną do właściwej współpracy z teologią. Jak awerroiści domagali się autonomii dla filozofii, tak skotyści i ockhamiści dążyli do samodzielności teologii. Ci ostatni, zwani nominalistami, podkreślali w sposób raczej intuicyjny „unikalną wartość jednostki, czyli konkretnej osoby ludzkiej“⁴. Według nich mogą istnieć w człowieku pewne stałe dyspozycje do dobra lub zła, czy też jakieś przyzwyczajenia, ale akt moralny i wolny przekracza te dyspozycje i wymyka się spod ich kontroli. Życie moralne ujmowali nominaliści jako „ciąg aktów decyzyjnych“. Sam Ockham stwierdza, że celem wolnego aktu człowieka jest dobro, które jest chciane przez Boga. Jak twierdzą współcześni teologowie, taki woluntaryzm rodził niebezpieczeństwo legalizmu, a moralność nie odnosiła się do cnót, lecz jeszcze do nakazu⁵.

Odchodząc zatem od filozofii, pozbawiając teologię podstaw metafizycznych, uczyniono z teologii moralnej pewien system etyczny. Zwłaszcza etyka nominalistyczna stała się bardziej naturalistyczna i legalistyczna. Za podstawową zasadę życia moralnego uznano posłuszeństwo, jednak bez miłości⁶.

Usunięcie metafizyki z teologii, pozbawienie podstaw metafizycznych teologii moralnej spowodowało, że teologia jako taka pozostała systemem, w którym, jako spuścizna po Arystotelesie, królowała logika. Zdaniem jednego z filozofów polskich, logika „zaczęła się gwałtownie rozwijać w łonie teologii nominalistycznej, a także szkotyistycznej; rozwój ten z pewnością przyczynił się w końcu do upadku teologii uprawianej na uniwersytetach“⁷. Nastąpiło zatem oderwanie teologii od źródeł Objawienia i zagadnień dotyczących życia chrześcijańskiego. Dlatego też ocena teologii scholastycznej przed okresem renesansu, w opinii humanisty Erazma z Rotterdamu, wypadła niekorzystnie. Według niego była to teologia niebiblijna, racjonalna, niereligijna, niepastoralna. Była raczej nauką scholarną, która na skutek rozwiązywania kontrowersyjnych stanowisk szkół teologicznych stała się oderwaną od życia oraz problemów, jakie stawiał jej świat ówczesny⁸. Zachodziła zatem konieczność zmiany w ramach teologii w ogóle, a tym samym w nauce moralności. Nic też dziwnego, że wśród humanistów najmniej sprzeciwu budził tomizm godzący rozum z wiarą. W odróżnieniu od szkotyizmu czy ockhamizmu, które były systemami dedukcyjnymi, tomizm korzystał zarówno z dedukcji, jak i indukcji o charakterze metafizycznym. Tomizm nawiązywał do filozofii starożytnej, zwłaszcza do Arystotelesa, podczas gdy oba wspomniane wyżej systemy zdecydowanie odcinały się od starożytności. Tak więc zarówno wartości treściowe, jak i formalne dzieła św. Tomasza zaważyły w jakimś sensie na recepcji tomizmu⁹.

Suma św. Tomasza, stanowiąca pewien systematyczny wykład teologii, jedno z głównych miejsc daje teologii moralnej. Zwłaszcza II^a—II^{ae} dzieła Akwinyaty pod względem treści stanowi swoisty podręcznik teologii moralnej. Dlatego wraz z odrodzeniem tomizmu nastąpił także rozkwit teologii moralnej.

⁴ Por. B. Häring — L. Vereecke, *La théologie morale de S. Thomas d'Aquin* à S. Alphonse de Liguori, NRT^h 7 (1955) 680.

⁵ Tamże.

⁶ L. Vereecke, dz. cyt., Pars I, 24, 98.

⁷ Z. Włodek, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV wieku*, Warszawa 1972, 66.

⁸ L. Vereecke, dz. cyt., Pars I, 75.

⁹ W. Granat, dz. cyt., 60 n.

Pierwsze próby recepcji tomizmu miały miejsce w XV wieku na uniwersytetach w Kolonii, gdzie powstał pierwszy komentarz do *Sumy* św. Tomasza z Akwinu. Dopiero wiek XVI zaznaczył się wzmożonym procesem zmierzającym do przebudowania teologii w ogóle, a w niej teologii moralnej przez głębsze umocnienie jej metafizycznych podstaw. Nastąpiła odnowa teologii moralnej. Miała ona miejsce w Hiszpanii, w Niemczech, we Francji i we Włoszech. Powstały kolejne komentarze do dzieła Doktora Anielskiego. Do najważniejszych, z racji zawartego w nich materiału moralnego, należą *Opuscula* oraz *Summula* włoskiego kardynała Tomasza de Vio, powszechnie zwanego Kajetanem¹⁰.

Ważną rolę w procesie kształtowania się teologii moralnej odegrało środowisko paryskie, zwłaszcza uniwersytet św. Jakuba. Po raz pierwszy Piotr Crockaert wziął *Sumę* św. Tomasza jako podręcznik do wykładów teologii i zagadnień teologicznomoralnych. Usunął on z wykładów podręcznik teologii Piotra Lombarda, który „nie przewidywał określonego miejsca dla kwestii moralnych”. Piotr Crockaert przy współpracy młodego jeszcze, hiszpańskiego teologa Franciszka de Vitorii, oparł wykłady zagadnień teologicznomoralnych na II^a—II^{ae} *Sumy* Akwinaty, wykorzystując przy tym istniejące już komentarze¹¹.

W XVI wieku na uniwersytetach hiszpańskich podjęto próby zreformowania nauk teologicznych. Sprzyjała temu korzystna sytuacja wewnątrz kraju. Zarówno zjednoczenie wewnętrzne kraju, jak też dobre warunki bytowe przyczyniły się w dużym stopniu do rozwoju humanizmu. Jednak humanizm hiszpański był inny aniżeli humanizm włoski. Humanizm hiszpański zwracał uwagę nie tyle na ideał antyczny, ile zmierzał do reformy religijnej, obejmującej także nauki teologiczne. Reformy dokonywali ludzie. Recepcja tomizmu w Hiszpanii dokonała się pod wpływem dominikanów. W 1551 roku kapituła generalna w Salamance, a następnie w 1571 roku w Rzymie nakazała wycofać podręcznik Piotra Lombarda, a wykład teologii, w tym i zagadnień moralnych, oprzeć na *Sumie* św. Tomasza. W myśl podjętych uchwał, w ośrodkach dominikańskich (27) miano wykładać zagadnienia z Pisma św. oraz kazusy sumienia¹². Przeprowadzono jednak podział na teologię spekulatywną i teologię moralną. Teologię moralną stanowił początkowo materiał dotyczący kazusów sumienia. Była to w pewnym sensie teologia moralna szczegółowa. Zagadnienia moralne ogólne podawane były w ramach wykładów z teologii spekulatywnej. Początkowo więc moralista wykładał teologię moralną w oparciu o II^a—II^{ae} *Sumy* św. Tomasza oraz czwartą księgę *Sentencji* Piotra Lombarda. Pod koniec XVI wieku (1585) wprowadzono oddzielnych profesorów do teologii spekulatywnej oraz moralnej. Do obowiązków tego ostatniego należał wykład I^a—II^{ae} i II^a—II^{ae} *Sumy* św. Tomasza, ale już z pominięciem podręcznika Piotra Lombarda¹³. Wybitnymi teologami hiszpańskimi z zakonu dominikanów byli: twórcy szkoły w Salamance — Franciszek de Vitoria († 1546), Melchior Cano († 1560), Dominik Soto († 1560), Bartłomiej Medina († 1580), Dominik Bannez († 1604)¹⁴.

¹⁰ B. Häring — L. Vereecke, art. cyt., 682 n.

¹¹ L. Vereecke, dz. cyt., Pars II, 11—14.

¹² Por. F. Cayré, *Théologiens dominicains de la renaissance avant le concile de Trente*, w: *Patrologie et histoire de Théologie*, t. II, 733—738, 742 n.

¹³ Por. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970, 328. 334. 338.

¹⁴ L. Vereecke, dz. cyt., Pars II, 11—54.

Największą rolę w historii dominikańskiej szkoły w Salamance odegrał jej twórca, Franciszek de Vitoria, teolog o wielkich zdolnościach, który formację humanistyczno-teologiczną zyskał w kolegium św. Jakuba w Paryżu. Jako pierwszy na terenie Hiszpanii w wykładach teologii odrzucił *Sentencje* Piotra Lombarda. Za podstawowe dzieło-podręcznik wiał *Sumę* św. Tomasza, jednak „dał systemowi Tomaszowemu nową szatę zewnętrzną, zaryzykował nawet wyrzucenie z Sumy tez, które mogły kompromitować tomizm w oczach współczesnych“¹⁵.

Próby zreformowania studiów teologicznych podejmowane były nie tyle w Salamance, czy w konwencie św. Stefana, ile w kolegium św. Grzegorza w Valladolid. W ośrodku tym, pod wpływem tendencji erasmiańskich, zaczęto w studiach powracać do Pisma św. i Ojców Kościoła oraz w szerszym zakresie uwzględniać orzeczenia papieży i soborów¹⁶.

Nie można pominąć teologa, jakim był Melchior Cano, uczeń Franciszka de Vitorii, profesor w Alkala, teolog Soboru Trydenckiego i biskup Kanar. Jest on autorem dzieła *De locis theologicis*, które wywarło duży wpływ na kierunek studiów teologicznych. W dziele tym Cano omówił źródła badań teologicznych. Teolog ten rozumiał wagę historyzmu w teologii, a w badaniach stosował zasady indukcji i dedukcji¹⁷.

Równoległe z rozwojem teologii moralnej systematycznej, w środowisku Salamanki istniało szczególne zainteresowanie ujmowaniem praktycznym zagadnień moralnych. Przedstawicielami tego kierunku byli dwaj teologowie, a mianowicie Marcin de Azpilcueta, powszechnie znany jako Doktor Navarrus († 1586) i Diego de Covarruvias († 1577). Obaj teologowie są autorami traktatów związanych tematycznie z praktyczną formą sakramentu pokuty. Dzieła ich, obok pewnej wiedzy moralnej dotyczącej sakramentu pokuty, zawierają także sporo treści prawniczych. Uprawiana przez nich teologia moralna była w zasadzie kazuistyczna o charakterze legalistycznym. Niemniej jednak dzieła ich, zwłaszcza *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium* Azpilcuety¹⁸, były powszechnie znane, a w Polsce — zdaniem ks. W. Wichra — w znacznej mierze wpłynęły na kształtowanie się poglądów teologicznomoralnych¹⁹.

Oceniając ogólnie działalność teologiczną dominikanów hiszpańskich trzeba zaznaczyć, że teologia przez nich uprawiana „integruje... w ramach moralności św. Tomasza zdobycze nominalizmu, tzn. wiedzę, smak konkretnego i adaptację do czasów współczesnych“²⁰. Znając w sposób biegły problemy swej epoki, teologowie dominikańscy podjęli próbę moralnego ujęcia zagadnień dotyczących życia ekonomicznego i politycznego. Wykazali oni dobrą znajomość źródeł skryptyurystycznych i patrystycznych w duchu humanistycznym. W trakcie studiów zmieniano często wykładany materiał oraz stosowano zwy-

¹⁵ Por. W. Granat, dz. cyt., 61; M. Rechowicz, *Uwagi wstępne*, w: DTKP t. 2, cz. 1, 24.

¹⁶ L. Vereecke, dz. cyt., Pars II, 9—11.

¹⁷ Por. F. Cayré, *Patrologie et histoire de Théologie*, t. II, *Les dominicains espagnols*, Desclée et Cie, 1945; 739—743; M. Y. Congar, *La théologie*, w: DThC, t. XV, 421—423; W. Granat, dz. cyt., 59—60.

¹⁸ *Coloniae Agrippinae* 1606. Ostatnie wydanie w 1750 roku.

¹⁹ Wpływ św. Alfonsa Liguoriiego na teologię moralną w Polsce, AK 47 (1947) 2.

²⁰ „L'originalité de l'école Salmantine tient en ceci qu'elle intègre dans le cadre de la morale de saint Tomas les acquisitions du nominalisme, à savoir, le goût du concret et les adaptations aux temps modernes“ (B. Häring — L. Vereecke, art. cyt., 682).

czaj przydzielania poszczególnych profesorów do katedr. Materiał wykładów dostosowywano do potrzeb chwili, czyniąc tym samym wykłady bardziej elastycznymi, pozbawionymi przesadnej sztywności. W zasadzie profesorowie dominikańscy byli nominalistami. Dlatego w swych wykładach stosowali zbytnią spekulację myślową. Mimo że podstawą wykładów była *Suma św. Tomasa*, to jednak częściej korzystali oni z licznych komentarzy, które nie zawierały „zwartej wewnątrznie i jednolitej syntezy”²¹. Zagadnienia moralne pozbawione zostały podbudowy dogmatycznej na skutek mniejszego zainteresowania się dogmatem. Skupili oni większą uwagę na zagadnieniach moralnych, które w zasadzie zredukowano do II^a—II^{ae} *Sumy św. Tomasa*. Korzystając z licznych komentarzy do *Sumy*, dominikanie nie podjęli wysiłków, aby opracować własny podręcznik poświęcony wyłącznie teologii moralnej. A mimo to renesans tomizmu w Hiszpanii stanowił powrót nie tyle do „zdegenerowanego scholastyizmu XV wieku”, ile do „dynamicznego tomizmu XIII stulecia”. Zdaniem współczesnego hiszpańskiego historyka to, co adaptowano, „nie było niewolniczym powtórzeniem nauk mistrza, lecz pewną metodologią o wypróbowanej wartości, która mogłaby być zastosowana do rozwiązywania nowych problemów, wnoszonych przez rodzącą się epokę”²².

Dużą rolę w procesie wyodrębniania się teologii moralnej z teologii w ogóle oraz stopniowego uzyskiwania autonomii przedmiotu, źródeł i metodologii odegrał zakon jezuitów. Członkowie tego zakonu przenieśli na uniwersytety Włoch, Pragi, Ingolstadt i dalej zdobycze hiszpańskiego odrodzenia w teologii w duchu humanistycznym. Niemalą rolę w tym procesie odegrał założyciel zgromadzenia św. Ignacy Loyola († 1556), który zetknął się z nowymi ujęciami teologii zapoczątkowanymi przez Franciszka de Vitorię w kolegium św. Jakuba w Paryżu. Tam bowiem założyciel Towarzystwa Jezusowego zdobywał formację teologiczną w duchu odnowionego tomizmu. Nic też dziwnego, że św. Ignacy w konstytucjach zakonnych zobowiązał swoich współbraci do prowadzenia wykładów teologii w oparciu głównie o *Sumę św. Tomasa*. Mimo licznych oporów, jakie miały miejsce w zakonie co do nowego *Ratio studiorum*, w 1599 roku kapituła generalna w Rzymie zatwierdzając porządek studiów, opowiedziała się ostatecznie za recepcją tomizmu²³.

Recepcja tomizmu w zakonie jezuitów napotykała pewne trudności. Stało się to widoczne z chwilą podjęcia w zakonie starań zmierzających do opracowania, a właściwie określenia *Ratio studiorum*, które by regulowało wewnętrzną organizację studiów jezuickich²⁴.

Godny zasygnalizowania, z racji swej oryginalności, jest głos jezuitów polskich w dyskusji nad *Ratio studiorum*. Postulowali oni, aby w wykładach teologicznych zasadniczo trzymać się *Sumy św. Tomasa*. Obok katedr teologii spekulatywnej i kazusów sumienia proponowali utworzenie katedr Pisma św. oraz teologii kontrowersyjnej, a w wykładach uwzględnianie aktualnych potrzeb słuchaczy z pomijaniem tematów zbędnych i nic nie wnoszących. Gdy zaś chodzi o problematykę moralną, jezuita polscy proponowali, aby w wykładach kazusów sumienia podawany materiał wyjaśniać w oparciu o dekrety So-

²¹ Tamże.

²² J. A. Fernández-Santamaria, *Hiszpańska myśl polityczna epoki renesansu*, w: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 20, 1975, 8.

²³ M. Rechowicz, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 24.

²⁴ J. Theiner, dz. cyt., 159; Por. F. Greniuk, *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, RTK 20 (1972) z. 3, 39; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna*, w: DTKP, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, 100—105.

boru Trydenckiego. Uważali oni, że całą argumentację teologiczną należy oprzeć na koncepcji metodologicznej Melchiora Cano. Ponadto wskazywali na konieczność opracowania odrębnego podręcznika o kazusach sumienia, który byłby podobny do dzieła *Summa casuum conscientiae, sive de instructione sacerdotum, libri septem* — jezuita Franciszka z Toledo²⁵.

Nie wszystkie, wysuwane przez jezuitów polskich, postulaty zostały uwzględnione w zatwierdzonym w 1599 roku *Ratio studiorum*. Jednak ich głos w dyskusji należał do nielicznych, które z całą wyrazistością wskazywały na konieczność dostosowania studiów teologicznych do aktualnych potrzeb i wymogów epoki²⁶.

Jezuici zwracali szczególną uwagę na sprawy duszpasterskie pod kątem praktycznego rozwiązywania wielu problemów życia człowieka. Przygotowywali oni duszpasterzy, którzy swoją pracą przez głoszenie Słowa Bożego i posługę sakramentalną — zwłaszcza pokuty i Eucharystii — mieli kształtować postawy religijno-moralne wiernych. Taki stan rzeczy zmuszał niejako jezuitów do gruntowniejszego poznawania zasad moralności chrześcijańskiej, a także ukazywania pozytywnego i praktycznego zarazem znaczenia sakramentów, zwłaszcza pokuty, w życiu chrześcijańskim²⁷.

Jezuici, podobnie jak dominikanie, wprowadzili czteroletnie studium teologii, jednak z podziałem na kurs niższy i kurs wyższy. Teologię miało wykładać trzech lub dwóch profesorów, w zależności od możliwości kadrowych danego studium. Na kursie niższym zadowalano się wyjaśnianiem kazusów sumienia z pomijaniem aparatu naukowego. Wykłady kazusów odbywały się dwa razy w tygodniu, a wysłuchanie ich obowiązywało przez dwa lata²⁸.

Inaczej zorganizowane były studia teologii moralnej na kursie wyższym. Materiał dotyczący ogólnych jej zasad wykładano w ramach teologii spekulatywnej. Natomiast część szczegółową w formie kazusów sumienia podawano oddzielnie każdego tygodnia w ramach specjalnej konferencji. W ośrodkach, gdzie nie było pełnej obsady profesorów, na kursie wyższym każdy profesor wykładał zagadnienia dogmatyczne i moralne łącznie. Tam zaś, gdzie była, istniała odrębna katedra i profesor, który wykładał materiał moralny w sposób możliwie wyczerpujący. Wykłady te obowiązywały słuchaczy przez dwa lata²⁹.

Jezuici, przyjmując tomizm jako podstawową doktrynę nauczania teologii, dostosowali zarówno treść, jak i metodę do wymogów współczesności. W odróżnieniu od teologów dominikańskich, jezuita nie ograniczyli swej działalności teologicznej do pisania komentarzy do Dzieła Akwinaty. Powstające traktaty mniej lub więcej harmonizowały z układem *Sumy*, jednak jezuita wykazali większą samodzielność w myśleniu. Dążyli oni do wypracowania oddzielnego podręcznika teologii moralnej, który mógłby być pomocny w pracy

²⁵ Znane już od 1568 roku, a wydane drukiem w Coloniae Agrippinae w 1599 r.

²⁶ „Dyskusja nad projektem *Ratio studiorum* nie wniosła zbyt wiele nowych elementów do określenia treści i miejsca kwestii spornych w nowym systemie studiów. Co gorsza, z wyjątkiem Polski, Niemiec i Francji, inne kraje — zwłaszcza Hiszpania i Italia — nie okazały większego zainteresowania tą sprawą. Uważali ją za wewnętrzny problem krajów zagrożonych herezją, a same kontrowersje za teologię niższego gatunku“ (Natoński, art. cyt., w: DTKP, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, 104).

²⁷ L. Piechnik, *Akademie i uczelnie jezuitckie*, w: DTKP, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 57.

²⁸ Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog moralista*, Lublin 1974, 117 n.

²⁹ J. Theiner, dz. cyt., 234 n.; Por. F. Greniuk, *Autonomizacja*, art. cyt., 41 n.

duszpasterskiej, zwłaszcza dla spowiedników. Tak więc na przełomie XVI i XVII wieku jezuita opracowali dzieła, które zastąpiły dawne sumy oraz sentencje. Głównymi autorami tych dzieł byli: Grzegorz z Walencji († 1603), Franciszek Suarez († 1617), Gabriel Vasquez († 1604) oraz wielu innych³⁰.

Podstawowym ośrodkiem teologicznego kształcenia jezuitów dla potrzeb zakonnych, jak też krajów, które były objęte wpływami reformacji, było Kolegium Rzymskie, późniejsze Gregorianum. Do wybitnych teologów Kolegium należeli przede wszystkim Hiszpanie: F. Toledo, F. Suarez, J. Azor. G. Vasquez. Wykształcenie teologiczne uzyskali oni na uniwersytetach Paryża, Salamanki, Alkali oraz Lowanium. Można zatem powiedzieć, że „teologia hiszpańska” została przeniesiona do różnych ośrodków intelektualnych Europy nie tylko przez dominikanów, ale także przez jezuitów. Ci ostatni wzbogacili ją przez zdobycze humanizmu włoskiego. Przyjęli argumentację teologiczną za warztwą w koncepcji metodologicznej dominikanina Melchiora Cano. Zwracali większą uwagę na Pismo św., wypowiedzi papieży, orzeczenia soborów, Ojców Kościoła. Kładli duży nacisk, wypowiedzi na gruntowną znajomość języków, zwłaszcza hebrajskiego i greckiego, które były konieczne w studiach skryptyrystycznych i patrystycznych³¹.

Dorobek teologiczny jezuitów, w omawianym okresie, można podzielić na pewne grupy tematyczne. Do pierwszych zaliczyć można tych teologów, którzy zajmowali się komentowaniem *Sumy św. Tomasza*. Należy do nich między innymi Franciszek z Toledo, Grzegorz z Walencji oraz Gabriel Vasquez. Najwybitniejszym jednak okazał się Franciszek Suarez, który w dziele *De legibus*, obok treści teologicznej, zamieścił wiele materiału zaczerpniętego z filozofii moralnej oraz całą ówczesną filozofię prawa i państwa³².

Inną grupę stanowią teologowie jezuita zajmujący się przeważnie moralnością prawa. Spośród nich należy wymienić Ludwika Molinę († 1600) i kardynała Jana de Lugo († 1660). Ten ostatni jest autorem traktatów *De iustitia* i *De poenitentia*. Także Tomasz Sanchez († 1610) w traktacie *De matrimonio sacramento* podał tradycyjną naukę teologiczną dotyczącą prawa małżeńskiego³³.

Odrębną grupę stanowią autorzy *Institutiones morales*. Najwybitniejszym twórcą tego typu dzieł jest Jan Azor († 1603). Poza tym teologowie: Henryk Henriquez († 1608), Tomasz Sanchez († 1610), Wincenty Figliucci († 1622), Paweł Layman († 1632), Ferdynand z Castropalao († 1633) oraz Henryk Busenbaum († 1668). Autorami podręczników przeznaczonych dla spowiedników są Franciszek z Toledo i Walecjusz Raymald († 1623) znany z traktatu pt. *Praxis poenitentialis*³⁴.

Reasumując, należy stwierdzić, że teologowie jezuita rozróżniali podział zagadnień teologicznomoralnych na ogólne i szczegółowe. U niektórych obie te części w różny sposób były traktowane w całości wykładu teologii moralnej. Można niekiedy zauważyć pomijanie traktatu o celu ostatecznym i o łasce, z widocznym akcentowaniem roli sakramentów w życiu chrześcijańskim. Prawie wszyscy teologowie jezuita nie uchronili się przed legalizmem, w mniejszym lub większym stopniu uwzględniając w wykładzie teologii moralnej prawo po-

³⁰ M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaterzeit*, Darmstadt 1961, 185.

³¹ L. Piechnik, art. cyt., 56 n.

³² Por. L. Vereecke, dz. cyt., Pars II, 64.

³³ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I. Klenowski, t. 1, Poznań 1962, 48.

³⁴ Tamże.

jęte dość szeroko. Jak powiada w swym dziele J. Theiner, teologowie jezuicy, jakkolwiek różnili się między sobą co do zawartości, zakresu i znaczenia teologii moralnej ogólnej, to jednak mieli świadomość jej konieczności w całości wiedzy moralnej³⁵. Dorobek teologicznomoralny jezuitów świadczy o tym, iż próbowali oni widzieć życie oraz rozwiązywać problemy, jakie ono nasuwało współczesnym.

II. POLSKA TEOLOGIA MORALNA XVI I XVII WIEKU

Przełom XV i XVI wieku stwarzał korzystne warunki dla rozwoju polskiej teologii. Polska bowiem w XV wieku została „wciągnięta w nurt wielkich przemian kulturowych i religijnych“, jakimi były renesans i humanizm, a także reformacja³⁶.

W początkach XVI wieku w Polsce interesowano się prądami renesansu, humanizmu i ruchów reformacyjnych. Zjawiska te stanowiły poważny bodziec dla rozwoju myśli teologicznej. Także Akademia Krakowska z wydziałem teologicznym nie przechodziła obojętnie wobec tych zjawisk, chociaż już wtedy zauważa się stopniowe zanizanie poziomu nauczania teologii. Problemy, jakie stawiała reformacja wielu kierunkom życia, także religijnego, wymagały ze strony obrońców doktryny katolickiej stworzenia odpowiedniej literatury religijnej dostępnej dla szerszych grup odbiorców. Nowe prądy, jakie dochodziły do głosu w samej teologii, dążenia do uprawiania teologii pozytywnej, przez którą rozumiano egzegezę i naukę tradycji, łączoną niekiedy z kontrowersjami, zmuszały wiele ośrodków intelektualnych, a przede wszystkim Akademię, do zajęcia odpowiedniego stanowiska. Ta ostatnia przeżyła prawdziwy kryzys wewnętrzny wtedy, kiedy zmuszona została do zajęcia stanowiska wobec humanizmu i reformacji³⁷.

Początek XVI wieku w Akademii charakteryzuje się jeszcze pełnym rozkwitem różnych dziedzin wiedzy, w tym też i teologii. Teologia oraz prawo kościelne stanowiły podstawowe kierunki wiedzy w Uczelni Jagiellońskiej. Dość charakterystyczna dla systemu średniowiecznego uczelni preponderancja teologii i prawa stwarzała dla pozostałych wydziałów sprzyjające warunki rozwoju. Dzięki tym dwóm dyscyplinom Akademia zyskała rozgłos w Europie, przez co weszła do czołówki uniwersytetów narodowych, a miasto zyskało miano „Cracovia totius Poloniae urbs celeberrima“³⁸. Ta duża ranga uczelni oraz miasta dodatnio wpływała na całokształt rozwoju umysłowego w Krakowie i Koronie. Nic też dziwnego, że jeszcze w początkowych latach XVI wieku do Krakowa ściągnęła liczna młodzież, nie tylko z kraju, ale i z zagranicy. Powstały korzystne warunki dla rozwoju polskiej myśli teologicznej, a w tym też teologicznomoralnej, chociaż taki stan nie trwał zbyt długo. Już reformacja spowodowała znaczny odpływ młodzieży na uniwersytety różnowiercze do Wittenbergi czy Królewca.

Od połowy XVI wieku daje się zauważyć powolne zanikanie zaintereso-

³⁵ J. Teiner, dz. cyt., 323 n.

³⁶ M. Rechowicz, *Dzieje polskiej myśli teologicznej*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, Warszawa 1974, 140—150.

³⁷ M. Rechowicz, *Wydział teologiczny Akademii Krakowskiej w XVIII i XVIII wieku*, w: DTKP, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 11.

³⁸ H. Barycz, *Uniwersytet Jagielloński w życiu narodu polskiego*, Warszawa 1964, 34.

wań w zakresie teologii. Niewątpliwie przyczyn takiego stanu rzeczy było wiele i nie sposób wszystkich wydobyć na światło dzienne. Jedno jest pewne, że z biegiem lat Akademia Krakowska straciła dawną powagę i znaczenie uczelni międzynarodowej, a przybrała charakter szkoły krajowej. Powstający kryzys jeszcze bardziej pogłębiła kontrreformacja. Zaczęto wówczas wycofywać podręczniki autorów akatolickich oraz wprowadzać w uczelni obowiązek wyznania wiary. W samym nauczaniu, z obawy przed nowościami, zaczęto powracać do przestarzałej filozofii scholastycznej. To zjawisko spowodowało, że zwolennicy dawnego porządku przyjęli postawę daleko posuniętej ostrożności, a także konserwatyizmu, który bynajmniej nie był przejawem ich naukowej roztropności. Z obawy przed zalewem idei reformacji oraz wszystkiego, co ona ze sobą niosła, zaczęto w Akademii Krakowskiej stopniowo usuwać zwolenników humanizmu i w ogóle nowych prądów. O ile pozostali w Akademii, to ich działalność traktowano na zasadzie tolerancji bez zbytniego poparcia. Taki stan rzeczy powodował masowy odpływ młodzieży z Uczelni na uniwersytety włoskie, francuskie czy niemieckie. W ten sposób Akademia utraciła znaczenie potężnego i prężnego ośrodka umysłowego o randze międzynarodowej.

Mimo prób zreformowania wydziału teologicznego Akademii³⁹, nie zdołano pobudzić jego mistrzów do wzmoczonej pracy naukowej i twórczej działalności, bowiem zasklepili się w martwym kole formułek i tradycji. Całą energię skierowali oni na jałowe dysputy, w których roztrząsano dawno przebrzmiałe i nikogo nie interesujące tematy. Tracono wiele sił, aby okazać swoją nieufność wobec nowych tendencji, jakie pojawiały się w teologii. Chciano bowiem w ten sposób podkreślić swoją odrębność. Jeśli doda się do tego cały arsenał środków i inicjatyw, jakie wykazano w sporze z jezuitami o monopol nauczania w Polsce, wtedy będzie można lepiej uchwycić przyczyny powolnego upadku poziomu naukowego w Akademii, w tym także wydziału teologicznego⁴⁰.

Na wydziale teologicznym, mimo nowych tendencji, nie zrezygnowano z wykładów systemem tradycyjnym. Dość znamiennej cechą, określającą sytuację na wydziale, było zebranie w całość jego statutów. W zasadzie nie wniosły one nic nowego. W dalszym ciągu przyjmowano studium teologii scholastycznej opartej o wykład skodyfikowanego w wieku XII podręcznika dogmatyki katolickiej, słynnych *Sentencji* Piotra Lombarda oraz tradycyjne objaśniania Pisma św. czterema sposobami. W zwyczaju wydziału pozostawały liczne dysputy prowadzone „more scholastico” z niezmiernie wybujałym aparatem subtelności dialektycznych⁴¹.

Zdecydowany powrót do dawnych kierunków umysłowych nastąpił po śmierci wybitnego prorektora Uczelni biskupa Tomickiego († 1536). Zaczęto powracać do dawnych programów, ćwiczeń, dysputacji oraz do wyłącznego panowania Arystotelesa i dialektyki⁴². Pomimo tego jeszcze na przestrzeni lat

³⁹ Prymas J. Łaski w 1513 r. ustanowił osobnego i niezależnego od Uniwersytetu profesora teologii, a później drugiego. Chodziło bowiem o systematyczny wykład teologii, który był zaniedbany (ferie, święta, absencje profesorów). Król Zygmunt Stary w 1519 r. ustanowił profesora teologii. Był nim włoski franciszkanin Marek a Turri. (Por. H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, 170).

⁴⁰ Por. H. Barycz, *W orbicie wielkiego konfliktu*, w: *Alma Mater Jagellonica. Studia i szkice z przeszłości Uniwersytetu Krakowskiego*, Kraków 1958, 134—169.

⁴¹ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, dz. cyt., 175.

⁴² Tamże, 282.

1536—1572 zauważa się pewną działalność grupy teologów, zwolenników nowego, humanistycznego kierunku w teologii. Ich działalność nie zdołała przełamać uprzedzeń i konserwatyizmu starej generacji. Nowy kierunek, mimo że rokował dobrą przyszłość, stopniowo ulegał zanikowi, a bezpłodna egzystencja zwolenników dawnego porządku spowodowała z czasem odpływ młodych i zdolnych sił teologicznych z Akademii.

Rzeczą znaną było, że wielu spośród teologów oportunistów posiadało wykształcenie humanistyczne. Jednak nie byli oni w stanie wyzwolić się ze starych schematów oraz średniowiecznej metody wykładu teologii. Nic dziwnego, że nowe prądy, jakie jeszcze pod koniec XVI wieku ujawniały się w środowisku teologicznym Akademii, istniały tylko na zasadzie tolerancji, ponieważ „urzędowo i formalnie nie miały żadnych uprawnień”⁴³. Teologia scholastyczna oparta o studium Piotra Lombarda stanowiła wiedzę urzędową, którą każdy student musiał przyswoić do egzaminu⁴⁴. Tak więc Akademia w XVI, a nawet w XVII wieku nie przejęła w swoje ręce ruchu teologicznego w Polsce, który stanowił charakterystyczną cechę XV wieku, zwłaszcza pierwszej jego połowy.

Kolejnym wydarzeniem, które położyło kres nowym tendencjom w teologii, była reforma Mikołaja Dobrocieskiego, a która stała się ukoronowaniem scholastyki. W swych postanowieniach nawracała ona do dawnej scholastyki polskiej z doby rozkwitu na przełomie XV i XVI wieku. Była ona o tyle reformą, że nawiązywała do wielkich systemów średniowiecznych, jakimi był tomizm oraz skotyzm. Nie zadbano jednak o to, aby stare systemy na nowo przepracować i podać je w XVII wieku, w nieco innej, bardziej odpowiadającej mentalności tamtych czasów formie⁴⁵. W myśl zarządzeń rektora wprowadzono do teologii, w miejsce *Sentencji* Lombarda, *Sumę* św. Tomasza z Akwinu. Tym samym opowiedziano się za tradycyjnie naczelnym miejscem scholastyki. Obok wykładów tomistycznych można było wykorzystywać opinie zwolenników skotyzmu. W ten sposób reforma Dobrocieskiego (1603) stworzyła dogodne warunki dla przyjęcia dzieł wielkich komentatorów św. Tomasza z zakonu dominikanów. W wykładach oraz twórczości pisańskiej wykorzystywano dorobek naukowy dominikanów zachodnich, między innymi B. Mediny († 1546), Dominika Soto († 1560), Tomasza de Vio († 1534), Melchiora Cano († 1560) czy też Dominika Banneza († 1604).

Trzeba dodać, że przepisy regulujące nauczanie teologii w Akademii Krakowskiej postanawiały, że wszyscy, którzy „chcą dojść do tajemnic boskiej wymowy”, powinni najpierw być „wykształceni i dobrze obznajomieni ze scholastyczną teologią”⁴⁶. Również spór Akademii z jezuitami zbliżył mistrzów krakowskich do dominikanów i karmelitów bosych. Ci ostatni być może wywarli wpływ na kształtowanie myśli ascetycznej u teologów krakowskich.

Teologia moralna nie była wykładana na wydziale teologicznym jako oddzielna dyscyplina. Wiedzę teologicznomoralną, wzorem wielkich komentatorów szkół dominikańskich, przekazywano łącznie z innymi zagadnieniami *Sumy* św. Tomasza. Materiał moralny był złączony z dogmatycznym i stanowił całość teologii scholastycznej. Należy przypuszczać, że na wydziale teologicz-

⁴³ M. Rechowicz, *Wydział teologiczny Akademii Krakowskiej w XVII i XVIII wieku*, art. cyt., 11.

⁴⁴ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, dz. cyt., 402 n.

⁴⁵ A. Ułowicz, *Stanisław Wieczorowski. Z historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w pierwszej połowie XVII w.*, NP 3 (1947) 145.

⁴⁶ H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, dz. cyt., 560—562.

nym Akademii — kierując się założeniami szkół dominikańskich i ich mistrzów — wykładano zagadnienia kazuistyczne w ramach pozytywnego wykładu moralności chrześcijańskiej, chociaż po reformie zaniechano metody pozytywnej wykładu, oddalono się od źródeł Objawienia i Tradycji, a bardziej zwrócono się ku zasadom logicznym czyniąc z nich schemat dalszych dociekań czy spekulacji⁴⁷. Mimo to miały miejsce takie fakty, że jeszcze w połowie XVII wieku Stanisław Wieczorowski († 1657) prowadził wykład teologii w oparciu o *Sentencje* Piotra Lombarda⁴⁸.

Na kształtowanie się myśli teologicznej w środowisku Akademii miały pewien wpływ powstające w kraju ośrodki jezuickie. One to zaważyły w jakimś stopniu na podziale teologii na scholastyczną, moralną i pozytywną, chociaż w praktyce zagadnienia dogmatyczne i moralne wchodziły w skład teologii scholastycznej. Do wyjątków należało usiłowanie rozdzielenia zagadnień dogmatycznych od moralnych. W zasadzie wykładano je łącznie. W ramach wykładu bakałarz teologii podawał zagadnienia związane z sakramentem pokuty. Ponadto miał obowiązek wyłożyć I^a—II^{ae} lub II^a—II^{ae} *Sumy* św. Tomasza, co niegdyś stanowiło przedmiot wykładu magistra sententiarum. W połowie XVII wieku doktorowie teologii zajmowali się najczęściej wykładem Pisma św.⁴⁹

Spośród teologów Akademii Krakowskiej szczególną uwagę zwracają dwaj jej rektorzy, Adam z Opatowa oraz Szymon Stanisław Makowski. W swoich wykładach oraz dziełach — chociaż w różny od siebie sposób — podali wiele zagadnień teologicznomoralnych. Z tej też racji stanowić mogą przedmiot bliższych zainteresowań historyka teologii moralnej.

Teologiem z kręgu Akademii był Szymon Stanisław Makowski († 1683), dla którego mistrzem w teologii był niewątpliwie Adam z Opatowa. Jednak uczeń przewyższył swego mistrza. Makowski jest autorem wielu dzieł, a zwłaszcza *Explanatio Decalogi*⁵⁰, w którym — w sposób kazuistyczny — podał wykład Dekalogu. Chociaż samo łączenie zagadnień moralnych z przykazaniami Dekalogu znane było od czasów Sancheza, to jednak Makowski pozostawał zależny od teologa pochodzenia hiszpańskiego, jakim był Jan Egidiusz Trullench († 1644). Owocem pracy Makowskiego jako teologa, i to bardziej teologa moralisty, jest wykład teologii moralnej ogólnej, pozostający dotąd w rękopisie, a będący własnością Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego⁵¹. O ile poprzednie dzieło wydane drukiem zawiera wykład teologii moralnej szczegółowej, o tyle wspomniany rękopis stanowi rodzaj komentarza do I^a—II^{ae} i II^a—II^{ae} *Sumy* św. Tomasza i zawiera zagadnienia wchodzące w skład teologii moralnej ogólnej, z racji omówienia takich tematów, jak cel ostateczny człowieka, szczęście człowieka, pojęcie cnoty, grzechu i wady. W trzech oddzielnych traktatach autor omówił zagadnienia cnót teologicznych, a w odrębnym traktacie zagadnienie sprawiedliwości. Można stwierdzić, że wykład zagadnień teologicznych Makowskiego wyczerpuje ówczesną problematykę moralną, mimo że teolog ten w sposób świadomy nie uprawiał kazuistyki, która już wówczas dochodziła do głosu.

Teologowie krakowscy w zasadzie korzystali z autorów zagranicznych. Najczęściej opierali się na opracowaniach bądź dziełach dominikanów, rza-

⁴⁷ W. Wicher, *X. Szymon Stanisław Makowski teolog moralista polski z XVII wieku*, Kielce 1926, 23.

⁴⁸ A. Usowicz, art. cyt., 145—161.

⁴⁹ W. Wicher, *X. Szymon Stanisław Makowski*, dz. cyt., 31.

⁵⁰ Cracoviae 1682.

⁵¹ Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, dz. cyt., 134 (Rps 1447).

dziej jednak sięgali do autorów jezuickich. Zarówno Adam z Opatowa, jak i Szymon Makowski chętnie korzystali z dzieł Mediny, Cano, Tomasza de Vio, Soto, Vitorii, a także innych, jak np. Sayrusa, Azpilcuety, Azora, Reginaldiego, Bonnacciny czy też Laymana.

Dla bardziej kompletnego obrazu sytuacji w teologii moralnej w Polsce w XVI i XVII wieku należy wziąć pod uwagę przede wszystkim dwie grupy umysłowe, jakie bez wątplenia reprezentowali wówczas dominikanie i jezuici.

Jako zakon kaznodziejski, dominikanie całą pracę dydaktyczną ustawiali pod kątem spowiednictwa i kaznodziejstwa. W swoich prowincjach tworzyli szkoły zakonne o różnym profilu nauczania. W większości kładziono szczególny nacisk na kształcenie zakonników jako przyszłych spowiedników i kaznodziejów. W zależności od profilu nauczania filozofii oraz teologii, ośrodki takie zyskiwały miano szkół względnie studiów poważniejszych.

W XVI i XVII wieku u dominikanów polskich znane były studia konwentualne w ramach każdego zakonu. Poza tym organizowano studia partykularne oraz generalne, czyli uniwersyteckie. W XVI wieku w siedzibie dominikanów krakowskich istniało studium generalne (1397—1886). Poza tym ośrodkiem istniały tylko studia wewnątrzzakonne niższego typu. Dopiero w XVII wieku powstały studia generalne w Dereczynie (1658—1664), we Lwowie (1697—1707) oraz w Wilnie (1644—1864). Każde studium generalne obok rektora (regensa) miało tzw. bakałarza studium oraz magistra ze stopniem lektora, a także przeora klasztoru, w którym zorganizowane było studium. Najważniejszą osobą, która może interesować historyka teologii moralnej, był bakałarz studium. Do jego bowiem obowiązków należało prowadzenie wykładów z teologii moralnej. Według instrukcji F. Wierzbny (1586), bakałarz studium miał tak prowadzić wykłady, aby przedmiot ten stał się pożyteczny dla spowiedników i kaznodziejów. Oczywiście, miał je prowadzić „in modo speculativo”. Można zatem przypuszczać, iż we wspomnianych wyżej studiach generalnych zagadnienia teologicznomoralne wykładane były pod kątem przyszłej pracy zakonników. Cechą znamionną było to, że w studium generalnym lwowskim, prawdopodobnie od początku XVII wieku, jedną godzinę tygodniowo poświęcano na wykład teologii kazuistycznej. Bywały wypadki, iż z braku wykształcenia bakałarza studium w niektórych studiach generalnych, a częściej w pozostałych szkołach klasztornych, wykłady *casus conscientiae* prowadzili kaznodzieje generalni, a nawet filozofowie⁵².

Wykłady teologii prowadzone były według wypracowanej w średniowieczu metody scholastycznej. Polegała ona na postawieniu zagadnienia, ustaleniu definicji, na wyjaśnieniu pojęć, wreszcie na przeprowadzeniu rozumowania według praw logiki oraz wyprowadzeniu odpowiednich wniosków. Scholastyka, jak twierdzi E. Świętochowski OP, „prowadziła do spekulacji, na którą zdobyć się mogli tylko zakonnicy zdolniejsi”⁵³. Poza tymi wykładami słuchaczy obowiązywały konferencje i udział w dysputach.

W osiemdziesiątych latach XVI wieku, prawie we wszystkich ośrodkach dominikańskich polskich, opierano wykład teologii nie na *Sentenciach* Lombarda, lecz na *Sumie* św. Tomasza z Akwinu. Zasadniczym podręcznikiem była wspomniana *Suma* Doktora Anielskiego. Jak powiada jeden z autorów dominikań-

⁵² R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, w: DTKP, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 215—217.

⁵³ Tamże.

skich: „przynajmniej od 1687 roku wykładano całą *Sumę* w cyklu sześcioletnim. Nadto korzystano z dzieł komentatorów — Tomasza de Vio (Kajetana), Jana od św. Tomasza, Melchiora Cano. Od wykładowców zakon domagał się wierności nauce św. Tomasza, potwierdzanej od 1629 roku specjalną przysięgą. W XVII wieku spotykamy uchwały kapituł polecające trzymać się filozofii arystotelesowskiej w jej Tomaszowej wykładni“⁵⁴.

Kongregacja Warecka (1606) nakazywała wyraźnie, że rektor studium ma wyklądać pars I^{ae}, a bakałarz II^a—II^{ae} *Sumy*. Tak więc w ramach wykładu teologii scholastycznej bakałarz studium wyklądał zagadnienia moralne ogólne⁵⁵.

Studium generalne w Krakowie, które było dziełem schyłku XIV wieku, stwarzało dogodną okazję prowadzenia pracy samodzielnej. Z tej też przyczyny zakonnicy niezbyt licznie studiowali w Akademii Krakowskiej. Mając własne studia w kraju i za granicą, zdolniejszych chętnie wysyłali na obce uniwersytety. Dlatego dominikanie polscy byli zależni od nauki hiszpańskiej, włoskiej czy francuskiej. Ze studiów w Akademii korzystało niewiele. Jeszcze w XV wieku w Uczelni Jagiellońskiej studiowało 33 dominikanów, w XVI wieku tylko 10, a w XVIII wieku nie studiował w jej murach żaden zakonnik⁵⁶.

Spośród dominikańskich teologów moralistów na szczególną uwagę zasługują trzej współbracia zakonni: Mikołaj z Mościsk († 1632), Samuel z Lublina († 1638) oraz Ferdynand Ohm Januszowski († 1712). Uprawiana przez nich teologia moralna miała charakter profesjonalny o wydźwięku legalistycznym. Zawierała cechy typowe dla wykładu zagadnień teologicznych metodą scholastyczną, w którym więcej uwagi zwracano na opinie i powagę teologów, mniej zaś na próby samodzielnego myślenia. W zasadzie teologowie dominikańscy wykorzystują cały dorobek tematyki moralnej, jaką interesowano się w okresie usamodzielnionej już teologii moralnej; chociaż w ich twórczości trudno jest dostrzec zdecydowane opowiedzenie się za jej autonomizacją. Całość zagadnień teologicznomoralnych posiada niewystarczającą podbudowę skryptyrystyczną i patrystyczną. Kazuistykę, jaką oni uprawiają, wzorują raczej na sumach spowiedniczych, mniej zaś na koncepcjach teologicznych *Institutiones morales*. Bywają wypadki nawiązywania do dorobku myślowego teologów rodzimych, zwłaszcza współbraci zakonnych. W rozwiązywaniu zagadnień moralnych skłaniają się ku rygoryzmowi bądź probabilizmowi.

Działalność jezuitów na terenie Polski znana jest od połowy XVI wieku. W odróżnieniu od dominikanów, którzy zdaniem J. Kłoczowskiego „nawet w obrębie obozu katolickiego stanowili siłę tradycyjną i działającą ustalonymi już sposobami“, Towarzystwo Jezusowe rozwinęło „niezwykle wszechstronną, w dużej mierze nowatorską i skuteczną działalność, skupiającą w swych szeregach (...) przede wszystkim elitę katolicką kraju, pociągniętą jego atrakcyjnym modelem życia i programem“⁵⁷. Zakon Kaznodziejski bowiem posiadał program późnośredniowieczny, który tylko częściowo był dostosowany do nowych sytuacji i zaleceń Soboru Trydenckiego⁵⁸.

⁵⁴ J. A. Spież, *Dominikanie w Polsce*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa (b.m. i r. w.) prawdopodobnie 1975, 32.

⁵⁵ R. Świętochowski, art. cyt., 220.

⁵⁶ Tamże, 230.

⁵⁷ *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce. Zarys dziejów*, w: SHDP, t. 1, Warszawa 1975, 62.

⁵⁸ Tamże.

Jezuici początkowo podjęli prowadzenie ośmiu seminariów duchownych. Jednak nie omieszkali starań, aby tworzyć własne ośrodki kształcenia młodzieży oraz nowicjusów. W ten sposób w okresie lat 1565—1585 utworzyli w różnych miastach Korony około trzydziestu kolegiów. W XVI wieku powstały kolegia w Pułtusk, Wilnie, Poznaniu, Braniewie, Kaliszu, Jarosławiu, Rydze, Gdańsku, Połocku, Nieświeżu, Ołomuńcu, Lwowie oraz w Krakowie⁶⁰. W 1566 roku jezuita założyli kolegium w Ołomuńcu, które w siedem lat później przemianowano na Uniwersytet. Ośrodek ten miał dwa wydziały — filozoficzny i teologiczny. Dzięki staraniom króla Stefana Batorego, założone przez jezuitów w Wilnie kolegium na mocy bulli Grzegorza XIII z 1579 roku zostało zamienione na Akademię, w której wykładano teologię scholastyczną. Jednak, jak słusznie pisze jeden z historyków polskich: „nie można (...) scholastyki tej utożsamiać ze scholastyką dawniejszą. Jej oblicze zbliżało się do renesansu tomistycznego, zapoczątkowanego przez uniwersytety hiszpańskie w Salamance, w Alkali i w Komplucie“⁶¹. Ponieważ Akademia Wileńska stanowiła ośrodek wzorcowy dla wszystkich kolegiów polskich, dlatego gromadziła w swych murach najlepsze siły pedagogiczne. Jej mury opuszczali bowiem przyszli profesorowie kolegiów, a nawet uniwersytetów⁶². Nic też dziwnego, że tak za granicą, jak i w kraju jezuita aż do kasaty zakonu utrzymywali pierwszeństwo w twórczości filozoficznej i teologicznej⁶³. W tej ostatniej gałęzi wiedzy, a zwłaszcza moralnej, zarówno w XVI jak i XVII wieku nie spotyka się zbyt wielu opracowań. Było to wynikiem faktu, iż jezuita teologowie polscy w XVII wieku nauczali teologii moralnej opierając się na podręcznikach zachodnich, zwłaszcza swoich współbraci zakonnych⁶⁴.

We wszystkich założonych przez jezuitów kolegiach prowadzono zajęcia z *casus conscientiae*, tzn. z teologii moralnej, ale pod kątem właściwego rozwiązywania konkretnych kwestii moralnych. Ten sposób prowadzenia zajęć oraz sam dobór tematyki uzależniony był od potrzeb, z jakimi spotykali się oni w terenie. Same więc wykłady powstawały na skutek „doraźnej potrzeby dydaktycznej“. W miarę upływu lat zaczęto w tych ośrodkach potrzyć czteroletnie studia pełne. Tworzono wówczas, obok kursu filozofii, dwie katedry teologii scholastycznej, w ramach których wykładano niektóre zagadnienia moralne, albo prowadzono systematyczny wykład teologii moralnej. Ponadto dawano wykłady z teologii polemicznej (kontrowersyjnej) oraz prawa kanonicznego.

Początkowo w kolegium wileńskim wykładano teologię polemiczną. W latach 1574—1577, a więc jeszcze przed utworzeniem Akademii, dodano wykłady z Pisma św. oraz teologii moralnej. Jednak zarówno materiał wykładów, jak i sposób wykładów ustawione były pod kątem formacji intelektualnej przyszłych kapłanów. Dopiero po utworzeniu Akademii w r. 1578 wprowadzono pełne studium teologii. Katedrę teologii moralnej utworzono w dwa lata później (1580). Początkowo teologię wykładali jezuita obcego pochodzenia, najczęściej Hiszpanie, Włosi oraz Anglicy. Oni także od końca XVI wieku

⁶⁰ J. Muczkowski, *Bractwa jezuita i akademickie w Krakowie*, Kraków 1845, 1—4.

⁶¹ M. Rechowicz, *Dzieje polskiej myśli teologicznej*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, Warszawa 1974, 401.

⁶² Por. L. Piechnik, *Akademia i uczelnie jezuita*, art. cyt., 67.

⁶³ M. Rechowicz, *Dzieje polskiej myśli teologicznej XVII w.*, art. cyt., 401.

⁶⁴ Por. F. Greniuk, *Teologia moralna Tomasza Młodzianowskiego TJ na tle epoki*, w: *RTK* 20 (1973) z. 3, 13 n.

pełnili kierownicze stanowiska zarówno w Akademii, jak i w niektórych kolegiach⁶⁴. Teologowie ci wykształceni byli w Kolegium Rzymskim pod kierunkiem profesorów, którzy niegdyś zdobywali wiedzę w ośrodkach w Salamance i Alkali. W ten sposób przyczynili się oni do przeszczepienia nowej teologii na teren Polski. Spośród wielu teologów, którzy w ramach teologii scholastycznej wykładali teologię moralną, należy wymienić takich, jak Hiszpanów: Garcia Alabiano, Antoniego Ariasa, Piotra Viana (1574—1592), Michała Ortiza, Jakuba Ortiza oraz dwóch profesorów angielskiego pochodzenia, a mianowicie Adama Brocka (1581—1592), który najdłużej wykładał teologię moralną, i scholastyka Ryszarda Singletona.⁶⁵

Jezuici podejmowali starania, aby utworzyć własną akademię w Poznaniu⁶⁶. Mimo wielu prób nie udało się im przekształcić istniejącego kolegium w tego typu jednostkę nauczania. W kolegium poznańskim prowadzono wykłady z teologii od 1573 roku. Jednak od 1575 roku wprowadzono wykłady z teologii moralnej, które przez pewien czas miał profesor teologii polemicznej Wawrzyniec Faunt⁶⁷. Dopiero w końcowych latach XVI wieku utworzono w Poznaniu pełne studium teologii, w których to teologię moralną wykładano w ramach samodzielnej katedry.

We Lwowie wykłady z teologii moralnej wprowadzili jezuici dopiero od czasów istnienia kolegium w początkach XVII stulecia. Miały one służyć formowaniu przyszłych kapłanów spowiedników.

Spośród innych ośrodków jezuickich XVI i XVII wieku, w jakich prowadzono wykłady zagadnień moralnych albo systematyczne zajęcia z teologii moralnej, trzeba wymienić takie, jak: Braniewo (1592)⁶⁸, Kalisz (1593)⁶⁹, Pułtusk (1594), Łuck (1610), Kamieniec Podolski (1621), Przemyśl (1660), Krosno (1661—1760), Warszawę (1670), Lublin (1675) oraz Kraków. W Warszawie zarówno całość teologii, jak też i teologię moralną wykładano na dość wysokim poziomie.

W Krakowie jezuici mieli od 1623 roku domowe studium prowadzone pod kątem przygotowywania i kształcenia kandydatów do zakonu. Placówka ta posiadała czteroletni pełny kurs teologii. Teologię moralną wykładano jako samodzielną wiedzę w ramach odrębnej katedry.

Dość charakterystyczną cechą było to, iż jezuici wykładali teologię wyłącznie w oparciu o *Sumę* św. Tomasza. We wszystkich kolegiach w ogóle nie używano podręcznika Piotra Lombarda. Było to wynikiem nowatorskiej inicjatywy w zakresie organizacji studiów teologicznych, jakie podjęli jezuici pod koniec XVI wieku, a co wpłynęło na powstanie *Institutiones morales* jako nowej formy uprawiania teologii moralnej.

Mimo dość specyficznej roli, jaką jezuici odegrali w kształtowaniu się nowej koncepcji i ujęć teologii moralnej, na terenie Polski w XVI—XVII wieku nie ma wybitnych teologów moralistów. Większość jezuitów swoje filozoficzne i teologiczne wykształcenie wykorzystywała w pracy pasterskiej, a tak-

⁶⁴ Por. J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578—1625. Antologia*, Warszawa 1963, 27.

⁶⁵ Por. L. Piechnik, art. cyt., 51—102.

⁶⁶ Por. J. Brożek, *Gratis*, Oprac. H. Barycz, Kraków 1929, 152; J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI—XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce. Wiek XVI—XVIII*, t. 2, Kraków 1970, 515.

⁶⁷ L. Piechnik, art. cyt., 50.

⁶⁸ B. Chorostian, *Braniewo*, w: *Braniewo. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1973, 85—136.

⁶⁹ Por. C. Biernacki, *Jezuici w Kaliszu 1581—1773*, Warszawa 1857, 752.

że w uprawianiu teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Spośród teologów jezuitów szczególną uwagę skupiają na sobie Tomasz Młodzianowski († 1686), Marcin Śmiglecki († 1618), Jan Morawski († 1700), Wojciech Tylkowski († 1695), a także dwaj wybitni teologowie ascetyczni: Mikołaj Łęczycki († 1653) i Kasper Druźbicki († 1600).

Jezuici polscy, podobnie jak ich zachodni współbracia zakonni, w wykładach teologii trzymali się *Sumy* św. Tomasza. Jednak przy rozwiązywaniu zagadnień czy kwestii moralnych korzystali więcej z dorobku własnych teologów zachodnich, zwłaszcza z Vasqueza, Suareza, Bellarmina czy Moliny.

Teologia, jaką uprawiali jezuiti polscy, miała charakter kontrowersyjno-polemiczny. Dużą działalność członków Towarzystwa Jezusowego na polu szkolnictwa, a także zwalczania różnowierców, w mniejszym stopniu stwarzała dogodne warunki dla rozwoju teologii moralnej. Jezuici pisali wiele, jednak do rzadkości należy, aby w sposób szczególny zwracano uwagę nie tyle na zagadnienia moralne, ile na opracowanie systematycznego wykładu teologii moralnej. W odróżnieniu od teologów dominikańskich, w zakonie jezuitów istniała tendencja do ujmowania zagadnień moralnych w odrębny przedmiot teologiczny ze skłonnościami do tworzenia ujęć systematycznych. Wśród polskich jezuitów w sposób szczególny tych tendencji nie widać. Mimo że treść i forma wielu dzieł teologicznomoralnych były na poziomie ogólnie przyjętym, to jednak daje się zauważyć wśród polskich jezuitów świadomość odrębności metodologicznej teologii moralnej. Przykładem może być twórczość teologicznomoralna oraz plany Tomasza Młodzianowskiego⁷⁰. Polscy teologowie jezuitcy pozostawali w ścisłym kontakcie z teologami jezuitami Zachodu⁷¹. Mimo wyraźnej zależności od swych zachodnich współbraci, można dostrzec samodzielne myślenie, które nie tylko znalazło wyraz w rozwiązywaniu przypadków, ale przede wszystkim w postulatach zgłoszonych do Komisji jezuitckiego *Ratio studiorum*. Jezuici polscy wyraźnie postulowali, aby całość teologii, a w tym i teologię moralną oprzeć na gruntownej znajomości Biblii, orzeczeń soborów, źródeł patrystycznych oraz metafizyki. Byli zdania, aby wykładany materiał teologiczny dopasowywać do potrzeb lokalnych, a wyjaśniając przypadki sumienia, materiał motywacyjny czerpać z uchwał Soboru Trydenckiego. Oni również dostrzegali konieczność wprowadzenia podręcznika, który byłby wyłącznie poświęcony teologii moralnej.

III. ADAM Z OPATOWA JAKO TEOLOG MORALISTA

Adam z Opatowa (1574—1647) należy do tej grupy teologów XVII stulecia, którzy wnieśli trwały wkład do dziejów kultury narodowej oraz polskiej myśli teologicznej. Ponieważ był postacią mało znaną, zwłaszcza gdy chodzi o dorobek teologicznomoralny, dlatego zachodziła konieczność opracowania tego właśnie aspektu jego pracy naukowej.

⁷⁰ Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog moralista*, dz. cyt., 227—234.

⁷¹ Jezuici polscy korzystali z podręczników teologów zachodnich takich, jak: H. Busembaum, *Medulla theologiae moralis*, Monasterii Westphaliae 1645; E. Sa, *Aphorismi confessoriorum*, Coloniae Agrippinae 1600; T. Tamburini, *Methodus expeditae confessionis tum pro confessoribus tum pro poenitentibus (...) in quibus (libris) omnes fere conscientiae casus poenitentiae (...) pertinentes dilucide ac breviter enodantur*, Wenecja 1650; M. F. Brundusinus, *Institutio confessoriorum ea continens, quae ad praxim audiendi confessiones pertinent*, przedrukowane w Krakowie w 1607 roku.

Działalność Adama z Opatowa związana była przede wszystkim ze środowiskiem Akademii Krakowskiej. Przez wiele lat (około siedmiu kadencji) pełnił funkcję rektora uczelni. Był też wykładowcą teologii. Mimo licznych wzmianek sygnalizujących niemały i oryginalny wkład do dziejów Uczelni Jagiellońskiej oraz polskiej myśli ascetycznej⁷², to jednak nie był dotąd przedmiotem bliższych zainteresowań jako teolog moralista. Wprawdzie badacze dziejów kultury polskiej i nauk teologicznych postulowali bliższe zajęcie się postacią akademika krakowskiego jako teologa⁷³, to jednak nadal pozostawał on w mrokach przeszłości. Dotychczasowe opracowania omawianego teologa stanowią pewnego rodzaju szkice historyczne⁷⁴. Ukazywały zarysowo postać Adama z Opatowa jako dobrego kapłana, wychowawcę młodzieży, troskliwego rektora Akademii Krakowskiej, pisarza ascetycznego oraz teologa, którego wykłady przybierały charakter traktatów dogmatycznych. Być może dlatego zwrócono także uwagę na jego wykład o sakramentach w ogólności⁷⁵.

Należy jednak zaznaczyć, że akademik krakowski był teologiem scholastykiem. W ramach uprawiania całości teologii scholastycznej podejmował wykłady zagadnień tak dogmatycznych, jak i moralnych. Stąd też wynika bliższe zainteresowanie się problematyką teologicznomoralną w dziełach Adama z Opatowa oraz próba ukazania go także jako teologa moralisty.

Dorobek naukowy Adama z Opatowa prezentuje się dość okazale. Bibliografia K. Estreichera podaje wykaz 27 pozycji⁷⁶. Większość stanowią krótkie rozprawy, bądź obszerne dzieła z zakresu teologii systematycznej oraz z zakresu ascetyki i hagiografii. Ze względu na treść moralną, na szczególną uwagę zasługuje drugi tom *Traktatów teologicznych*⁷⁷ oraz obszerne studium poświęcone *Sakramentologii*⁷⁸. Z twórczości ascetycznej wymienić należy *Fascy-*

⁷² K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, t. 23, Kraków 1909, 367—371; S. Orgelbrand, *Encyklopedia Powszechna*, t. 8, Warszawa 1884, 315; S. Sołtykiewicz, *O stanie Akademii Krakowskiej*, Kraków 1810, 297; J. N. Franke, *Jan Brożek akademik krakowski 1586—1652*, Kraków 1884, 29; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, Kraków 1938, 350; H. Barycz, *Szkice z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1933, 143, 149; Tenże, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, 548, 732, 737; Tenże, *Historia szkół nowodworskich*, t. 1, Kraków 1939—1947, 118, 137, 140; J. Zarębski, *Historia biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego (1364—1775)*, t. 1, Kraków 1966, 141. 168. 184. 193. 218. 222. 293; W. Urban, *Akademia Krakowska w dobie reformacji i uczesnej kontrreformacji*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364—1764*, red. K. Lepszy, t. 1, Kraków 1964, 273, 284; A. Przyboś, *Akademia Krakowska w drugiej połowie XVII w.*, tamże, 328.

⁷³ W. Wicher, *X. Szymon Stanisław Makowski teolog moralista polski z XVII wieku*, Kielce 1926 (Przedmowa); H. Cichowski, *Historia nauk teologicznych w Polsce*, CT 17 (1936) f. 3, 403; T. Glemma, *Wydział teologiczny Uniw. Jagiell.*, PS 1 (1948) 204.

⁷⁴ F. Bracha, *Adam Opatowski. W 300-letnią rocznicę śmierci (1574—1647)*, NP 3 (1947) 121—144; J. Bukowski, *Adam Opatovius, dawny akademik krakowski. Karta z dziejów Uniwersytetu Krakowskiego*, Warszawa 1900; E. Ozorowski, *Nauka Adama Opatowskiego o sakramentach w ogólności*, Lublin 1967 (mszps. Arch. KUL); Tenże, *Nauka Adama Opatowskiego o sakramentach w ogólności*. STV, 10 (1972) nr 1, 55—90.

⁷⁵ Ozorowski, dz. cyt.

⁷⁶ K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, t. 23, Kraków 1909, 367—371.

⁷⁷ *Tractatum theologicorum ex 1. 2 et 2. 2 Summae D. Thomae auctore A. R. D. Adamo Opatovio S. Th. Doctore et in Academia cra. Professore Eccl. Cath. Canonico. Pars secunda. Cracoviae, in officina Christoph. Schedelli Anno 1645, ss. 723 + 10.*

⁷⁸ *Tractatus de sacramentis in genere et specie quibus circa sacramentum poenitentiae adjuncti sunt duo, unus de censuris, alter de indulgentiis auctore R. D. Adamo Opatovio, S. Th. Doctore et in alma Academia Cracoviensi Professore, Ecclesiae Cathedr. Cracovien. Canonico. Cracoviae in officina Christ. Schedelli S. R. M. Typogr. Anno Dni. 1642, ss. 1004 + 17.*

kuł nabożeństwa różnego⁷⁹ i *Posel zbawienia*⁸⁰. Obszerną, niemniej ważną część jego twórczości stanowią życiorysy świętych będące ilustracją realizacji życia chrześcijańskiego⁸¹.

Wszystkie pisma Adama z Opatowa były wydane drukiem w kraju. Ze względu na stały pobyt oraz działalność naukowo-dydaktyczną autora, wszystkie prace drukowane były w Krakowie przez najlepszych drukarzy, jak np. Franciszka Cezarego, Mikołaja Jędrzejowczyka, Jakuba Sibeneichera, Krzysztofa Schedelego i innych.

Pisma omawianego teologa wychodziły w ciągu całego jego życia. Nie da się wyraźnie wydzielić okresu jego intensywności pisarskiej w dziedzinie teologii, tak jak to miało miejsce u Tomasza Młodzianowskiego czy też Szymona Makowskiego. Adam z Opatowa pisze i wydaje przez cały okres życia, chociaż lata 1620—1628, zdaniem niektórych historyków, należy potraktować jako najbardziej twórcze⁸². W tym czasie napisał i wydał pracę z filozofii oraz kilka rozpraw z zakresu teologii. Największe traktaty teologiczne, a także niektóre dzieła z zakresu ascetyki oraz hagiografii powstały pod koniec życia autora.

Biorąc pod uwagę całość dorobku teologicznomoralnego Adama z Opatowa należy stwierdzić, że jest on dość znaczny. Wyłożeniu zagadnień moralnych w sposób systematyczny akademik krakowski poświęcił wspomniany drugi tom *Traktatów teologicznych* oraz *Sakramentologię*. Samo nazwanie ich *Tractatum theologicorum* oraz *Tractatus de sacramentis in genere et specie* świadczy o charakterze teologicznym, a nie filozoficznym tych prac. Wydane pod koniec życia autora, w języku łacińskim, podobnie jak i inne rozprawy, dają zwarty wykład zagadnień teologicznomoralnych, jakimi interesował się akademik. Na powstanie tych prac złożyły się niewątpliwie materiały z wykładów teologii, jakie autor przez wiele lat prowadził na Wydziale Teologicznym Akademii.

Drugi tom *Traktatów teologicznych* Adama z Opatowa jest swoistym komentarzem teologiczno-moralnym do II^a—II^{ae} *Sumy św. Tomasza z Akwinu*. Materiał teologiczny zawarty w tej części przeznaczony został dla duszpasterzy oraz kierowników sumień. Jak zaznacza autor w przedmowie do czytelnika, dzieło to ma służyć pomocą w procesie formowania poprawnego sumienia⁸³. W skład

⁷⁹ *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary fundacji B. Salomei przy kościele św. Andrzeja w Krakowie*. Fasciculus Myrrhae dilectus meus. Cantic. I. z podania św. D. i Profesora, Dziekana Kościoła św. Anny. W Krakowie, w drukarni Franciszka Cezarego 1633, ss. 1277.

⁸⁰ *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru świętego Andrzeja, adwentowe nabożeństwa podający*. Z sporządzenia W. X. Adama Opatowiusza Pisma św. Doktora, kanonika krakowskiego. W Krakowie w drukarni Stanisława Bertutowica, Roku Pańskiego 1644, ss. 431.

⁸¹ *Vita eximii viri Joannis Cantii S. Th. Doctoris et in Cracoviensi Academia Professoris. Studio et opera M. Adami Opatovii S. Th. Professoris, ad S. Annae Decani*. Cracoviae ex officina Francisci Caesarii 1628, ss. 48; *Żywot i cuda W. Wielebnego Jana Kantego, Doktora w Piśmie ś. i Profesora Akademii Krakowskiej*. W Krakowie, w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka J. K. M. typographa r. p. 1632, ss. 166; *Żywot i cuda W. Salomei (...)* W Krakowie, w drukarni Macieja Jędrzejowczyka. Roku Pańskiego 1633, ss. 364.

⁸² F. Bracha, art. cyt.

⁸³ „Huius itaque edendi operis nostri non aliud est propositum, quam ut illius opera adiuti, in bona conscientia custodienda, elaboremus, et praecipue ut his, quibus cura operosa quidem, sed salutaris, regendarum conscientiarum commissa est, prodesse possint: his enim incumbit corruptos mores et eorum iam etiam supra modum lascivientem in vestitu insolentiam (ne parvulis sit occasio lapsus) prohibere.“ *Tractatum Theologicorum*. Pars II, Ad lectorem.

działa weszły traktaty o czynach ludzkich i ich moralnej wartości, o prawie moralnym, grzechach i wadach. Zagadnienia te z czasem weszły do części ogólnej teologii moralnej. W tym samym dziele Adam z Opatowa podał wykład cnót teologicznych. W odróżnieniu od św. Tomasza, który zakładał pewną zmianę cnót teologicznych, akademik krakowski traktuje je jako cnoty wlane, czyli udzielone człowiekowi na sposób trwałe. Godny uwagi jest także dodatek umieszczony zaraz po omówieniu cnoty nadziei. Zawarty w nim materiał stanowi pewne kompendium wiedzy moralnej dotyczącej przyczyn i podziału rozpaczy oraz praktycznych środków jej zapobiegania⁸⁴.

Jakkolwiek druga część *Traktatów teologicznych* stanowi komentarz do II^a—II^{ae} *Sumy* św. Tomasza, to jednak autor podał w niej wybrany materiał moralny. Dobór problematyki moralnej nie odpowiada kompletności tejże w dziele Akwinaty. Adam z Opatowa nie omówił zagadnienia celu ostatecznego, a przecież w dziele św. Tomasza oraz w dotychczasowej teologii moralnej jest ono zasadnicze i kluczowe. Pomiął także wykład o cnotach kardynalnych, mimo że wchodził on w zakres *Sumy*. W sposób wyraźny nie opracował przykazań Dekalogu, chociaż od czasów H. Henriqueza zagadnienie to stanowiło przedmiot zainteresowań każdego teologa moralisty. Zagadnieniu sumienia nie poświęcił autor oddzielnego traktatu. Bardzo zwięźle omówił je w traktacie o czynach ludzkich⁸⁵. Akademik krakowski nie nawiązał też do *Institutiones morales* jezuita J. Azora, które w omawianym okresie zapoczątkowało swoisty sposób uprawiania teologii moralnej. Tak więc w wykładzie Adam z Opatowa nie nawiązał do koncepcji i struktur, jakie wówczas były znane i stanowiły wyraz postępu. Całość problematyki teologicznomoralnej tak w doborze, jak i w ujęciu jest bardzo tradycyjna. Chociaż autor w zasadzie opiera się na tomizmie, to jednak zależność ta nie jest niewolnicza. Autora stać było na samodzielne myślenie i swój sąd zwłaszcza w ważniejszych kwestiach. Nie brak przy tym wywodów dotyczących spraw błahych albo też dawno rozstrzygniętych. Chociaż wykład teologii cechuje poprawność argumentacji i języka, przejrzystość i precyzyjność, to jednak z racji przyjętej przez autora koncepcji dzieło należało już do przestarzałych. Mimo wielkiej poczytności, jego treść teologicznomoralna nie stanowi przejawu zainteresowań jako teologa moralisty, ale raczej teologa scholastyka.

Pomimo wspomnianych wyżej braków, zagadnienia moralne zostały podane według pewnej, chociaż mało widocznej koncepcji. Całość zagadnień moralnych Adam z Opatowa omówił pod kątem kształtowania sumienia, jako głównego czynnika życia człowieka. Sumienie stanowi w jego wykładach pewnego rodzaju ideę przewodnią prezentowanych treści moralnych. Akademik krakowski jest w zasadzie tomistą wiernie odtwarzającym zasadniczą myśl teologiczną Doktora Anielskiego i jego komentatorów. Wzorem mistrza, Adam z Opatowa zachowuje ścisłą więź zagadnień moralnych z dogmatyką ujętych chrystocentrycznie.

W pierwszej części dzieła *De sacramentis* teolog krakowski omówił naturę sakramentów, ich konieczność w życiu człowieka, skutki działania sakramentalnego, jak łaska i charakter. W drugiej części tego dzieła autor przedstawił naukę dotyczącą poszczególnych sakramentów. W pełniejszy sposób, z racji szczególnych treści moralnych, akademik krakowski omówił sakrament chrztu, Eucharystii, pokuty oraz małżeństwa. Jednak najwięcej ma-

⁸⁴ Tamże, 562—590.

⁸⁵ Tamże, 32—36.

teriału moralnego zawierają traktaty poświęcone omówieniu pokuty i małżeństwa. Teolog krakowski nie uprawia sakramentalizmu. Dostrzega jednak wielką wartość sakramentów w życiu chrześcijanina oraz przemożny wpływ na kształtowanie ludzkiego sumienia pod wpływem udzielonej przez Boga łaski. Według niego, wszystkie sakramenty pochodzą od Chrystusa, który ustanowił je w sposób bezpośredni z chwilą przekazania ludziom Prawa Nowego, Ewangelicznego⁸⁶. Ustanowione zostały przez Chrystusa tak co do materii, jak i formy⁸⁷. Stanowią one fundament życia chrześcijańskiego⁸⁸. Wszystkie sakramenty przyporządkowane są Eucharystii, gdyż ona stwarza możliwość partycypowania w Chrystusie jako celu ostatecznym człowieka. W Eucharystii wszystkie sakramenty znajdują swoje dopełnienie⁸⁹. Eucharystia ma moc odpuszczenia wszystkich grzechów, ponieważ jest „narzędziem“ Męki Chrystusa⁹⁰. Bóg, jako dawca łaski, jest święty. Sakramenty, przez które udziela człowiekowi łask, są także święte. Dlatego szafarz sakramentów powinien starać się o to, aby być również świętym⁹¹. Kapłan, który regularnie sprawuje posługę sakramentalną, sam będąc w stanie grzechu, popełnia poważne wykroczenie moralne⁹².

Oddzielną grupę tak pod względem formy, jak i treści stanowią dzieła z zakresu ascetyki i hagiografii. Autor tych dzieł w sposób swoisty i oryginalny podał zarówno wiedzę ogólnoteologiczną, jak i moralno-ascetyczną. Dzieła, zwłaszcza *Posel zbawienia* i *Fascykuł nabożeństwa różnego*, zawierają bardzo głębokie nauki moralno-ascetyczne. Podane w jasnej, przystępnej formie, a nadto w języku polskim o dużych walorach literackich, stanowiły w zakonie sióstr Klarysek w Krakowie cenną lekturę. Całość problematyki teologicznomoralnej, zamieszczona w owych dziełach, koncepcja i forma, w jakich została podana, świadczą o tym, że Adama z Opatowa stać było na samodzielne myślenie.

Wspomniane wyżej dzieła nie mają charakteru zwartych traktatów zawierających, jak na owe czasy, pełny wykład zasad życia wewnętrznego, tak jak to ma miejsce w twórczości Młodzianowskiego, Makowskiego, Mikołaja z Mościsk czy też Druzbickiego i Łęczyckiego. Adam z Opatowa pisał dla konkretnych odbiorców, którym bardziej odpowiadała przystępna, przejrzysta forma przekazu prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego, aniżeli bardziej ogólne ich ujęcia, pełne zawiłych dociekań, podziałów i niezrozumiałych terminów. Forma, jakiej użył w tych dziełach akademik krakowski, jest bardzo przystępna. Treść nie traci nic ze swej głębi. Bogactwo materiału dogmatycznego, biblijnego, liczne akty modlitewne, wskazówki i rady mogą tylko dodatnio świadczyć o wielkiej trosce autora o życie duchowe czytelników. Napisane pięknym, barwnym językiem, bogatym w wiele trafnych przykładów i porównań zaczerpniętych z codziennego życia, w zestawieniu z całym bogactwem treści religijnych, czynią je przyjemną i pożyteczną lekturą duchową. Trzeba zaznaczyć, że wewnętrzny układ omawianych prac teologa krakowskiego jest dość specyficzny.

Fascykuł nabożeństwa różnego jest modlitewnikiem zawierającym czter-

⁸⁶ Tamże, 290—294.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

naście dużych nabożeństw. Adam z Opatowa przedstawia w nich rady duchowe, które mają zorientować czytelnika w całym procesie życia wewnętrznego i jego współpracy z łaską. W oparciu o fragment z proroctwa Ozeasza autor poucza czytelnika, że w życiu duchowym „sam Bóg jest przewodnikiem i wodzem”⁸³, który prowadzi człowieka. Bóg ukazuje człowiekowi drogę doskonałości i na niej jest mu towarzyszem. Dusza człowieka jest obrazem Boga oraz „dziedziczką wiecznego błogosławieństwa”. Dlatego Bóg prowadzi ją na pustynię, czyli oddala ją od zabaw, myśli o rzeczach świeckich, aby tym samym człowiek zwrócił się pełniej ku Bogu.

Pustynia, o jakiej pisze akademik, stanowi takie usposobienie człowieka, które pozwala na to, aby „przemówił” sam Bóg. Ta rozmowa nie wymaga słów, bo serce Pana mówi do serca człowieka. Ta przedziwna mowa Boga, który jest miłością, zapala duszę człowieka, oświeca jego rozum i skłania jego wolę do kochania⁸⁴. Bóg mówi do serca człowieka potęgą swojej łaski. Powoduje w nim wewnętrzną przemianę oraz usposabia do świętej modlitwy⁸⁵.

Obowiązkiem człowieka żyjącego na ziemi jest znać, czcić i miłować Boga nade wszystko oraz pełnić Jego przykazania. Ze strony Boga człowiek otrzymał wiele pomocy, aby mógł on dobrze pełnić swoje powinności. Są nimi dobra przyrodzone, jak np. ciało, dusza, życie, zdrowie, oraz tzw. „ratunki z nieba”, czyli Boże Słowo, nauki zbawienne, łaska wzbudzająca i pobudzająca, przykłady świętych i aniołów⁸⁶. Największym darem ze strony Boga było danie swego Syna, który umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. Dlatego kto z tych pomocy, darów Bożej hojności i miłości nie korzysta ku chwale Boga i dla własnego zbawienia, ten przygotowuje sobie zgubę. Bóg bowiem jest kresem życia każdego człowieka⁸⁷.

Chrześcijanin powinien często rozmyślać o sprawach Bożych oraz w ich świetle ustawiać swoje życie. Grzech bowiem jest wyłamaniem się człowieka z bojaźni Pańskiej. Jest krzywdą wyrządzoną Bogu i wzgardą Jego dobroci⁸⁸. U podłoża wszystkich grzechów leży chciwość i pycha. Chciwość jest korzeniem, pycha zaś początkiem grzechu. Obie jednak pochodzą z nieuporządkowanego pragnienia. Chcąc wrócić do Boga powinien człowiek nie tylko żałować i czynić pokutę, ale także z większą pilnością szukać utraconego Chrystusa i pokornie prosić Go o odpuszczenie grzechów⁸⁹.

Posel zbawienia jest dziełem specjalnie napisanym dla sióstr Klarysek z zakonu św. Andrzeja w Krakowie, gdzie autor był wieloletnim spowiednikiem. Intencją teologa krakowskiego było to, aby pomóc czytelnikowi w umiłowaniu tajemnicy Wcielenia. Ponadto, aby życie zakonne stało się dla nich pewnego rodzaju ustawicznym dziękczynieniem składanym Bogu za otrzymane dobrodziejstwa¹⁰⁰. Adam z Opatowa analizując poszczególne fragmenty opisu Zwiastowania i Nawiedzenia podaje wykład podstawowych prawd religijnych oraz zasad życia zakonnego. Według niego, Chrystus i Maryja stanowią wzór życia chrześcijańskiego, zwłaszcza w zakonie. Jest to bowiem życie w Bogu przez miłość i pokorę, bogomyślność i modlitwę.

⁸³ Facykuł, 43.

⁸⁴ Tamże, 34.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, 35.

⁸⁷ Tamże, 36.

⁸⁸ Tamże, 37—38.

⁸⁹ Tamże, 42.

¹⁰⁰ *Posel zbawienia*, dz. cyt., Przedmowa.

Reasumując, należy stwierdzić, że oba dzieła z zakresu ascetyki oraz żywoty św. Salomei i Jana z Kęt w dużej mierze poruszają tematy dotyczące życia chrześcijańskiego ze szczególnym ukierunkowaniem na życie zakonne. Teolog krakowski nakreślił w tych dziełach wizję życia chrześcijańskiego jako drogę do Boga, na której człowiek „dziękując Bogu za dobrodziejstwa ma zapalać w sobie miłość”¹⁰¹. Miłość bowiem jest przejawem życia wiary. Człowiek idący z Chrystusem ku Bogu Ojcu, ma dążyć do nabywania Jego cnót, czyli pewnego stylu życia. Chodzi bowiem o takie cnoty, jak np. pokora, bogomyślność, pobożność, wiara, nadzieja, miłość, cnota pokuty, roztropność, sprawiedliwość, małomówność i wiele innych.

Adam z Opatowa jest zdania, że miłość jest formą innych cnót, tak teologicznych, jak i moralnych. Chrystus, przykład Jego Matki, św. Józefa, postaci biblijnych i innych świętych stanowią dla człowieka wzorce postępowania moralnego. Maryja zaś stanowi wzór życia każdej kobiety, zwłaszcza poświęconej Bogu. Kładąc duży nacisk na rozwój życia cnotliwego, akademik krakowski na przykładach świętych wykazuje, że jest ono możliwe do rozwinięcia w człowieku współdziałającym z łaską. Jeśli zaś chodzi o realizację rad ewangelicznych, Adam z Opatowa jest zdania, że jakkolwiek nie nakładają one na człowieka ścisłego obowiązku moralnego, to jednak stanowią najwłaściwszą jego drogę do życia wiecznego¹⁰².

Akademik krakowski żył w okresie, w którym w sposób wyraźny usamodzielniała się teologia moralna, tak pod względem metodologicznym, jak i formalnym, zyskując tym samym teologów, którzy czuli się moralistami. Adam z Opatowa nie czuje się moralistą. Nie posiadał świadomości odrębności metodologicznej teologii moralnej. Jest scholastykiem. Teologię moralną, a właściwie zagadnienia moralne, jakie z czasem weszły na stałe do teologii moralnej, omówił w całości wykładu teologii scholastycznej. Jest teologiem moralistą w tym znaczeniu, że dość wyraźnie podjął w swych wykładach problematykę moralną, a w dziełach ascetycznych i hagiograficznych zbliżył ją bardziej do życia. Zagadnienia moralne, jakie wyłożył, w procesie usamodzielniania się teologii moralnej stopniowo stawały się przedmiotem zainteresowania moralistów, a z czasem weszły na stałe do teologii moralnej, jako odrębnej pod względem przedmiotu i metody dyscypliny teologicznej.

Z bliższych analiz wynika, że teolog krakowski dobrze znał koncepcję argumentacji teologicznej hiszpańskiego dominikanina Melchiora Cano. Mimo tej znajomości, Adam z Opatowa w sposób wystarczający nie wykorzystał jej założeń. Nie wziął pod uwagę innych koncepcji, np. Erazma z Rotterdamu, czy też bliższych mu koncepcji Henriqueza i Azora. Dlatego same dzieła oraz materiał w nich zawarty, mimo że jakościowo jest dobry i poprawny, to jednak pod względem formy literackiej i rzeczowej był jak na owe czasy lekturą przestarzałą. A mimo to, z racji doboru treści, zgodności jej z nauką Kościoła, jasności wykładu oraz wielu innych walorów, dzieła teologa krakowskiego stanowiły podstawową lekturę dla studentów aż do początków XVIII wieku. Zjawisko to świadczy nie tylko o wielkiej poczytności i wartości dzieł Adama z Opatowa, ale potwierdza faktyczny stan wiedzy i jej poziom na Wydziale Teologicznym Akademii Krakowskiej. Świadczy o braku zainteresowań na gruncie teologii, o skostnieniu i wymarciu ambitniejszych aspiracji naukowych na Wydziale Teologicznym.

¹⁰¹ Tamże, 143.

¹⁰² *Tractatum Theologicorum*, Pars II, dz. cyt., 292—294.

Sposób uzasadniania poszczególnych zagadnień moralnych oparty został na wspomnianym schemacie argumentacji Melchiora Cano. Jednak dostrzega się minimalną różnicę. Adam z Opatowa prawdopodobnie dostrzegał dwa podstawowe źródła teologii, jak Pismo św. i Tradycję, ale pod pojęciem tej ostatniej zdaje się umieszczać pozostałe grupy argumentacyjne dominikanina hiszpańskiego. Wprawdzie w większym zakresie, aniżeli współcześni mu teologowie, akcentuje w wykładach Pismo św. oraz Ojców Kościoła, to jednak zdecydowanie przeważa u niego w argumentacji autorytetologów i soborów, zwłaszcza Florenckiego i Trydenckiego. Adam z Opatowa w wykładzie problematyki moralnej jest bardziej biblijny i patrystyczny aniżeli Tomasz Młodzianowski, mniej zaś aniżeli jego uczeń Szymon Stanisław Makowski. Natomiast w dziełach ascetyczno-dewocyjnych zdecydowanie przeważa Pismo św., którego treści wykorzystywał do konstrukcji owych dzieł oraz w wykładzie poruszanych tam zagadnień.

Spośród teologów największy autorytet przypisany został św. Tomaszowi, chociaż autor nie zawsze jest z mistrzem zgodny. Najczęściej akademik krakowski sięga do teologów starszych, tak z zakonu dominikanów, jak i jezuitów. W sposób szczególny cytuje Gersona, Capreolusa, Antonina. Stosunkowo rzadziej powołuje się na Scota i Ockhama. Często jednak uwzględnia teologów dominikańskich, jak np. Covarruviasa, Medinę, Cano, Tomasza de Vio, Soto oraz Vitorię. Z jezuitów cytuje i wymienia Vasqueza, Henriqueza, Figliucciego, Suareza. Bardzo rzadko, prawie wcale nie bierze pod uwagę jezuitów, jak E. Sa i J. Azora. Teolog krakowski chętnie korzystał z dorobku teologów starszych, tak jezuitów, jak i dominikańskich, przy czym daje się zauważyć swoistą inklinację ku teologom z zakonu kaznodziejskiego. Nie bez wpływu na takie podejście miał spór Akademii z jezuitami, w jakim Adam z Opatowa, jako rektor Uczelni Jagiellońskiej, brał szczególny udział.

Dość znamiennej cechą w argumentacji teologicznej wykładu Adama z Opatowa jest brak powoływania się, a nawet korzystania z dorobku naukowego teologów polskich. Akademik krakowski w ogóle nie bierze pod uwagę moralnej twórczości rodzimej, a przecież w omawianym okresie znani byli ze swych teologicznomoralnych zainteresowań Mikołaj z Mościsk, dominikanin Samuel z Lublina, Szymon Stanisław Makowski oraz jezuita Tomasz Młodzianowski i Wojciech Tytkowski.

Sposób argumentacji teologicznej w wykładzie Adama z Opatowa jest poprawny. Autor, mimo że nie odbiegał w niczym od metody i ujęcia charakterystycznego dla systemu uprawianej scholastyki, to jednak w całości wykładu zachował przejrzystość, zwartość i poprawność. Materiał argumentacyjny został dobrany trafnie, a przez to całość wykładu zagadnień moralnych nie sprawia wrażenia dawności i nieprzydatności. Nie dostrzega się przerostu spekulacji werbalnych i przesadnego uzasadniania wywodów. Sam jednak sposób przeprowadzania wykładu świadczy o kurczowym trzymaniu się i postęgowaniu scholastycznym aparatem pojęciowym i dowodowym. Wyraźna różnica występuje w twórczości ascetycznej, chociaż i tam w sposób całkowity nie wyżył się autor scholastycznego sposobu podejścia do niektórych zagadnień. Pozostał dzieckiem swej epoki.