FORUM PHILOSOPHICUM
Fac. Philos. SJ, Cracovia – Kraków
T. 1, 1996, 235–263

Stanisław OBIREK SJ

JEZUICKA FILOZOFIA PAŃSTWA W POLSCE W LATACH 1564-1668

Jezuici stanowili zawsze przedmiot licznych publikacji, ale szczególnie w ostatnim okresie literatura na ich temat wzbogaciła się o wiele cennych rozpraw naukowych. W ich świetle jawi się nowy obraz zakonu o różnorodnych odcieniach i barwach, zastępując dotychczasowy biało-czarny. Dyskusjom nie ma jednak końca. „Sukcesom zakonu – pisał Janusz Tazbir – odpowiadały rosnące stosy literatury antyjezuickiej, która również w Polsce przeżywała (na przełomie XVI i XVII wieku) szczytowy okres swego rozwoju. Spór o rolę zakonu w politycznych, kulturalnych, a nawet gospodarczych dziejach Europy trwa już od przeszło czterystu lat i nic nie zapowiada jego rychłego zakończenia. Przy ocenie jezuitów w zbyt małym chyba jednak stopniu zwracano uwagę na fakt, iż byli oni pionierami „wielkiego kompromisu" we wszystkich niemal dziedzinach, z wyjątkiem oczywiście kompromisu z „herezją". I dzięki temu też, często wbrew własnym intencjom, stawali się prekursorami nowych rozwiązań"[1].

Na Zachodzie ukazało się kilka wartościowych prac naukowych o stosunku jezuitów do państwa i władzy, nie dotyczą one jednak Polski. Bogata korespondencja Ignacego Loyoli odsłoniła jego wielorakie powiązania z ówczesnymi dworami panującymi w Europie[2], a Burkhart Schneider w artykule poświęconym Loyoli i książętom jego czasu już w tytule wskazał na „światowość" tego nietypowego świętego[3]. Intere-

[1] J. Tazbir, *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*. Warszawa 1978 s. 35.

[2] D. Bertrand, *La politique de S. Ignace de Loyola. L'analyse sociale*. Paris 1985.

[3] *Der weltliche Heilige. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit*. Geist und Leben 27 (1954) 35-58.

sujące studium R. Bireley'a[4] przekonuje, że jezuici dość wcześnie włączyli się do dyskusji na temat koncepcji władzy. W dużym stopniu kontynuowali oni średniowieczne koncepcje, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu[5], ale nieobce im były też poglądy myślicieli nowożytnych, zrywających z tradycją średniowieczną. Szczególnie ważnym był głos N. Machiavellego, który w swoim *Księciu* wykluczał możliwość pogodzenia efektywnej władzy z przestrzeganiem zasad chrześcijańskich. Przemyślenia jezuitów, zwłaszcza kręgu związanego z *Collegium Romanum*, przekonywająco pokazały możliwość przezwyciężenia tego pozornego dylematu.

Jak było w Polsce – Rzeczypospolitej Obojga Narodów w szczytowym okresie reformacji? Czy jezuici mieli własną filozofię państwa? Czy zdefiniowali ją w swoich pismach?

Oczywiście, jezuici jako zakon apostolski prowadzący swoją działalność w różnych systemach państwowych i politycznych musieli stworzyć taką wizję, która pozwoliłaby im wszędzie poszukiwać swojego miejsca do działania. Czerpiąc zarówno z dawnych myślicieli, jak i z wizji Kościoła powszechnego i struktury własnego zakonu, mających ściśle klasowy i hierarchiczny charakter, automatycznie przerzucali tę wizję na państwo. Ustrój Rzeczypospolitej był im z tego względu bliski.

Nie znaczy to, że była to jedyna wizja państwa, polegająca na zaakceptowaniu zastanego stanu. Wiemy przecież, że mając pełną swobodę działania, stworzyli na terenach Ameryki Południowej swoje własne „redukcje", w tym najważniejszą z nich w Paragwaju, o charakterze po części teokratycznej, po części demokratycznej, a nawet komunistycznej (a raczej na wzór komuny pierwszych chrześcijan)[6]. Niezależnie więc od systemów politycznych umieli znaleźć dla siebie miejsce wszędzie, bo ich głównym zadaniem było nie państwo świeckie, ziemskie, ale szerzenie Królestwa Bożego. W okresie reformacji i kontrreformacji drogą do tego miało być zwycięstwo nad herezją, a w krajach misyjnych, „pogańskich" – wprowadzenie wiary i Kościoła.

Badając filozofię państwa uprawianą przez jezuitów pierwszego stulecia swojej działalności w Rzeczypospolitej, trzeba też jasno odróżnić pojęcie państwa od pojęcia polityki. Jezuici mając określoną wizję państwa, wyraźnie stronili od zabierania głosu na tematy ściśle polityczne. Przepisy zakonne zdecydowanie zabraniały mieszania się do

---

[4] *The Counter-Reformation Prince: Antimachiavellisme or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill 1990.

[5] S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SI*. Kraków 1994 s. 56-60.

[6] Por. Clovis Lugon, *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów*. Przeł. Z. Glinka. Warszawa 1956.

polityki i publikowania na ten temat jakichkolwiek rozpraw. Stąd nie posiadamy i w literaturze polskiej osobnych rozpraw na interesujące nas wprost zagadnienia.

Posiadamy jednak liczne wykłady szkolne z filozofii i retoryki, kazania i teksty okolicznościowe, a w końcu liczne przepisy zakonne i rozporządzenia, na podstawie których możemy wystarczająco dokładnie przedstawić założoną w tytule filozofię państwa.

1. W przepisach zakonnych

Hierarchiczna struktura władzy zarówno w Kościele jak i w zakonie jezuitów była świadomie lub nieświadomie przykładana do wszystkich zorganizowanych form życia, w tym do państwa. Nic więc dziwnego, że monarchia, obwarowana licznymi warunkami, uważana była przeważnie za najlepszą formę rządów.

Zakon jezuitów miał proweniencję hiszpańską. Uprzywilejowana pozycja jezuitów hiszpańskich w początkowym okresie dziejów zakonu prowadziła do wielu komplikacji zarówno wewnątrz zakonu, jak i w jego stosunku do otaczającego świata. Utrwalało się przekonanie, widoczne w Polsce jeszcze w okresie rokoszu Zebrzydowskiego (1606-1607), że zakon kierowany kolejno przez Hiszpanów stał się zgromadzeniem rządzonym w duchu hiszpańskim i podporządkowanym koronie hiszpańskiej. Również w samym zakonie doszło do wewnętrznego przesilenia[7]. Równocześnie z wewnętrznymi sporami w łonie zakonu rodził się spór między jezuitami i dominikanami na temat problemu łaski, płynący z trudności pogodzenia wiary w Bożą wszechmoc z przekonaniem o wolnej woli człowieka. Rozkwitała we wszystkich niemal krajach niewybredna literatura antyjezuicka, zarzucająca zakonowi rzeczy najgorsze. Stąd ostrożność w postępowaniu i trzymanie się z dala od wszelkich dwuznacznych sytuacji, zwłaszcza w polityce.

Ogólnie biorąc, jezuici musieli zdecydowanie ograniczyć swoje polityczne zaangażowania. Już II Kongregacja Generalna w 1565 roku, zebrana po śmierci generała Jakuba Layneza, rozważając propozycję przydzielenia arcybiskupowi augsburskiemu jezuity w charakterze teologa, spowiednika i nadwornego kapelana, postanowiła w dekrecie 40, że nie należy wyrażać zgody na to, by jezuici przebywali na dworach książąt oraz dostojników świeckich i kościelnych i tam zamieszkiwali jako spowiednicy, kaznodzieje lub teologowie, chyba tylko na krótki,

[7] Ch. Hollis, *Historia jezuitów*. Warszawa 1974 s. 98-106.

miesięczny lub dwumiesięczny okres czasu[8]. Tej zasady trzymano się w latach następnych, co nie było sprawą łatwą wobec nalegań różnych dostojników o przydzielenie im różnego rodzaju dworskich kapelanów.

W Polsce echem starań o wciągnięcie jezuity Stanisława Warszewickiego do akcji politycznej w czasie drugiego bezkrólewia była dyskusja na I Kongregacji Prowincji w 1576 roku. Zastanawiano się, czy jezuici mogą głosić kazania na sejmach i zjazdach politycznych, gdy zostaną o to poproszeni przez któregoś z magnatów. Uznano, że nie można odmawiać prośbom i wezwaniom, zwłaszcza jeśli wychodzą od episkopatu, należy jednak wystrzegać się wszystkiego, co by wskazywało, że sprzyja się któremuś ze stronnictw politycznych. Generał zakonu E. Mercurian zaaprobował opinię Kongregacji, ale z zastrzeżeniami: należy bezwzględnie wstrzymać się od mieszania się do spraw politycznych, zwłaszcza spornych, a jeśli się tylko da, wymawiać się od tych kazań[9].

Do reguł zakonu wprowadzono bardzo wcześnie podstawowy zakaz unikania w działalności mieszania się do spraw doczesnych innych osób. „Aby zakon nasz według swego powołania zajmował się przede wszystkim sprawami duchowymi, niech się strzeże podejmowania spraw świeckich"[10].

Sytuacja polityczna w Europie, szczególnie we Francji, i ruchy odśrodkowe w zakonnej prowincji hiszpańskiej, spowodowały właśnie w zakonie z nakazu papieża Klemensa VIII zwołanie przez generała Klaudiusza Aquavivę pierwszej nadzwyczajnej Kongregacji Generalnej (V z kolei), która obradowała od 3 XI 1593 do 18 I 1594 roku.

Kongregacja ta w dekretach 47-49 zdecydowała bardzo wyraźnie o odsunięciu się zakonu od wszelkich akcji politycznych. W dekrecie 47 uchwalono: „Obecnym dekretem zakazuje się stanowczo i ostro wszystkim naszym [= jezuitom] uczestniczenia pod jakimkolwiek warunkiem w publicznych sprawach, nawet na prośbę lub wskutek wyboru"[11].

Dekret 49 stwierdzał: „Zakazuje się wszystkim naszym pod świętym posłuszeństwem i pod karą niezdolności do jakichkolwiek stanowisk

---

[8] *Institutum Societatis Iesu*. Vol. 2, Florentiae 1893 s. 203.

[9] Archivum Romanum Societatis Iesu (dalej: ARSI), Congregationes 42 f. 180n.; Bibl. Nar. Wiedeń, rkps 11977 f. 44-46. - S. Bednarski, *Stanisław Warszewicki*. Kraków 1939 s. 111.

[10] Tłumaczenie 45 reguły tzw. Sumariusza podane już przez P. Skargę w odpowiedzi *Na artykuł o jezuitach* (w zbiorze *Kazania przygodne*. Kraków 1610 s. 510).

[11] *Institutum Societatis Iesu*. Vol. 2, Florentiae 1893 s. 275-276. - Dekret ten cytował również P. Skarga w kazaniu *Na artykuł o jezuitach* (wyd. w jego *Kazaniach przygodnych*, Kraków 1610 s. 510-511) oraz J. Argenti w książce *De rebus Societatis Jesu in regno Poloniae* (Cracoviae 1620) s. 81-92.

i godności oraz pozbawienia głosu tak czynnego, jak i biernego [...] pod jakimkolwiek warunkiem podejmowania się jakichkolwiek spraw publicznych i świeckich u książąt, które dotyczą spraw państwowych, niezależnie przez kogo są o to proszeni [...]. Poleca się przełożonym, aby nie pozwalali naszym na takie zaangażowanie".

W dekrecie 48 Kongregacja ta poleciła pilnie unikać zażyłości z książętami i brania udziału w sprawach świeckich, w dekrecie zaś 49 zakazano uczestniczenia w negocjacjach i pośrednictwa w sprawach świeckich. Dekrety te zostały potwierdzone w liście apostolskim papieża Pawła V *Quantum religio* z 4 IX 1606 roku, potwierdzającym Instytut zakonu i jego przywileje. Jezuici więc byli nimi szczególnie związani.

VII Kongregacja Generalna – w latach 1615-1616 – w kanonie 46 wyjaśniła słowami generała Aquavivy, na czym polega zabronione dekretami V Kongregacji mieszanie się w sprawy publiczne: „Mówienie o tym, co należy do samego sumienia lub kierownictwa książąt lub innych panujących, którzy proszą o radę, nie jest zakazane przez kanony. Co zaś tego nie dotyczy i nie ma nic wspólnego z kierownictwem duchowym, należy unikać [...], czyli to wszystko, co dotyczy przymierzy politycznych, praw panujących i ich sukcesji, wojen tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Jeśli ktoś zabiera publicznie głos w tych i podobnych sprawach lub też traktuje je w dziełach, sprzeciwia się temu prawu".

Generał Aquaviva wydał też w 1602 roku osobną, bardzo dokładną instrukcję o spowiednikach książęcych, którą z racji znaczenia włączono do *Instytutu* zakonnego. Nakazywał w niej, by spowiednicy tacy mieszkali w domach zakonnych, a nie na dworach, by zawsze starali się postępować zgodnie z przepisami zakonnymi, nie mieszali się do spraw ściśle politycznych, wykazywali daleko idącą ostrożność i roztropność, a z treścią posiadanej instrukcji zaznajomili swego księcia.

Nauczony przykrym doświadczeniem z jezuitą Janem Marianą, który w swoim dziele *De rege et regis institutione libri tres*[12] wystąpił z bardzo niefortunnym poglądem, że istnieje prawo do pozbawienia życia (*tyrannicidium*) buntowniczego monarchy, tyrana, któremu odmówiono prawa do władzy, tenże generał w osobnych listach z 6 VII 1610 i 1 VIII 1614 roku zakazał jezuitom głoszenia oraz publikowania pod jakimkolwiek pozorem poglądów o prawie do zabójstwa tyrana, czy to króla, czy księcia, lub brania udziału w machinacjach prowadzących do takiej śmierci. W listach z 5 I 1613 i 2 VIII 1614 roku ten sam generał polecił prowincjałom na mocy posłuszeństwa dbałość, by nikt nie odważył się propagować teorii o władzy papieża nad królami i książętami oraz o tyranobójstwie, póki nie uzyska aprobaty rzymskiej.

[12] Toledo 1599.

Zakazy dotyczące głoszenia, a tym bardziej publikowania poglądów o politycznych aspektach władzy były skrupulatnie przestrzegane. Nie znaczy to, że pomijano ten temat przy omawianiu innych problemów, np. spraw religii czy kontrowersji i polemik religijnych. Stąd wydane na polecenie VIII Kongregacji Generalnej z 1645 roku i potwierdzone przez X Kongregację w 1652 roku reguły generalnego rewizora ksiąg nakazywały zwracanie bacznej uwagi, by w publikacjach jezuitów nie poruszano spraw, które dotyczą praw książęcych, immunitetów, jurysdykcji, przywilejów oraz spraw natury państwowej[13].

2. W literaturze jezuickiej

Jezuici nie posiadali więc własnej, pełnej i sformułowanej w pismach teorii państwa, bo takiej mieć nie mogli. W swoich jednak dziełach, dotyczących szczególnie spraw religijnych, kreślili ogólną wizję państwa. Nie byli jednak w tej wizji w pełni zgodni. Prezentowali różne szkoły i kierunki. Również jezuici pracujący w Polsce w początkowym swym okresie należeli do różnych narodowości i reprezentowali przeróżne szkoły.

W okresie kontrreformacji ważną rolę odgrywała szkoła jezuicka w Salamance, znana również w Polsce dzięki hiszpańskim profesorom. Szkoła ta uwzględniała w pełni realia polityczne i społeczne, które w różnych krajach przedstawiały się rozmaicie. Typowym ideologiem tej szkoły stał się profesor uniwersytetu w Salamance Franciszek Suárez (1548-1617). W określeniu stosunku Kościoła do władzy państwowej posłużył się jako punktem wyjścia zasadą „ludowej genezy władzy". Człowiek – stwierdzał Suárez – jest „naturalnie wolny"; nie można sprawować nad nim władzy bez jego woli. To lud ustanowił konkretną władzę państwową. Każda władza ma swe źródło w suwerennej woli ludu. Ale lud niekoniecznie jest trwałym suwerenem. Zawierając umowę o ustanowienie władzy, mógł zrzec się suwerenności na rzecz władcy bądź w części (np. przekazując mu prawo do rządzenia, jednakże bez prawa do zmiany ustroju), bądź też przelewając nań pełnię suwerenności, czyli godząc się na niczym nieograniczony absolutyzm. Dopuszczalny jest więc każdy ustrój, byle legalny. Jest to konstrukcja służąca wyjaśnieniu wewnętrznego aspektu suwerenności. Ważniejsze jest to, podkreślał Suárez, że wola ludu, leżąca u podstaw ustroju politycznego państwa, stanowi zawsze refleks tej prawdy podstawowej, iż od każdej

[13] Cytaty przepisów zakonnych zaczerpnięte z *Institutum Societatis Iesu*. Florentiae 1892-1893 t. 1 s. 133, 276; t. 2 s. 288, 332, 547-548, 553, 572-573; t. 3 s. 67, 281-284.

władzy państwowej wyższa – w konsekwencji jedynie w pełni suwerenna – jest władza papieska, która od Boga pochodzi bezpośrednio. Znaczy to, że jakiekolwiek byłoby państwo, zawsze władzę suwerenną piastuje w nim papież. Oczywiście, papież nie wykonuje jej sam, posługuje się legalnym władcą.

Konstrukcja ta pozwalała Kościołowi zachować dystans wobec sporów ustrojowych, natomiast dawała podstawy do ingerencji w wewnętrzne sprawy państwa, jeśli wymagały tego interesy Kościoła. Właśnie w myśl tej zasady można było popierać w pełni Zygmunta III Wazę w jego zmaganiach z protestantyzmem i arianizmem, później pójść na szerokie ustępstwa wobec szlachty, ale też bez ograniczeń popierać chłopów w ich dążeniach do ulżenia niedoli pańszczyźnianej[14].

Znaczącą rolę dla przezwyciężenia reformacji odegrało w środowisku katolickim dzieło Roberta Bellarmina (1542-1621) *Disputationes de controversiis christianae fidei*[15]. Jego autor dał pierwszą nowoczesną definicję Kościoła, która na kilka stuleci zaciążyła nad eklezjologią katolicką. Kościół – jego zdaniem – jest ciałem Chrystusa, a zarazem ciałem społecznym i ciałem mistycznym, gdyż zespolony jest z jednej strony więzami prawno-społecznymi, a z drugiej więzami naprzyrodzonymi. Jedynym prawdziwym Kościołem założonym przez Chrystusa jest Kościół widzialny, zorganizowany pod przewodnictwem papieża[16]. Bellarmin zerwał jednak w swoim dziele z wyłącznością spekulacyjnej scholastyki, której był wrogiem, a cały punkt ciężkości przeniósł na stronę pozytywną. Ogromna wiedza i znajomość Pisma św., Ojców Kościoła i pism reformatorów sprowadziły Bellarmina z obłoków abstrakcji na realny teren pozytywnej polemiki, teren, który od samego początku obrali teologowie protestanccy. Od czasu Bellarmina teologowie katoliccy zrozumieli, że nie wystarczy operować, choćby najkunsztowniej, pewną sumą pojęć i pewną ograniczoną sumą faktów, ale trzeba przygotować cały warsztat pracy źródłowej i pozytywnej[17]. Bellarmin był niezwykle stanowczy. W definicji Kościoła wymagał przede wszystkim takich elementów, jak: zewnętrzne wyznanie wiary, uczestnictwo w sakramentach św. i zależność od prawowitej władzy[18].

---

[14] H. Rommen, *Die Staatslehre des F. Suarez*. Köln 1926; H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa 1982 s. 134-136.

[15] Ingolstadt 1587-1593.

[16] W. Łydka, *Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką*. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 13 (1966) z. 2 s. 57-74.

[17] S. Bednarski, *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami*. Przegląd Powszechny 178 (1928) s. 75.

[18] H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa 1982 s. 136; K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa 1967 s. 308.

Bellarmin był w Polsce bardzo popularny. Utrzymywał liczne i bliskie stosunki z Polską i Polakami. Wykształcił też kilku polskich teologów, m.in. Bernarda Maciejowskiego, Marcina Szyszkowskiego i Marcina Śmigleckiego. Ostatecznie w 1619 roku ofiarował królewiczowi Władysławowi swoje dziełko *De officio Principis Christiani*[19], w którym dedykację królowi Zygmuntowi III i królewiczowi Władysławowi motywował ich zasługami względem Kościoła, religii i zakonu. W królewiczu Władysławie widział głównego bohatera w rozwoju spraw państwowych i kościelnych tego regionu.

Teologiem powszechnie w Polsce znanym był też Marcin Becanus (1563-1624), profesor teologii w Würzburgu, Moguncji i Wiedniu oraz od 1619 roku doradca i spowiednik cesarza Ferdynanda II, autor wielu rozpraw teologicznych i polemicznych, wydanych również wspólnie w *Opera omnia*. Podobnie jak najbardziej nieprzejednani teologowie od XIII wieku, był zwolennikiem karania zatwardziałych heretyków nawet karą śmierci. Łagodził jednak znacznie poglądy Bellarmina i podawał trzy przypadki, w których tolerancja byłaby moralnie uzasadniona i dozwolona: kiedy panujący nie jest w stanie przeciwstawić się herezji, kiedy panujący mógłby w ostateczności powstrzymać herezję przy użyciu siły, ale metody łagodniejsze rokowałyby większe korzyści, oraz gdyby poprzez zniszczenie herezji miało wyniknąć większe nieszczęście, np. ingerencja z zewnątrz. Becanus dopuszczał tolerancję nie tylko ze względu na „uniknięcie większego zła", ale również przez wzgląd na „większe dobro". Rozszerzał w ten sposób możliwości załatwienia na drodze pokojowej problemów, jakie stwarza istnienie w państwach katolickich silnych ugrupowań mniejszości protestanckiej[20].

Z innych pisarzy jezuickich popularny w Polsce był Giovanni Botero (1544-1617; do 1580 jezuita), który opublikował wiele rozpraw na tematy polityczne, ekonomiczne i społeczne[21]. W Polsce znany był powszechnie ze swych dzieł, a jego *Relatiae powszechne, abo nowiny pospolite*[22], czy też *Theatrum świata wszystkiego*[23] należały do modnych i szeroko rozpowszechnionych lektur XVII wieku. Był dobrym obserwatorem polskiego życia politycznego i podziwiał funkcjonowanie

---

[19] Kolonia 1619.

[20] J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*. Warszawa 1964 t. 1 s. 307-311.

[21] Na Zachodzie wznowiono ostatnio niektóre jego publikacje i wydano wiele opracowań jego poglądów (zob. F. Chabod, *Giovanni Botero*. Roma 1934; L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*. T. 3 cz. 1, Roma 1990 s. 352-356. Ostatnio ukazała się monografia S. Bielańskiego: *Giovanni Botero. Historyk i pisarz polityczny epoki kontrreformacji*, Kraków 1995.

[22] Kraków 1609.

[23] Kraków 1659.

państwa z bardzo zagmatwanym systemem rządzenia. W dziele *Relatiae* w rozdziale poświęconym *Rządom polskim* pisał: „Rząd i sprawowanie Polski poszło raczej na Rzeczpospolitą a niż na królestwo, gdyż tam szlachta (którzy mają wielką władzę na sejmach i w radach) obierają króla, i dają mu taką moc, jaka się im podoba, a ta moc ich ustawicznie górę bierze; albowiem oni przy obieraniu króla nie mają żadnego prawa, ani postanowienia, ani reguły, abo sposobu na piśmie, abo z podania". Wskazał następnie na uprawnienia senatorów i posłów na tle dziejów Polski, następnie z pewnym podziwem zaznaczył: „A jednak chociaż władza królewska jest tak *dependens* [zależna] z elekcji, jest jednak, gdy już króla koronują, w wielu rzeczach *absoluta*. Jemu należy składać sejmy i naznaczać im czas i miejsce, które mu się upodoba, obiera pany radne świeckie, mianuje biskupy, którzy też już za tym zaraz zostają senatorami; jest *absolutus Dominus*. Intrat koronnych także i nad swymi własnymi poddanymi (bo do szlacheckich niewolników raczej a niż poddanych nie ma nic) jest też *absolutus executor* uradzonych rzeczy na sejmach; on jest najwyższym sędzią szlachty w sprawach kryminalnych; ma w ręku wszystkie sposoby nagradzać zasługi i czynić dobrze komu chce; a na koniec ma to wszystko w ręku, na co mu stanie czerstwości i rozumu. Dla pomienionych przyczyn szlachta polska żyją tam w wielkiej wolności, czynią to co się im podoba; postanowienia królewskie nie trwają w nich dłużej (jako samiż mówią) nad trzy dni, i bawią się z królem swym, nie tylo jako powinni jacy (co czynią Francuzi), ale jako bracia. A jako król rządzi *authoritate absoluta*, swe poddane własne; tak też szlachta czynią co chcą z swymi, nie oglądając się z strony swej najmniej ani na króla ani na kogo inszego; i owszem drudzy ani na Boga; każdy z nich ma moc nad nimi więtszą niż królewska, a traktują ich tak [jak] własne niewolniki"[24].

3. W wykładach szkolnych

Najlepszym obrazem wizji państwa, ukazywanej i nauczanej przez jezuitów, mogą być przede wszystkim wykłady szkolne, wolne od kaznodziejskiej retoryki i polemicznego zacietrzewienia. Niestety, nie posiadamy dziś zachowanych w większej liczbie pełnych wykładów z etyki politycznej, niemniej istniejące dają nam właściwy obraz tego nauczania.

Wyrobienie religijne i moralne oraz pilność w zdobywaniu wiedzy humanistycznej – oto pożądane cechy ucznia zakładanej w 1570 roku

[24] *Relatiae*, cz. 3 s. 43-45.

szkoły wileńskiej. Jezuici pragnęli wychować swoich uczniów na ludzi światłych i religijnych. Wierzyli, że takich właśnie obywateli potrzebuje Rzeczpospolita. W odezwie do społeczeństwa, rozesłanej w Wilnie i okolicach, a zawierającej ich *credo* pedagogiczne, pisali:

„Rzeczpospolita czyż nie będzie rządzona tym lepszymi radami i z tym pomyślniejszym wynikiem, jeśli będzie miała radnych i obywateli bardziej religijnych, mądrzejszych i bardziej wykształconych w poznaniu różnych rzeczy (co u Ulissesa wysławia Homer)? Jeżeli więc zasługują na pochwały ci, co dla dobra publicznego wystawiają kramy jarmarczne z towarem o wygórowanej cenie, to cóż należy przyznać tym, którzy swymi własnymi wydatkami otwierają ośrodki nauk wyzwolonych i zakładają szkoły dla urabiania ludzi w pobożności. Do takich należy ksiądz biskup Walerian [...]. Już w tym roku wzniósł szkołę, żeby z niej – nie bez wielkiego pożytku dla ojczyzny – wychodziła młodzież przygotowana do spraw publicznych; wykształcona tak w umiejętnościach, jak w pobożności i cnocie"[25].

Wychowanie i wykształcenie w szkole jezuickiej miało więc służyć Kościołowi i ojczyźnie. Zasada ta obowiązywała przez cały ciąg nauki, ale była wyraźniej precyzowana, gdy chodziło o wykłady filozofii. Właśnie wykładana w ramach filozofii polityka (etyka polityczna) podawała kolejno zasady optymalnego zarządzania rzecząpospolitą (państwem): Cel państwa to przede wszystkim szczęście obywateli dzięki działalności zgodnej z wymogami cnót tak w dziedzinie moralnej, jak i intelektualnej. Warunki sprzyjające osiągnięciu tego celu to położenie miasta-państwa, klimat, obronność, budownictwo itp. Następnie przechodzono do takich tematów jak: klasy obywateli (stany, zawody); potrzeba kształcenia, zwłaszcza młodzieży, w celu przygotowania jej do rządzenia państwem; różne formy rządów (systemy państwowe); rządy królewskie jako najlepsze; urzędnicy i doradcy; przyczyny trwałości i upadku państw; religia (katolicka) jako podstawa ładu w państwie; w końcu różne kwestie związane z sytuacją w Polsce.

Ważną rolę wychowawczą spełniała filozofia jezuitów nie związana bezpośrednio z nauczaniem szkolnym, choć jej korzenie tkwią właśnie w filozofii szkolnej. Ta filozofia „obywatelska" inspirowała działalność wielu. Chodziło tutaj w szczególności o filozofię społeczną, gospodarczą i polityczną, zawartą w pismach pozafilozoficznych (teologia, prawo, retoryka itp.) i obecną w kaznodziejstwie. Ujawniała się ona zwłaszcza w koncepcjach dotyczących filozofii państwa i prawa, m.in. w takich kwestiach jak: stosunek do filozofii politycznej Suáreza i Bellarmina,

[25] ARSI, Lit. 38 f. 14.

stosunek do parlamentaryzmu polskiego i do jego wad, stosunek do zagadnienia tolerancji, do kwestii chłopskiej itp.

Jezuici opowiadali się na ogół za monarchią dziedziczną lub elekcyjną i to przeważnie za monarchią w pewnej mierze konstytucyjną. Postulowali wzmocnienie władzy królewskiej i popierali sprężysty system rządów – ale na zasadzie praw. Dostrzegali wady ówczesnego systemu politycznego i społecznego i wskazywali na jego niebezpieczeństwa (czynił to zwłaszcza P. Skarga). Za jedną z głównych przyczyn niedomogów systemu uważali nie rozwiązaną kwestię chłopską i ograniczenie praw mieszczaństwa[26]. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów na podstawie zachowanych wykładów:

Leonard Kraker (1549-1605)[27] w wykładach na Akademii Wileńskiej w r. 1585 podkreślał z naciskiem znaczenie optymalnego zarządzania państwem. Do istoty rządów należy ład i właściwa sytuacja prawna, a bezpośrednie jej składniki to: dom i osada. Z nich dzięki więzi organizacyjnej powstaje dopiero państwo, którego celem jest szczęście obywateli. Osiąga się je dzięki działalności zgodnej z wymogami cnoty tak w dziedzinie moralnej, jak zwłaszcza w dziedzinie intelektualnej. W państwie można wyróżnić czynnik jakościowy i ilościowy. Na pierwszy składają się: wolność, zasoby materialne, wykształcenie, zalety oraz szlachetność rodu obywateli, na drugi zaś liczebność obywateli. Zależnie od tych czynników istnieją trzy różne formy rzeczypospolitej. królestwo, rządy arystokratyczne i rzeczpospolita zwykła, którym przeciwstawiają się: tyrania, oligarchia i demokracja. Najlepszą formę rządów stanowią rządy królewskie, najgorszą – tyrania. Do zaistnienia i zachowania państwa nieodzowne są takie warunki jak: roztropne rządy na zasadzie praw, zdecydowana obrona obywateli przed wszelką formą krzywdy, istnienie dostatecznej liczby fachowców w różnych dziedzinach[28].

Jan Klein (1556-1601)[29], profesor filozofii w Poznaniu, w swoich tezach *Universa philosophia* z 1590 r. stwierdza, że ludzie tworzą społeczność w celu osiągnięcia wspólnych korzyści. Tak powstawały

---

[26] *Filozofia*. W: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach polskich 1564-1995*. Kraków 1996 (w druku).

[27] R. Darowski, *Leonard Kraker SJ, pierwszy profesor filozofii w Akademii Wileńskiej*. Odrodzenie i Reformacja w Polsce, 24 (1979) s. 65-82.

[28] R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994 s. 180.

[29] R. Darowski, *Jan Klein SJ, wykładowca filozofii w Poznaniu*. Studia Philosophiae Christianae, 16 (1980) nr 2 s. 145-160; R. Darowski, *Die philosophische Tätigkeit von Johannes Klein SJ (1556-1601)*. Gregorianum, 66 (1985) fasc. 2, s. 327-329.

domy, a później wioski i miasta, z których z kolei powstawały państwa. Rzeczpospolita, czyli określony sposób działalności obywatelskiej, posiada różne formy i różne nazwy: monarchia (rządy jednej osoby), arystokracja (rządy najlepszych), demokracja (rządy ludu). Do wadliwych form rzeczypospolitej należą: tyrania, oligarchia i laokracja (rządy pospólstwa). Z form tych – zdaniem Kleina – za najlepszą uważa się słusznie monarchię, czyli królestwo, a to ze względu na łatwiejszy sposób zarządzania i na jego trwałość. Drugie miejsce zajmuje arystokracja jako bliska królestwu, a na ostatnim – demokracja, która narażona jest na zamieszki i bunty, a przez to jest nietrwała. Ponieważ zaś elekcja związana jest z trudnościami różnego rodzaju oraz łatwością przekupienia elektorów, Klein opowiada się za dziedzicznością tronu. Częsta zmiana władcy obniża jego powagę. Władca powinien popierać religię, dbać o dobro państwa, o moralność publiczną i o wspólne korzyści, wydawać słuszne i sprawiedliwe prawa i w sposób należyty sprawować władzę sądowniczą.

Urzędy należy powierzać ludziom godnym zaufania. Ważną rolę pełnią odpowiedni doradcy panującego. Nietrwałe okazują się instytucje oparte na strachu. Trwałość zapewniają rzeczypospolitej równe prawa dla wszystkich obywateli, umacniające zgodę, oraz sprawiedliwe sądownictwo. Nikogo – dotyczy to także chłopów – nie powinno się trzymać w wiecznej niewoli, bo to sprzyja ich bierności, nie są oni ani dobrze usposobieni wobec rzeczypospolitej, ani nie mogą się jej przysłużyć. Zachowaniu rzeczypospolitej służą przede wszystkim nienaganna wiara i dobre wykształcenie obywateli. Do obrony państwa zaś potrzebne jest dobrze wyćwiczone i uzbrojone wojsko, natomiast niepewni i niebezpieczni są najemnicy. Do osłabienia zaś i zagłady państwa przyczynia się zwłaszcza nieszanowanie religii i wielość wyznań, co powoduje niezadowolenia i niezgodę obywateli, i sprzyja powstawaniu stronnictw o rozbieżnych celach, a także zbytnie wpływy niektórych osobistości (magnatów)[30].

Andrzej Nowak (1570-1629)[31] w drukowanych w 1602 r. tezach *Theoremata philosophica* (Wilno 1602) poświęcił zagadnieniom etycznym cztery tezy, w tym dwie dotyczące filozofii obywatelskiej. Życie publiczne – według Nowaka – kieruje się dwoma zasadami: cnotą i roztropnością. Na cnotę składają się pobożność, czyli właściwy stosu-

[30] R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994 s. 283-284.

[31] R. Darowski, *Andrzej Nowak SJ, profesor filozofii w Akademii Wileńskiej*. Studia Philosophiae Christianae, 18 (1982) nr 2 s. 71-88.

nek do Boga, oraz prawość w życiu i obyczajach, oparte na godziwej normie. Roztropność to należyte zrozumienie i właściwy dobór rzeczy, których należy unikać lub ku którym należy zmierzać. Roztropność może być domowa, która ma na oku dobro jednostek, oraz obywatelska, służąca innym ludziom. Roztropność wzrasta przez praktykę i doświadczenie z przeszłości. Uczoność umacnia nie tylko roztropność, ale także cnotę. Roztropność ujawnia się przede wszystkim w rządzeniu i w obronności państwa[32].

Wojciech Sokołowski (1587-1631), profesor filozofii w Kaliszu (1618-21), w swej pracy *Decreta prudentissimi peripatetici senatus*[33] w poglądach na temat państwa opiera się w zasadzie na *Polityce* Arystotelesa. Wybiera z niej jednak tylko niektóre zagadnienia, porządkuje je i w wielu kwestiach odstępuje od autora, przystosowując do współczesnych sobie tendencji dotyczących państwa i prawa. Przekazywane treści koncentruje wokół spraw państwa w ogólności: różnych ustrojów politycznych świata starożytnego, ustroju politycznego zalecanego przez Arystotelesa, zalet rządców, ich doradców, urzędników, sądownictwa, wojskowości, wojny domowej, demokracji i tyranii, czynników rozkładających i zachowujących państwo.

W obrębie państwa ludzie posiadają różny status i pełnią różnorodne funkcje. Arystotelesowskie pojęcie niewolnika autor w pewnej mierze przystosowuje do ówczesnych warunków, także polskich, w których istnieli poddani i słudzy. Sługa (poddany) jest to – jego zdaniem – człowiek będący żywym, aktywnym narzędziem swego pana. Ostrość wypowiedzi łagodzi w pewnym stopniu zachętą skierowaną do panów, by poddanych traktowali po ludzku. Władza jednych nad drugimi nie pochodzi z prawa natury, lecz z prawa ludzkiego lub praktyki cywilnej. Dawne niewolnictwo nie wynikało z natury i niezależnie od tego, jak powstało, było powszechnym złem.

Rzeczpospolita to taki ustrój, w którym najwyższa władza rządzi obywatelami i od której zależą także inne sprawy. „Dobrym ustrojem nazywam taki ustrój, w którym rządca – jeden, kilku lub wielu – uznaje, że przekazano mu nie władzę nad podwładnymi, lecz troskę o nich, że nie rzeczpospolita należy do niego, lecz on do rzeczypospolitej, w której rządca nie szuka własnego dobra, lecz cieszy się z publicznej słuszności"[34].

---

[32] R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994 s. 242.

[33] Kalisz 1621.

[34] W. Sokołowski, *Decreta prudentissimi peripatetici senatus*. Kalisz 1621 nr 116.

Za najlepszy ustrój polityczny Sokołowski uważa królestwo, czyli jedynowładztwo. Jest to ustrój najstarszy, sprawdzony w przeszłości, dostrzegalny w świecie zwierząt, sprzyjający jedności i skuteczności rządów. Nie wyklucza się w nim jednak ani doradców ani urzędników różnego stopnia. Powoływanie króla powinno się dokonywać przez elekcję lub sukcesję. Oba sposoby mają swoje zalety i wady. Pewniejsza jest jednak elekcja. Zresztą należy oprzeć się na zwyczajach krajowych. Króla również obowiązują ustanowione prawa. Król powinien odznaczać się zwłaszcza roztropnością, sprawiedliwością i wiarą. Powinien on popierać naukę, studia i szkolnictwo. Dość dużo uwagi poświęca Sokołowski doradcom rządców i wymienia szczegółowo zalety, jakimi powinni się odznaczać.

Panujący powinien bronić jednej, prawdziwej, odziedziczonej po przodkach religii, która najbardziej wzmacnia rzeczpospolitą. Istnienie nowinek religijnych uważa za niebezpieczne.

Wyróżnia wojnę domową i zewnętrzną. Wojna wtedy jest sprawiedliwa, gdy wszczyna i prowadzi ją osoba upoważniona (panujący) i dla dobra wspólnego, gdy zachodzi słuszna przyczyna (obrona obywateli i ich mienia, obrona wolności ojczyzny) oraz sprawiedliwy cel (nie prywata ani chęć powiększenia państwa, lecz pokój i bezpieczeństwo). Wojsko rodzime jest z różnych względów lepsze niż zagraniczni najemnicy. Roztropność u władcy wymagana jest i ujawnia się szczególnie w sprawach dotyczących wojny.

Wojna domowa niesie z sobą wiele zła i należy jej zapobiegać wszelkimi sposobami. Jej dalszymi przyczynami są: los narodów i zbytek, czyli zbytni dobrobyt. Bóg bowiem w swych niezbadanych wyrokach gubi przeważnie wielkie imperia (np. Rzym), zbytni dobrobyt zaś rodzi zuchwałość i tym samym pogardę innych. Dobrobyt sprawia, że pojawiają się bogacze, a biedni bywają ciemiężeni, panujący zaś albo nie chce, albo nie może się temu sprzeciwić. W ten sposób państwo chyli się ku upadkowi. Bezpośrednią okazję do zamieszek wewnętrznych stwarzają głównie partie o przeciwstawnych celach, które nie zważają na dobro państwa. By zapobiegać wojnie domowej, trzeba prowadzić negocjacje, a jeśli one spełzną na niczym, trzeba rozproszyć przywódców i zwolenników zamieszek. Sokołowski, popierając władzę królewską, nie potępia jednak innych ustrojów, np. demokracji, z wyjątkiem tyranii, którą uważa za najgorszy ustrój[35].

---

[35] R. Darowski, *Wojciech Sokołowski SJ (1586-1631) i jego filozofia*. Kraków 1995 s. 44-47; R. Darowski, *Filozofia moralna Wojciecha Sokołowskiego SJ (1586-1631)*. Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. 38 (1993) s. 53-63.

Podobne poglądy prezentuje w swoich wykładach Tomasz Elżanowski (1592-1656)[36], profesor filozofii we Lwowie (1621-1624), który opublikował traktat *Positiones philosophicae de triplici prudentia: ethica, oeconomica, politica*[37]. Przedstawił w nim swoje poglądy z etyki, ekonomii i polityki. Właściwa forma rządów jest środkiem do osiągnięcia szczęścia przez obywateli państwa. Autor wyróżnia za Arystotelesem właściwe i niewłaściwe formy rządów. Do właściwych zalicza rządy królewskie, arystokratyczne oraz rzeczpospolitą zwykłą, do niewłaściwych zaś – tyranię, oligarchię i demokrację. Sam skłania się ku rządom arystokratycznym, które rozumie jako rządy najlepszych według praw. Nie wyklucza jednak możliwości powierzenia władzy poprzez elekcję komuś rzeczywiście wyjątkowemu.

Formę rządów istniejących w Polsce ocenia jako dobrą, byleby tylko należycie rozumiano jej istotę. Polega ona na połączeniu trzech najlepszych form: rządów królewskich, rządów arystokratycznych i zwykłej republiki. Dzięki temu unika niebezpieczeństw poszczególnych form wziętych oddzielnie.

Następnie rozważał Elżanowski przyczyny prowadzące do upadku państwa. Główną jest – jego zdaniem – rozbieżność poglądów na istotę państwa. Wszyscy zgadzają się z zasadą, że należy zachować to, co słuszne. Panuje jednak różnorodność poglądów na temat tego, co jest słuszne. Jedni bowiem mierzą słuszność wolnością, inni bogactwami, a jeszcze inni cnotą. Jedni chcą uczestniczyć w zaszczytach i godnościach, ale nie w obowiązkach, inni domagają się godności, mimo że nie posiadają odpowiednich cech charakteru; ci zaś, co są najbardziej do nich predestynowani, dla spokoju publicznego rezygnują z walki o nie.

Przyczynami osłabienia i upadku państwa są też: żądza zysku u sprawujących władzę, która powoduje ograbianie obywateli, brak szacunku względem nich, prowadzący do niezadowolenia i zamieszek, zbytni wpływ niektórych ludzi, wskutek czego zachodzi obawa, że mogą pociągnąć za sobą mieszkańców, nierówność w rozdzielaniu zaszczytów, istnienie różnych wyznań i różnych narodowości (mniejszości) w obrębie tego samego państwa, zasada dziedziczenia i niezdatność dziedziczących, sprzeniewierzanie się ludzi, którym powierzono odpowiedzialność w sprawach rządzenia, niezachowanie zwyczajów i praw dotyczących rządów itp. Autor doradza stworzenie nowej instytucji, której zadaniem byłoby nadzorowanie sposobu postępowania osób prywatnych, działają-

[36] R. Darowski, *Życie i działalność filozoficzna Tomasza Elżanowskiego*. Studia Philosophiae Christianae, 15 (1979) nr 2 s. 51-83.

[37] Jarosław 1623.

cych niezgodnie z racją stanu i skłonnych do nowinkarstwa. Instytucja ta dążyłaby również do opanowania elementów zuchwałych i aroganckich.

Ważną w państwie jest skuteczna administracja, umiłowanie aktualnego stanu rzeczypospolitej, sprawiedliwość itp., a także odpowiedni umiar we wszystkim oraz stałe korzystanie z usług mądrych doradców. Traktat kończy się omówieniem cech, jakimi ci ostatni powinni się odznaczać[38].

Jan Chądzyński, profesor filozofii w Akademii Wileńskiej (1639-1642), w swoich *Assertiones universae philosophiae* (1642) rozważa m.in. podstawowe cnoty, jakie winny charakteryzować panującego, władcę, który jest głową wszystkich urzędów i całego państwa, jak i wychowanie dobrych, mądrych, uczciwych i kompetentnych obywateli państwa i członków narodu w duchu czterech cnót kardynalnych, występujcych na trzech łatwo zauważalnych poziomach: na poziomie cnót osobistych, na poziomie cnót ekonomicznych, czyli gospodarczych, i wreszcie na poziomie cnót publicznych i politycznych. Szczególnie władca winien posiadać przede wszystkim: roztropność, poczucie obowiązku, sprawiedliwość, hojność, miłosierdzie, a zarazem stanowczość, w końcu dostępność. Zachwalając króla polskiego (Władysława IV), podkreśla przy tym relacje, jakie winny zachodzić między panującym a poddanymi. Wyraźnie odczuwalny jest w *Assertiones* wpływ kanonu lektur dzieł Platona, Arystotelesa, Cycerona, Katona i innych pisarzy starożytnych, jakkolwiek autorzy ci, zwłaszcza stoik Cyceron, byli poprawiani przez ks. Chądzyńskiego w duchu chrześcijańskim.

Szczególnie cenne są w *Assertiones* odniesienia do konkretnej sytuacji społecznej i politycznej polsko-litewskiej, a zwłaszcza wnioski, które z tej sytuacji wynikają dla celów wychowania przyszłych kierowników państwa na różnych poziomach administracji oraz wojska.

Bardzo ważna jest wyraźnie obecna w *Assertiones* skłonność do postulowania zmian instytucjonalnych aparatu państwowego, poczynając od króla, a kończąc na najniższych urzędnikach państwowych. Nie jest ona jeszcze zbyt silna i nastąpi u Chądzyńskiego dopiero w latach późniejszych. Na razie panuje u niego przekonanie, że właściwe funkcjonowanie państwa i społeczeństwa bardziej zależy od stopnia cnoty obywateli niż od silnego prawa. Brak u autora świadomości, że w przypadku gdyby obywatelom brakowało siły samych cnót moralnych, konieczne jest silne prawo, zdolne wyegzekwować od nich zachowanie wymagań sprawiedliwości.

---

[38] R. Darowski, *Życie i działalność filozoficzna Tomasza Elżanowskiego SJ (1590-1656)*. Studia Philosophiae Christianae, 15 (1979) nr 2 s. 76-78.

To niedocenianie roli silnego prawa pozytywnego jest wiernym odbiciem szlacheckiej mentalności polskiej XVII wieku. Ówczesnemu społeczeństwu szlacheckiemu w Polsce i na Litwie obca była admiracja dla mentalności prawniczej, tak typowa dla krajów niemieckich i anglosaskich. O wiele skuteczniejszy okazywał się obyczaj, kodeks honorowy, prawo niepisane, prawa rodziny, danego regionu czy wreszcie prawo lokalne. Powszechna była niechęć do prawa rzymskiego, odczuwanego i odbieranego jako coś zewnętrznego, ograniczającego czy wręcz karzącego. Nie zdołała się wytworzyć w kulturze polskiej XVI i dalszych wieków świadomość konieczności silnego prawa, prawa centralnego i administracyjnego. Nie przeważał wówczas model i ideał zdyscyplinowanego, nieprzekupnego i skutecznego urzędu i dumnego ze swej lojalności i wierności prawu urzędnika, spotykanego w najbliższych choćby państwach, jak np. w rozwijającym się szybko państwie pruskim. Brak skutecznej, opartej o mocne prawo machiny państwowej, brak aspiracji i dumy tego rodzaju w mentalności polskiej, co więcej, wręcz przeciwnie, pewien wstyd, by nie uchodzić za zbyt gorliwego, nie wolny od arogancji i poczucia bezpieczeństwa – nie omieszkał dać o sobie znać już w następnych dziesięcioleciach. Ten stan rzeczy – według Chądzyńskiego – był prostą konsekwencją monopartyjnego systemu władzy w państwie, jeśli tak można by nazwać monopol władzy w ręku jednej, dość licznej i wystarczająco solidarnej w walce o swoje przywileje klasy szlacheckiej, która nigdy nie pozwoliła wyemancypować się centralnemu aparatowi państwowemu, rekrutującemu zresztą swoich ludzi niemal wyłącznie z szeregów szlacheckich.

W *Compendium de iure et iustitia* Chądzyński omówił źródła władzy, która pochodzi bądź z samego faktu posiadania, bądź ze zgody społecznej wyrażonej na legalnych zgromadzeniach, bądź ze zwycięstwa w sprawiedliwej wojnie. Sam dość jasno popiera za Suárezem pochodzenie władzy z ugody społecznej (*e consensu communitatis*). W piśmie tym Chądzyński uległ już znacznemu radykalizmowi. Uważał, że dla polepszenia stosunków społecznych niezbędny jest środek o wiele skuteczniejszy niż proste wychowanie do cnót. Należy przejść do demaskowania niesprawiedliwości i do żądania szacunku dla pozytywnego prawa[39].

Przeglądając liczne rękopisy wykładów i druki szkolne z etyki społecznej i politycznej, wchodzącej w zakres filozofii moralnej, dochodzimy

[39] S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600-1660) trzy koncepcje reformy państwa*. Rocznik Wydz. Filoz. Tow. Jez. w Krakowie 1993-1994, s. 234-241; Tenże, *Ewolucja poglądów filozoficznych i społecznych ks. Jana Chądzyńskiego SJ (1600-1660) na tle społeczno-politycznej rzeczywistości polskiej w połowie XVII wieku*. Kraków 1978 (maszynopis pracy licencjackiej).

do wniosku, że środowiska jezuickie, szczególnie w kręgu Akademii Wileńskiej, były szczególnie uczulone na problemy polskie i litewskie, wrażliwe na otaczającą rzeczywistość polityczną i społeczną. Te zmiany idące w kierunku aktualizacji wykładów, następowały powoli, ale w ujęciu Chądzyńskiego znalazły już pełne odbicie. Gdy w innych uczelniach, jak w Akademii Zamojskiej, czy w Gimnazjach Akademickich Torunia, Gdańska i Elbląga (te trzy ostatnie – luterańskie) nauczanie filozofii moralnej łączył kierunek „klasycystyczny", teoretyczny i dość abstrakcyjny, mało troszczący się o konkretną rzeczywistość społeczną (stosunek do chłopów, mieszczan, czy nawet uboższych warstw szlachty), stanowiącą przecież dotykalną, bolesną i łatwo zauważalną rzeczywistość, to wykłady filozofii moralnej w szkołach jezuickich, zwłaszcza w ujęciu Chądzyńskiego, słuszniej można by nazwać „pedagogiką polityczno-gospodarczą" niż filozofią w sensie czystym[40].

Pod względem rozwiązań politycznych w wykładach szkolnych widać wyraźną ewolucję. Od władzy monarszej, dziedzicznej, pochwalanej w XVI wieku, autorzy wykładów przechodzą do przedkładania władzy monarszej, ale już elekcyjnej (przełom XVI i XVII wieku), aż do preferowania władzy arystokracji (Elżanowski). Niezależnie jednak od formy rządów, u wszystkich autorów istnieje silne akcentowanie znaczenia najpierw cnót, a później prawa i praworządności.

W początkach XVII wieku jezuici prowincji litewskiej chcieli też włączyć w tok wychowania obywatelskiego naukę historii ojczystej i obcej. W listopadzie 1609 roku przedstawili do aprobaty generałowi zakonu postulat: „Aby we wszystkich kolegiach, w których wykłada się filozofię, był osobny profesor historii, który by ją wykładał na przemian z wykładowcami etyki i polityki (etyki społecznej). Senatorowie bowiem królestwa i szlachta pragną, żeby ich synowie byli w tych sprawach biegli i by mieli takie wykształcenie, które ich zdaniem potrzebne jest do obrad sejmowych i prowadzenia spraw publicznych"[41]. Niestety, propozycje wprowadzenia osobnych wykładów z historii natrafiły na przeszkodę w postaci przepisów szkolnych zakonu i nie znalazły uznania u władz zakonnych. Nadal więc sprawy związane z etyką polityczną poruszano głównie w ramach wykładów z filozofii.

---

[40] S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600-1660) trzy koncepcje reformy państwa.* Rocznik Wydz. Filoz. Tow. Jez. w Krakowie 1993-1994, s. 235-136.

[41] ARSI, Congregationes Prov. 52 f. 309-313; L. Piechnik, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600-1655.* Rzym 1983 s. 64.

4. W traktatach

Osobnych traktatów politycznych jezuici z podanych już poprzednio względów nie tworzyli i nie publikowali. Nie znaczy to, że problemy te były im obce. Przy różnych okazjach pisali sami na tematy ustrojowe i identyfikowali się z wielu poglądami innych.

Zdaniem Piotra Skargi, autora *Kazań sejmowych* – swoistego traktatu politycznego – ostoją nienaruszalności państwa jest silna władza królewska. Szlachta bowiem, rozzuchwaliszy się w czasie bezkrólewi, narusza naturalny porządek rzeczy. To reprezentanci szlachty, posłowie, rozbijają sejmy. „Wiele wedle proroka siejecie, a mało użynacie – pisze zwracając się do izby poselskiej i senatu. – Młodszy bracia gdy wszystko rozporą i popsują, i powichlą, i odjachawszy drugie do nieposłuszeństwa podburzają". Podobnie jak Karnkowski, uważa, że posłowie przywłaszczają sobie zbytnią władzę. „To naszkodliwsze, że moc sobie tak wielką przyczytają, którą królewskiej i senatorskiej przeszkodę czynią, a monarchię chwalebną i ludziom zbawienną, jako się rzekło, w demokracyją, która jest w rządach ludzkich najgorsza i naszkodliwsza i tu, w tym królestwie tak szerokim, niepodobna, obracają". Trzeba przyznać, że Skarga – zresztą nie on sam – równocześnie dostrzegł, że sejmiki znajdują się pod naciskiem możnych, którzy „abo sami obierają [...] abo takie wystawiają, którzy ich myślom i przedsięwzięciu służą. A szlachta w prostocie, nie wiedząc, co się dzieje, przyzwala i wrzaskiem wszystko odprawuje". Toteż z całym przekonaniem stwierdza, że „jeśli co do upadku Koronie tej pomaga, jako sami między sobą często mówicie, tedy to samo koło narychlej są przewróci i zgubi"[42].

Poważnym pisarzem zajmującym się sprawami politycznymi przed wojną szwedzką jest szlachcic z Podlasia, w latach 1629-1636 jezuita, a następnie świecki profesor Akademii Wileńskiej, Aleksander Aaron Olizarowski (1610-1659)[43], autor rozprawy *De politica hominum societate* (1651). Zgodnie z panującym wówczas w Europie zachodniej przekonaniem autor skłania się ku rządom monarchicznym, a demokrację uważa za niezgodną z prawem naturalnym. W Polsce – jego zdaniem – nie ma prawdziwej demokracji, bo posłowie reprezentują nie lud, lecz szlachtę. Naturalnie uważa on monarchię dziedziczną za lepszą od elekcyjnej. Nie odpowiada mu również system rządów arystokratycz-

[42] S. Skarga, *Kazania sejmowe*. Oprac. J. Tazbir. Wrocław 1972 s. 14, 143, 143-144, 146.

[43] L. Piechnik, *Polski słownik biograficzny*, XXIII s. 822-823.

nych, bo i w tym systemie liczba głosów przeważa nad ich wartością. Skutkiem tego i tu „gorsze rady zwyciężają dobre, albowiem mała liczba dobrych ulega większej liczbie złych i niedoświadczonych"[44].

Przed wojnami szwedzkimi i podczas nich, a więc i w okresie prób reformy państwa, podejmowanych za czasów Jana Kazimierza w latach 1657-1661, nie brakło głosu jezuitów. Zabrał wówczas głos omawiany już poprzednio Jan Chądzyński (1600-1660), autor tez *Assertiones* (1642), *Compendium de iure et iustitia* (1647), a w końcu *Discursu kapłana jednego polskiego* (1657). Rządzenie państwem polega – jego zdaniem – na umiejętności poruszania się pomiędzy skrajnościami, a tym samym na umiejętności godzenia tego, czego oczekują stojący najwyżej w hierarchii państwowej, z tym, czego potrzebują przeciętni i najniżsi. Godzenie tych sprzeczności oparte na racji stanu jest kluczem władzy. Szczególnie w trzecim swoim utworze *Discursie*, odkrytym dopiero w ostatnich dziesięcioleciach, obnażył wady administracji i gospodarki państwowej, wskazując na niesprawiedliwy ucisk chłopów i uboższej szlachty jako powody zubożenia i upadku Rzeczypospolitej[45].

W głównej swej rozprawie *Discurs kapłana jednego polskiego*, napisanej już w czasie wyniszczających wojen szwedzkich, autor bardzo krytycznie ocenia system państwowy i społeczny Rzeczypospolitej. „Trzeba inakszy rząd postanowić", bo „dłużej bez dobrego rządu Polska stać nie może", a reformę tę należy przeprowadzić bezwględnie i we we wszystkich dziedzinach życia publicznego, aby umożliwić państwu poprawne funkcjonowanie zarówno w czasie pokoju, jak i wojny. Chądzyński nie podkreśla szczególnego znaczenia monarchy, bo jego pozycja i tak była słaba. Upatruje możliwość naprawy państwa w reformie całej jego administracji. Stawia w tym względzie za wzór o wiele mniejsze, ale dobrze urządzone państwa. Kieruje uwagę szlachty nie na kraje odległe i nieznane, ale na najbliższych sąsiadów, często niedawnych lenników Rzeczypospolitej, wskazując do jakiego znaczenia doszły te kraju wskutek dobrze zorganizowanej władzy. Widział i podkreślał ich wzrost przy równoczesnym procesie upadku tak potężnego państwa, jakim jeszcze niedawno była Rzeczpospolita. Tamte państwa umacniały się dzięki dobrej, autorytatywnej organizacji państwowej i gospodarności obywateli, nasze zaś wskutek wewnętrznej dezorganizacji szybko zmierzało do rozkładu. Wykazanie tej równoległości na korzyść sąsia-

---

[44] A. A. Olizarowski, *De politica hominum societate*. Gedani 1651 s. 154; W. Czapliński, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*. Warszawa 1966 s. 99-100.

[45] S. Pyszka, *Ewolucja poglądów filozoficznych i społecznych ks. Jana Chądzyńskiego SJ na tle rzeczywistości polskiej połowy XVII wieku*. Kraków 1978 (maszynopis).

dów było wyraźną intencją Chądzyńskiego. Reformę państwa należy przeprowadzić również dlatego, by wykluczyć stosowane często w polskiej rzeczywistości działanie aparatu państwowego zrywami, przy używaniu doraźnych i nadzwyczajnych środków. Chądzyński podaje następnie kierunki proponowanej reformy, a więc odbudowa i uzdrowienie prawa, wychowanie kadry urzędników państwowych, reforma skarbowości i systemu podatkowego. W tej wielkiej wizji reformy państwa Chądzyński prawie nie zauważa roli monarchy. W tej sprawie nie miał złudzenia, choroba Rzeczypospolitej obejmowała cały organizm, i nie ze strony króla można już było oczekiwać gruntownej naprawy[46].

Nie mamy dziś pewności, czy głos ten został opracowany na zamówienie ośrodka rządzącego, czy też był wynikiem panującej w kraju sprzyjającej atmosfery reformatorskiej. W każdym razie Chądzyński wzywał do utworzenia specjalnej komisji, złożonej z ludzi mądrych, doświadczonych i biegłych w sprawach państwowych, którzy by się zajęli naprawą Rzeczypospolitej i przeprowadzili jej reformę.

Podsumowując te rozważania, wypada stwierdzić, że jezuici w Polsce, o ile to od nich zależało, starali się, obok podstawowej dla nich pracy duszpasterskiej, o zapewnienie pomyślnej przyszłości Rzeczypospolitej polskiej przez obywatelskie wychowanie młodzieży, jak również, widząc zagrożenia bytu państwowego, wskazywali na wady ówczesnego systemu sprawowania władzy i proponowali zastosowanie odpowiednich środków zaradczych, jakie w danej sytuacji były możliwe. Wprawdzie owe starania okazały się nie wystarczające i pozostały w dużej mierze nieskuteczne, niemniej wiele z nich ma charakter zawsze ważny i zachowują one do dziś swoją aktualność.

---

[46] Tamże, *passim*.

Stanisław OBIREK SJ

JESUIT PHILOSOPHY OF THE STATE IN POLAND, 1564-1668

Summary

The Jesuits have always been a subject for numerous publications, but particularly in recent times the literature in the field has been augmented by many valuable contributions to the studies on their Order. A new image of the Jesuits emerges from these recent studies, one which presents the Order in a spectrum of diverse hues and colours superseding the hitherto black-and-white picture. There seems to be no end to the debate. „The successes of the Order were accompanied by the growing stacks of Jesuit literature," Janusz Tazbir has written, „and in Poland, too, by the turn of the 16th and 17th centuries these writings had climbed to the zenith of their expansion. The controversy about the role of the Jesuits in the political, cultural, and even economic history of Europe has been going for over four centuries now, and there are no signs of a rapid end to it. The appraisals of the Jesuits presented so far have perhaps not concentrated enough attention on the fact that they were pioneers of the 'Great Compromise' in virtually every field, except of course compromise with 'heresy'. That is why, frequently against their own wishes, they were often precursors who brought in new solutions"[47].

Several impressive academic presentations have appeared in the West recently on the Jesuit attitude to the state and its authority, but none of them deal with Poland. Ignatius Loyola's extensive correspondence reveals his multifarious relations with the courts of the contemporary rulers of Europe[48], while in the very title of his article on Loyola and the princes of his times Burkhart Schneider has shown the „worldliness" of this unusual saint[49]. An interesting study by R. Bire-

---

[47] J. Tazbir, *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji* [P. Skarga, Propagator of the Counter-Reformation]. Warszawa 1978 p. 35.

[48] D. Bertrand, *La politique de S. Ignace de Loyola. L'analyse sociale.* Paris 1985.

[49] B. Schneider, *Der weltliche Heilige. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit.*

ley[50] provides convincing evidence that the Jesuits joined the discussion on the question of power and authority at quite and early stage. To a large extent they were developing ideas put forward in the Middle Ages, especially by St. Thomas Aquinas[51], but they also resorted to suggestions coming from modern thinkers who had moved away from the mediæval tradition. An important contribution came from Macchiavelli, who in the *Prince* denied the possibility of co-existence of the successful wielding of power along with a life ruled by the Christian principles. The deliberations of the Jesuits, especially the group associated with the Collegium Romanum, provided convincing proof that this apparent obstacle could be surmounted.

What was the situation like in Poland, a commonwealth uniting two nations, at the height of the Reformation? Did the Polish Jesuits manifest a theory of statecraft of their own? Did they leave any records of such concepts in their publications?

The present paper is an endeavour to answer that question. Naturally enough, the Jesuits, who were an order engaged on apostolic work operating in a variety of state and political systems were obliged to create their own picture of temporal power, one which would allow them to look for a place for themselves and their activities in any constitutional situation. Making use of both ancient philosophers as well as of the vision of the universal Church and the structure of their own order, the last two of which had a strictly stratified social structure and hierarchical character, they could automatically transpose such a vision on to the realities of the state. The constitutional system in the Polish Commonwealth turned out to be pretty close to their line of thought.

This is not to say that the only recipe for the structure of the state practised in the Jesuit Order was to accept whatever they encountered. In a situation where they were confronted with an unrestricted freedom of choice, in South America, they set up their own „reduction" models, including the best known one in Paraguay, which was partly theocratic, partly democratic, and partly even communistic (in the sense of the first Christian communities). Irrespectively of the political system they encountered, they were able to find a place for themselves in any conditions, since their chief mission centred not on the secular state bound to this world, but on the ultimate victory of the Church. During the

---

Geist und Leben 27 (1954) p. 35-58.

[50] R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince: Anti-Macchiavelism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe.* Chapel Hill 1990.

[51] S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ* [The Vision of Church and State in the Sermons of Father Piotr Skarga SJ]. Kraków 1994 p. 56-60.

Reformation and Counter-Reformation this meant victory over heresy, and in the missionary or „pagan" countries, the introduction of the Christian faith and Church.

Therefore in analyses of the issues involved in the philosophy of the state as they appeared in the work of the Jesuits during their first century in Poland there should be a clear distinction between their view of the state and their political concepts. The Jesuits had a well-defined vision of the state, but they patently avoided making statements on strictly political questions. The Order's regulations were very precise in prohibiting any kind of meddling in politics or publishing any kind of material whatsoever on political subjects. That is why the Polish literature does not have any separate treatises dealing directly with politics, either.

But there are numerous extant school courses of lectures and instruction on philosophy and rhetoric, sermons and occasional texts, and finally the Order's regulations and „ordinations", that is provisions, which carry enough material for the concept of the philosophy of the state as described in the title to be ascertained and defined.

The Jesuits applied the hierarchical notion incorporated in the power structure of the Church and their own Order, either deliberately or without realising it, to all the other manifestations of organised life, including the state. It was hardly surprising, then, that they regarded monarchy, albeit hedged with numerous conditions, as the best form of government.

The origins of the Order were Spanish, and the privileged status of the Spanish Jesuits in the initial stages of the Order's history created numerous problems both internally and with respect to the outside world. In Poland there was a growing opinion that the Jesuits, ruled by a succession of Spaniards, had assumed a Spanish style of government and were subject to the authority of the King of Spain. This sentiment was still to be found during the Zebrzydowski Rebellion against the Polish Crown (1606-7). But a turning-point was reached within the Order itself. General Claudio Aquaviva realised that the time had come for a clear definition of the Order's plan of operations through strict regulations for its apostolic and educational work (*Ratio Studiorum*).

On the whole the Jesuits had to keep their political involvement strictly limited. Already during the Second General Congregation in 1565, which assembled following the death of the Order's General, Jaime Laynez, one of the issues at stake was whether to appoint a Jesuit private adviser in theology, confessor, and chaplain to the Archbishop of Augsburg. The ultimate decision, taken in Decree 40, was that it was inappropriate to consent to Jesuits attending the courts of princes or other dignitaries either ecclesiastical or secular as confessors,

theological advisers, or in other offices, unless it was for no longer than one or two months[52]. This principle continued to be adhered to in subsequent times, although maintaining it was no easy matter in view of the pressure from numerous dignitaries for this kind of service.

In Poland there was an echo of such attempts and entreaties for Jesuit participation in a political campaign, in an endeavour to involve Father Stanisław Warszewicki in the events of the Second Interregnum (1575-6), presented in the discussions at the First Congregation of the Polish Province (1576). One of the questions posed was whether Jesuits might legitimately preach at sessions of *Sejm* and other political conventions if asked to do so by a member of the nobility. It was determined that such requests should not be denied if made by the bishops, but that anything suggesting a preference for any of the political factions should be strictly avoided.

In 1602 General Aquaviva published a separate instruction giving full details for private confessors to princes. In view of its importance this document was incorporated in the Order's Institutions. The instruction ordered private confessors to reside in a Jesuit house, not at Court, and always to endeavour to keep to the regulations of the Order, never interfering in matters that were strictly political, and being ruled by caution and prudence. They were to inform the prince they attended of the instruction and what it laid down[53].

The injunctions against the preaching, and all the more against the publication of opinions on the political aspects of power were rigorously adhered to, and hence there are no Jesuit publications on strictly political subjects. This does not mean that the subject was never mentioned in statements on other matters, such as religion or religious controversies and polemics. Thus the Order's Regulations published by the General Revisor in 1645 on the request of the 8th General Congregation, and confirmed by the 10th Congregation in 1652, gave a firm instruction that Jesuits should take care not to touch on matters concerning the rights, immunities, jurisdiction, and privileges of princes, and other matters regarding the state[54].

Thus the Jesuuits had no fully defined theory of the state of their own, since this was precluded. But nevertheless in their works, especially those concerning religion, they depicted a general outline of the state. However, there was never complete agreement among them as to this vision. They represented a variety of tendencies and schools of

---

[52] *Institutum Societatis Iesu*. Vol. 2, Florentiae 1893 p. 203.
[53] Ibid., Vol. 3 p. 281-284.
[54] Ibid., Vol. 3 p. 67.

thought. In their initial period the Jesuits who worked in Poland were from a variety of nationalities and held different views.

A work of paramount importance in the Catholic effort to counteract the Reformation was the book *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei* (Ingolstadii, 1587-1593) by Robert Bellarmine (1542-1621). Bellarmine formulated the first modern definition of the Church, which was to dominate Catholic ecclesiology for several centuries. In Poland Bellarmine enjoyed a high level of popularity and a variety of close links and personal contacts both with the country and individual Poles. He was responsible for the education of several Polish theologians, such as Bernard Maciejowski, Marcin Szyszkowski,and Marcin Śmiglecki. In 1619 he dedicated his *De Officio Principis Christiani* (Coloniae Agrippinae, 1619) to Prince Vladislaus (the future monarch), justifying his choice of a patron by the merits of Sigismundus III, the Prince's father, and the Prince himself with respect to the Church, religion, and the Jesuit Order. He envisaged Prince Vladislaus as the foremost champion of the Church and State in this part of the world.

The fullest image of the state as presented in Jesuit instruction and education is to be found in the Order's teaching materials, which are free of the rhetoric of the pulpit and the one-sided argumentation of the controversialists. Unfortunately not many full sets of such lecture notes on political ethics have come down to us, but the surviving documentation still presents a good idea of what was taught.

The entire corpus of the Jesuit education as taught in the Order's schools was intended to serve Church and Country. This rule applied to all the subjects taught, but especially to the course in philosophy. It was precisely the political ethics as presented in the course of political philosophy that was to give instruction in the principles of how best to rule the commonwealth. The state's primary objective was the happiness of its citizens, achieved through conduct that followed the requirements of the moral and intellectual virtues. Conditions favouring the attainment of this aim included the geographical location of the city-state, its climate, defensive powers, the state of its buildings etc. The next subjects of instruction concerned the social order and divisions of the people into estates and professional or occupational groups, the need for civic education (especially for the young), and the various forms of government. Here the monarchy was generally regarded as the best system. Subsequent themes were the dignitaries and officers of the state, the factors promoting the continuity of the state or causing its downfall, and religion. Here the Catholic religion was defined as the foundation of peace and order in the state. There were also references to a variety of local, Polish issues.

An important aspect of the Polish Jesuits' philosophy in education was not connected directly with their schools , although this was where it roots went back to. Their civic philosophy provided multilateral inspirations. What was of significance was their social, economic, and political teaching as contained in their works on subjects that were not strictly philosophical, such as theology and law, and extant in their homiletics. Such ideas surfaced particularly in their presentations of the philosphy of the state and the law, such as their attitudes to and level of acceptance of the ideas of Suárez and Bellarmine (Polish Jesuits were not always fully concordant with them); their attitudes to the Polish parliamentary institutions and their defects; their standpoint on the question of toleration; with respect to the peasants etc.

In general Jesuits opted for monarchy, hereditary or elective, and on the whole for constitutional monarchy. They advocated the consolidation of the king's power and a flexible system of government, but grounded on the law. Polish Jesuits, particularly Piotr Skarga, observed the flaws in the contemporary political and social system and gave warnings as to the risks it carried. One of the chief defects in the system, as they saw it, was its failure to adequately resolve the question of the peasants and the restrictions on the civil rights of the inhabitants of the towns[55].

An examination of the numerous extant manuscript and printed version of the Jesuit school courses in social and political ethics in the field of moral philosophy leads to the conclusion that in the Polish and Lithuanian Commonwealth, and particularly in its Vilnian Academy, the Order was keenly attuned to the local issues concerning the political and social affairs of Poland and Lithuania. Changes introducing this sensitivity to the region's problems were gradual, but by the time of Chądzyński's presentation they had already reached a comprehensive level. While in other local schools and colleges, at Zamość, Toruń, Gdańsk and Elbląg (the last three of which were Lutheran) the teaching of moral philosophy was still focused on the „classical" approach which was theoretical and fairly abstract without much attention to the vexed social realities that surrounded these havens of scholarship such as the conditions of the peasants, the townsfolk, or even the poorer sections of the gentry, the moral philosophy taught in the Jesuit institutions, especially by Chądzyński, was more like a course in „political and economic studies" than of pure philosophy[56].

---

[55] *Filozofia*. Entry in *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach polskich, 1564-1995* [Encyclopædia of the Polish Jesuits]. Kraków 1996

[56] S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600-1660) trzy koncepcje reformy państwa*

As regards the political solutions presented in the Jesuit school courses there was a patent evolution. Preceptors progressed from recommendations of the hereditary form of monarchy in the mid-16th century, to laudations of the elective variant already by the turn of the centuries, and later on some (Elżanowski) went as far as to suggest aristocratic rule. Regardless of their particular preferences, all Jesuit instructors emphasised the importance of the law and the rule of law.

According to Father Piotr Skarga, author of the *Kazania Sejmowe* [Sermons Preached in *Sejm*], which was in fact a specific form of political treatise, the guarantor of the state's stability was a strong royal prerogative. For the *szlachta* [Polish gentry], which had grown arrogant during the interregnal periods, was infringing the natural order. Their representatives, the parliamentary deputies , were disturbing the conventions of *Sejm*. „Much do ye sow, as the prophet saith, but little do ye reap"; he wrote addressing the House of Deputies and the Senate, „and many are the things that the younger brethren [the House of Deputies] destroy, tear, and render null, and, after they have disbanded, incite others to disobedience"[57]. Like the Primate, Archbishop Karnkowski, Skarga was of the opinion that the deputies were claiming more power than was theirs by right. „What is most harmful is that they arrogate unto themselves such great power as to encroach thereby upon the prerogatives of the monarch and of the senators, transforming the monarchy, which be the most glorious form of government, most beneficial for the people, into a democracy, the worst of all the forms of human government, and most unsuitable for this wide realm"[58]. It has to be admitted that Skarga (as well as other authors) was aware of the pocket-borough practices going on in the *sejmiki* or local pre-parliamentary conventions, which met in each region prior to the national convention of *Sejm* to elect the local deputies. At these pre-convention meetings the influential nobility „either themselves chose the representatives, or put up candidates that maintained their opinions and interests, while the simple-minded gentry [*szlachta*], ignorant of the real state of affairs, condoned this, shouting their approval thereof"[59]. In conclusion he was fully convinced that „if there be aught that leadeth unto the downfall of this Kingdom, as ye do say yourselves, then it is surely this circumstance, which like the wheel turneth and tumbleth of

---

[Three Concepts of the Reform of the State by Jan Chądzyński]. Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1993-1994, p. 235-236.

[57] P. Skarga, *Kazania sejmowe* [Sermons Preached in *Sejm*]. Ed. J. Tazbir, Wrocław 1972 p. 14.

[58] Ibid., p. 146.

[59] Ibid., p. 143-144.

its own accord"[60]. Another Jesuit writer who shared Skarga's critical opinion of the deputies to *Sejm* was Krzysztof Warszewicki in *De Optimo Statu Libertatis*. Skarga was certainly not alone in his censure of the *szlachta*.

A writer associated with the Jesuits who was more seriously engaged in political matters prior to the war with Sweden (1655-1660) was Aleksander Aaron Olizarowski (1610-1659), a member of the gentry from Polesie (now lying east of the present Polish border), who was in the Order from 1629 to 1636 and subsequently a lay master in the Jesuit College at Wilno[61]. In his book, *De Politica Hominum Societate* (1651) Olizarowski favoured the preference prevalent in Western Europe at the time for monarchical rule. He considered democracy contrary to the law of nature. In Poland, he believed, there was no true democracy, since the deputies to *Sejm* represented the *szlachta* or gentry, but not the people. He also held hereditary monarchy to be superior to elective monarchy. He did not approve of aristocratic government, either, since this, too, was a system in which the number of votes counted more than their quality. As a result in aristocracy as well „bad counsel conquers over good counsel, since the small number of those offering good counsel is defeated by a majority voicing the counsel of the wicked and inexperienced"[62].

More Jesuit contributions were made both before and during the Swedish War, during the attempt to reform the state under Joannes Casimirus Vasa (1657-1661). One of them was by Jan Chądzyński (1600-1660), who compiled *Assertiones Universae Philosophiae* (1642), *Compendium de Iure et Iustitia* (1647), and *Discurs kapłana jednego polskiego* [A Discourse by a Polish Priest] (1657). In his opinion, government consisted in the ability to move between the extremes, that is the ability to reconcile the expectations of the highest in the state hierarachy with what was needed by those in the middle and at the bottom of the social scale. The ability to achieve a compromise between these irreconcilable positions in the interest of the state was the key to power and authority.

---

[60] Ibid., p. 143.

[61] L. Piechnik, *Polski słownik biograficzny* [Polish Dictionary of Biography], XXIII p. 822-823.

[62] A. A. Olizarowski, *De Politica Hominum Societate*, Gedani 1651 p. 154; W. Czapliński, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy* [Poland in the 17th Century: Topics and Issues], Warszawa 1966 p. 99-100.