

Dagmara Bubel

**TRAKTATY TEOLOGICZNO-ASCETYCZNE I FILOZOFICZNE
U PAULINÓW JASNOGÓRSKICH NA PRZYKŁADZIE
STRESZCZENIA WYKŁADÓW O. KSAWEREGO ROTTERA**

Piśmiennictwo na temat wykładów prowadzonych w Studium Paulinów na Jasnej Górze jest niezwykle ubogie i jedynie w części pozwala na odtworzenie dziejów studium w konwencie jasnogórskim¹. Umożliwia weryfikację ogólnych ram chronologicznych, jak również daje pewien obraz kierunku studiów, poziomu i metod nauczania. Pozwala na stwierdzenie, że paulińscy studenci zdobywali wiedzę filozoficzną w kolegiach jezuickich w Kaliszu i Poznaniu, a także w Krakowie u dominikanów². Kadre profesorską stanowili absolwenci Akademii Krakowskiej, uniwersytetów w Bolonii, Ołomuńcu, Pradze, Rzymie i Wiedniu.

Wykłady filozoficzne paulinów są najmniej zbadane i nie mają jak dotąd należytego opracowania. Nie doczekały się również uwzględnienia na tle dziejów filozofii tomistycznej w Polsce³. Z opracowanego przez J. Zbudniewka

¹ Por. S. Chodyński, *Paulini*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 18, Warszawa 1892, s. 409-519; E. Kisbán, *A Pálosrend ettörlese*. Budapest 1937; tenże: *A magyar Pálosrend története*, t. 1-2, Budapest 1938-1940; S. Szafraniec, *Konwent paulinów jasnogórskich 1382-1964*, w: *Dissertationes*, t. 1, Rzym 1966, s. 28-34; H. Czerwień, *Szkoła Paulińska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 510-551; tenże: *Przywilej nadawania stopni naukowych w zakonie paulinów*, w: „*Nasza Przeszłość*” 1971, nr 36, s. 209-224; J. Zbudniewek, *Katalog domów i rezydencji polskiej prowincji paulinów*; tamże, 1969, nr 31, s. 181-228; tenże: *Monaci di San Paolo Primo Eremita*, w: „*Dizionario degli Istituti di Perfezione*.” nr 5, Roma 1980.

² W roku 1618 w Krakowie studiował o. Bartłomiej Bolesławski, od niego pochodzi własnoręczny, rękopiśmienny skrypt wykładów Samuela Vierschoniego: *Introductio in doctrinam subtilis doctoris Joannis Scoti*. Rps AJG II 57.

³ J. Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski i J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 263-314.

Katalogu wynika, iż paulini prowadzili również wykłady filozoficzne w konwencie św. Barbary w Częstochowie, w konwencie św. Zygmunta oraz w konwencie Św. Ducha w Warszawie⁴. Treść i zakres samych wykładów pozostają nieznane. Jak dotąd nie poddano również szczegółowej analizie wielu zapisów na temat studiów, znajdujących się w kronikach jasnogórskich i krakowskich. Nie uwzględniono licznych skryptów paulińskich z kilku archiwów i bibliotek, mogących wnieść wiele nowego do omawianej problematyki. Najliczniejszy zbiór wykładów, liczący ok. 500 rękopisów, posiada Archiwum Jasnogórskie, 30 rękopisów znajduje się w Bibliotece na Skałce w Krakowie, a 11 rękopisów z konwentu w Leśnej i Włodawie stanowi zbiory Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie⁵.

Podstawę źródłową niniejszego artykułu tworzą rękopisy z Archiwum Jasnogórskiego. Stanowią one wystarczającą reprezentację źródłową, świadczącą o prowadzonych wykładach, ich poziomie oraz orientacji na określoną szkołę filozoficzną. Na podstawie analizowanych rękopisów można wnioskować o zakresie studiów odbywanych przez paulinów w różnych uniwersytetach. Notatki proweniencyjne, w postaci odręcznych zapisków oraz znaków własnościowych, informują natomiast o przekazywaniu spisywanych tekstów wykładów, podają nazwiska i imiona paulińskich wykładowców i słuchaczy, będących często kolejnymi posiadaczami rękopisów.

Paulińskie rękopisy to notatki z wykładów, spisywane przez słuchaczy, najczęściej bardzo poprawnym duktem i zdobione na kartach tytułowych. Pomimo, iż żaden z rękopisów jasnogórskich nie został spisany przez profesora, to wśród osób korzystających z tych rękopisów, znajdują się nazwiska wykładowców, co świadczy o poszanowaniu tekstów wykładów i przechowywaniu ich przez prowadzącego we własnym księgozbiorniku.

Rękopisy jasnogórskie zawierają nazwiska niektórych wykładowców. O. Konstanty Moszyński, późniejszy biskup inflancki, wykładał filozofię, pozostawił po sobie jeden rękopis z tezami teologicznymi⁶ oraz cztery skrypty filozoficzne, wśród których jeden jest jego własnoręcznym podręcznikiem, pozostałe natomiast to notatki słuchaczy⁷. Innym wykładowcą był o. Remigiusz

⁴ J. Zbudniewek, *Katalog*, s. 194, 200, 220.

⁵ Por. *Katalog rękopisów Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie*. Opr. H. D. Wojtyska, w: „*Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne*”, 1974, t. 28, s. 221-282; 1975, t. 30, s. 133-193.

⁶ *Tria difficilia es Summa divi Thomae...* Cracoviae 1706 2° kk. 5.

⁷ *Atrium templi peripatetici seu philosophia naturalis...* Rsp AJG I 161 s. 333-582.

Bilski, autor też filozoficznych⁸ oraz jednego traktatu spisane go przez nieznanego słuchacza⁹.

Jednym z bardziej utalentowanych wykładowców był o. Ksawery Rotter (1708-1784). Wyjątkowe zdolności i zapał do nauki pozwoliły o. Ksaweremu przejść wszystkie etapy studiów filozoficznych i teologicznych, które nieustannie pogłębiał i rozwijał przez praktykę. Były to zajęcia dydaktyczne prowadzone w nowicjacie, na których wykładał nowicjuszom, klerykom i braciom konwersom zarówno podstawy wiedzy teologicznej, jak również niektóre zagadnienia filozoficzne. Podręcznika ascetycznego, z którego wykładał te przedmioty, jak dotąd nie odnaleziono. Wolno przypuszczać, że były nim zasady *Conversio morum Paulinorum* o. Grzegorza Tereckiego¹⁰, być może wykład Reguły św. Augustyna autorstwa Grzegorza Celiusa w unowocześnionej wersji o. Andrzeja Gołdonowskiego¹¹ i ponownie wydany w drukarni jasnogórskiej przez o. Ksawerego. Podstawy filozofii i wykłady nauki dogmatycznej przygotowywał według skryptów teologicznych w duchu doktryny św. Tomasza. Odnalezienie traktatów jego mistrzów pozwoliłoby zapewne powiązać niejedną ich myśl z treścią jego własnych traktatów, jakimi posługiwał się podczas wykładów filozofii i teologii na Jasnej Górze w latach 1752-1754. Powtarzał je zapewne w następnych latach, ale one, niestety, nie zachowały się.

Wykłady budziły niewątpliwie duże zainteresowanie słuchaczy. Prowadził je w języku łacińskim, czytał lub wygłaszał tezy powoli, prawie pod dyktando, tak, aby studenci mogli spokojnie je zapisać. Wykłady przerywane były częstymi dyskusjami, które świadczyły o znajomości tematu i umiejętnościach posługiwania się wysuniętymi w dyskusjach kwestiami. O. Ksawery kilkakrotnie prowadził swoich słuchaczy na dysputy z obcymi klerykami, zwłaszcza z dominikanami, a nawet zabrał dyskutantów na kapitułę prowincji w 1753 r., gdzie dał popis umiejętności prowadzenia dialogu naukowego na tematy filozoficzne i teologiczne. Takie były wówczas procedury obowiązujące paulińskich wykładowców w Studium Generale, dążących do zdobycia tytułu naukowego, jeśli nie uzyskali go na renomowanych uczelniach w kraju lub za granicą. Ojca Ksawerego rekomendowano do tytułu doktora na kapitule generalnej w Mariance. Po pozytywnym werdykcie, jesienią 1753 r., otrzymał on laur doktorski „za

⁸ *Caelestis cynosura divinarum scientiarum virtutum ac meritorum...* Częstochoviae 1729 2° ss.12.

⁹ *Porta Augustae philosophiae*. Rps AJG I 255a.

¹⁰ K. Szafranec, *Duchowość paulinów jasnogórskich I połowy XVII w. w świetle „Conversio morum Paulinorum” o. Grzegorza Tereckiego*, „Studia Claromontana” 1981, t. 1, s. 166-193.

¹¹ G. C. Pannonius, *Explanatio Regulae D. Augustini...facta...per A. Gołdonowski*, Cracoviae 1642, Częstochoviae 1756.

szczególne zasługi dla prowincji”¹². Oficjalny tytuł podpisał uczestniczący w kapitule ówczesny wikariusz gubernas Máté Ittingár, potwierdzając tym samym nadany wcześniej o. Rotterowi tytuł profesora¹³.

Oprócz uzyskania tytułu doktorskiego od władz zakonu, o. Ksawery uzyskał również jego potwierdzenie w Akademii Krakowskiej. Informuje o tym zapis w kronice konwentu skałecznego, że ponad pół roku później, 12 maja 1754 r., obronił w publicznej dyspucie w Akademii Krakowskiej doktorat z teologii¹⁴. Zapisu tego nie można odczytać inaczej niż tylko jako nostryfikację doktoratu zakonnego, co było praktyką tamtych czasów na Uniwersytecie Krakowskim.

W roku akademickim 1752/1753 o. Rotter wykladał na Skałce pod Krakowem teologię dogmatyczną. Zachowały się dwa skrypty z jego wykładów spisane pod dyktando przez słuchaczy. Pierwszy z nich, przechowywany w Bibliotece Seminarium Duchownego w Lublinie (syg. 335), spisany został prawdopodobnie przez o. Idziego Żytkiewicza, zaś drugi przez nieznanego kopistę. Kodeks lubelski nosi tytuł: *Tractatus theologicus de Verbi Divini Incarnatione. Cracoviae in Rupella divinissimi Stanislai Episcopi et Martyris per Reverendum Patrem Xaverium Rotter, professorem actualem dignissimum traditus anno Domini 1752, die nona mensis novembris [finitus 5 mensis Junii 1753]*¹⁵. Kodeks jasnogórski (AJG I 286) ma ten sam tytuł, a różni się jedynie zapisem na karcie tytułowej *a Reverendo Patre Xaverio Rotter professore dignissimo*¹⁶. Analizę dzieła z odniesieniami do stron przeprowadzono w oparciu o kodeks lubelski.

Traktat podzielony został według schematu *Sumy Teologicznej* św. Tomasza pars III qu. 1-15 (część III, zagadnienia 1-15). Omawia on plan zbawczy Boga wobec człowieka za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. O. Rotter rozpoczyna go od przeprowadzenia analizy tajemnicy Wcielenia, polegającej na tym, że Bóg stał się człowiekiem dla naszego zbawienia, a następnie wyjaśnia sposoby naszego odkupienia przez Chrystusa. Autor wierny duchowi Tomasza rozważa

¹² AJG 77, s. 750.

¹³ ASk 9, s. 828 (brak tych relacji w *Acta Provinciae*).

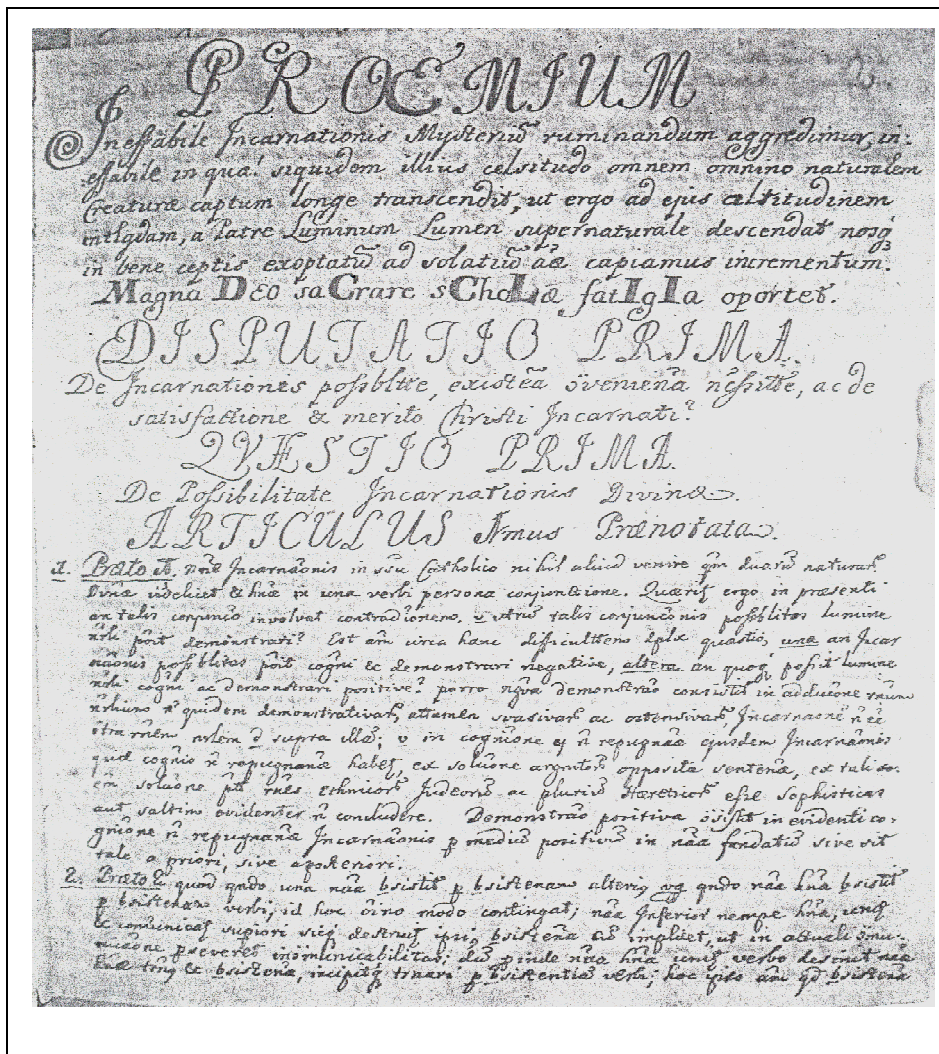
¹⁴ ASk 9, s. 285.

¹⁵ Rkps ukończono 5 VI 1753 r., oprawiony w półskórek razem z traktatem *De Angelis* o. Tyburcego Borysławskiego. Tekst *De Incarnatione* zapisany został na s. 1-68, nie posiada spisu treści. Przechowywany jest w Bibliotece Seminarium Duchownego w Lublinie, sygn. 335.

¹⁶ Rkps skopiowano w tym samym czasie jak wyżej wymieniony, oprawiony również został w półskórek razem z traktatem o. Tyburcego Borysławskiego *De Angelis*, w tej samej chyba pracowni introligatorskiej Mateusza Brylskiego. Traktat *De Incarnatione* spisany został na s. 3-198 razem ze spisem treści. Przechowywany jest w AJG I 286.

stosowność i konieczność wcielenia Boga. Jakie były powody Wcielenia, dlaczego nie u zarania ludzkości lub na końcu dziejów, dlaczego poprzez mękę?

W artykule pierwszym o możliwości Wcielenia, o. Rotter dowodzi, że Bóg na początku, nie mając ciała, okazał się widzialnym w stworzeniu świata, ponieważ w tajemnicy wcielenia przejawia się jednocześnie dobroć, mądrość,



II. 1. Tractatus theologicus de Verbi Divini Incarnatione
 (Biblioteka Seminarium Duchownego w Lublinie rps 335).

każdy kto w niego wierzy nie zginął, lecz miał żywot wieczny”. Autor stawia pytanie, czy Bóg stałby się człowiekiem, gdyby człowiek nie zgrzeszył? Odpowiada twierdząco, ponieważ Chrystus przewidziany był przed wiekami, aby przyjść do Swego stworzenia. Odwołując się do św. Tomasza oraz racji innych teologów, uznaje za motyw wcielenia grzech pierwszego człowieka oraz podkreśla, że dzieło Wcielenia przeznaczył Bóg jako lekarstwo na zło, które w postaci grzechu przyspieszyło Wcielenie nie odkładając go na koniec dziejów świata.

Przechodząc do zagadnienia zjednoczenia Słowa z naturą (qu. 2), o. Rotter podtrzymuje starą naukę Kościoła o jedności natury Boskiej i ludzkiej. Streszczając długie wywody ojców Kościoła i soboru chalcedońskiego, a odrzucając błędne twierdzenia o jednej osobie (hipostazie) w Chrystusie, rekapitułuje tę naukę słowami Boga Ojca wypowiedzianymi podczas chrztu Chrystusa w Jordanie: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11). Zastanawia się dalej nad zjednoczeniem duszy i ciała w Chrystusie, nad połączeniem natury ludzkiej ze Słowem Bożym.

W dalszej części rozważań autor omawia okoliczność Wcielenia z powodu grzechu. Innymi słowy powtarza utarte pytanie, czy Bóg stałby się człowiekiem, gdyby człowiek nie popełnił grzechu? (s. 40). Tak, bowiem oprócz sprawy grzechu, Wcielenie nastąpiło i z innych powodów, a nade wszystko, by udoskonalić dzieło stworzenia w człowieku. Było zadośćuczynieniem za grzech, dowodem nieskończonej dobroci Boga (s. 47), a nie z nakazu, czy dla sprawiedliwości. Motywem Wcielenia poświęca autor całą drugą dysputę, rozpoczynając ją pytaniem, czy Chrystus przyszedłby na świat, gdyby Adam nie zgrzeszył? (s. 23). Pozytywna odpowiedź idzie znacznie dalej niż w *Sumie* Tomasza, jest oceną myśli Ojców i magisterium Kościoła. W dysputach trzeciej i czwartej o. Rotter powraca do sposobu zjednoczenia słowa wcielonego ze szczególnym uwzględnieniem istoty zjednoczenia. Kwestii tej poświęca najwięcej miejsca, bo też i św. Tomasz omawia ją aż w 12 artykułach.

Od dysputy piątej przechodzi do zagadnienia łaski Chrystusa (w *Sum. Theol.* qu. VII), a więc, czy w duszy Chrystusa była łaska usprawniająca, czy w Chrystusie były cnoty, dary, bojaźń Boża, czy pełnia łaski była Jemu właściwa? I dalej za św. Tomaszem powtórzył pytanie, czy Chrystus jest głową Kościoła? Chociaż według racji rozumowych chciałby powiedzieć - nie, to jednak po długich badaniach biblijnych dochodzi do wniosku, że tak! (s. 83 i nn). Podkreśla zatem, że cały Kościół nazywany jest jednym Ciałem Mistycznym, przez podobieństwo do ciała ludzkiego, którego różne członki mają różne funkcje, zgodnie z tym, co pisze Apostoł Paweł w Liście do Rzymian (Rz 12, 4–5) i w Pierwszym Liście do Koryntian (Kor 14, 12 nn). Chrystus nazywany jest Głową Kościoła, ponieważ podobny jest do głowy człowieka, która posiada trzy

właściwe jej cechy: porządek, doskonałość i władzę. „Porządek”, gdyż głowa jest najwyższą i pierwszą częścią osoby ludzkiej. „Doskonałość”, ponieważ jest „siedzibą” pięciu zmysłów zewnętrznych i czterech zmysłów wewnętrznych. Zmysły zewnętrzne to wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk. Cztery zmysły wewnętrzne to: zmysł jednoczący (działanie zmysłów zewnętrznych), wyobrażenia (przywołuje zewnętrzne poruszenia), władza myślenia (postrzega to, co użyteczne bądź szkodliwe, łącząc idee), pamięć (przypomina to, co użyteczne lub szkodliwe na drodze wnioskowania). Pozostałe części ciała obdarzone są jedynie zmysłem dotyku. Trzecią cechą jest „władza”, gdyż głowa ma zarówno zdolność poruszania pozostałych części ciała, jak i obdarzona jest zmysłem wzroku, który nadzoruje ruch tych członków. W dalszej części swoich rozważań, o. Rotter podejmuje kwestię odniesienia tych trzech właściwości do Chrystusa.

Jako pierwszą cechę wymienia „porządek”, gdyż łaska Chrystusa jest zarówno najwyższą, ze względu na Jego bliskość z Bogiem Ojcem jak i pierwszą, ponieważ wszyscy ludzie z niej czerpią. Lecz łaska Jezusa Chrystusa nie jest pierwszą w porządku czasowym, jak to zapisano w Liście do Rzymian: „Których przejrzał bowiem, tych i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna jego, żeby On był pierworodnym między wielu braci” (Rz 8, 29). Drugą cechą jest „doskonałość”, gdyż Chrystus jest doskonały, mając pełnię łaski, zgodnie z Ewangelią św. Jana: „I widzieliśmy chwałę Jego, chwałę jako jednorodzonego od Ojca” (por. J 1, 14). Odnosząc się do „władzy”, o. Ksawery wyjaśnia, że Chrystus ma władzę ofiarowywania łaski wszystkim członkom Jego Kościoła, jak zapisano w Ewangelii św. Jana: „A z pełności Jego my wszyscyśmy wzięli, i łaskę za łaskę” (J 1, 16). Powyższe rozważania pozwalają o. Rotterowi uznać za rzecz właściwą, nazywanie Chrystusa Głową Kościoła.

W dyspucie szóstej (w *Sum. Theol.* IX) Rotter rozważa problemy wiedzy Chrystusa, a więc, czy oprócz wiedzy boskiej posiadał jeszcze inną, czy miał wiedzę aniołów, wrodzoną czy wlaną, i wreszcie nabytą? Idąc za opinią teologów, autor stwierdza, że Chrystus przyjmując pełnię ludzkiej natury, która doskonalila się z biegiem lat i w miarę poznawania rzeczywistości, przyjął również zmysły ciała i dlatego musiał posiadać wiedzę stworzoną, która należy do zmysłu człowieka (s. 86-90).

W dyspucie siódmej o wolności Chrystusa, przyjęciu przezeń śmierci i bezgrzeszności, odpowiada, że jako człowiek zgodnie z naturą łaknął, odczuwał ból, poniósł śmierć. Dusza Chrystusa nie miała nieograniczonej mocy nad własnym ciałem, ponieważ spодobało się Bogu pokazać Syna podobnym we wszystkim do człowieka oprócz grzechu. Słowa autora wynikają z przekonania, iż Chrystus powinien we wszystkim upodobnić się do swoich braci, a zwłaszcza w tym, co dotyczy stanu natury ludzkiej, który nie podlega nakazom rozumu

i woli, lecz jako element przyrody, podlega tylko Bogu, swemu Stwórcy. Zatem również natura ludzka w Chrystusie nie była poddana nakazom rozumu i woli, stąd przekonanie Rottera o tym, iż dusza Chrystusa nie miała nieograniczonej mocy nad przyrodzonymi czynnościami własnego ciała.

W ostatniej kwestii dotyczącej zgodności wolności Chrystusa z jego bezgrzesznością i nieuniknioną koniecznością przyjęcia śmierci, autor idzie tropami biblijnych opowiadań o modlitwie przed męką i wolnym działaniu według ludzkich potrzeb, konkludując słowami „ja nie szukam chwały własnej, ale Tego, który mnie posłał”, zgodnie z którymi podkreśla, że Chrystus chciał być wierny planom Ojca.

Traktat o Wcieleniu kończy się dwiema krótkimi kwestiami, z których pierwsza podejmuje zagadnienie wzajemnego przenikania się przymiotów boskich w Chrystusie, a druga uwielbienia Jezusa Chrystusa (*Sum. Theol. Qu. XXV*) jako istoty boskiej przez cześć najwyższą (*cultus laetiae*) oddawaną w obrazach, krzyżu, adoracji, inaczej jednakże niż Matce Bożej i świętym.

Przybliżony powyżej traktat o Wcieleniu odbiega w wielu miejscach od kompozycji dzieła św. Tomasza, jest znacznie uproszczony i bardziej zrozumiały aniżeli suche dowodzenia Akwinaty. Ponieważ jednak spisany został bardzo drobnym drukiem z licznymi skrótami i w sposób uproszczony, trudno dzisiaj wnioskować o jego szczegółowości. Autor nie używa identycznych porównań, operuje mniejszym zasobem cytatów. Na ile traktat ten jest oryginalnym tekstem o. Rottera, trudno powiedzieć, niemniej jednak można przypuszczać, że jest, jeśli nie powtórzeniem, to co najmniej kompilacją obcych przemyśleń na kanwie wywodów św. Tomasza.

W roku akademickim 1753/54 o. Rotter omawiał na Jasnej Górze traktat filozoficzny, który spisał w czasie jego wykładów br. Idzi Żytkiewicz i zatytułował go *Philosophia naturalis vulgo physica menti Divi Thomae Doctoris Angelici Conformis. Religiosis fratribus in celeberrimo conventu Clari Montis Czestochoviensis tradita a Reverendo Patre Xaverio Rotter professore anno, quo sub Admodum Reverendo Patre Damaso Josepho Perelski priore provinciali meritissimo ss. theologiae doctore eximio nostra Leopoleos fundum propago sub intrat cui tribuant superi quaeque benigna sequis.*

Przedmiotem tego traktatu, pisanego bardzo starannym pismem, bez błędów oraz poprawek, jest nauka o świecie oparta przede wszystkim na *Sumie Teologicznej* św. Tomasza, jak też i innych autorach, m.in. św. Augustynie, którego autor przytacza już we wstępie. Liczne odwołania do nowej fizyki dowodzą, że całość nosi charakter filozofii uwspółcześnionej po soborze trydenckim. Wiedzę arystotelesowską z zakresu tzw. fizyki autor podaje w dość tradycyjnym, suchym i spekulatywnym rozumieniu, a także w zupełnym oderwaniu od badań eksperymentalnych. Potraktowanie tematu z odniesieniem do zoologii, botaniki,

fizjologii i psychologii (s. 9 i in.) stanowiło pewien postęp myślowy i skromny krok do przodu, jeśli nie w zakresie nowych badań eksperymentalnych, to na pewno nowej obserwacji otaczającego nas świata i przedmiotów w nim istniejących.

Autor rozpoczął jednak swoje dociekania od zagadnienia powstania świata i bytu, których początku w czasie, jak stwierdza za św. Tomaszem, nie daje się ustalić dowodami rozumowymi. W tym kontekście odwołuje się do nauki chrześcijańskiej jako jedynej możliwej pomocy w dotarciu do tajemnicy powstania materii i świata.

Omawiany traktat autor podzielił na dysputy, a te z kolei na kwestie, artykuły i rozwiązania. Inicjuje go pojęcie stworzenia świata przez Boga. I tu zarówno św. Tomasz, jak i logicznie o. Ksawery, podejmuje kwestię wieczności świata. Posługując się trudnymi do zdefiniowania terminami dowodzi pierwszego i stałego ruchu, który określa terminem *motus*, dla obrotu nieba dającego pory roku, dzień, i noc. Ta analogia ma swoje odniesienie do duszy ludzkiej, która przechodzi od wieczności do bytu, a dzieje się to wszystko dzięki czynowi sprawczemu Stwórcy¹⁷. I tak autor dochodzi do zagadnienia istnienia nieba i okręgu ziemi, świata zwierzęcego i roślinnego według dni stworzenia, przyjmując je zgodnie z biblijnym opisem oraz racjami podanymi w *Sumie* Tomasza w qu. LXVIII i następnych¹⁸.

W dalszym schemacie zarzuca jednak porządek Tomaszowy, aby podjąć raz jeszcze temat harmonii boskiego stwarzania i jego zepsucia przez ogólnie pojęte zło.

W ostatniej dyspucie omawia arystotelesowską koncepcję duszy. Podaje jej definicję jako czynnik ożywiający ludzkie ciało, będące pierwszym źródłem ludzkiego poznania¹⁹.

Traktat fizyki lub inaczej filozofii przyrody, kończy o. Ksawery jedną dysputą o bycie realnym jako obiekcie metafizyki. Rozpoczynając od zawężonej definicji św. Tomasza²⁰ traktującej byt jako materię pochodzącą od Boga, czyli przyczyny sprawczej, stwierdza istnienie świata w postaci istniejących konkretnych. W racjach rozumowych udowadnia byt rzeczywisty konkretnych osób i całych zbiorowisk ludzkich. Według Tomasza byt metafizyczny to konkretna jednostkowa natura – substancja w sobie tożsama, pojmowana jako *universale methaphisicum* przez to, że oprócz relacji konstytuujących jednostkową sub-

¹⁷ Tamże, s. 272 i nn.

¹⁸ Porównanie stosuje według: S. Tomae Aquinatis: *Summa Theologica*, t. 1, Taurini 1922, s. 444 i nn.

¹⁹ X. Rotter: *Philosophia naturalis*, s. 303.

²⁰ Tomasz wypowiada ją i omawia w Qu. XLIV – XLVI (*Summa Theologica* s. 299-321).

stancję, zawiera także inne relacje, występujące w różnych bytach, nazwanych gatunkiem.

Powyższe streszczenie nauki o. Rottera wymaga niewątpliwie głębszego prześledzenia jego myśli. W obecnej analizie nie udało się stwierdzić jakiejś konkretnej innowacji, a także odstąpienia od nauki św. Tomasza, nawet jeśli odbiega ona od głównego schematu narzuconego w jego *Sumie*. Można przyjąć bez ryzyka pomyłki, że powyższy układ o. Rotter przyjął od swojego anonimowego mistrza, lub z obcych tomistycznych traktatów.

Na przełomie lat 1753/1754 o. Ksawery Rotter, jako wykładowca teologii, przedstawił klerykom paulińskim w Instytucie Teologicznym na Skałce, traktat łaciński o grzechu i usprawiedliwieniu. Spisał go w trakcie wykładów alumn Idzi Żytkiewicz i zatytułował: *Tractatus theologicus de peccatis, gratia et merito ex prima summa theologica Angelici et Ecclesiae Doctoris divi Thomae Aquinatis excerptus ac in Conventu Rupellano Divinissimi Stanislai et Martyrii per Multum Reverendum ac Eximium Patrem Xaverium Rotter sacrosanctae theologicae doctore religiosi mentibus ad seriam speculationem propositus. Anno quo Agnus sine macula peccata mundi tulit gratia vera et omnis meriti principium dedit 1753 in annum Domini 1754*. Rękopis spisany został na papierze szarym formatu 19,2x15,6 cm, na stronach 3-233²¹.

W traktacie tym, opartym również na doktrynie św. Tomasza, o. Ksawery nauczał, że grzech jest największą tragedią życia ludzkiego, jest odwróceniem się od ostatecznego celu życia, to jest od Boga i jest Jego obrazą. W szczegółowej analizie omówił rodzaje grzechów, wyjaśnił przyczyny powstawania grzechów oraz ich wpływ na życie każdego człowieka.

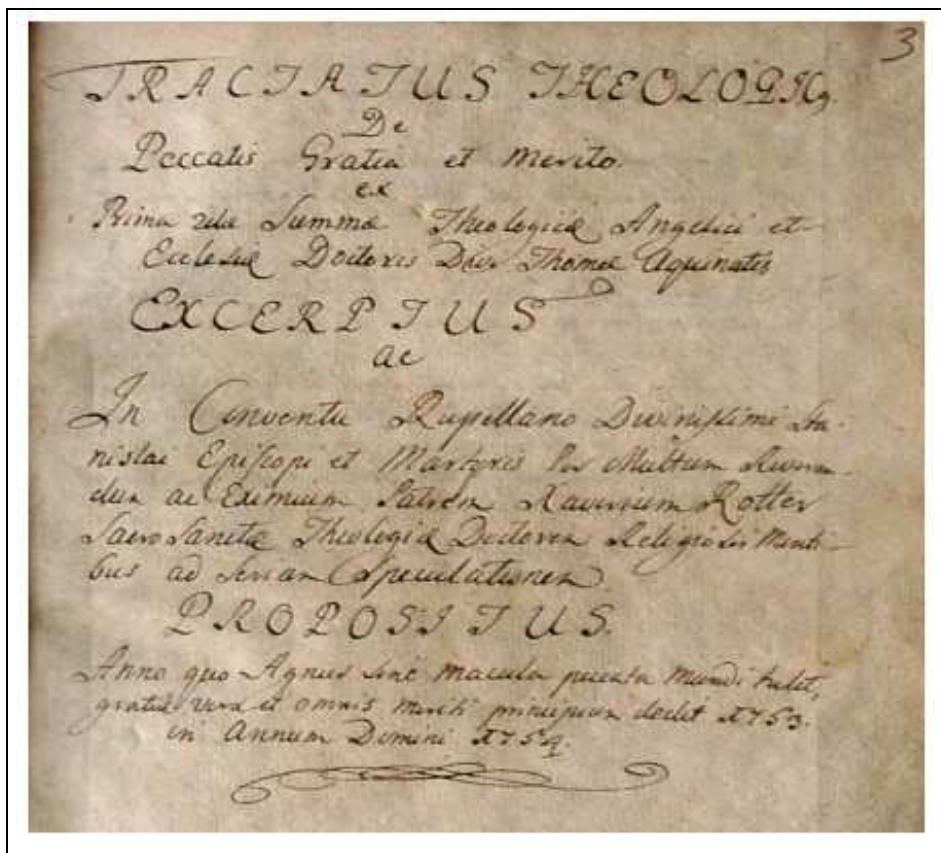
Traktat podzielił na trzy części. Pierwsza nosi tytuł *O naturze i różnicy między błędem a grzechem*. Autor opowiedział w niej, czym jest grzech, na czym zasadza się formalna przyczyna grzechu, czy świadome i dobrowolne zaniechanie może być w sposób formalny grzeszne, i czy w ogóle jakiś grzech jest aktem połączonym z grzesznym zaniechaniem? Kolejne pytania dotyczą przyczyny, z jakiej ktoś popełnia grzech zaniechania, a także podnoszą kwestię, czy grzechy polegające na dopuszczeniu się czegoś złego i grzechy zaniechania wynikają z tej samej przyczyny i mają tę samą naturę, jak również, skąd wypływa rozróżnienie grzechów ze względu na ich charakter i liczbę.

Przechodząc do wyjaśnień, o. Ksawery tłumaczy najpierw pojęcie przeciwnego cnotcie przewinienia jako odwrócenie się od czynienia dobra. Jest to zatem skłonność do czynienia rzeczy moralnie złych, których przeciwieństwem są uczynki moralnie dobre.

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, o. Rotter definiuje grzech jako

²¹ AJG I 291, oprawiony w półskórek.

świadome i dobrowolne przekroczenie praw boskich. Za św. Tomaszem z Akwinu zaznacza, że zarówno wada, jak i grzech są odstępstwem od zasad



Il. 3. *Tractatus theologicus de peccatis, gratia et merito* (AJG I 291).

boskich. Natomiast różnica pomiędzy nimi polega na tym, że o ile wada jest jedynie posiadaniem predyspozycji i możliwości do łamania nakazów praw dekalogu, to grzech jest świadomym i dobrowolnym ich łamaniem. Grzech jest czynem, wada zaś tylko predyspozycją, która nie musi stać się od razu grzesznym czynem²². Grzechem może być zatem zarówno słowo, czyn jak

²² Tamże, „*Prenoto primo peccatum cum vitio convenire in hoc, quod utrumque sit deviatio a regula, differre autem in hoc quod vitium deviet a regula per motum actum primae inclinationis ad actionem deordinatam, peccatum vero deviet per motum actum, secundo: unde vitium dicit habitum seu dispositionem permanentem,*

i pragnienie, jeśli tylko ma na celu złamanie praw boskich²³.

Po zdefiniowaniu pojęcia grzechu i przedstawieniu różnicy między grzechem a wadą, autor już w sposób bardziej szczegółowy zaczyna analizować grzechy, wyjaśniając ich naturę. Najpierw dokonuje bardzo ogólnego podziału, stwierdzając, że jedne grzechy odnoszą się do cielesności człowieka, inne zaś do sfery duchowej. Rozróżnia zatem grzechy cielesne i grzechy duchowe.

W kwestii rodzajów grzechów o. Rotter szczególną uwagę poświęcił grzechom wynikającym z zaniedbania możliwości uczynienia czegoś dobrego, a także grzechom polegającym na dopuszczeniu się czegoś złego. Istnieje między nimi istotna różnica, którą autor bardzo jasno przedstawił w taki sposób, że jest ona uchwytną nawet dla przeciętnego czytelnika. Pokazał to przykładowo: grzech opuszczenia²⁴ sprzeciwia się prawu, które czegoś zakazuje, jak to ma miejsce w momencie, kiedy ktoś łamie piąte przykazanie – Nie zabijaj! Grzech zaniedbania polega na niewykonywaniu nakazów np. w wypadku czwartego przykazania – Czcij ojca swego i matkę swoją! Podsumowując ten wywód, o. Rotter ułożył następującą zależność, mianowicie, że grzech dopuszczenia się czegoś jest związany z tym, co jest zakazane, grzech zaniedbania natomiast jest niewykonaniem tego, co nakazane²⁵.

W końcu istnieje również podział grzechów ze względu na to, czy godzą one w bliźniego, w nas samych, czy może w osobę Boga²⁶. Autor wymienia tu następujące rodzaje grzechów: grzech myśli, mowy, uczynku, grzech powszedni, śmiertelny, duchowy, cielesny, z opuszczenia, z zaniedbania, z dopuszczenia się, pierwородny, uczynkowy, grzech główny, wynikający z niewiedzy, z nieświadomości, ze słabości, ze złości, z przewrotności, lekki, ciężki, ukryty, zastrzeżony, publiczny, własny, cudzy, osobisty, właściwy, będący przekroczeniem prawa boskiego oraz filozoficzny bez odniesienia do Boga.

W wykładzie drugim o grzechu śmiertelnym i powszednim teologicznym, autor stawia następujące pytania: czy mógłby istnieć jedynie grzech powszedni

peccatum autem actum transientem”.

²³ Tamże, s. 3: „*Peccatum definitur dictum, factum, concupitum contra legem aeternam*“.

²⁴ Człowiek żyje na ziemi nie tylko dlatego, aby złego nie czynił, lecz i dlatego, aby czynił dobrze. Grzeszy więc nie tylko złymi myślami, słowami i uczynkami; lecz także opuszczeniem i zaniedbaniem tych dobrych spraw, do których jest obowiązany.

²⁵ Tamże, s. 6: Oto tłumaczenie łacińskiego tekstu, który wcześniej został jedynie skomentowany: „Tak więc czym innym jest grzech dopuszczenia się, a czym innym zaniedbania, albowiem pierwszy z nich sprzeciwia się prawu zakazu, jak to się dzieje chociażby w wypadku zabójstwa, ponieważ w ten sposób łamane jest prawo dekalogu „nie zabijaj”!, zaś grzech zaniedbania jest pogwałceniem praw, które coś nakazują, np. kiedy ktoś nie okazuje należytej rodzicom czci, działa przeciw nakazowi: „szanuj Ojca”.

²⁶ Tamże, s. 26.

z pierwotnym; czy grzech powszedni może istnieć wraz ze stanem wrodzonej sprawiedliwości; na czym polega grzech ustawiczny, osobisty.

W wykładzie tym zostały uwzględnione rodzaje grzechów, które o. Rotter podał w wyżej wyliczonym spisie. Szczególną uwagę poświęcił grzechom lekkim i ciężkim, czyli śmiertelnym. Eksplikacja ta wynika z powszechnego rozróżniania tych pojęć i jest również doskonałym wstępem do omówienia różnicy, jaka istnieje pomiędzy grzechem teologicznym a filozoficznym.

Ciężar kary, na jaką naraża się grzesznik, jest wyznacznikiem tego, czy dopuścił się on grzechu lekkiego, czy ciężkiego, tj. śmiertelnego²⁷.

Wśród omawianych grzechów wyróżnił o. Ksawery: grzechy serca, myśli, mowy oraz grzechy czynu. Istotnym zatem staje się pytanie, w jaki sposób dopuszczono się tych grzechów. Wcześniej wyznacznikiem był ciężar winy, tutaj zmienia się jednak czynnik powodujący dystynkcję. Autor zwrócił uwagę, że przy takim zróżnicowaniu należałoby zadać sobie pytanie, w jaki sposób dopuściliśmy się danego grzechu, słowem, myślą lub czynem?²⁸ Grzechy mogą bowiem wypływać z różnych źródeł: z ułomności ludzkiej, z wielkiej pokusy lub pożądania, a także ze zwykłej niewiedzy i nieświadomości, w końcu również ze złośliwości w oczywisty sposób rozmyślnej, nie powodowanej żadną pokusą.

W zależności od wagi grzechu, czyli od tak zwanej *gravitas*, rozróżnił grzechy lekkie, powszednie, które mogą być grzechami myśli lub grzechami mowy oraz grzechy ciężkie, śmiertelne, które zazwyczaj są grzechami czynu. Każdy z nich godzi w samego człowieka, w bliźniego, a nawet w końcu te najcięższe w samą osobę Boga – Ducha Świętego²⁹. Te w stosunku do Ducha Świętego mają taki skutek, że albo przeczą jakiejś Jego właściwości, albo nie pozwalają, aby ten przemówił do serca grzesznika³⁰.

Ostatnią podjętą przez autora kwestią był stosunek grzechu teologicznego, tj. właściwego, który godzi w istotę Boga do grzechu filozoficznego, który nie

²⁷ Tamże, s. 32: „ex peccatorum gravitate consequuntur diverso reatu poenae hinc aliud est peccatum mortale aliud veniale”. „Ze względu na ciężar grzechu następuje odpowiednia kara za winy, stąd też czym innym jest grzech śmiertelny, czym innym powszedni”.

²⁸ Tamże, s. 34: „peccatorum divisio est in illa ut comissa”, czyli „...podział grzechów zasadza się na tym, w jaki sposób się ich dopuszczono”.

²⁹ Tamże, s. 36.

³⁰ Tamże, s. 36: „Itaque alia sunt peccata propria, alia aliena, alia contra Spiritum: sunt illa quae vel negant aliquid proprium Spiritui Sancto vel saltim impediunt ne ille ad cor peccatoris loqui possit”. Tłumaczenie jest następujące: „Tak więc czym innym są grzechy własne, czym innym cudze, czym innym jeszcze te przeciw Duchowi Świętemu: owe bowiem albo uderzają w jakiś przedmiot Ducha Świętego albo przeszkadzają, aby ten nie przemówił do serca grzesznika”.

odnosi się do Niego bezpośrednio. Jest to passus dość skomplikowany, dlatego o. Rotter uczynił wstęp, ażeby problem ten wyłożyć jak najbardziej zrozumiale, co z pewnością nie byłoby możliwe, gdyby nie omówił wcześniej innych rodzajów grzechu.

Idąc za nauką św. Tomasza, grzech filozoficzny określił jako uczynek ludzki, który jest odpowiedni rozumnej naturze ludzkiej i samemu rozumowi. Jest to wprawdzie grzech ciężki, bowiem człowiek popełniając go, ignoruje obecność Boga lub w trakcie czynienia zła nie myśli o Nim, tj. popełnia grzech nieświadomie, a jego zamiarem nie jest obraza Stwórcy³¹. Autor podkreślił jednak wyraźnie, że grzech filozoficzny nie jest obrazą Boga ani grzechem śmiertelnym, który rozwiązuje przyjaźń człowieka z Bogiem, a ten, kto się go dopuścił, nie zasługuje na wieczne potępienie³².

Natomiast grzech teologiczny jest grzechem w pełnym tego słowa znaczeniu, jest to bowiem wolne przekroczenie praw Bożych (*libera transgressio leges Domini*), podobnie jak grzech śmiertelny.

Powyższe rozważania można podsumować w sposób następujący. Grzech filozoficzny nie kończy przyjaźni człowieka z Bogiem, nie odnosi się bowiem bezpośrednio do osoby Boga. Wynika z nieznamości i nieświadomości obecności Boga. Grzech teologiczny natomiast jest grzechem, który zrywa bądź osłabia w znacznym stopniu przyjaźń człowieka z Bogiem. Jest on przekroczeniem nakazów boskich, tj. praw dekalogu. Tymi wnioskami autor zakończył rozdział drugi, poświęcony grzechom śmiertelnym, powszednim, teologicznym i filozoficznym, ich naturze oraz temu, w jaki sposób i dlaczego człowiek je popełnia. Wyjaśnił także, jakie powodują one skutki.

Wykład trzeci i ostatni zarazem, który odnosi się do zagadnień związanych z grzeszną naturą człowieka, zatytułowany został *O grzechu pierworodnym*. I tutaj o. Ksawery stosuje przyjęty wcześniej modus postępowania, tj. w pierwszej kolejności definiuje pojęcie grzechu pierworodnego, następnie posługując się przykładami, odniesieniami i porównaniami stara się wyjaśnić jego naturę. Na końcu wysuwa wnioski i udziela odpowiedzi na pytanie, na czym polegał grzech pierwszego rodzica – Adama, po czym rozwiązuje także kwestię obciążenia Maryi grzechem pierworodnym.

Stawia następujące pytania: czy grzech pierworodny jest przekazywany i na czym on formalnie polega. W jaki sposób i w jakim stopniu grzech Adama wpłynął na późniejsze pokolenia. Czy dzieci, które umierają jedynie z grzechem pierworodnym, podlegają karze potępienia i czy może z powodu kary pokutnej odczuwają smutek,

³¹ Tamże, s. 41.

³² Tamże.

a także, czy Błogosławiona Dziewica Maryja była obciążona grzechem Pierworodnym.

Najistotniejszą dla autora traktatu wydaje się być tutaj sama przyczyna grzechu pierworodnego i jego definicja. Jako synonimów do pojęcia grzechu pierworodnego używa takich słów, jak ułomność, brak, uszczerbek oraz plama. Jest to bardzo zasadne dobranie słów, ponieważ grzech pierworodny jest plamą na duszy każdego, która powoduje pewne braki, zachwiania, niestabilność w relacji z Bogiem, już od dnia przyjścia człowieka na świat. Jest to wynik postępowania pierwszego rodzica Adama, którego o. Ksawery nazywa „głową i początkiem istnienia”. Przez fakt, że on jako pierwszy rodzic dopuścił się grzechu mimo wyraźnego boskiego zakazu, obciążył grzechem przyszłe pokolenia. W powyższym traktacie odnajdujemy sformułowanie, że stało się to „przez nasienie Adama, z którego powstałi wszyscy ludzie”³³.

Grzech pierworodny spowodował pozbawienie ludzi poczucia naturalnej sprawiedliwości. Zgłębiając dalej ten problem, o. Rotter wyjaśnił, że grzech pierworodny ze względu na swą naturę jest pewną wyrobioną postawą – odpowiada temu łacińskie słowo *habitus*, albo nawet pewną dziedziczną z pokolenia na pokolenie chorobą, łacińskie *aegritudo*. Na skutek tejże choroby potomkowie Adama i Ewy skazani zostali na cierpienie i śmierć. Grzech ten nie splamił jedynie Chrystusa i Jego Matki Maryi. Grzech, o którym mowa, jest wadliwą, wrodzoną postawą *habitus corruptus*.

Na koniec należałoby postawić pytanie, jaki był ten największy grzech Adama: czy była to chciwość, nieposłuszeństwo, czy wreszcie nieumiarowanie. O. Ksawery pisze, że była to pycha, przez którą popadł on w konflikt z Bogiem i stał się nieposłuszny.

Autor odpowiedział na wszystkie postawione przez siebie pytania, dbając o przejrzystość i porządek kompozycji. Został zdefiniowany i omówiony grzech pierworodny, zarówno przyczyny jego powstania, jak i skutki, które odnoszą się do przyszłości.

Traktatem tym zamknął o. Ksawery wykład dotyczący grzechu, aby w drugiej i trzeciej części podjąć temat usprawiedliwienia i łaski, która każdemu grzesznikowi jest konieczna do zbawienia. Tak też można

³³ Tamże, „Nomine peccati originalis intelligi potest defetus sen macula, quae per seminale propagationem ab Adamo in primo instanti animationes iniquat et institia originali spoliat itaque derivare ab Adamo qui est caput et origio naturae”. „Pod nazwą grzechu pierworodnego można rozumieć pewien defekt czy plamę, które zbrukała całe stworzenie pochodząc w pierwszej kolejności od nasienia Adama, wyzuła także ludzi z poczucia naturalnej sprawiedliwości. Wzięła swój początek od Adama, bo jest on głową i początkiem stworzenia”.

wytłumaczyć kolejność umieszczenia wspomnianych partii traktatu, które w omawianym rękopisie następują bezpośrednio po sobie, na stronach 237-366.

Definicję łaski przyjmuje autor za Soborem Trydenckim, który głosił, że jest ona darmową pomocą Boga, abyśmy stawali się w pełni dziećmi Bożymi i uczestnikami jego natury. To łaska wprowadza nas na drogę usprawiedliwienia, jak syna marnotrawnego do głębokiej zażyłości z ojcem. W geście ojca dostrzegamy nie tylko przebaczenie, ale i przerastające ludzkie wyobrażenie pojednanie. Toteż właśnie na tej drodze można odczytać łaskę jako szczególny przywilej darmo dany i bez naszych zasług, to ona zmierza w konsekwencji do naszej przemiany, którą ascetyka chrześcijańska chce nazwać po prostu uświęceniem. I tu przychodzi z pomocą św. Paweł, który wyjaśnia, że "jeżeli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa" (Kor. 5, 17 – 18).

Dochodząc do problemu łaski uświęcającej, autor stwierdza, że uzdalnia ona człowieka do stawania się coraz bardziej doskonałym. O. Rotter rozróżnia zgodnie z tradycją łaskę habitualną, czyli trwałe uzdolnienie do życia i działania zgodnego z Bożym wezwaniem, oraz łaskę aktualną, która oznacza interwencję Bożą na początku drogi nawrócenia³⁴, lub w czasie przemiany w nowego człowieka³⁵. Już to wstępne działanie jest łaską, bowiem pobudza, a nawet podtrzymuje postawę człowieka w usprawiedliwieniu przez miłość. To według św. Augustyna jest pierwszym znakiem dobroci Bożej, abyśmy nie tylko byli uzdrowieni, ale odtąd żyli w radości duchowej i podążali systematycznie do jeszcze większej doskonałości.

Ale i w tej nauce jest coś, co uderza czytelnika. Mianowicie autor przyjmuje wolne działanie Boga i wolną odpowiedź człowieka na Jego wołanie. Bóg nie zmusza człowieka do pojednania z Nim w sposób bezwzględny, chociaż porusza jego osobowością i podpowiada akt zgody, ale nie obcy jest Mu gest odrzucenia zaproszenia na „uczcie” lub do pracy w winnicy. Za św. Augustynem, a wraz z nim za *Ks. Rodzaju*, Rotter przytacza stworzenie człowieka jako istoty doskonałej, której siódmego dnia Bóg dał odpoczynek, czyli wolną wolę działania. Tak również człowiek otrzymuje różne inne dary oprócz życia, aby działał skutecznie i wzrastał we wspólnocie rodziny ludzkiej. Tutaj autor sugeruje już początek Kościoła, który pomagać będzie poprzez sakramenty w uświęcaniu osobistym i wspólnotowym³⁶.

Szczegółów uświęcenia człowieka autor nie podpowiada i daleki wydaje się od rozumienia, by człowiekowi zostawić wolne działanie w kierunku

³⁴ Tamże, s. 239.

³⁵ Tamże, s. 243.

³⁶ Tamże, s. 259.

odczytywania znaków Boga i nowej misji konkretnego chrześcijanina. Niemniej podkreśla ważność stanu łaski w celu podejmowania odpowiedzialnych zadań w Kościele³⁷, a nawet pełnienia odpowiednich w nich funkcji, które współpracy z łaską potrzebują. Wielką rolę mają tu do spełnienia akty wiary, ale nie w duchu protestanckim, by zasłaniały brak uczynków oraz czynnej miłości bliźniego (Rz. 12, 6-8; Mt 7, 20). Miłość bliźniego jest najlepszym sprawdzianem trwania w łasce i jej działania w konkretnej rzeczywistości. To ona daje świadomość zasługi u Boga, albo inaczej zapłaty i podobnie, jak po usynowieniu wiarołomnego syna, daje mu pełnię praw, tak tym razem każdego wierzącego i dobrze czyniącego nagradza za gorliwe trwanie przy dobru, obietnicą współdziedziczenia dóbr niebieskich, których zadatek daje Kościół.

Traktat o grzechach, usprawiedliwieniu i o łasce wydaje się być bardzo poprawnym wykładem nauki Kościoła. Rotter odszedł w niej w pewnym sensie od nauki Tomasza, poruszając naukę protestancką o łasce, ale nie podjął kwestii, które wzburzyłyby w jego czasach umysły chrześcijan z powodu błędów jansenistów i kręgów, które je potem zwalczały.

Dzieło o mniejszym znaczeniu i nieautorskie o. Rottera, lecz jedynie jego tłumaczenie, to *Conciones quadragesimales quatuordecim* Serafina Harnischera, dominikanina. Może ono pozostać nieco na uboczu niniejszych rozważań, ale powinno zostać odnotowane jako świadectwo obecności piśmiennictwa teologiczno-ascetycznego i zainteresowania nim w środowisku jasnogórskim. Wydane w drukarni jasnogórskiej w formacie dużej ósemki, ozdobione jednym małym sztychem i kilkoma inicjałkami literowymi³⁸, zawiera trzy aprobaty cenzorskie generała zakonu Jerzego Loederera i jedną kurii biskupiej we Wrocławiu, po których następuje dedykacja paulińskiemu konfratrowi księciu Janowi Józefowi Falkensteinowi, prałatowi-infułatowi i dziekanowi kolegiaty św. Bartłomieja w Górnym Głogowie, a także proboszczowi w Schreibendorf (Pisarzowicach k. Głogówka)³⁹.

Tłumaczenie zawiera 14 wielkopostnych kazań, z których 7 poświęconych jest męce Chrystusa i drugie 7 grzechom. Rozpoczyna się cytatem „Pieśni nad Pieśniami”: „Wchodzę do ogrodu mego, i zbieram mirrę” (Can. 5, 4) i pokazuje służebną posługę Chrystusa Pana poprzez mękę i śmierć na krzyżu, a z drugiej strony ułomność i grzeszność człowieka, który nie tylko skazał na śmierć swego Zbawcę, lecz również dzisiaj obraża go grzesznym życiem⁴⁰. Autor stara się być

³⁷ Tamże, s. 364.

³⁸ Wspomina go H. Czerwień, *Drukarnia paulinów*, s. 88.

³⁹ Bliższe dane o nim zob. „Archiv für schlesische Kirchengeschichte“ 1969, nr 26, s. 316; *Catalogus cleri almae diocesis Wratislaviensis*, ed. J. Th. Kassner, s. 22.

⁴⁰ O sumienności samego tłumaczenia niczego powiedzieć nie można, ponieważ nie udało się skonfrontować ich z oryginałem kazań.

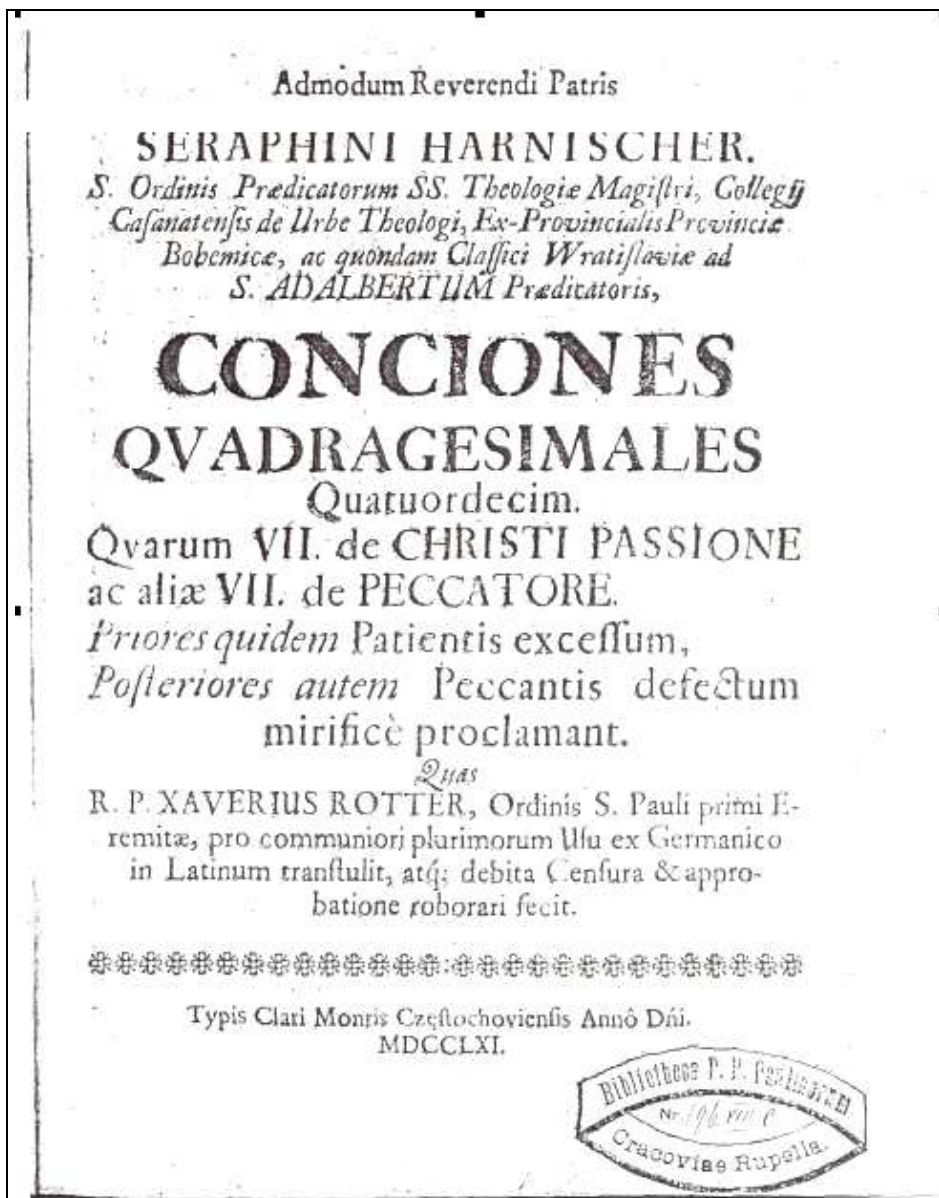
w swojej pracy obiektywny, widząc całość zagadnienia, wskazuje liczne przejawy zła, ale równocześnie szuka i ukazuje pozytywne zachowania człowieka. Konsekwencją przyjętej przez autora metody jest określanie istoty przedmiotu jego dzieła, co pozwala uznać autora za teologa z orientacją intelektualistą, który chce poznać, aby w dalszej kolejności przejść do wskazania kierunku działań przeciw złu.

Powyższa analiza skryptów o. Rottera dowodzi, iż paulini wykładali filozofię arystotelesowską według św. Tomasza z Akwinu, co było kierunkiem powszechnie wówczas aprobowanym. Uwidocznili się to również poprzez umieszczenie na stole paulińskiego lektorium w Bibliotece na Jasnej Górze intarsjowanego wizerunku św. Tomasza z Akwinu wśród ksiąg. Tak zwany arystotelizm tomistyczny, w wersji uwspółcześnionej po Soborze Trydenckim, uznawał św. Tomasza za jedynego komentatora pism filozoficznych Arystotelesa oraz był najbardziej rozpowszechnioną szkołą interpretowania Arystotelesa. O. Rotter podkreślał w wykładach swoją przynależność do szkoły tomistycznej, przytaczając w poszczególnych częściach wykładów argumenty poparte opiniami Akwinaty.

Paulini bardzo wiernie trzymali się wykładni św. Tomasza, zachowując przez ponad sto lat ten sam kanon wykładanych i komentowanych tekstów, jak również tę samą koncepcję układu i podziału wykładu. Dobra dyspozycja wykładanego przedmiotu zapewniała nie tylko uznanie wykładowcy, ale również jego właściwą recepcję wśród słuchaczy. Wykłady prowadzone przez paulinów, tym samym również przez o. Ksawerego, odznaczały się niezmiernie precyzyjną dyspozycją, opartą o logikę w odniesieniu do zakresów podrzędności i nadrzędności problemów. Dzielili się na traktaty obejmujące ściśle powiązane ze sobą zagadnienia. Każdy traktat posiadał własny tytuł i był podzielony na kilka dysput, które dzieliły się na kwestie, a te z kolei na artykuły. Ten formalny podział wykładu był skrupulatnie przestrzegany.

Powyższy schemat wymuszał również określony porządek rozumowania. Na wstępie prezentowano zagadnienie, aby później dokonać jego bliższego wyjaśnienia poprzez prezentowanie zarzutów, jakie wobec proponowanej przez wykładowcę interpretacji mieli inni autorzy. W dalszej kolejności obalano owe zarzuty przy pomocy opinii uznanych autorytetów. Ten sposób prowadzenia wykładu, rozważanie zagadnienia po zagadnieniu, był nie tylko szkołą zdobywania wiedzy, ale również szkołą logicznego myślenia i dokładnego rozumowania.

Cechą charakterystyczną wykładów paulińskich było unikanie dialogu i dyskusji z nowożytną nauką i filozofią, przez co pozostawały one w kręgu ustalonej problematyki i metody jej rozważania. Podstawowym zadaniem paulińskich wykładowców było przekazanie społeczności zakonnej nie tylko określonej wiedzy, ale przede wszystkim wielu dyspozycji intelektualnych –



Il. 4 *Conciones Quadragesimales* (Częstochowa 1761).

logicznego myślenia, ścisłości, umiejętności definiowania, dociekliwości. Nie bez znaczenia pozostawał także kult wiedzy, szacunku dla tradycji kulturalnej oraz jej nosicielki – książki.

Notatki z wykładów prowadzonych przez o. Rottera, dają pozytywny obraz poziomu wykładowcy oraz sposobu przekazywania przez niego wiedzy, jak również pilności i kultury słuchacza spisującego dyktowany wykład. Są dopracowywane zarówno pod względem merytorycznym jak i stylistycznym, przez co, choć późółkłe już dzisiaj i trudne do odczytania, stanowią niewątpliwie godny uznania dokument przeszłości kulturalnej społeczności paulińskiej.

Podejmując kwestię ogólnej charakterystyki działalności naukowej i dydaktycznej oraz życia duchowego ojca Ksawerego, nie można pominąć oceny ważności jego dzieł i wkładu naukowego w życie społeczeństwa polskiego oraz naszych południowych i zachodnich sąsiadów. Był dydaktykiem z powołania, prowadził dysputy, uczył filozoficznego myślenia i teologicznych podstaw wiary. Korzenie jego prac znajdowały oparcie u różnych autorów, których sprowadzał do bibliotek, czytał i wносił ich myśli do traktatów seminaryjnych. Z pewnością miało to znaczący wpływ na ich odbiór przez studentów, których przygotowywał do przyszłych zadań w posłudze kapłańskiej. Charakter jego pracy można było postrzegać jako wielokierunkowe przesłanie dotyczące zarówno sfery intelektualnej, jak i duchowej oraz będące odniesieniem do racji duchowych decydujących o wartościach etycznych, którym poświęcał swoje wykłady i publikowane dzieła. Stanowią one do chwili obecnej dowód wielkiego kunsztu twórczego i umiejętności odnoszenia obserwowanych wydarzeń do nadrzędnych zagadnień bytu człowieka i jego duchowej funkcji.

O. Ksawery Rotter, jako autor omówionych powyżej traktatów, cieszył się dużym autorytetem, a jego skrypty utrwalające zasady teologiczno-ascetyczne oraz filozoficzne nie były bynajmniej opracowaniami czysto teoretycznymi. W wielu miejscach autor podejmował szczegółowe problemy praktyczne. To połączenie ze sobą doktryny i praktyki było szczególnie cenione w gronie paulinów jasnogórskich oraz żywo kształtowało ich świadomość.

Dzieła o. Rottera, operując pojęciami w bardzo czytelny sposób, zaliczają się do opracowań charakterystycznych dla nurtu ascetyczno-filozoficznego, pozostającego jednak w kręgu twórczości teologicznej. Wspomniane skrypty w środowisku jasnogórskim stanowią świadectwo rosnących potrzeb edukacyjnych paulinów, którzy chcieli zdobywać wiedzę ascetyczno-moralną oraz filozoficzną i ugryntowywać ją w oparciu o dobre i sprawdzone wzory.

Dagmara Bubel

**THEOLOGISCH-ASKETISCHE ABHANDLUNGEN BEI PAULINEN
AUS JASNA GÓRA AM BEISPIEL DER VORTRÄGE
VON P. XAVIER ROTTER**

Der Artikel stellt theologisch – asketische und philosophische Abhandlungen bei Paulinen aus Jasna Góra am Beispiel der Vorträge von P. Xavier Rotter dar. Das Schrifttum zum Thema der im Pauliner Studium gehaltenen Vorlesungen ist äußerst begrenzt und lässt nur zum Teil die Geschichte des Studiums am Kloster Jasna Góra wiederherzustellen. Es ermöglicht die Überprüfung der allgemeinen Rahmen der Chronologie, sowie gibt ein Bild der Fachrichtung, Lehrniveau und Lehrmethoden. Pauliner philosophische Vorlesungen werden am wenigsten untersucht und besitzen keine angemessene Bearbeitung.

Von J. Zbudniewek erarbeiteter „Katalog“ zeigt, dass Paulinen die Vorlesungen am St. Barbara Kloster in Częstochowa, im Kloster St. Sigmund und Kloster St. Geist in Warschau angehalten haben. Inhalt und Umfang der Vorträge sind unbekannt. Bisher wurden auch viele Einträge zum Studium nicht analysiert, die in den Annalen der Jasna Góra und Krakau zu finden sind. Mehrere Pauliner Skripte aus einigen Archiven und Bibliotheken wurden auch nicht berücksichtigt, die aber viel Neues zu diesem Thema bringen könnten.

Die Grundlage der Quelle des Artikels bilden die Handschriften aus den Archiven der Jasna Góra. Sie bieten eine ausreichende Darstellung der Quelle an, die vom Umfang der Vorträge, deren Höhe und Ausrichtung zu einer bestimmten Schule der Philosophie zeugen.

P. Xavier Rotter, als Autor der im Artikel dargestellten Vorträge, genoss eine hohe Autorität und seine Skripte, die theologische und asketische Prinzipien verewigt haben, waren keine rein theoretischen Studien. Vielerorts hat der Autor spezifische praktische Probleme aufgegriffen. Diese Verbindung miteinander der Lehre und Praxis war besonders beliebt bei den Jasna Góra Paulinen und bildete ihr Bewusstsein. Werke von P. Rotter, Begriffe in sehr lesbarer Weise zu verwenden, werden zu den Behandlungen gezählt, die zwar für die asketisch – philosophische Strömung charakteristisch sind, bleiben aber noch im Kreis der theologischen Werke. Diese Skripte sind im Jasna Góra Kreis ein Zeugnis des wachsenden Bildungsbedarfs von Paulinen, die asketisch – moralisches und philosophisches Wissen erwerben können, um es in Anlehnung an gute und getestete Vorbilder zu festigen.