

## **Paweł Rzewuski: Wolność przeciw jezuitom. Wokół „Votum katolika jednego o jezuitach”**

Schyłek XVI i początek XVII wieku był w Rzeczypospolitej Obojga Narodów okresem gorących sporów politycznych. Do obecnych na scenie politycznej trzech ośrodków pretendujących do kierowniczej funkcji w państwie: króla, sejmu i senatu, doszedł czwarty w postaci Towarzystwa Jezusowego – pisze Paweł Rzewuski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: (Re)formacja po polsku.

Od czasu uchwalenia konstytucji *Nihil Novi* w znaczący sposób wzrosła rola szlachty w życiu politycznym I Rzeczypospolitej. W XVI wieku rosła rola trzeciego stanu sejmującego we współrządzeniu państwem. Szlachta z przedmiotu polityki, jakim była jeszcze u końca wieku XV, stała się podmiotem i współdecydentem. W ustroju Rzeczypospolitej formującym się w wieku XVI nie było wyznaczonej roli suwerena. Taka sytuacja prowadziła do permanentnego konfliktu między trzema potencjalnymi ośrodkami decyzyjnymi: królem, senatem i sejmem[1].

Szlachta sukcesywnie starała zwiększyć swoją decyzyjność kosztem kompetencji senatu i króla. Istotnym był okres po śmierci ostatniego z Jagiellonów. W 1573 roku, kiedy zmarł Zygmunt August, została zmuszona przejąć obowiązki króla i przez trudne miesiące bezkrólewia pokierować państwem. Sytuacja nie doprowadziła do prawnego zwiększenia kompetencji sejmu, ale w znaczący sposób wpłynęła na pojmowanie rzeczywistości przez stan szlachecki. Doświadczenie

wolnej elekcji, poczucie realnego wpływu na kierunek, w którym podążało państwo w znaczący sposób wpłynęło na stopień świadomości stanu szlacheckiego. Przeświadczenie o własnej roli i możliwościach wzmocniła pierwsza wolna elekcja, podczas której po raz pierwszy cała szlachta dostała możliwość wyboru władzy. Czas interregnum przyniósł dwie istotne zmiany w sposobie myślenia szlachty. Dotyczyły one przeświadczenia o nadrzędności w stosunku do wybieralnego przez nich władcy oraz świadomości możliwości sprawnego kierowania państwem w sytuacji bezkrólewia. Konflikt między szlachtą a królem i senatem trwał w czasie rządów pierwszych dwóch królów elekcyjnych – Henryka Walezjusza i Stefana Batorego, ale wybuchł z prawdziwą siłą, kiedy na króla Polski wybrany został Zygmunt III Waza i znaczącą rolę zaczęło odgrywać Towarzystwo Jezusowe.

### **Antyklerykalizm a podmiotowość**

Jezuici od pierwszych lat obecności na terenie Rzeczypospolitej nie cieszyli się sympatią wśród szlachty. Przybyli na ziemie polskie, żeby kontrreformować, co stawiało ich w opozycji do znacznej części elit szlacheckich. Po półwieczu obecności w Rzeczypospolitej Towarzystwo Jezusowe cieszyło się złą sławą. W działalności zakonu i nawet w samym terminie „jezuity” widziano analogię do sposobu działania Krzyżaków[2]. Niechęć do jezuitów[3] łączyła szlachtę różnych konfesji – bowiem nie tylko zwalczani przez Towarzystwo wyznawcy reformacji[4] buntowali się przeciwko dominacji jezuitów w życiu publicznym.

„Antyjezuityzm” wpisywał się w znacznie szerszą tendencję antyklerykalizmu, dobrze zakorzenionego wśród stanu szlacheckiego. Nie miał on jedynie podłoża religijnego i nie wynikał tylko z akcji kontrreformacyjnej. Podłożem szlacheckiego antyklerykalizmu nie była niechęć do instytucji Kościoła katolickiego jako takiego, a jedynie potrzeba określenia tego, co jest kompetencją władzy świeckiej, a co – Kościoła.

Należy pamiętać, że życie religijne i życie polityczne w I Rzeczypospolitej były ściśle związane. Każdy z sejmów rozpoczynał się mszą świętą, w której uczestniczyli również innowiercy. W aktach prawnych (ze szczególnym uwzględnieniem *Pacta Conventa* i *Artykułów henrykowskich*) istniały przepisy o konieczności przynależności króla do Kościoła katolickiego. Wolna elekcja była z jednej strony wolnym wyborem, z drugiej łączyła się jednak z przeświadczeniu o boskiej interwencji w czasie wyboru władcy. Duchowni pełnili funkcje polityczne i mogli być zarówno senatorami, jak i posłami na sejm. Wystarczy wymienić Wawrzyńca Goślickiego, który był biskupem i senatorem. Duchowni nie stanowili osobnego stanu sejmującego (obok senatorów i posłów) i pod tym względem byli traktowani jako zwyczajni obywatele. Szlachta przeciwstawiała się wyodrębnieniu czwartego stanu sejmującego złożonego z samych duchownych. Wszak bycie duchownym nie mogło być wartością różnicującą obywateli. Szlachcic arianin i biskup katolicki w obszarze polityki posiadali takie same prawa i obowiązki.

Już od czasów średniowiecza przywiązanie do konkretnej formy religijnej nie przekładało się w Polsce na dążenie do budowy państwa o charakterze konfesyjnym. Nie tylko Paweł Włodkowic zasłynął ze

stanowczego stanowiska wobec decyzji Watykanu. Zwięźle wyraził to Jan Ostroróg w *Memoriale*: „lecz zapewniać posłuszeństwo we wszystkim, jak to się zwykle w tym wypadku wyraża, nie mam za rzecz roztropną. (...) Utrzymuje król polski (co w samej rzeczy jest prawdą, bo nikomu nie podlega), że niczyjej zwierzchności, oprócz samego Boga, nad sobą nie uznaje”[5]. Treść memoriału odbijała się w działalności ruchu egzekucji praw i dóbr. Szlachta wypracowała własny model spojrzenia na świat, opierający się silnym poczuciu niezależności. Nie dopuszczała możliwości interweniowania w swoje sprawy, bez względu na to czy dopuszczał się go kler czy król[6]. Powszechny był też sprzeciw wobec wyodrębniania się osobnego stanu (w znaczeniu kompetencji politycznych) – duchownego[7]. Klerykalizm, prezentowany między innymi przez Stanisława Orzechowskiego, zakładający podległość polityczną Rzeczypospolitej w stosunku do Watykanu był nie do zaakceptowania. Lista konfliktów polskich katolików z papieżem była długa i zróżnicowana. Pojawiały się tam zarówno kwestie związane z finansowaniem kleru, jak i spory w kwestii prawa kanonicznego[8]. Szczególna intensyfikacja sporu nastąpiła w przypadku jezuitów, wiązała się bowiem z postulowanymi przez Towarzystwo zmianami w ustroju politycznym Rzeczypospolitej.

## **Rokosz**

O ile przed śmiercią ostatniego z Jagiellonów i w latach panowania Stefana Batorego wysiłki jezuitów skupiały się głównie na kontrreformacji, o tyle z momentem objęcia władzy przez gorącego katolika, Zygmunta III Wazę, ich projekty zaczęły skupiać się również na próbie przemodelowania ustroju Rzeczypospolitej tak, aby przywrócona została dawna funkcja króla i zarazem ograniczona wolność szlachecka. Nie był to jeszcze absolutyzm znany z XVIII-

wiecznej Francji, ale pierwszy krok idący w tę stronę. Katolicki władca Zygmunt III Waza, wspierany przez zakon Jezusowy, rozpoczął mozolną pracę polegającą na zwiększaniu swojej władzy.

Wizja zmiany ustroju pojawiała się w całej intelektualnej działalności jezuitów na terenie Polski, od kazań, przez nauki szkolne, po traktaty. Zasadniczo nauka Towarzystwa Jezusowego w obszarze polityki opierała się nie tyle na przemodelowaniu ustroju i odejściu od trójpodziału władzy, ile na zwiększeniu władzy królewskiej w ramach panującego już ustroju[9]. Wizja wzrostu kompetencji króla pojawiała się w nauczaniu wykładowców jezuitskich w całym kraju (między innymi Stanisława Radzimskiego, Andrzeja Nowaka, czy Wojciecha Sokołowskiego)[10]. Nawet Piotr Skarga, uchodzący nie bez kozery za najbardziej radykalnego myśliciela spośród jezuitów, nie postulował (co wielokrotnie zarzucała mu zarówno szlachta, jak i późniejsza historiografia) wprowadzenia w Polsce absolutnego dominium[11]. Pojawiał się jednak w nauczaniach jezuitów element, który był nie do przyjęcia dla ogółu szlachty – odejście od wolnej elekcji na rzecz powrotu do dziedzicznego tronu. Właśnie taka propozycja zmiany ustrojowej stała u źródeł buntu szlachty przeciwko królowi.

Efektom działań króla i wspierających go jezuitów było zawiązanie przez szlachtę konfederacji, która rozwinęła się w rokosz. Antykrólewska opozycja powstała ponad religijnymi podziałami i w jej szeregach występowali zarówno katolicy (Mikołaj Zebrzydowski, Jan Szczęsny Herbut), jak i protestanci (Janusz Radziwiłł czy Stanisław Stadnicki), Rokosz trwał od 1606 do roku 1607 i zakończył się pyrrusowym zwycięstwem króla pod Guzowem. Opozycjoniści zostali pokonani, jednak majestat władzy królewskiej został w znaczący sposób nadszarpnięty.

Oś sporu wiązała się z projektami forsowanymi przez Towarzystwo Jezusowe, które stały się przyczynkiem dla wielu antyjezuickich pamfletów w dobie rokoszu. O ile liczne były głosy innowierców, którzy odczytywali rokosz jako bunt przeciwko kontrreformacji, o tyle znacznie mniej było głosów katolików jawnie występujących przeciwko jezuitom[12].

Wśród katolickich głosów jednym z ostrzejszych był tekst anonimowego szlachcica *Votum katolika jednego o Jezuitach*[13]. Wypowiedź ta jest pod wieloma względami niezwykła i ważna dla zrozumienia nie tylko staropolskiego spojrzenia części katolików na zakon jezuicki, ale i filozoficznego kontekstu rokoszu Zebrzydowskiego.

Autorstwo *Votum katolika jednego o Jezuitach* jest niepewne. Tekst wydano anonimowo, jednak jego autorem, jak przekonuje między innymi Aleksander Bruckner w *Studiach nad literaturą polską*, był najprawdopodobniej Jan Szczęsny Herbut, jeden z intelektualnych ojców rokoszu Zebrzydowskiego.

Jan Szczęsny Herbut, sam określający się mianem Rusina, był synem wybitnego działacza ruchu egzekucji praw i dóbr oraz katolika, Jana Herbuta. Wcześniej osierocony przez ojca pozostał pod opieką przyjaciela rodziny, Jana Zamojskiego, który zapewnił mu gruntowne wykształcenie i sfinansował jego podróż edukacyjną do Włoch i Anglii. Wykształcenie umożliwiło mu służbę w dyplomacji. Pełnił między innymi funkcję posła do Stolicy Apostolskiej, gdzie agitował na rzecz ligi antytureckiej. W latach panowania Zygmunta III Wazy znalazł się w

opozycji. Udział w rokoszu Zebrzydowskiego przypłacił więzieniem i wycofał się z działalności politycznej. Skupił się wówczas na działalności wydawniczej, której owocem było między innymi wydanie sześciu pierwszych ksiąg kronik Jana Długosza oraz Annales Stanisława Orzechowskiego.

Herbut zasłynął jako autor wielu rozpraw, w tym między innymi pamfletu przeciwko Piotrowi Skardze Jezuita, ideowego usprawiedliwienia rokoszu Przyczyny wypowiedzenia posłuszeństwa Zygmuntowi, królewiczowe szwedzkiemu, czy też Echa o rokoszu.

Samo Votum jest wstępną (i zarazem bardziej przystępną dla mas wersją) jednego z najostrzejszych z tekstów antyjezuickich, czyli *Consilium de recuperanda pace et in posterum stabilienda pace Regni Poloniae*. Pod tym względem należy interpretować Votum jako oficjalne stanowisko większości szlachty katolickiej zaangażowanej w rokosz zebrzydowskiego. Tekst jest również niezwykle ważną deklaracją świadomości własnej wyjątkowości i odrębności w sferze politycznej, wyraźnym przedstawieniem koncepcji „polskiej formy politycznej”. Jego lektura daje również możliwość przeanalizowania pewnych aspektów rewolucyjnych obecnych w działalności zakonu.

### **Wolność a podmiotowość, czyli „obce hordy”**

Votum katolika jednego o jezuitach ma klarowną konstrukcję, jest krótkie, i składa się z dwóch części. W pierwszej autor streszcza wizję polityki propagowaną przez zakon, w drugiej zaś jej owoce. Służy mu do

tego przywoływanie faktów z najnowszej historii pokazujące w jaki sposób zakon interweniował w politykę.

Już pierwsze zdanie przedstawia nie pozostawia złudzeń co do intencji oraz stosunku autora względem zakonu: „Pokazanie tego dowodne, że Jezuitowie na zgubę i zdradę są rzeczomspolitym krzecijaskim, a mianowicie Koronie polskiej.”

Streszczając założenia ustrojowe Towarzystwa Jezusowego anonimowy autor pisze w następujący sposób: „Policją tej hordy jest właśnie monarchią, to jest, taka, jaka bywa pod jedynowładca, gdzie na jednego woli i mózgu wszystkich rząd zawis, jak policy równi ludzie do potężność i sprawności najspodobniejszy ład. Bo gdzie ich siła rządzi, tam i sprawa trudna i rozerwanie snadne. Stąd ją też tedy Jezuitowie poczęli, bo jednego tylko wodza swego własnego, którego generałem zowią, maj, którego stolica także, jako i drugiego papieża, jest w Rzymie. A acz pod nim są już głowy i rudzcy, taka jednak jest między nimi disciplina, że żaden z młodszych na starszych rząd i rozkazanie, by te i najsprośniejsze, inkwirować nie ma. Bo do trzeciego ślubu, wspólnego klerykom, ten czwarty Jezuitowie poślubili i skutecznie on wykonywaj, to jest, ślepe posłuszeństwo starszym swoim.”[14]

Teza jest więc niezwykle jasno wyrażona. Towarzystwo Jezusowe jest zwolennikiem silnego władcy, ale nie jest to obecna w Rzeczypospolitej wizja *rex in senatum*, która była znana za czasów Jagiellonów, ale wizja *rex solo*, w której władca włada królestwem samodzielnie. Zdaniem anonimowego autora, jezuita w myśleniu o polityce kopiuje wzorce obecne w ich własnym zakonie, w którym podlegają bezpośrednio zwierzchnictwu generała. Właśnie takim quasi-

generałem jezuickim miał stać się, w zamyśle autora votum, król gdyby jezuici doszli do władzy. Potwierdzeniem tego miało być wygłoszone (treści jego nie znamy, relacje o nim przekazali jedynie rokoszanie) kazanie Piotra Skargi w sejmie, w którym miał mówić o odsunięciu od władzy zarówno sejmu, jak i senatu[15].

Kwestia posłuszeństwa wobec generała wprowadza problem obcości obyczajów i formy. Jezuici podlegający jedynie generałom byli niezależni od lokalnej struktury kościelnej. Powodowało to, że wyjęci zarówno spod jurysdykcji świeckiej, jak i kościelnej – administracyjnie byli niejako ciałem obcym.

Generałowie jezuicki są z pochodzenia Hiszpanami, którzy stanowią zagadkę dla polskiego szlachcica. Nie można zweryfikować ich pochodzenia społecznego i zwykły mieszkaniec Rzeczypospolitej nie może osądzić czy ma do czynienia ze szlachcicem[16]. Jezuita słuchający generała nie-szlachcica mógł stać się zapowiedzią całkowitej zmiany społeczeństwa i podważenia roli szlachty w życiu politycznym. Jezuita nie-szlachcic zyskiwał dzięki swojemu statusowi prawa dostępne dotychczas tylko osoby pochodzenia szlacheckiego. Potwierdzeniem tego stanowiska była chociażby rola wywodzącego się z chłopów Piotra Skargi. Zagadnienie podlegania przez jezuitów bezpośrednio generałowi, w oczach szlachty łączyło się z jedną, bardzo poważną obawą. Członek zakonu będzie podległy nie Polakowi, a Hiszpanowi. De facto podlega zatem zwierzchności obcego państwa – korony Hiszpańskiej. „Tę tedy policyją jezuicką uczeni ludzie uważają, przypomina ją mieczowi, którego ostrze w pochwach naszych tkwi, a głowicę Hiszpan albo kto inszy włada”[17].

Autor przypisuje więc jezuitom niezwykle zamysły i plany. Przeprowadza rozumowanie w sposób, który dzisiaj może kojarzyć się wręcz z teoriami spiskowymi. Według autora *Votum* członkowie zakonu przenikają na dwory królewskie i wkupują się w łaski władców. Następnie kierują ich poczynaniami, aby ci konfederowali się przeciwko sobie, ale w taki sposób, aby najwięcej korzyści miał w tym dwór hiszpański. Po przejęciu władzy na dworze członkowie Towarzystwa zaczynają wnikać w społeczeństwo, budując coraz liczniejsze kościoły, szkoły i kolegia. Jezuiti niejako przenikają umysły szlachty poprzez monopolizację edukacji i kazania dotyczące nie tylko kwestii religijnych, ale i społeczno-politycznych. Towarzystwo dzięki rozsiały wszędzie instytucjom może swobodnie kontrolować społeczeństwo, „Tym czasem zaś, czym to z tej hordy znaczniejszy w mieście robię, to drudzy podlejszy trzeciej sztuki pilnują, a jedni kazaniem drudzy spowiedziami wymyślnemi pospółstwa animusze sobie sposbiają (...) [18]” Wszystko po to, aby zaszczepić w ludziach przekonanie, że jedyną słuszną formą władzy jest monarchia.

Działania jezuitów w życiu politycznym nie kończyły się jedynie na kreowaniu przekonań, ale również na daleko idącym interwencjonizmie, postrzeganym przez autora tekstu jako wręcz bezbożnym. Autor uważa także, że metody zakonu jezuitów stoją w sprzeczności z dekalogiem. Za przykład podaje pogłoski o udziale jezuitów w zabójstwie władców. [19] Strach potęguje fakt, że nie tylko król może paść ofiarą zbrodni jezuickich. Zbrodnicze działania zakonu mogą dotknąć również i szlachtę. W powszechnym przekonaniu Piotr Skarga w kazaniu sejmowym z pierwszego stycznia 1606 r. nie tylko zalecał królowi odsunięcie szlachty od władzy, ale nawet miał wykonać

gest, jakoby zalecał „zbyt wyniosłe makówki skosić[20]”. Jediną drogą w takiej sytuacji jest jak najszybsze wypędzenie członków Towarzystwa Jezusowego z Rzeczypospolitej.

## **Contra Societa Iesu**

Chociaż z pozoru tekst *Votum* jest tylko politycznym pamfletem, w rzeczywistości dotyka niezwykle istotnych wątków filozoficznych, charakterystycznych dla staropolskiego myślenia. Jest deklaracją polskiego republikanizmu początku XVII wieku. Zasadnym wydaje się pytanie kto w sporze jest rewolucjonistą, a kto konserwatystą, oraz czy te kategorie w pełni oddają meritum sporu? Kogo z perspektywy XXI wieku można nazwać zwolennikiem postępu?

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na uwydatnioną przez autora *Votum* rolę zagranicznych wzorców polityki przy jednoczesnej świadomości „polskiej formy”. Konfrontacja z jezuitami wskazuje, że istnieje „narodowa forma polityczna”, przy czym narodowość odnosi się nie do grupy etnicznej, a do narodu politycznego, czyli do szlachty. W tym wypadku przymiotnik „polski” nie oznacza wywodzenia się z danego narodu, ale przynależność do narodu politycznego. „Polakiem” jest zarówno szlachcic z Korony, jak i z Litwy czy z Rusi. Forma polityczna jest zarazem ograniczona przez geografę. „Forma polska” jest formą wykształconą na konkretnym terytorium wśród żyjącej na tym terenie szlachty. Autor tekstu potwierdza zatem znane już z pism Wincentego Kadłubka, ale również ze stanowiącego fundament polskiego republikanizmu Traktatu o naturze praw i dóbr Stanisława Zaborowskiego, przeświadczenie o istnieniu „polskiej formy władzy”, w której władca jest odpowiedzialny jedynie za prowadzenie polityki

zagranicznej[21]. Oznaczało to, że podobnie jak w wykładni Marsyliusza z Padwy znaczenie ma właśnie suwerenność ludu względem władcy[22].

Spór, jaki toczył się między szlachtą a Towarzystwem Jezusowym był sporem o suwerena, ale również o kierunek rozwoju ustroju. W republikanizmie polskim opartym na Arystotelesie kluczową kategorią był „naród polityczny”, w wypadku Rzeczypospolitej składającym się z bardzo licznej szlachty. Tak właśnie przedstawiano ruch egzekucji praw i dóbr, który był bezpośrednią inspiracją filozoficzną dla rokoshu Zebrzydowskiego. Kategoria „narodu politycznego”, mającego realny wpływ, była drogą pozwalającą na późniejsze otwarcie się na możliwość zwiększenia zaangażowania czynnika społecznego w sprawy państwowe, czyli stopniową demokratyzację. Przykładem tego mogą być chociażby pisma Andrzeja Frycza-Modrzewskiego czy Aleksandra Aarona Olizarowskiego, w których pisano o konieczności rozszerzenia definicji narodu politycznego o chłopów i mieszczan.

Zastanawiający jest fakt, że sposób, w jaki autor *Votum* pisze o formie władzy propagandowania przez jezuitów jest wyraźnie podobny do proponowanej przez Jeana Bodina koncepcji suwerenności, rozumianej jako „absolutna i nieustająca władza w Rzeczypospolitej[23]”. Można więc śmiało mówić o podobieństwie wizji francuskiego filozofa i jezuitów, wizji która stała podstawą dla takich dzieł jak *Dyktatura* Carla Schmitta, będących filozoficzną argumentacją na rzecz rządów autorytarnych. Kluczowym jest jednak fakt, że Bodin atakuje wizję króla obecną w „polskiej formie politycznej”, a przejętą przez Arystotelesa. W swoich *Sześciu księgach o rzeczpospolitej* pisze wprost: „Pomija definicje króla przekazaną przez Arystotelesa, albowiem mówi on, że królem jest ten kto jest wybrany i kto rozkazuje

według życzenia poddanych; w innym miejscu zaś mówi on, że król staje się tyranem, jeżeli rozkazuje choć trochę wbrew woli poddanych. Taka definicja są nie tylko nieuzasadnione, ale też szkodliwe[24]”. Jezuita zatem staje się zwolennikiem, za Bodinem, odrzucenia Arystotelesa i skonstruowania konkretnej definicji suwerena, jako władcy absolutnego. Społeczeństwo będzie zatem odseparowane od władzy i nie może być suwerenem. Wizja absolutyzmu po licznych przekształceniach doprowadziła w dwudziestolecie międzywojennym do odejścia od demokratyzmu na rzecz ustrojów totalitaryzmów[25].

Warto zastanowić się, którą z sił sporu można określić jako postępową. Jezuita w Polsce, zdaniem autora, starają się przeprowadzić coś, co moglibyśmy nazwać „rewolucją absolutystyczną”, gwałtownym przekształceniem ustroju republikańskiego w stronę zbudowania silnej władzy króla (co ważne, przy jednoczesnym zrównaniu całego społeczeństwa). Z perspektywy późniejszych losów Europy taka wizja uchodziła za postępową[26]. Probierzem jest tu skuteczność danego państwa na arenie politycznej. Państwa rządzone przez władców absolutnych, np. Rosja Katarzyny Wielkiej czy Prusy Fryderyka Wielkiego, były silniejsze i skuteczniejsze. Rzeczpospolita, co miało okazać się przyczyną jej upadku, obierając drogę demokratyczną znajdowała się na słabszej pozycji[27]. Rozumiejąc jednak nowoczesność i postęp jako otwartość na głos obywateli i demokratyzację, to właśnie republikanizm prezentowany jako „forma polska” z jego otwartością na zwiększenie „czynnika społecznego” jest nowocześniejszy.

Krótki tekst, będący wynikiem sporu uwydatnia bardzo ważne kwestie w recepcji polskiej tradycji politycznej. W stanowisku kościoła i zakonu jezuitów można zaobserwować znacznie więcej skłonności do zmiany

porządku świata niż mogłoby się wydawać, przy czym nie była to zmiana idąca w stronę demokratyzacji układów politycznych. Demokratyzacja społeczna obecna w pismach politycznych nie oznaczała jednak zwiększenia udziału społecznego we władzy, uznawała tylko równość wobec władzy absolutnej. Rewolucyjnością będącą zarazem drogą ku totalitaryzmowi jest zatem odejście od Arystotelesa na rzecz koncepcji suwerena w osobie władcy absolutnego. Konserwatyzmem będzie w takiej sytuacji republikanizm silnie osadzony w filozofii Arystotelesa i opierający się na „narodzie politycznym”. Pogląd niosący w sobie potencjał rozszerzenia go o kolejne stany i tym samym pełną demokratyzację społeczeństwa.

*Paweł Rzewuski*

[1] Nie będzie przesadą stwierdzenie, że cała debata polityczna jaka toczyła się w wieku XVI w Polsce dotyczyła sporu o wskazanie suwerena w ramach jakie niósł ze sobą ustrój mieszany.

[2] S. Obierek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564-1668*, Kraków 1996s.149.

[3] J. Ostroróg, *Memoriał o naprawie Rzeczypospolite*, Kraków 1884.

[4] J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce : 1578-1625 : antologia*, Warszawa 1963.

[5] A. Pawiński, Jana Ostroroga Żywot i pisma o naprawie Rzeczypospolitej, Warszawa 1884 s. 127

[6] Ł. Godlewski, Spory szlachty o dziesięciny i jurydyki duchownych na sejmach egzekucyjnych 1562-1565 r. „Białosteckie teki historyczne” tom 11 s.52 oraz . J. Bukowski, Dzieje reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski, aż do jej upadku, [w:] T. 1, Początki i terytoryalne rozprzestrzenienie się reformacyi, Kraków 1883, s. 31–46.

[7] U. Augustynak, Antyklerykalizm szlachecki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako problem badawczy, Odrodzenie i Reformacja w Polsce, LVII 2013, s 105.

[8] Najbardziej wyraźnym przykładem była historia Stanisława Orzechowskiego, którego konflikt z biskupem zakończył się ekskomuniką a sprawa zakończyła się decyzją papieża o zwołaniu synodu na którym miano rozpatrzyć sprawę.

[9] Należy podkreślić, że modernistyczna rola Towarzystwa Jezusowego a za nim i całego kościoła została zatrzymana właśnie przez rokosz Zebrzydowskiego, kiedy z powodów pragmatycznych Jezuici odeszli od prób wprowadzenia modernizmu w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. U. Augustyniak, op. cit. s. 102

[10] S. Obirek, Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564-1668, Kraków 1995 s.32-35

[11] K. Koehler, Co powiedział, czego nie powiedział Piotr Skarga w kazaniu „Wsiadane na wojne i co powiedziano za niego i dlaczego (kilka pytań bez odpowiedzi) [w]. Retoryka towarzystwa jezuosowego i jej konteksty, Warszawa 2014 s. 52. Należy zaznaczyć, że pod terminem absolutum dominium nie miano na myśli pełnej suwerenności władcy tak jak to miało miejsce w wieku XVIII - było to bliższe średniowiecznej formule rex solo w której władca nie musi dzielić swoją władzą z senatem, ale zarazem nie stoi ponad prawem.

[12] Jako drugi tekst katolicki jawnie występujący przeciwko jezuitom wskazuje się zbiór dialogów Jana Brożka Gratis, wydany w 1625 roku.

[13] J. Czubek, Pisma rokoszowe 1606-1608, Tom II Kraków 1916 s 452 –459.,.

[14] J. Czubek , op. cit, s. 453

[15] J. Czubek op. cit, s. 458. W wydanych Kazaniach sejmowych wypowiada się w tonie znacznie łagodniejszym.

[16] Autor niewiele myli się tutaj. Faktycznie pierwsi generałowie wywodzili się z Hiszpanii. Atak autora byłby jeszcze zacieklejszy gdyby wiedział, że bezpośredni następca Ignacego Loyoli Diego Laynez wywodził się z rodziny ochrzczonych Żydów, zaś czwarty z generałów Everard Mercurian z rodziny belgijskich chłopów.

[17] J. Czubek op. cit, s.453

[18] J. Czubek, op. cit. s. 455

[19] Przywołuje tutaj historie śmierci Henryka III, który zginął z rąk zamachowcy-dominikanina. Autor najwyraźniej nie miał okazji zapoznać się z dziełem Juana de Mariana De rege et regis institutione, w którym ten implicita zaleca grzesznego władcy por. R. Fülöp-Miller Power and Secret of the Jesuits. Kessinger Publishing 1997. s. 313–318.

[20] W. Sobieski, Pamiętny sejm, Warszawa 1913, s.148. Warto dodać, że gest taki jednoznacznie kojarzył się z zapisami znanymi z Rad Kalimachowych, tekst wskazywanego przez szlachtę jako najbardziej obrazoburczy tekst epoki starolskiej.

[21] J. Ekes, Siła państwa w refleksji obywateli, [w:] Władza w polskiej tradycji politycznej, Kraków 2010, s.70.

[22] D. Pietrzyk-Reeves, Ład Rzeczypospolitej, Kraków 2012, s. 130.

[23] J. Bodin, Sześć ksiąg o rzeczpospolitej, Warszawa 1958s. 88.

[24], Ibidem, s.268

[25] Szerzej o tych procesach por, Jan-Werner Muller, Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie, Warszawa 2016.

[26] Por. np. Jan Sowa, Fantomowe ciało króla, Kraków 2010.

[27] Jan Jakub Rousseau w swojej apologii ustroju Rzeczypospolitej przekonywał przecież, w z ducha nie oświeceniowym tonie, że właśnie w nienowoczesności ustroju Rzeczypospolitej tkwi jego wyjątkowość i moc.