Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Nauk Humanistycznych
Instytut Literaturoznawstwa

Michał Edmund Nowakowski
Nr albumu 144735

Spuścizna pisarska Jana Chądzyńskiego w kontekście polskiej i europejskiej myśli politycznej i społecznej Towarzystwa Jezusowego (do połowy XVII wieku)

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee
oraz
Prof. dr. Roberta Aleksandra Maryksa

Lublin 2025

Spis treści

Wprowadzenie 5
Stan wiedzy 9
Cele badawcze oraz struktura pracy 13
Inspiracje metodologiczne 19

I. Kim był i co napisał Jan Chądzyński? 1

I.1 Życiorys 2
Narodziny i pochodzenie 2
Wczesna edukacja i wstąpienie do Towarzystwa 5
Nowicjat i triennium filozofii 10
Okres magisterium i założenia kursu teologii 18
Chądzyński jako student teologii 23
Trzecia probacja 26
Ostatnie śluby i tytuł magistra 29
Kariera naukowa w Akademii 33
Nowe wyzwania 37
Ewakuacja z Litwy oraz pobyt w Gdańsku 38
Ostatnie lata 41

I.2 Zakres spuścizny pisarskiej Chądzyńskiego w świetle jego biografii 42
Czy Chądzyński pisał utwory antyprotestanckie? 42
Wątki antyprotestanckie w pismach społeczno-politycznych 45
Czy Chądzyński parał się poezją? 48
Dotychczasowe hipotezy atrybucyjne 51
Atrybucja satyr antyprotestanckich 55

II. Idee polityczne Chądzyńskiego a teza o reorientacji politycznej jezuitów po rokoszu Zebrzydowskiego 70
Punkt wyjścia 72
Państwo i *iustitia legalis* 78
Dobro wspólne 81
Ustrój: założenia wstępne 87
Ustrój: typowe argumenty jezuickie 91
Ustrój: stanowisko Chądzyńskiego a kontekst historyczny 98
Król: rola, prerogatywy, obowiązki 103
Iustitia distributiva i *vindicativa* 110
Prawo w systemie państwowym 115
Zepsuty system, zepsuci obywatele 119
Cnota 124
I co z tego? 126

III. Idee społeczne Chądzyńskiego: kwestia praw chłopów i niewolników 129
Ius 130
Dominium 132
Contractus 136
Iustitia commutativa 138
Iniustitia i *restitutio* 140
Obrona chłopów: status poddanych 142
Obrona chłopów: nadużycia 149
Nie tylko chłopi 158
Niewolnicy 165

Układanie puzzli 175

IV. Satyry Chądzyńskiego a wileńska polemika z protestantami 179

Założenia wstępne i stan wiedzy 184
Początki teologii polemicznej w Akademii Wileńskiej 187
Wileńscy jezuici przeciwko Wolanowi 191
Andrzej Jurgiewicz: wytwór wileńskiej kontrreformacji 193
Odwrót od teologii i pierwsze satyry wileńskie 199
Kryzys i odrodzenie teologii polemicznej w Wilnie 206
Ostatnia faza wileńskiej polemiki 210
Strategie demonizacji 218
Religijność protestantów w zwierciadle satyry 223
Starożytni i katoliccy luteranie 227
Kłótliwi protestanci 231
Śmieszne męczeństwo 235
Rozwiązłe saski, katrynki, muterki 239
Niewinne tumulty i słuszna kara 245
Wnioski 247

Podsumowanie 253

Bibliografia 263

Bibliografia podmiotowa: 263
Rękopisy: 263
Druki: 265

Bibliografia przedmiotowa: 275

Wprowadzenie

Niewiele jest zjawisk, które budzą tak skrajne opinie wśród badaczy dziejów Pierwszej Rzeczypospolitej, jak działalność Towarzystwa Jezusowego. Co ciekawe, współczesna dyskusja naukowa na ten temat powtarza – niekiedy w postaci właściwie niezmienionej – wybrane argumenty pojawiające się już w polemice staropolskiej, sięgającej niemal samych początków obecności jezuitów w Polsce. Owszem, w ostatnich dekadach XVI i pierwszych XVII wieku w spór nad zgubnym lub zbawiennym wpływem zakonu zaangażowali się, po obu stronach, najwybitniejsi polemiści ówczesnej Rzeczypospolitej, w tym Andrzej Wolan (ok. 1530–1610), Jakub Niemojewski (ok. 1530–86), Marcin Czechowic (1532–1613), Piotr Skarga (1536–1612), Jakub Wujek (1541–97), Marcin Śmiglecki (1563–1618), Jan Turnowski (1567–1629) czy Jan Brożek (1585–1652), a także liczni anonimowi autorzy, piszący m.in. w trakcie rokoszu Zebrzydowskiego (1606–7)[1]. Powstająca za ich sprawą obfita literatura anty- i projezuicka była oczywiście fenomenem paralelnym (choć podkreślmy – rzadko kiedy wtórnym) wobec dyskursu innych obszarów Europy, zwłaszcza zaś Francji oraz Rzeszy[2].

Kolejnym okresem intensyfikacji polemiki okołojezuickiej w piśmiennictwie polskim okazały się czasy porozbiorowe, które zbiegły się z przywróceniem Towarzystwa w 1814 roku przez Piusa VII (pontyfikat 1800–23) po czterech dekadach kasaty, skutkującym odnowieniem antyjezuickich nastrojów w całej Europie i w Amerykach[3]. Znamienne, że gdy w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku czołowi polscy intelektualiści poszukiwali przyczyn upadku państwa polsko-litewskiego, ich uwagę przyciągnęła właśnie historyczna rola jezuitów. Jak

[1] Zob. m.in. J. Tazbir, *Wstęp*, w: *Literatura antyjezuicka w Polsce (1578–1625). Antologia*, oprac. tenże, tłum. tekstów łacińskich A. Kempfi, Warszawa 1963, s. 5–33; W. Stec, *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*, Białystok 1988; J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień i S. Obirek, Kraków 1993, s. 311–33; R.A. Maryks, *"Idźcież już precz!" [Come on, get out already!]: The Origins and Development of the Earliest Anti-Jesuit Literature in the Commonwealth of Poland–Lithuania, 1577–1614*, „Journal of Jesuit Studies" 10 (2023), z. 1, s. 26–44; tenże i M.E. Nowakowski, *Foreign Intruders: Anti-Jesuit Narratives in Poland–Lithuania during the Reigns of Stephen Báthory and Sigismund III, 1576–1632*, Leiden 2025 (w druku).

[2] Zob. m.in. E. Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590–1615)*, Aldershot 2005, s. 159–72; *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, red. P.-A. Fabre i C. Maire, Rennes 2010; S. Pavone, *The History of Anti-Jesuitism: National and Global Dimensions*, w: *Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, red. T. Banchoff i J. Casanova, Washington 2016, s. 111–30; taż, *Anti-Jesuitism in a Global Perspective*, w: *The Oxford Handbook of the Jesuits*, red. I.G. Županov, Oxford 2019, s. 833–54; J. Parsons, *Historical Introduction*, w: É. Pasquier, *The Jesuits' Catechism or Their Doctrine Examined (1602)*, oprac. R.A. Maryks i J. Parsons, tłum. P.M. Ranum, Leiden 2021, s. xii–xxxiv.

[3] Na temat przywrócenia Towarzystwa zob. np. *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773–1900*, red. R.A. Maryks i J. Wright, Leiden 2015.

miał stwierdzić w 1841 roku Adam Mickiewicz (1798–1855) w ramach swoich tzw. prelekcji paryskich:

> Jezuici znaleźli tu [tj. w Polsce] pole działania zupełnie odpowiednie duchowi swojej instytucji i tępili reformę własnym jej orężem. Wciskali się do domów możnych, pozyskiwali sobie dworzan pańskich, rugowali spomiędzy nich sektarzy. Osiadłszy, naprzód pałace podbili, następnie miasta i wioski. Tym sposobem przez dwa wieki uporczywej walki, nie stoczywszy ani jednej widocznej bitwy, pokonali różnowierców, zagarnęli wszystkie szkoły, owładali wszystkimi sprężynami władzy Rzeczypospolitej.[4]

Znaczący wpływ na tego rodzaju zapatrywania Mickiewicza na temat zakonu mieli wedle wszelkiego prawdopodobieństwa jego francuscy współpracownicy z Collège de France, Jules Michelet (1798–1874) i Edgar Quinet (1803–75) – autorzy popularnego tekstu antyjezuickiego *Des jésuites* (pierwsze wyd. 1843) – a także jego były wileński nauczyciel i przyjaciel, Joachim Lelewel (1786–1861)[5]. Ten ostatni, wraz ze swoimi uczniami, Jędrzejem Moraczewskim (1802–55) i Henrykiem Schmittem (1817–83), odegrał kluczową rolę w utrwaleniu antyjezuickich stereotypów w dziewiętnastowiecznej polskiej historiografii, przedstawiając członków Towarzystwa jako agentów hiszpańskich Habsburgów oraz podżegaczy antyprotestanckiej przemocy, w dużej części odpowiedzialnych za upadek Rzeczypospolitej[6]. Te oskarżenia szkoły historycznej Lelewela oddziałały na kolejne pokolenia polskich historyków, w tym na tak znaczące postacie jak Wacław Sobieski (1872–1935), a zarazem wywołały zdecydowaną opozycję, której najbardziej prominentnym przedstawicielem był jezuicki badacz Stanisław Załęski (1843–1908)[7].

Kontynuowana na przełomie XIX i XX wieku spolaryzowana dyskusja nad rolą Towarzystwa w Pierwszej Rzeczypospolitej została wymownie podsumowana przez Henryka

---

[4] A. Mickiewicz, *Rzecz o literaturze słowiańskiej wykładana w Kolegium Francuzów. Rok pierwszy (1840–1841),* Poznań 1850, W. Stefański, s. 270.

[5] Zob. M. Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris 1992, passim; G. Cubitt, *The Jesuit Myth: Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-Century France*, Oxford 1993, passim; S. Zieliński, *Jezuici a reformacja w syntezach szkoły Lelewelowskiej. Lelewel, Moraczewski i Schmitt*, „Nasza Przeszłość" 134 (2020), s. 209–32.

[6] Zob. np. J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w: tenże, *Polska. Dzieje i rzeczy jej rozpatrywane*, t. 3, Poznań 1855, J.K. Żupański, s. 299–301, 308; J. Moraczewski, *Jezuici w Polsce. Rys historyczny*, Paryż 1861, J.N. Janowski.

[7] Por. S. Załęski, *Czy jezuici zgubili Polskę?*, Lwów 1872, Redakcyja „Przeglądu Lwowskiego"; tenże, *Jezuici w Polsce*, t. 1–5, Lwów 1900–1906; W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902, passim; tenże, *Rola jezuitów w dziejach Rzplitej Polskiej. Kilka zastrzeżeń*, w: tenże, *Szkice historyczne*, Warszawa 1904, s. 105–85. Zob. także W. Smoleński, *Wiara w życiu społeczeństwa polskiego epoki jezuickiej. Studium historyczne*, Warszawa 1883, K. Kowalewski. Na ten temat zob. zwłaszcza A. Siwek, *Spory o jezuitów w polskiej historiografii, 1795–1918*, „Studia Historyczne" 34 (1991), z. 4, s. 551–68; M. Kosman i A. Mariani, *Jesuits in the Early-Modern Polish-Lithuanian State: Recent Trends and Research Directions*, „Archivum Historicum Societatis Iesu" 86 (2017), s. 153–58.

Barycza (1901–94), który stwierdził, iż: „Sumienne i bezstronne rozpatrzenie roli, jaką zakon Towarzystwa Jezusowego odegrał w dziejach kulturalnych i politycznych Polski, czeka wciąż jeszcze na swego dziejopisa. Zbyt jednostronne są zarówno tezy o zgubnym wpływie zakonu w dziejach Polski w rodzaju: »Czy jezuici zgubili Polskę«, jak również apologetyczne, niekrytyczne i nienaukowe wywody jego obrońców”[8]. Wydaje się jednak, że ów postulat, sformułowany na kilka lat przed drugą wojną światową, został w rzeczywistości kolejnych dekad niemal zupełnie zignorowany, a polska historiografia – wówczas bardziej niż kiedykolwiek uwikłana w spory ideologiczne – stała się na nowo przestrzenią niewyważonych sądów na temat jezuitów.

Co ciekawe, do pewnego stopnia dotyczy to dorobku samego Barycza, zwłaszcza zaś takich wpływowych badaczy, jak Kazimierz Piwarski (1903–68), Janusz Tazbir (1927–2016) czy Łukasz Kurdybacha (1907–72), którzy w duchu lelewelowskim spoglądali na wczesnonowożytne Towarzystwo jako papieski oddział do walki z reformacją oraz organizację przede wszystkim polityczną, uwikłaną w walkę o władzę w Rzeczypospolitej[9]. Z przeciwną interpretacją wystąpili po raz kolejny uczeni jezuiccy, chyba zbyt usilnie z kolei eksponujący pionierskie dokonania społeczne własnego zakonu oraz niedostrzegający negatywnych skutków jego działań[10]. Mimo znaczącego postępu w badaniach ostatnich dziesięcioleci, owocujących licznymi zbalansowanymi oraz zniuansowanymi analizami rozmaitych aspektów historii Towarzystwa w Polsce[11], tego rodzaju apologetyczna perspektywa wciąż jest obecna w

---

[8] H. Barycz, Ge*neza i autorstwo „Equitis Poloni in Jesuitas actio”. Studiów nad polemiką antyjezuicką w Polsce część I*, Kraków 1934, s. 1.

[9] Zob. np. K. Piwarski, *Znaczenie i rola kontrreformacji w Polsce*, w: *Pierwsza konferencja metodologiczna historyków polskich. Przemówienia, referaty, dyskusja*, red. S. Herbst, W. Kula i T. Manteuffel, t. 1, Warszawa 1953, s. 509–14; H. Barycz, *Wstęp*, w: Jan Brożek, *Wybór pism*, oprac. H. Barycz, Warszawa 1956, s. 79–80; K. Piwarski, *Sobór trydencki i jezuici* oraz J. Tazbir, *Społeczno-polityczna rola jezuitów w Polsce (1565–1660)*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. K. Piwarski, Warszawa 1958, s. 45–146; J. Tazbir, *Wstęp*…; Ł. Kurdybacha, *Rola reformacji i kontrreformacji w dziejach oświaty*, w: *Historia wychowania*, t. 1, red. tenże, Warszawa 1967, s. 356–67. Na ten temat zob. zwłaszcza K. Maliszewski, *Mity o edukacji Towarzystwa Jezusowego*, „Biuletyn Historii Wychowania” 13/14 (2001), s. 7–12.

[10] Zob. np. M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przeszłość” 20 (1964), s. 149–224; K. Drzymała, *Ks. Stanisław Grodzicki S.J.*, Kraków 1973; L. Piechnik, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, „Collectanea Theologica” 46 (1976), z. 1, s. 67–77; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003 (pierwsze wyd. 1975), zwłaszcza s. 68 i nn. Por. znakomite analizy jezuickiej historiografii autorstwa Marcelego Kosmana: *Jezuitów polskich obraz własny. Badania ostatniego stulecia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 43 (1999), s. 213–27; oraz Krzysztofa Fordońskiego i Piotra Urbańskiego, *Jesuit Culture in Poland and Lithuania, 1564–1773*, „Journal of Jesuit Studies” 5 (2018), z. 3, s. 341–51.

[11] Zob. np. M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012; A.P. Bieś, *Periodyzacja obecności Towarzystwa Jezusowego na ziemiach polskich. Struktury organizacyjne oraz edukacyjno-oświatowe i pastoralne formy aktywności*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 17 (2014), s. 57–87; P. Urbański, *Roberto Bellarmino (1542–1621) i wpływ jego myśli na rozwój kulturowych oraz religijnych idei w Rzeczypospolitej* oraz J. Niedźwiedź, *Inkulturacja szkolnictwa jezuickiego w Polsce i na Litwie w XVI–XVIII wieku*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-

polskiej historiografii. Wymownie świadczy o tym chociażby współczesna dyskusja nad dziedzictwem Piotra Skargi, powtarzająca, co znamienne, niektóre argumenty, jakimi kaznodzieja Zygmunta III (panował 1587–1632) odpierał niegdyś zarzuty rokoszan[12].

Znakomitym przykładem rozmaitych problemów metodologicznych symptomatycznych dla badań nad obecnością Towarzystwa w Rzeczypospolitej jest stosunek uczonych do dorobku Jana Chądzyńskiego (ok. 1602–60), siedemnastowiecznego jezuity i bohatera niniejszej dysertacji. Choć pozostawił on po sobie niemało tekstów interesujących dla badacza staropolskiej literatury politycznej i polemicznej, jego znana spuścizna pisarska (podobnie jak jego życiorys) nie tylko nie doczekała się jak dotąd całościowego opracowania, ale stała się przedmiotem licznych wzajemnie się wykluczających, nieudokumentowanych, a niekiedy z pewnością błędnych hipotez. W rezultacie jest on w literaturze przedmiotu przedstawiany jednocześnie jako wyjątkowo tolerancyjny jezuita, który w żadnym ze swoich dzieł nie występował przeciwko protestantom, jak i autor popularnych, nader ostrych satyr antyprotestanckich (które jeden ze znakomitych historyków literatury nazwał niegdyś „gburskimi połajankami"), wykorzystujący każdą okazję, aby zganić niekatolików[13]. Jego ideom politycznym oraz społecznym przypisuje się zaskakującą postępowość, a zarazem zarzuca trwanie w przestarzałych systemach myślowych. Wreszcie niektórzy badacze widzą w nim słynnego wileńskiego poetę i skłonni są, na podstawie chwiejnych przesłanek, przypisywać mu rozmaite anonimowe utwory; inni natomiast zaprzeczają, by w ogóle parał się poezją, twierdząc, że atrybuowane mu wiersze pisał w siedemnastowiecznej Litwie inny duchowny katolicki, imiennik Chądzyńskiego.

Bez wątpienia trudności w analizie i interpretacji twórczości jezuity potęguje fakt, że podobnie jak wielu innych autorów „wieku rękopisów", nie miał on w zwyczaju publikowania swoich tekstów drukiem, a te, które zdecydował się wydać, nie są (poza jednym drobnym wyjątkiem) sygnowane jego imieniem[14]. Więcej pytań niż odpowiedzi znajdziemy ponadto w

---

Kujko, Warszawa 2016, s. 181–248; studia w zeszycie specjalnym *Journal of Jesuit Studies* 5 (2018), z. 3; A. Mariani, *The Contribution of the Society of Jesus to the Political Culture of Lithuanian Elites*, „Open Political Science" 2 (2019), s. 153–73.

[12] Zob. np. R. Darowski, *Aktualność ks. Piotra Skargi (1536–1612)*, w: *Ks. Piotr Skarga, S.J. (1536–1612). Życie i dziedzictwo*, red. tenże i S. Ziemiański, Kraków 2012, s. 7–22; A. Bruździński, *Czy ksiądz Piotr Skarga wdawał się w politykę? Wokół sporu o polityczne zaangażowanie ks. Piotra Skargi S.J.*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica" 21 (2013), s. 43–66. Por. P. Skarga, *Na artykuł o jezuitach zjazdu sędomierskiego* [...] *odpowiedź*, Kraków 1606, M. Lob.

[13] A. Brückner, *Nienawiść wyznaniowa za Zygmunta III. Szkic obyczajowy i literacki*, „Przewodnik Naukowy i Literacki we Lwowie" 30 (1902), s. 607.

[14] Na temat wieku rękopisów zob. A. Karpiński, *O konsekwencjach „wieku rękopisów". Rekonstruowanie epoki*, „Teksty Drugie" 3 (1994), s. 5–21.

dotychczasowych ustaleniach dotyczących jego biografii, często opartych na niepełnym bądź sprzecznym materiale źródłowym. Taki stan rzeczy jest tym bardziej niepożądany, jeśli wziąć pod uwagę, że rekonstrukcja życiorysu oraz dorobku pisarskiego Chądzyńskiego mogłaby zapewnić nam fascynujący wgląd w losy i zapatrywania jezuity, który wiódł pod wieloma względami typowe życie, zgodne z oczekiwaniami władz zakonnych, a jednocześnie osobiście doświadczył głębokich przeobrażeń politycznych oraz religijnych siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, które wywarły znaczący wpływ na jego ciekawe i złożone poglądy. Uporządkowanie stanu wiedzy na temat Chądzyńskiego dałoby zatem okazję do spojrzenia z perspektywy jednostki na działalność i myśl Towarzystwa w państwie polsko-litewskim w pierwszej połowie XVII wieku, a zarazem uczyniłoby zadość pamięci tego zapomnianego, ale ważnego pisarza. Dotychczasowych fragmentarycznych prób sprostania temu zadaniu nie sposób uznać za satysfakcjonujące.

Stan wiedzy

Od pierwszych dekad XIX wieku do czasów współczesnych powstało niemało biogramów i haseł słownikowych poświęconych Chądzyńskiemu, autorstwa takich cenionych uczonych, jak Franciszek Siarczyński (1758–1829), Samuel Orgelbrand (1810–1868), Józef Brown (1801–79), Carlos Sommervogel (1834–1902), Karol Estreicher (1827–1908), Józef Bieliński (1848–1926), Stanisław Załęski, Stanisław Bednarski (1896–1942), Vaclovas Biržiška (1884–1956), Roman Pollak (1886–1972), Romanas Plečkaitis (1933–2009), Ludwik Grzebień (1939–2020) czy Asta Vaškelienė[15]. Żadne z tych opracowań nie uwzględnia jednak nawet większej części dostępnego obecnie materiału źródłowego, powielając zarazem wiele niesprawdzonych czy

[15] F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III* [...], cz. I, Lwów 1828, J. Schnayder, s. 73; S. Orgelbrand, *Encyklopedyja powszechna*, t. 5, *C.–Cul.*, Warszawa 1861, tenże, s. 454; J. Brown, *Biblioteka pisarzów assystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego* [...], tłum. W. Kiejnowski, Poznań 1862, L. Merzbach, s. 142; *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, *Bibliographie. Boulanger–Desideri*, oprac. C. Sommervogel, Bruxelles 1891, O. Schepens, szp. 1028–29; *Bibliografia polska. 140,000 druków*, t. 14 (cz. 3, t. 3), oprac. K. Estreicher, Kraków 1896, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 139–40; J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, t. 3, Kraków 1899–1900, W.L. Anczyc i Sp., s. 150–51; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 2, *Praca nad spotęgowaniem ducha wiary i pobożności. 1608–1648*, Lwów 1901, s. 704; S. Bednarski, *Chądzyński Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 3, red. W. Konopczyński, Kraków 1937, s. 267; V. Biržiška, *Aleksandrynas: senųjų lietuvių rašytojų, rašiusių prieš 1865 m., biografijos, bibliografijos ir biobibliografijos*, t. 1, *XVI–XVII amžiai*, Chicago 1960, s. 286; *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, t. 2, *Piśmiennictwo staropolskie. Hasła osobowe A–M*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1964, s. 78; A. Vaškelienė, *Chondzinskis (Chądzyński), Jonas*, w: *Lietuvių literatūros enciklopedija*, red. V. Kubilius i in., Vilnius 2001, s. 91; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 2004, s. 87; R. Plečkaitis, *Lietuvos filosofijos istorija*, t. 1, *Viduramžiai–Renesansas–Naujieji amžiai*, Vilnius 2005, s. 686.

błędnych hipotez dotyczących biografii Chądzyńskiego – m.in. jego wykształcenia czy ważnych dat z jego życia – oraz kanonu jego dzieł.

W 1976 roku Ingė Lukšaitė wydała, przetłumaczyła na język litewski i poddała analizie, obok mowy Andrzeja Wolana, najbardziej znany z utworów Chądzyńskiego, zachowany w rękopisie *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jak dalszego karania ujść mamy*[16]. Swój wywód badaczka opatrzyła ustaleniami na temat najważniejszych faktów z życia jezuity oraz sporządziła wykaz przypisywanych mu utworów[17]. Jest to, jak dotąd, najbardziej gruntowne opracowanie dotyczące Chądzyńskiego, które wszakże sformułowane zostało jedynie na marginesie innych rozważań i nie zostało poparte kwerendą archiwalną, stąd wiele kluczowych dokumentów (jak choćby zakonny nekrolog i większość katalogów jezuickich) nie zostało tam uwzględnionych, a kanon domniemanych dzieł jezuity wymaga korekty i uzupełnienia. Co więcej, licząca dziś już niemal pół wieku praca Lukšaitė, polegająca w dużej mierze na ustaleniach marksistowskich historyków litewskich, zdążyła się wyraźnie zdezaktualizować.

Jedynym dotychczas badaczem, który w bardziej zaawansowanym stopniu zajmował się twórczością Chądzyńskiego (uwzględnił trzy utwory), był jezuicki historyk Stanisław Pyszka[18]. Jedną z kluczowych jego zasług – obok wartościowego uporządkowania części dorobku siedemnastowiecznego jezuity i poddania go najbardziej, jak dotąd, kompleksowej i wyczerpującej analizie – było przypisanie Chądzyńskiemu tez akademickich *Assertiones universae philosophiae*, a także zwrócenie uwagi na ważną dla autora problematykę krzywdy chłopskiej, silnie eksponowaną w niektórych jego pismach. W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na przynajmniej pięć czynników ograniczających możliwość skutecznego

---

[16] I. Lukšaitė, *Lietuvos publicistai valstiečių klausimu XVI a. pabaigoje – XVII a. pirmoje pusėje*, Vilnius 1976, s. 75–90, 143–97.

[17] Tamże, s. 68–73. Zob. także taż, *Jonas Chodzinskis*, w: *Visuotine lietuviu enciklopedija*, t. 4, *Chakasija–Diržiu kapinynas*, red. J. Tumelis, Vilnius 2003, s. 80–81.

[18] S. Pyszka, *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657: Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Ac*[*c*]*ademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca rappresentate in Polonia*, Pontificia Università Gregoriana 1985 (dysertacja doktorska), s. 460–621; tenże, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" (1993–1994), s. 229–45; tenże, *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642–1774*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 569–88; tenże, *L'insegnamento della Philosophia moralis nell'Università di Vilna nel XVII secolo alla luce dei manuali*, w: *Philosophiae & musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski, Kraków 2006, s. 559–84; tenże, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011, s. 196–222.

wykorzystania ustaleń uczonego. Po pierwsze, nie wziął on pod uwagę istotnej części literatury przedmiotu, która już w XIX i na początku XX wieku przypisywała Chądzyńskiemu niektóre anonimowe utwory antyprotestanckie, co sprawiło, że Pyszka nie tylko nie uwzględnił w swojej analizie wątku polemiki wyznaniowej, ale wręcz wprost zaprzeczył, że w ogóle był on obecny w pismach jezuity[19].

Po drugie, w swoich pracach badacz nie uwzględnił ustaleń Lukšaitė dotyczących biografii Chądzyńskiego, które musiał wszakże znać, ponieważ w swojej dysertacji doktorskiej przedrukował opracowany przez nią w tej samej publikacji tekst *Dyskursu*. W rezultacie zaproponował chybioną – opartą na dość dowolnej interpretacji osiemnastowiecznych dokumentów jezuickich i późniejszych opracowań – hipotezę, jakoby w drugiej połowie siedemnastego stulecia na Litwie działali dwaj katoliccy duchowni o tym samym imieniu i nazwisku: Jan Chądzyński, którzy ponadto obaj zajmowali się działalnością pisarską. Hipotezę tę litewska badaczka przekonująco sfalsyfikowała i przeczą jej zachowane źródła[20]. Po trzecie, Pyszka zignorował bądź błędnie zinterpretował pewne istotne informacje (dotyczące faktów z życia Chądzyńskiego czy jego stosunku do niekatolików) znajdujące się w dokumentach jezuickich, na które się powoływał, np. w nekrologu jezuity z Archivum Romanum Societatis Jesu oraz w wykazie osób promowanych w Akademii Wileńskiej[21].

Po czwarte, jego analiza zawiera pewne istotne niedociągnięcia metodologiczne, co przejawia się m.in. w wysnuwaniu dość śmiałych wniosków dotyczących całości jednego z ważniejszych utworów Chądzyńskiego (*Compendium de iure et iustitia*) na podstawie zaledwie jego drobnych fragmentów, ignorowaniu formy gatunkowej omawianych tekstów i wynikających z tego implikacji czy też w anachronicznej ocenie myśli autora z perspektywy współczesnej moralności[22]. Po piąte wreszcie, Pyszka niepoprawnie, bo w sposób wyraźnie przeciwny intencji autorskiej, odczytał pewne kluczowe passusy dzieł Chądzyńskiego, co doprowadziło, moim zdaniem, do sformułowania chybionych wniosków na temat fundamentalnego dla dorobku jezuity problemu jego stosunku do krzywdy uciśnionych grup społecznych[23]. Wszystkie ze wskazanych zastrzeżeń do ustaleń uczonego w szczegółach rozwijam w kolejnych rozdziałach niniejszej dysertacji.

---

[19] Zob. np. tenże, *Nauczanie filozofii*…, s. 197.
[20] Tenże, *Professori di Vilna*..., s. 466; tenże, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 231.
[21] Szczegółowo zagadnienia te omawiam w rozdziale pierwszym.
[22] Zob. zwłaszcza sekcję „Punkt wyjścia" w rozdziale drugim.
[23] Zob. zwłaszcza sekcję „Niewolnicy" w rozdziale trzecim.

Poza Lukšaitė i Pyszką poszczególnymi utworami Chądzyńskiego okazjonalnie interesowali się również inni badacze. Uwzględniali je w swych analizach Karol Badecki (1886–1953), Janusz Tazbir, Zbigniew Nowak (1927–2015), Juliusz Nowaka–Dłużewski (1893–1972), Ludwik Piechnik (1920–2006), Stanisław Obirek, Vaida Kamuntavičienė, Henryk Wisner, Aivas Ragauskas, Jakub Niedźwiedź, Dominika Gruntkowska, Tomasz Kempa, Dariusz Chemperek, Anna Grześkowiak-Krwawicz i Andrea Mariani[24]. Celem wszystkich tych opracowań było wszakże omówienie szerszych zagadnień, a zawarte w nich fragmenty poświęcone tekstom jezuity – niekiedy traktowanym jako anonimowe – uwzględniają zaledwie wybrane z nich, co ograniczało możliwości interpretacyjne. Stąd tak potrzebne wydaje się precyzyjne ustalenie zakresu spuścizny pisarskiej Chądzyńskiego, a następnie jej kompleksowe studium odwołujące się do wiedzy o jego życiu (która, jak wskazałem, także wymaga rewizji oraz uzupełnienia) i osadzone w szerszym kontekście myśli jezuickiej.

W zaprezentowanych niżej czterech głównych rozdziałach odnoszę się ponadto do pokaźnego stanu badań na temat Akademii Wileńskiej i jezuickiego programu kształcenia, siedemnastowiecznego Wilna, myśli politycznej jezuitów w Polsce oraz Europie, ich zapatrywań społecznych (ze szczególnych uwzględnieniem problematyki niewolnictwa), ucisku chłopów w Pierwszej Rzeczypospolitej czy wreszcie dziejów przemocy religijnej i polemik wyznaniowych między katolikami a protestantami w Wilnie. Ze względów

[24] K. Badecki, *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna*, wstęp A. Brückner, Lwów 1925, zwłaszcza s. 157–58, 281–89; J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII w*., w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. K. Piwarski, Warszawa 1961, s. 127–28; Z. Nowak, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, zwłaszcza s. 78–87, 105–7; J. Nowak–Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, t. 5, *Dwaj młodsi Wazowie*, Warszawa 1972, s. 62–65; L. Piechnik, *Chądzyński Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, *A–G*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 280–81; tenże, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, s. 227–230; S. Obirek, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Kraków 1995, s. 39–41; tenże, *Jezuicka filozofia państwa w Polsce w latach 1564–1668*, „Forum Philosophicum" 1 (1996), s. 250–52; tenże, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996, s. 140–42, 148–49, 357; V. Kamuntavičien, *LDK jėzuitų požiūris į Lenkijos–Lietuvos valstybės valdymą XVII a*., „Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Metraštis" 19 (2001), s. 159–62; H. Wisner, *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002, s. 275–79; A. Ragauskas, *XVII a. pirmosios pusės Vilniaus liuteronų subkultūros atspindžiai jėzuitų satyroje*, w: *Lokalios bendrijos tarpdalykiniu požiūriu*, red. tenże, V. Senkus i T. Tamošiūnas, Vilnius 2004, s. 49–53; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta*, Kraków 2012, s. 300–302; D. Gruntkowska, *Śmierć grzesznika. Kilka uwag o „Anatomii Martynusa Lutra" i „Relacyi a oraz suplice […] za predykantem Burchardym"*, „Meluzyna" 1 (2014), s. 65–80; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016, s. 398; D. Chemperek, *„Inność" i „obcość" luteranów w horyzoncie aksjologicznym. Ewangelicyzm augsburski i jego wyznawcy w polskiej satyrze XVII w*., w: *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017, s. 372–74; tenże, *Wileńscy luteranie w świetle siedemnastowiecznych satyr jezuickich (1620–1642). Wydarzenia, bohaterowie, autorzy*, „Terminus" 19 (2017), z. 2, s. 277–308; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018, s. 46, 277, 312–13; A. Mariani, *The Contribution*…, s. 158.

praktycznych opracowania te, stanowiące dla mnie istotny kontekst interpretacyjny, prezentuję w kolejnych rozdziałach w odniesieniu do konkretnych zagadnień problemowych, na których koncentruje się moja analiza. W następnej sekcji wyjaśnię, jaki jest jej główny cel, a także dlaczego uwzględniam właśnie te a nie inne problemy i w jakiej kolejności je prezentuję.

Cele badawcze oraz struktura pracy

Głównym celem niniejszej dysertacji jest interpretacja idei zawartych w pismach Chądzyńskiego oraz osadzenie ich w szerszym kontekście wczesnonowożytnej myśli społeczno-politycznej jezuitów w Rzeczypospolitej i Europie. Z uwagi jednak na wskazane wyżej poważne luki oraz sprzeczności w stanie wiedzy na temat autora zadanie to musi zostać poprzedzone opartą na zachowanym materiale źródłowym rekonstrukcją jego biografii, a następnie zakresu spuścizny pisarskiej, co dopiero umożliwi pogłębione studium jego twórczości. Tę zaś, choć obejmuje ona bardzo różne gatunkowo teksty (traktat neoscholastyczny, quasi-kazanie, zbiór tez akademickich, cykle epigramatyczne, listy poetyckie, przedmowę wydawniczą), można podzielić na trzy zasadnicze grupy.

Do pierwszej zaliczyć należy utwory, które podejmują zagadnienia oscylujące wokół problematyki ustroju Rzeczypospolitej i jego reformy, cnót obywatelskich, a także sprawiedliwości i relacji społecznych, a więc wchodzące w zakres myśli polityczno-społecznej. Druga grupa, na którą składają się wyłącznie satyry antyprotestanckie jezuity, stanowi z kolei ciekawą realizację polemiki wyznaniowej, a zarazem manifestację kontrreformacyjnych zabiegów o rekatolizację Rzeczypospolitej. Do trzeciej grupy zaliczam natomiast pozostałe drobniejsze utwory Chądzyńskiego – jak przedmowa do wydania *Opusculum spirituale* Mikołaja Łęczyckiego (1574–1653) czy krótki wiersz panegiryczny dla Jana Ewarysta Bełżeckiego (ok. 1620–63) – które mimo że mają niewiele do zaoferowania z perspektywy analizy idei autora, dostarczają cennych informacji dla atrybucji pozostałych tekstów.

Tak zarysowane cele oraz kształt bazy źródeł podstawowych determinują kierunek i kolejność prowadzonej analizy. Jej pierwszym etapem jest zatem rekonstrukcja biografii jezuity polegająca na zebraniu i porównaniu ze sobą wszystkich zachowanych dokumentów, które go dotyczą, powstałych za jego życia bądź tuż po śmierci, a więc przede wszystkim jezuickich katalogów rocznych oraz trzyletnich, nekrologu Chądzyńskiego, tekstu ślubów zakonnych, ocen szkolnych, raportu z trzeciej probacji czy też szczątków korespondencji. Te materiały konfrontuję następnie z wiadomościami przekazanymi przez osiemnastowiecznych

dziejopisów Towarzystwa: Jana Antoniego Poszakowskiego (1684–1757), Stanisława Rostowskiego (1711–84) oraz Jana Antoniego Preuschoffa (1663–1721). Uwzględnienie ich biogramów poświęconych Chądzyńskiemu jest podyktowane domniemaniem, iż mieli oni dostęp do niezachowanych dziś źródeł na jego temat, a w konsekwencji dostarczone przez nich dane mogą, przy zachowaniu ostrożności, pomóc w uzupełnieniu luk oraz rozstrzygnięciu dylematów wynikających z ambiwalentnych bądź sprzecznych informacji obecnych w dokumentacji jezuickiej. Na tym etapie próbuję odpowiedzieć na pewne ważne pytania szczegółowe, jak: kiedy i gdzie urodził się Chądzyński? co wiemy o jego rodzinie? co robił przed wstąpieniem do Towarzystwa? jak przebiegała jego edukacja? kiedy został magistrem filozofii i nauk wyzwolonych? jakich przedmiotów nauczał? jak oceniali go przełożeni? jaki był ogólny stan jego zdrowia? kiedy złożył ostatnie śluby zakonne? jakie funkcje w Towarzystwie pełnił i na czym one polegały? co działo się z nim podczas „potopu" szwedzkiego? Wreszcie: kiedy zmarł i jak został zapamiętany? Ponadto staram się odpowiedzieć na podstawowe pytanie natury ogólniejszej: jakich wskazówek biografia jezuity dostarcza nam dla ustalenia i interpretacji jego twórczości?

Zrekonstruowany w ten sposób życiorys Chądzyńskiego ukazuję ponadto w kontekście wiedzy o jezuickim programie nauczania (zarówno tym postulowanym przez władze Towarzystwa w *Ratio studiorum*, jak i jego faktycznej realizacji w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej), organizacji wewnętrznej zakonu (z jego niekiedy skomplikowaną hierarchią i rozmaitymi funkcjami), a także o najbliższym otoczeniu jezuity, a więc jego nauczycielach i rówieśnikach oraz miejscach, które odegrały w jego życiu istotną rolę. Dzięki temu pragnę jak najpełniej uchwycić osobiste doświadczenia autora na tle jego epoki, a tym samym poznać środowisko, w jakim powstawały jego pisma. Wszystkie te ustalenia biograficzne – zaprezentowane w pierwszej części rozdziału pierwszego niniejszej dysertacji – wykorzystuję następnie w celu weryfikacji dotychczasowych hipotez literatury przedmiotu oraz możliwie precyzyjnego uporządkowania wiadomości na temat losów Chądzyńskiego. Jest to istotne zadanie, ponieważ to w dużej mierze właśnie na podstawie wiedzy biograficznej możliwe jest określenie kanonu spuścizny pisarskiej jezuity.

Starając się odtworzyć jego dorobek, analizie poddaję w sumie siedemnaście utworów. Zdecydowana większość z nich to teksty już wcześniej wiązane z Chądzyńskim, choć opowiadam się za przypisaniem mu także dwóch nowych cykli epigramatycznych. W przypadku dziesięciu dotychczasowych atrybucji przeprowadzam, za pomocą krytyki zewnętrznej i wewnętrznej, ocenę zasadności przytoczonych argumentów. W trakcie tego

procesu odpowiadam na następujące pytania: jakie są dowody zewnętrzne przemawiające za autorstwem bądź przeciw autorstwu przypisywanych Chądzyńskiemu utworów i czy są one wiarygodne? jakie są stylistyczne, treściowe i gatunkowe różnice bądź podobieństwa między jego potwierdzonymi tekstami a tymi o domniemanej atrybucji? czy dowody zewnętrzne i wewnętrzne są ze sobą spójne? czy jezuita jest jedynym kandydatem do autorstwa omawianych pism? Wreszcie: w jaki sposób możemy wykorzystać informacje biograficzne, zwłaszcza te dotyczące stosunku pisarza do protestantów, do rewizji dotychczasowych sądów atrybucyjnych? Odpowiadając na te pytania, przyporządkowuję każdy z analizowanych tekstów do jednej z czterech kategorii: utwory o autorstwie pewnym, nie do końca udokumentowanym, niepewnym i niewątpliwie błędnym. Dopiero ta rekonstrukcja kanonu dorobku autora, którą przedstawiam w drugiej części rozdziału pierwszego, umożliwia szczegółowe zbadanie w rozdziałach drugim, trzecim i czwartym jego zapatrywań na kwestie polityczne, społeczne oraz polemiczne.

Punktem wyjścia dla analizy poglądów politycznych Chądzyńskiego stała się sformułowana w latach pięćdziesiątych XX wieku przez Kazimierza Piwarskiego teza – rozpowszechniona następnie i rozwinięta przez Janusza Tazbira i Stanisława Obirka oraz do dziś silnie oddziałująca w pracach czołowych polskich i zagranicznych historyków oraz literaturoznawców – wedle której jezuici w Rzeczypospolitej pod wpływem wydarzeń rokoszu Zebrzydowskiego diametralnie zmienili swoją dotychczasową orientację polityczną, przechodząc od postulatów wzmocnienia władzy monarszej do obrony szlacheckich wolności. W tym kontekście szczegółowo rozpatruję porokoszowe idee ustrojowe Chądzyńskiego – sytuując je w kontekście jego fundamentalnych poglądów na istotę państwa oraz dobro publiczne. Jego teksty zestawiam z szesnasto- i siedemnastowieczną twórczością innych jezuitów w Polsce oraz Europie, a także wybranych staropolskich pisarzy politycznych, których uznałem za wpływowych, reprezentatywnych bądź w inny sposób pomocnych w lepszym zrozumieniu poglądów głównego bohatera niniejszej rozprawy. Szczególnie wiele uwagi poświęcam porównaniu zapatrywań autora z tymi, jakie w 1597 roku wyraził Piotr Skarga w *Kazaniach sejmowych*, ponieważ to właśnie ten zbiór (a konkretnie zmiany między jego pierwszym a trzecim wydaniem) okazuje się kluczowy w argumentacji Piwarskiego, Tazbira oraz Obirka.

Te badania porównawcze mają na celu udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: w jaki sposób poglądy ustrojowe siedemnastowiecznych jezuitów, a zwłaszcza Chądzyńskiego, odnoszą się do tezy o reorientacji politycznej zakonu po rokoszu Zebrzydowskiego? jak w

twórczości Chądzyńskiego wykorzystane zostały typowe kategorie staropolskiej myśli politycznej, jak *monarchia mixta*, dobro wspólne, prawo czy cnota, a także w jaki sposób wpływają one na jego koncepcję państwa? jaka jest relacja między poszczególnymi ideami autora wyrażonymi w jego różnych gatunkowo pismach? czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, poglądy Chądzyńskiego są zbieżne z tymi, jakie około pół wieku wcześniej wyraził Skarga? co obaj jezuiccy pisarze sądzą na temat roli króla, szlachty i sejmu? jak oceniają oni rozwiązania ustrojowe przyjęte we współczesnej im Rzeczypospolitej? w czym upatrują zagrożenia dla państwa polsko-litewskiego i jakie reformy proponują? czy ich zapatrywania są reprezentatywne dla wczesnonowożytnych jezuitów w Polsce oraz innych staropolskich pisarzy politycznych? Wreszcie: jak ich twórczość sytuuje się na tle myśli politycznej Towarzystwa w Europie, widzianej przez pryzmat takich wpływowych pisarzy, jak Pedro de Ribadeneyra (1526–1611), Juan de Mariana (1536–1624), Roberto Bellarmino (1542–1621), Robert Persons (1546–1610) czy Adam Contzen (ok. 1571–1635)? Ufam, że odpowiedź na te pytania pozwala na syntetyczne ujęcie i interpretację koncepcji politycznej oraz twórczości Chądzyńskiego, a zarazem skorygowanie niektórych obecnych w literaturze przedmiotu sądów na jej temat. Ponadto wnioski te dostarczają niezbędnego kontekstu dla rozważenia poglądów autora na powiązane z ustrojowymi kwestie społeczne.

Podstawowym problemem badawczym dla analizy myśli społecznej jezuity – którą przedstawiam w rozdziale trzecim – jest jego stosunek do krzywdy chłopów w Rzeczypospolitej. Jest to zagadnienie szczególnie istotne nie tylko ze względu na rolę, jaką wątek ten odgrywa w jego pismach, ale także z uwagi na dominujące w opracowaniach przestawienia Chądzyńskiego jako obrońcy uciśnionych, walczącego w imię sprawiedliwości i kontemplującego reorganizację struktury stanowej własnego państwa. Moim celem jest zweryfikowanie tego obrazu za pomocą zestawienia wypowiedzi autora na temat chłopów z tymi dotyczącymi innych nieuprzywilejowanych grup społecznych, zwłaszcza niewolników, a także porównania ich z poglądami innych jezuickich (i nie tylko) pisarzy zajmujących się podobną problematyką. Szczególnie istotne okażą się w tym przypadku zapatrywania innych jezuickich autorów traktatów neoscholastycznych na temat prawa i sprawiedliwości (*de iure et iustitia*): Luisa de Moliny (1535–1600), Leonarda Lessiusa (1554–1623), Juana de Lugo (1583–1660) i Zygmunta Lauxmina (1597–1670). Dzięki temu porównaniu mam nadzieję pokazać to, co typowe w myśli Chądzyńskiego, zwłaszcza zaś te elementy, który wyróżniają się na tle poglądów współczesnych mu jezuickich pisarzy. Rozważania poświęcone zagadnieniu ucisku grup nieuprzywilejowanych osadzam zarazem w kontekście teoretycznych założeń wizji

społecznej polskiego jezuity, obejmującej takie kategorie, jak *ius*, *dominium*, *contractus*, *iustitia commutativa*, *iniustitia* oraz *restitutio*.

Poprzez zestawienie wyników tej analizy z wiedzą na temat zapatrywań politycznych Chądzyńskiego staram się odpowiedzieć na kluczowe pytanie o to, jakie było źródło jego postawy wobec chłopów w Rzeczypospolitej i czy można w zgodzie z dotychczasowymi interpretacjami założyć, że kierował on się przede wszystkim przesłankami moralnymi. Pomocne w tym zadaniu okazują się bardziej szczegółowe pytania badawcze: czy chłopi są jedyną grupą społeczną w Rzeczypospolitej, w obronie której Chądzyński występuje? skąd czerpał on swoje idee w tym zakresie? czym różni się jego stosunek wobec chłopów a niewolników? jaką rolę w jego myśli społecznej odgrywają podstawowe kategorie neoscholastycznego dyskursu prawno-teologicznego? czy jezuita rozumie te kategorie inaczej niż jego współbracia? a może różni się od nich w wyciągniętych z tych teoretycznych założeń wnioskach? co łączy myśl polityczną Chądzyńskiego z jego zapatrywaniami ustrojowymi? W końcu, w jaki sposób dotychczasowi badacze doszli do przedstawionych przez nich interpretacji jego zapatrywań społecznych, jakie dowody przedstawili i na jakich fragmentach jego twórczości oparli swoją analizę? Odpowiedź na te pytania pozwala na wysunięcie wniosków na temat rozważań jezuity dotyczących sprawiedliwości i stosunków społecznych, a zarazem na ocenę poprawności ich dominujących odczytań.

Dopełnieniem tego obrazu idei Chądzyńskiego jest zaprezentowane w rozdziale czwartym studium jego satyr antyprotestanckich. Aby jak najlepiej zrozumieć te fascynujące utwory oraz okoliczności ich powstania, na tym etapie analizy w większym stopniu niż w wypadku poglądów polityczno-społecznych odwołuję się do wiedzy na temat biografii autora, sytuując ją w kontekście nauczania teologii kontrowersyjnej w Akademii Wileńskiej, a także dziejów polemiki wyznaniowej oraz przemocy religijnej w Wilnie. Jak sądzę, dopiero taka przekrojowa perspektywa pozwala należycie osadzić pisma antyprotestanckie Chądzyńskiego i innych współczesnych mu autorów ze środowiska wileńskich jezuitów w szerszej dyskusji nad kształtem wyznaniowym Rzeczypospolitej, w jakiej tamci uczestniczyli, a także wytłumaczyć specyficzną formę gatunkową tych tekstów oraz wykorzystane w nich motywy literackie i zabiegi retoryczne.

By podołać temu zadaniu, moje rozważania dzielę na dwie zasadnicze części. W pierwszej zwięźle wprowadzam do problematyki stosunków wyznaniowych (w tym zwłaszcza przemocy wyznaniowej) w Wilnie, a następnie proponuję ogląd dziejów nauczania kontrowersji w Akademii Wileńskiej oraz wileńskich polemik wyznaniowych, od czasu

przybycia jezuitów do miasta w 1570 roku do połowy XVII wieku, a więc zdobycia Wilna przez wojska moskiewskie i ewakuacji Towarzystwa z terenów litewskich. Taki zakres chronologiczny ma na celu uwzględnienie kilkudziesięcioletniej działalności polemicznej Chądzyńskiego oraz okresu bezpośrednio ją poprzedzającego, stanowiącego istotny kontekst interpretacyjny. Na tym etapie staram się odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: w jaki sposób program nauczania Akademii mógł wpłynąć na poglądy polemiczne Chądzyńskiego oraz jego postawę wobec protestantów? jaki był stosunek władz Akademii oraz wileńskiej hierarchii katolickiej do niekatolików? na czym polegał wpływ powtarzających się tumultów w Wilnie na lokalne stosunki międzywyznaniowe? czy można dostrzec jakieś powiązania między antyprotestancką twórczością literacką a tumultami wyznaniowymi? jakie były początki wileńskiej polemiki katolicko-protestanckiej i czy możemy wskazać pewne prawidłowości w jej dalszym rozwoju? jacy autorzy ostatnich dekad XVI wieku odegrali w niej kluczową rolę i w jaki sposób ich pisma mogły oddziałać na teksty siedemnastowieczne? w jaki sposób twórczość satyryczna zastąpiła wcześniejsze formy polemiki w Wilnie i jakie zmiany w dyskursie teologicznym i społecznym temu towarzyszyły?

Drugą część czwartego rozdziału zajmuje natomiast analiza satyr antyprotestanckich Chądzyńskiego i jego współczesnych w aspekcie literackim. Przede wszystkim badam tutaj zagadnienia związane z wykorzystaniem konkretnych motywów, gatunków, środków stylistycznych czy szerzej – zabiegów retorycznych. W tym celu szukam odpowiedzi na takie pytania, jak: jakimi gatunkami literackimi posługuje się Chądzyński i dlaczego? w jaki sposób katoliccy autorzy używają takich środków literackich, jak komizm i groteska, w celu negatywnego przedstawienia niekatolików? jakie motywy i stereotypy antyprotestanckie wykorzystują? jaka jest znaczeniotwórcza rola metrum tych wierszy? w jaki sposób wileńskie satyry wpływały na społeczne i religijne postrzeganie protestantów? czy i czym różniła się postawa katolickich pisarzy wobec kalwinistów a luteran? czy i w jaki sposób powstałe w Wilnie satyry odnoszą się do incydentów przemocy religijnej? jaka mogła być motywacja napisania przez Chądzyńskiego wierszy antyprotestanckich i jaki był ich potencjalny wpływ na stosunki wyznaniowe w Wilnie? Na koniec: w jakim stopniu jego satyry stanowią manifestację zabiegów kontrreformacyjnych i odzwierciedlają zmieniający się układ sił wyznaniowych w Rzeczypospolitej?

Kierowana wskazanymi pytaniami badawczymi całościowa analiza idei politycznych, społecznych oraz polemicznych Chądzyńskiego ma na celu nie tylko poznanie jego światopoglądu, ale także winna pomóc w zrozumieniu szerszych zjawisk w

siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, w tym zwłaszcza jej przeobrażeń ustrojowych, relacji poszczególnych grup społecznych i wyznaniowych, a także działalności i wpływu Towarzystwa Jezusowego. Komparatystyczne ujęcie tych zagadnień pozwala zarazem na sformułowanie nieco ogólniejszych hipotez na temat miejsca rodzimego dyskursu w tym dialogu staropolskich jezuitów z ich współbraćmi w innych krajach Europy. Wreszcie przypadek Chądzyńskiego daje znakomitą sposobność do metarefleksji nad ograniczeniami tradycyjnie związanymi ze studiami jezuickimi w polskiej historiografii. W tym kontekście uważam za istotne wyjaśnienie własnego podejścia metodologicznego.

Inspiracje metodologiczne

Choć niniejsza dysertacja została przede wszystkim pomyślana jako praca literaturoznawcza, prezentowana w niej analiza wykorzystuje również narzędzia charakterystyczne dla szerzej rozumianych badań historycznych, w tym zwłaszcza biograficznych i tych z zakresu historii idei. Takie interdyscyplinarne podejście jest pokłosiem problemów badawczych, jakie prezentuje materiał źródłowy, który, jak już wiemy, obejmuje z jednej strony dokumenty jezuickie dotyczące życia Chądzyńskiego, z drugiej – jego niejednolitą spuściznę literacką, zestawioną z twórczością jemu współczesnych. Jeśli chodzi o te pierwsze, to w zrozumieniu i porównaniu ze sobą powstałych w Rzeczypospolitej bądź w Rzymie źródeł zakonnych – wraz z ich zwodniczym socjolektem, a niekiedy kontradyktoryjnością – szczególnie pomocne okazały się dla mnie oparte na jezuickich katalogach i prowadzone na nieporównanie szerszą skalę badania prozopograficzne Andrei Marianiego[25], a także jezuicki glosariusz przygotowany przez Wiktora Gramatowskiego[26]. Z kolei inspiracji dla stworzenia kwestionariusza badawczego, jaki wykorzystałem, interpretując te materiały w celu rekonstrukcji życiorysu Chądzyńskiego, dostarczyły zwłaszcza klasyczne już studia biograficzne Natalie Zemon Davis (1928–2023) oraz, na gruncie polskim, Jana Baszkiewicza (1930–2011)[27].

---

[25] Zob. m.in. A. Mariani, *Wspólnota jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Między tradycją a zmianą*, „Zapiski Historyczne" 84 (2019), z. 4, s. 123–77; tenże, *Cudzoziemcy w prowincji polskiej i litewskiej Towarzystwa Jezusowego. Przyczynek do badań nad wielokulturowością dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. 15, red. W. Walczak i K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2023, s. 71–113; tenże, *The Jesuit Community of the Lithuanian Province: Between Local Crises and Global Changes*, „Journal of Jesuit Studies" 10 (2023), z. 2, s. 307–44.

[26] W. Gramatowski, *Jesuit Glossary: Guide to Understanding the Documents*, tłum. C. Russell, [online] <https://arsi.jesuits.global/wp-content/uploads/2022/07/glossary.pdf> [dostęp 20.08.2024].

[27] Zob. np. J. Baszkiewicz, *Richelieu*, Warszawa 1984; tenże, *Henryk IV Wielki*, Warszawa 1995; N. Zemon Davis, *Powrót Martina Guerre'a*, tłum. P. Szulgit, posłowie E. Domańska, Poznań 2011.

Narzędzi typowo literaturoznawczych używam natomiast na wielu etapach analizy. Przede wszystkim okazują się one niezbędne dla samego ustalenia dorobku Chądzyńskiego, w czym posługuję się metodą filologiczną – w tym wchodzącą w jej zakres, a wywodzącą się z niemieckiej filologii klasycznej XIX i XX wieku krytyką tekstu – w celu zarówno analizy wewnętrznych oraz zewnętrznych dowodów za atrybucją dziesięciu przypisywanych jezuicie utworów, jak i próbie restytucji formy autentycznej niektórych z nich (przypadek cykli epigramatycznych)[28]. W wykorzystaniu tej metody podążam za przekonaniem wyrażonym przez Mirosławę Hanusiewicz-Lavallee, która podkreśla jej szczególną przydatność w studiach nad piśmiennictwem staropolskim: „W badaniach tych […] procedury interpretacyjne bardziej niż w jakimkolwiek innym obszarze są narażone na ryzyko zwykłego błędu rzeczowego, wynikającego po prostu z niewłaściwej rekonstrukcji postaci tekstu, niezrozumienia słowa, nieznajomości sensu wyznaczonego przez kontekst, reguły gatunku, odniesienia historycznego itp.”[29]. Słowa te znajdują wymowne potwierdzenie w pracach współczesnych wydawców literatury staropolskiej, którzy właśnie za pomocą ustaleń filologicznych niejednokrotnie dowiedli nieprawdziwości utrwalonych w badaniach atrybucji bądź interpretacji dobrze znanych utworów[30].

Jeśli chodzi natomiast właśnie o interpretację zrekonstruowanego dorobku Chądzyńskiego, to ważną inspirację stanowi dla mnie zaproponowane przez Alinę Nowicką-Jeżową rozumienie hermeneutyki jako dążącej do

> możliwie wszechstronnego, pełnego i pogłębionego rozpoznania sensu […], odkrywania go nie tylko poprzez pozytywny wysiłek poznawczy, ale też przez »obnażenie pozorności«, to jest deszyfrowanie symboli kulturowych, ujęć tradycyjnych, skonwencjonalizowanych elementów dyskursu, stereotypów gromadzonych w zewnętrznej warstwie tekstu czy też strategii retorycznych, demagogicznie maskujących rzeczywiste intencje wypowiedzi”[31].

Warto zaznaczyć, że takie postrzeganie celowości zastosowania hermeneutyki dotyczy zarówno tekstów *sensu stricto* literackich, jak i piśmiennictwa z pogranicza literatury i polityki

---

[28] Na temat założeń krytyki tekstu zob. zwłaszcza B. Bravo, *Krytyka tekstu*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, red. E. Wipszycka, t. 1, Warszawa 1979, s. 127–153; P. Maas, *Krytyka tekstu. Fragmenty*, oprac. A. Karpiński, tłum. K. Sybilska, „Pamiętnik Literacki” 85 (1994), z. 2, s. 188–206; B. Bravo, *Uwagi o dziejach, założeniach i celu krytyki tekstu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 40 (2014), z. 3–4, s. 51–63.

[29] M. Hanusiewicz-Lavallee, *O badaniu literatury dawnej (i owadów). Glosa do polemiki*, „Roczniki Humanistyczne” 59 (2011), z. 1, s. 281.

[30] Zob. np. R. Grześkowiak, *Barokowy tekst i jego twórcy. Studia o edycji i atrybucji poezji „wieku rękopisów”*, Gdańsk 2003.

[31] A. Nowicka-Jeżowa, *Ad lectorem. Zarys projektu badawczego*, w: *Wśród krajów Północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: Mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2015, s. 25.

czy teologii, łączących środki retoryczne i stylistyczne ze specjalistycznymi rozważaniami oraz właściwym sobie sposobem argumentacji[32]. Podejście to dobrze odpowiada niejednolitej pod względem gatunkowym, stylistycznym i tematycznym twórczości Chądzyńskiego, której interpretacja musi wyjść dalece poza wyrażone wprost sądy aksjologiczne, starając się wydobyć to, co ukryte i co wyjątkowe na tle twórczości innych autorów o podobnym doświadczeniu społeczno-kulturowym. W tym kontekście szczególnie pomocna okazuje się także perspektywa komparatystyczna.

Za Edwardem Kasperskim można stwierdzić, że głównym celem komparatystki jest „poznawcze ogarnięcie rodzimej, cudzej i powszechnej rzeczywistości literackiej jako dynamicznej, wewnętrznie zróżnicowanej i zmiennej w swej zawartościach i granicach »możliwej wspólnoty«, powiązanej wieloma relacjami z innymi dziedzinami piśmiennictwa i kultury”[33]. Obranie takiego kierunku badawczego wydaje się szczególnie owocne w studiach nad zagadnieniami ideowymi, przy czym należy pamiętać, że synoptyczne czytanie różnych tekstów ma sens poznawczy jedynie wtedy, gdy w ten sposób ukazane zostaną rzeczywiście obecne w nich właściwości, które w innym razie pozostałyby ukryte[34]. Jestem przekonany, że podjęcie studiów porównawczych jest szczególnie uzasadnione w przypadku spuścizny Chądzyńskiego oraz innych jezuitów w Rzeczypospolitej. Nie tylko bowiem należeli oni do ogólnoeuropejskiego (w krótkim czasie zaś – globalnego) zakonu, charakteryzującego się nadzwyczajną mobilnością swoich członków, ale także byli kształceni według międzynarodowego, ustalonego przez reprezentantów różnych prowincji jezuickich programu studiów, natomiast ich twórczość z jednej strony ujawniała głęboką znajomość współczesnego dyskursu europejskiego, z drugiej zaś – aktywnie w nim uczestniczyła i nań oddziaływała, o czym świadczą choćby cieszące się międzynarodową sławą dzieła Marcina Śmigleckiego, Mikołaja Łęczyckiego czy Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595–1640)[35]. W tym kontekście tym bardziej żałować należy nieobecności pisarzy staropolskich (choćby tylko tych

[32] Pamiętać przy tym należy, że definicja kryterium literackości w odniesieniu do epoki wczesnonowożytnej jest dużo mniej oczywista, a zarazem bardziej rozległa, niż w wypadku tekstów współczesnych, zob. tamże, s. 35.
[33] E. Kasperski, *O teorii komparatystyki*, w: *Literatura. Teoria. Metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2006, s. 577.
[34] *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie: Radziejowice, 6-8 lutego 1997 r.*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Izabelin 1998, s. 50–55; E. Kasperski, *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010, s. 24–25.
[35] Por. L. Grzebień, *Łęczycki (Lancicius, Łencicius) Mikołaj*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, s. 560–66; *„Logica” Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie – przegląd zagadnień – antologia tekstów*, oprac. R. Darowski i F. Bargieł, Kraków 2016; W. Pawlak, *Ks. Maciej Kazimierz Sarbiewski SJ (1595–1640) z Sarbiewa k. Płońska*, w: *Wielcy Polacy. Perły kultury narodowej*, red. J. Marciak-Kozłowska, Białystok 2017, s. 369–82.

piszących po łacinie) w niedawnych syntetycznych opracowaniach i wydawnictwach źródłowych, np. z zakresu jezuickiej myśli politycznej[36].

Jednym z najważniejszych z tych ostatnich jest, skądinąd znakomita, monografia Harra Höpfla, pt. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630* (Cambridge 2004), w której jezuicka wizja polityczno-społeczna (nawet jeśli z pominięciem autorów Rzeczypospolitej) ukazana została w sposób subtelny i możliwie obiektywny. Ważnym atutem tej pracy jest niewątpliwie uwzględnienie specyfiki wczesnonowożytnego dyskursu i jego wielorakich kontekstów oraz dostrzeżenie zarówno głównych nurtów jezuickiej refleksji, jak i jej wewnętrznego zróżnicowania, niesystematyczności. Podobne podejście badawcze, tyle że w odniesieniu do myśli staropolskiej, reprezentuje niezwykle cenne studium Anny Grześkowiak-Krwawicz: *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów: Pojęcia i idee* (Toruń 2018). Przyjęta w obu tych publikacjach metoda pracy z tekstem stanowi dla mnie wzór dla analizy idei Chądzyńskiego. Zanim jednak będę mógł ją przeprowadzić, konieczne jest podjęcie bardziej fundamentalnych zadań: rekonstrukcji biografii i ustalenia kanonu dzieł autora.

[36] Zob. np. R. Bireley, *The Jesuits and Politics in Time of War: A Self-Appraisal*, „Studies in the Spirituality of Jesuits" 34 (2002), z. 4, s. 1–29; H. Höpfl, J*esuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004; *Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540–1640*, oprac. J.P. Donnelly, Indianapolis 2006; S. Mostaccio, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615)*, London 2016; C. Zeron, *Political Theories and Jesuit Politics*, w: *The Oxford Handbook* …, s. 193–215. Kontekst polsko-litewski uwzględniony został w najnowszej historii Towarzystwa pióra Markusa Friedricha, lecz nie w sekcji poświęconej myśli politycznej, zob. tenże, *The Jesuits: A History*, tłum. J.N. Dillon, Princeton 2022, s. 286–301.

I. Kim był i co napisał Jan Chądzyński?[1]

Kiedy w połowie lat pięćdziesiątych XVII wieku osłabiona rebelią Bohdana Chmielnickiego (1595–1657) Rzeczpospolita stanęła wobec moskiewskiej, a następnie szwedzkiej inwazji, jednym z głównych punktów oporu – ku zaskoczeniu wielu – stał się protestancki Gdańsk[2]. Mimo początkowej blokady miasta przez flotę Karola X Gustawa (panował 1654–60) i olbrzymich strat finansowych, mieszkańcy starali się funkcjonować względnie normalnie, czego przejawem była działalność słynnego Gimnazjum Akademickiego. Jego ówczesny rektor, gorliwy luteranin Johann Maukisch (1617–69, na urzędzie 1651–69), autor rozpraw polemicznych przeciwko kalwinistom oraz jezuitom, silnie angażował się w rozwój szkoły – reformował program nauczania, sprowadzał znanych mistrzów, a także organizował w jej murach międzywyznaniowe dysputy teologiczne[3]. Podczas jednej z nich, w 1656 bądź 1657 roku, miał miejsce interesujący incydent[4].

Jeśli wierzyć jezuickiemu dziejopisowi Janowi Antoniemu Poszakowskiemu, wśród słuchaczy znalazło się wówczas kilku katolickich księży, a w pewnym momencie jeden z nich, pięćdziesięcioparolatek ubrany w powszednie szaty kleru świeckiego, wstał i poprosił przewodniczącego debaty o możliwość rozwinięcia argumentów strony katolickiej. Udzielono

[1] Niektóre fragmenty zawartych w niniejszym rozdziale rozważań biograficznych i atrybucyjnych przedstawiłem w szkicu stanowiącym wstęp do edycji dwóch cyklów epigramatycznych Chądzyńskiego, zob. M.E. Nowakowski, *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim" – domniemany autor i edycja wierszy antyprotestanckich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 67 (2023), s. 151–97.

[2] Na temat roli Gdańska w czasie potopu i poniesionych wówczas strat zob. np. E. Cieślak, *Okres „potopu" szwedzkiego*, w: *Historia Gdańska*, t. 3, cz. 1, *1655–1793*, red. tenże, Gdańsk 1993, s. 36–56.

[3] Zob. E. Kizik, *Koszty utrzymania Gimnazjum Akademickiego*, L. Mokrzecki, *Historia w Gimnazjum Gdańskim* oraz S. Kościelak, *Szermierze teologii z Gimnazjum Gdańskiego*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, *Szkice z dziejów*, red. E. Kotarski, Gdańsk 2008, s. 53, 212, 344–46; J. Budzyński, *Dawne humanistyczne Gimnazjum Akademickie w Gdańsku w XVI i XVII wieku*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 4, *W progach muz i Minerwy*, red. Z. Głombiowska, Gdańsk 2008, s. 37, 44, 48–49. Zob. także wybrane pisma Maukischa dotyczące Gimnazjum w opracowaniu Zofii Głombiowskiej w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 2, *Wybór źródeł z XVI i XVII wieku*, red. L. Mokrzecki, Gdańsk 2008, s. 165–304. Polemiczne pisma Maukischa zob. *Anti-Spanhemius de gratia Dei universali* […], Dantisci 1663, D.F. Rhetius; *Maledicentia Maresiana* […], Dantisci 1664, D.F. Rhetius; *Schrifftmässige Gegenstellung der Lutherischen und Jesuitischen Religion*, Danzig 1664, D.F. Rhete; *Warnung, daß man die Kinder in der Jesuiten-Schul nicht schicken soll*, Danzig [ok. 1664], [D.F. Rhete]); *Nihil sani Maresiani*, Gedani 1667, D.F. Rhetius.

[4] Wiadomo, że przynajmniej w 1656 roku w Gdańsku miała miejsce dysputa między irenicznie zorientowanym luteraninem Henrykiem Nocolaiem (1605–60) a kapucynem Walerianem Magnim (1587–1661), propagatorem rekatolizacji Europy środkowej, doradcą Władysława IV, a także zażartym przeciwnikiem jezuitów, zob. S. Kościelak, dz. cyt., s. 342–43. Antyjezuickie pisma Magniego zob. *Apologia contra imposturas Jesuitarum. Ad maiorem gloriam Dei*, [b.m.w.] [1661], [b.w.]; *Christiana et catholica defensio. Adversus Societatem Jesu haeresi vel atheismo infectam*, [b.m.w.] 1661, [b.w.].

mu głosu, lecz gdy zaczął przemawiać, okazało się, że robi to tak znakomicie i wyprowadza tak przekonujące argumenty, że moderator dyskusji, najprawdopodobniej luteranin, nie wytrzymał i wykrzyknął: „Nie może być, że to [zwykły] pleban, lecz albo jezuita, albo diabeł!”[5].

Tym księdzem był Jan Chądzyński i o ile nie są mi znane źródła, które potwierdziłyby jego piekielne pochodzenie, to rzeczywiście był on jezuitą. Pod wieloma względami pełen zagadek życiorys Chądzyńskiego – który pozostaje ukryty za fragmentarycznym, często niespójnym materiałem źródłowym – a zwłaszcza jego ważna, a zarazem enigmatyczna spuścizna literacka stały się źródłem licznych bezpodstawnych hipotez oraz nieporozumień wśród historyków. Celem tego rozdziału jest po pierwsze uporządkowanie i skorygowanie stanu wiedzy na temat życia jezuity, a po drugie omówienie jego dorobku pisarskiego z uwzględnieniem zarówno utworów o autorstwie pewnym, jak i tych, które są Chądzyńskiemu jedynie przypisywane.

I.1 Życiorys

Narodziny i pochodzenie

Zachowane źródła nie są zgodne ani co do daty, ani miejsca urodzenia Chądzyńskiego. Problem z ustaleniem tych informacji, choć może wydawać się błahy, jest symptomatyczny dla życiorysu tego konkretnego jezuity, a jednocześnie dobrze obrazuje trudności, z jakimi musi się mierzyć badacz historii Towarzystwa Jezusowego w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej w ogóle, mianowicie: niespójność i nieprecyzyjność źródeł (w tym dokumentacji zakonnej) bądź ich zupełny brak, a także zawodność literatury przedmiotu, najczęściej powielającej jednostkowe wiadomości bez krytycznej analizy porównawczej. Jeśli chodzi o kwestię daty narodzin Chądzyńskiego, to wśród historyków utrwalił się pogląd, że przyszedł on na świat w 1600 roku[6]. Jednakże pochodzące z lat 1621, 1622 oraz 1651 katalogi trzyletnie – a więc krótkie

[5] „Nequaquam hic parochus est, sed vel iesuita, vel diabolus!”, zob. J.A. Poszakowski, *De viribus illustribus Provinciae Lithuaniae S.I.*, Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, rkps 1536, s. 112. Zob. także s. 971.

[6] Zob. np. S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 2, *Praca nad spotęgowaniem ducha wiary i pobożności. 1608–1648*, Lwów 1901, s. 704; S. Bednarski, *Chądzyński Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 3, red. W. Konopczyński, Kraków 1937, s. 267; V. Biržiška, *Aleksandrynas: senųjų lietuvių rašytojų, rašiusių prieš 1865 m., biografijos, bibliografijos ir biobibliografijos*, t. 1, *XVI–XVII amžiai*, Chicago 1960, s. 286; *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, t. 2, *Piśmiennictwo staropolskie: hasła osobowe A–M*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1964, s. 78; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 2004, s. 87; R. Plečkaitis, *Lietuvos filosofijos istorija*, t. 1, *Viduramžiai–Renesansas–Naujieji amžiai*, Vilnius 2005, s. 686; S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011, passim; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie w*

raporty zawierające m.in. najważniejsze informacje o członkach jezuickich wspólnot w danej prowincji, przesyłane cyklicznie do rzymskiej kurii generalnej – podają, że miał on wówczas odpowiednio osiemnaście, dziewiętnaście i czterdzieści osiem lat, co wskazywałoby na rok 1602, 1603, a może nawet 1604 jako datę urodzenia[7]. Z kolei późniejsze katalogi (z lat 1625, 1628, 1633, 1636, 1639, 1642, 1645, 1649) sugerują, że jezuita był o rok bądź dwa lata starszy[8]. Wreszcie ostatni zachowany katalog zawierający informację o Chądzyńskim, spisany w roku 1658, podaje, że miał on wówczas pięćdziesiąt osiem lat, co pokrywa się z informacją z zakonnego nekrologu z 1660 roku, gdzie zmarłego jezuitę określa się jako sześćdziesięciolatka[9].

To właśnie ten ostatni dokument posłużył badaczom do wskazania roku 1600 jako daty urodzenia. Warto jednak zauważyć, że nawet jeśli, jak podaje nekrolog, Chądzyński w dniu śmierci 22 kwietnia 1660 roku miał sześćdziesiąt lat (a jest to wątpliwe), to i tak niewykluczone, że urodził się w drugiej połowie 1599 lub na początku 1601 roku. Spisujący dokument jezuita mógł bowiem „zaokrąglać" wiek do ostatniego ukończonego roku życia (np. urodziwszy się w listopadzie 1599, Chądzyński w kwietniu 1660 roku miałby sześćdziesiąt lat i pięć miesięcy) bądź przeciwnie – do każdego rozpoczętego. Co więcej, wspomniany już Poszakowski, który podaję tę samą datę śmierci Chądzyńskiego, co jego nekrolog, pisze, że jezuita zmarł w wieku ponad pięćdziesięciu lat („plus quam quinquagenarius") – dużo łatwiej byłoby napisać po prostu „sześćdziesięciolatek"[10].

Biorąc pod uwagę całą jezuicką dokumentację, należałoby uznać, że Chądzyński urodził się na pewno w okresie między 1599 a 1604 rokiem, przy czym każda z możliwości zakłada, że przynajmniej część źródeł się myli. Nie ma zarazem żadnego argumentu za tym, by dwa najpóźniejsze dokumenty (katalog z 1658 roku oraz nekrolog) uważać za bardziej wiarygodne niż te wcześniejsze. Jak sądzę, o wiele bardziej uzasadnione jest przyjęcie hipotezy

---

świetle siedemnastowiecznych satyr jezuickich (1620–1642). Wydarzenia, bohaterowie, autorzy, „Terminus" 19 (2017), z. 2, s. 303.

Inną datę urodzenia (1603) podaje natomiast Ludwik Piechnik (*Chądzyński Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, *A–G*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 280–81), a za nim Andrzej Litwornia (*Zapomniany staropolski przekład Toletusa*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 40 (1996), s. 100).

Z kolei Stanisław Pyszka opowiada się za 1600 rokiem, ale wskazuje zarazem, że istnieją dokumenty, które sugerowałyby rok 1602 lub 1603, zob. tenże, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" (1993–1994), s. 230, przypis 5.

[7] Archivum Romanum Societatis Jesu (dalej ARSI), Lit. 6, k. 174r., 189v.; Lit. 9, k. 218v.

[8] ARSI, Lit. 6, k. 243r., 368r.; Lit. 7, s. 96; Lit. 8, k. 20r., 105v.; Lit. 8 (I), k. 182v.; Lit. 8 (II), k. 285r.; Lit. 9, k. 25r., 108v.; Lit. 10, k. 27v., 203v.

[9] ARSI, Lit. 11, k. 78r.; Lit. 61, s. 277.

[10] J.A. Poszakowski, dz. cyt., s. 112, 971.

przeciwnej. Trudno sobie bowiem wyobrazić, na jakiej podstawie katalogi późniejsze, a tym bardziej najpóźniejszy, mogły skorygować datę ze starszych dokumentów. Co więcej, uważam, że dużo łatwiej pomylić się, podając wiek pięćdziesięcioparolatka niż nastolatka, w którego wypadku dwa lata w tę czy tamtą stronę musiały stanowić większą różnicę i być bardziej zauważalne. Warto przy tym pamiętać, że każdego z kandydatów do Towarzystwa już na samym początku rozmowy wstępnej (egzaminu ogólnego) obowiązkowo pytano o wiek, który mógł stanowić formalną przeszkodę dla przyjęcia danej osoby (musiał przekraczać czternaście lat)[11]. A zatem wydaje się, że wiek Chądzyńskiego w momencie przyjęcia do nowicjatu powinien był być odnotowany stosunkowo dokładnie.

Przy takich założeniach, skoro nie można pogodzić dat z dokumentów najwcześniejszych (i katalogu z 1651 roku) oraz najpóźniejszych, zasadne wydaje mi się wskazanie tych ostatnich jako mniej wiarygodnych. Daje to zarazem hipotetyczną możliwość uzgodnienia wszystkich pozostałych źródeł. Jeśli bowiem założyć, że Chądzyński urodził się w pierwszej połowie, powiedzmy wiosną, 1602 roku, to w zależności od czasu spisywania katalogów i przyjętego sposobu „zaokrąglania" wieku można by go np. na początku 1621 roku określić jako osiemnastolatka (ponieważ nie miałby jeszcze wówczas ukończonych 19 lat), latem 1633 roku – jako trzydziestojednolatka (miałby wówczas trzydzieści jeden lat i najwyżej kilka miesięcy), ale już pod koniec 1639 roku – jako trzydziestoośmiolatka (jako że zostałoby mu wówczas jedynie kilka miesięcy do trzydziestych ósmych urodzin). Pragnę jednak podkreślić, że jest to jedynie przypuszczenie. Niewykluczone, że osoba spisująca któryś z katalogów (zwykle przełożony danego domu) najzwyczajniej się pomyliła, a ten błąd następnie powtórzono w innych dokumentach. Niemniej, skoro nie można tego zweryfikować, brak zaś innych, bardziej wiarygodnych propozycji, wypada uznać pierwszą połowę 1602 roku za najbardziej prawdopodobną datę narodzin.

Niejednoznaczne jest również pochodzenie jezuity. Wszystkie katalogi do roku 1642 (włącznie) oraz ten z 1658 określają go mianem „Masovita". Jednakże katalogi późniejsze (1645, 1649, 1651) oraz nekrolog nazywają go Rusinem („Ruthenus"). Niewykluczone, że rację ma zatem osiemnastowieczny jezuicki dziejopis Stanisław Rostowski, który pisał o Chądzyńskim: „Masovita, natus in Russia [tj. Ruś]", choć nie sposób stwierdzić, skąd pochodzi

[11] *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, oprac. B. Steczek i J. Kołacz, Kraków–Warszawa 2006, s. 55, 89 (punkt 34, 160).

ta informacja[12]. W tym kontekście warto dodać, że w momencie wstąpienia do Towarzystwa Chądzyński nie posługiwał się językiem ruskim, a zatem teza o tym, że był Rusinem, wydaje się wątpliwa[13]. Bynajmniej nie wyklucza to natomiast ewentualnego urodzenia na ziemiach ruskich – Jan mógł przecież wywodzić się z wcale licznej szlachty koronnej coraz intensywniej zasiedlającej tamtejsze tereny od 1569 roku[14]. Niestety, o jego rodzinie nie posiadamy właściwie żadnych informacji. Herbarze informują o dwóch rodach Chądzyńskich: herbu Ciołek oraz Rogala[15]. W pierwszym z nich wskazać można przynajmniej czterech Janów żyjących w XVII wieku, jednakże ich lata życia bądź to, co o nich wiemy, wykluczają kojarzenie ich z Janem jezuitą. Z kolei informacje o drugim z rodów są bardzo szczątkowe. Istnieli jeszcze Chądzeńscy herbu Junosza, jednakże również w tym wypadku brak jest wystarczających danych, aby móc powiązać ich z bohaterem tej dysertacji[16].

Wczesna edukacja i wstąpienie do Towarzystwa

Nie mamy zatem pewności co do tego, z jakiego rodu wywodził się Jan Chądzyński ani gdzie się urodził – nie wiemy też, gdzie się wychował. Najwcześniejszy znany nam dokument na jego temat to cytowany już katalog z 1621 roku, który podaje informację o wstąpieniu Chądzyńskiego do wileńskiego nowicjatu Towarzystwa Jezusowego 8 marca 1621 roku[17]. Z tego samego źródła dowiadujemy się również, że młodzieniec miał w momencie wstąpienia wykształcenie retoryczne. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że zdobył je w szkole jezuickiej (być może właśnie w Wilnie), co oznaczałoby, że przeszedł już wówczas wszystkie poziomy jezuickich studiów niższych. Zgodnie z oficjalnymi wytycznymi Towarzystwa wyrażonymi w *Ratio studiorum* (1599) studia humanistyczne miały się składać kolejno z trzech klas gramatyki, klasy humanistycznej (poetyki) oraz klasy retoryki, a więc

---

[12] S. Rostowski, *Lituanicarum Societatis Jesu historiarum provincialium. Pars prima*, Vilnae 1768, Typis Universitatis Societatis Jesu, s. 445 (zob. też s. 461).

[13] ARSI, Lit. 6, k. 174r.

[14] Por. H. Litwin, *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę (1569–1648)*, Warszawa 2000.

[15] Zob. np. K. Niesiecki, *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych* [...], t. 3, oprac. Jan Nepomucen Bobrowicz, Lipsk 1839, Breitkopf i Haertel, s. 11–12; A. Boniecki, *Herbarz polski*, cz. 1, *Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, t. 2, Warszawa 1900, s. 353.

[16] *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego*..., s. 12.

[17] ARSI, Lit. 6, k. 173v.–174r. Pojedyncze późniejsze katalogi wskazują na inne daty wstąpienia: 4 marca 1621 (Lit. 6, k. 243r.), 8 marca 1620 (Lit. 6, k. 368r.), 1620 bez podania dnia i miesiąca (Lit. 8, k. 105v.). Tego typu rozbieżności nie były niczym wyjątkowym, o czym świadczą katalogi dotyczące innych jezuitów żyjących w Rzeczypospolitej pierwszej połowie XVII wieku, zob. np. L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, s. 77 (przypis 291).

łącznie pięciu stopni[18]. Jednakże, jak pokazują badania wybitnego znawcy Akademii Wileńskiej Ludwika Piechnika, w 1616 roku w Wilnie przeorganizowano dotychczasowy program nauczania, dzieląc go na siedem klas przez rozszerzenie nauczania gramatyki z trzech do pięciu poziomów (infima, gramatyka druga, gramatyka pierwsza, syntaksa minor, syntaksa maior)[19].

Wykształcenie humanistyczne, jakie Chądzyński być może odebrał u jezuitów – i jakie w tym samym czasie uzyskiwało przeszło tysiąc studentów w samym tylko Wilnie – było bardzo silnie osadzone w kulturze klasycznej[20]. Choć bowiem stosunek założycieli Towarzystwa do niej był ambiwalentny, a zarazem bardziej ostrożny niż w przypadku wielu im współczesnych, zafascynowanych osiągnięciami humanizmu i ostentacyjnie wyrzekających się dziedzictwa scholastycznego, nie ma wątpliwości, że jezuici bardzo szybko dostrzegli korzyści, jakie płynęły z wykorzystania tradycji antycznej (nazywanej przez jezuickie Konstytucje „łupami egipskimi") na rzecz moralnego kształcenia młodzieży czy też skutecznego (a zatem przekonującego) głoszenia Ewangelii[21]. To podejście znalazło odzwierciedlenie w jezuickim curriculum, a pod koniec szesnastego stulecia zostało skodyfikowane w jezuickiej ustawie szkolnej. Dość powiedzieć, że podczas początkowych dwóch z pięciu wyznaczonych przez *Ratio studiorum* klas uczniowie spośród tekstów źródłowych czytać mieli niemal wyłącznie pisma Cycerona (106–43 p.n.e.), które recytowano z pamięci, objaśniano, a także przekładano na język polski[22].

---

[18] Por. *Ratio atque institutio studiorum SJ, czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599)*, oprac. K. Bartnicka i T. Bieńkowski, tłum. T. Bieńkowski i A. Stachowicz, Warszawa 2000, s. 91–106. Na temat ewolucji jezuickiego podejścia do nauczania zob. L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum" (1548–1599)*, Kraków 2003.

[19] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 70.

[20] *Vilniaus Universiteto istorija*, t. 1, *1579–1803*, red. A. Bendžius, Vilnius 1976, s. 50, 58. Na temat klasycznie zorientowanego wykształcenia humanistycznego w jezuickim curriculum zob. m.in. P.F. Grendler, *The Humanities in Jesuit Schools 1548–1773*, „Journal of Jesuit Studies" 11 (2024), z. 4, s. 544–68.

[21] J.W. O'Malley, *The First Jesuits,* Cambridge, MA 1993, s. 253–64; *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones*, t. 8, Matriti 1909, s. 618. Zob. także K. Johnson i P. Lynch, *Ad perfectum eloquentiam: The "Spoils of Egypt" in Jesuit Renaissance Rhetoric,* „Rhetoric Review" 31 (2012), z. 2, s. 99–116; L. Murray, *A History of Historiography on Jesuit Exegesis*, „Jesuit Historiography Online", [online] <https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/a-history-of-historiography-on-jesuit-exegesis-COM_193804> [dostęp 09.02.2023].

[22] *Ratio atque institutio...*, s. 102–6. Na temat roli Cycerona w jezuickim systemie kształcenia, a także jego wpływie na jezuicką kazuistykę zob. R.A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot 2008; tenże, *Rhetorical Veri-similitudo: Cicero, Probabilism, and Jesuit Casuistry*, w: *Traditions of Eloquence: The Jesuits and Modern Rhetorical Studies*, red. J.C. Brereton i C. Gannett, New York 2016, s. 60–72. Tłumaczenie tego ostatniego studium zob. tenże, *Retoryczna veri-similitudo: Cycero, probabilizm oraz jezuicka kazuistyka*, w: tenże, *Jezuickiego pióra ostrze: Wczesna nowożytność przez pryzmat studiów nad Towarzystwem Jezusowym*, tłum. i red. M.E. Nowakowski, Poznań 2023, s. 57–74.

W kolejnych klasach nadal najwięcej czasu zajmować miał Arpinata – przy czym skupiano się na jego coraz trudniejszych dziełach (traktaty filozoficzne, późniejsze mowy) – jednak obok niego czytać należało również rzymskich poetów (m.in. Katullusa, Wergiliusza, Horacego, Owidiusza) oraz historyków (zwłaszcza Cezara, Salustiusza, Liwiusza), a także autorów greckich (np. Ezopa i Jana Chryzostoma, a później Hezjoda, Homera, Tukidydesa, Platona czy Demostenesa)[23]. Nie była to wszakże wyłącznie bierna recepcja. Po zapoznaniu się z danym utworem uczniom kazano nieraz układać własne teksty na ten sam temat, a autorom najlepszych prac udzielano przywileju recytowania ich przed całą grupą bądź nawet podczas rozmaitych uroczystości[24]. W ostatniej klasie studenci poznawali teorię retoryki, którą wykładano na podstawie tekstów Cycerona i Arystotelesa (384–322 p.n.e.), lecz po raz kolejny to ten pierwszy stanowić miał podstawowy wzór w zakresie stylu[25]. Dla celów dydaktycznych jezuici wykorzystywali zarówno komentowane wydania konkretnych autorów, jak i kompilacje ekscerptów z rozmaitych dzieł. Co ważne, teksty poetyckie „oczyszczano" z fragmentów rażących jezuickie poczucie dobrego smaku (lub przyzwoitości bądź ortodoksji), co prowadziło nawet do ocenzurowania całych partii *Eneidy*[26]. Mimo to wizytujący Akademię w 1639 roku były prowincjał litewski Mikołaj Łęczycki czuł potrzebę podkreślenia, że uniwersytet nie powinien posiadać obscenicznych ksiąg pisarzy pokroju Katullusa (ok. 84–ok. 54 p.n.e.) czy Marcjalisa (ok. 40–ok. 103)[27]. Nota bene, Marcjalis był pierwszym autorem opublikowanym przez jezuitów w ich pierwszej drukarni przy Collegium Romanum, gdzie Łęczycki niegdyś studiował[28].

Oprócz tekstów źródłowych profesorowie studiów humanistycznych wykorzystywać mieli rozmaite komentarze i opracowania. W zakresie gramatyki należało posługiwać się słynnym podręcznikiem portugalskiego jezuity Manuela Álvaresa (ok. 1526–83) *De institutione grammatica* (1572), najczęściej nazywanym po prostu „Alwarem", który, jak zauważył wybitny jezuicki historyk Stanisław Bednarski, „na całe dwa wieki stał się pierwszą

[23] *Ratio atque institutio*..., s. 94, 96–101.
[24] *Vilniaus Universiteto*…, s. 72.
[25] Tamże, s. 91–95.
[26] S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, s. 175; *Vilniaus Universiteto*…, s. 77–78.
[27] *Vilniaus Universiteto*…, s. 64.
[28] J.W. O'Malley, *The First Jesuits*, s. 115; L. Grzebień, *Łęczycki (Lancicius, Łencicius) Mikołaj*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, s. 560.

i najbardziej używaną gramatyką szkół katolickich i wzorem dla gramatyk innych”[29]. Analiza uczonego pokazała jednak, że podręcznik ten był przerabiany tak często i znacząco, że wręcz

> niepodobna mówić o istnieniu jednej gramatyki zwanej Alwarem. Słowo „Alwar” jest tylko i wyłącznie synonimem słowa: gramatyka łacińska, która w różnych czasach, w tym samym nawet narodzie i w różnych narodach przybierała bardzo różne formy. [...] Oryginalnego Alwara zarzucono jeszcze w XVI wieku, wszystkie prowincje używały swoich tzw. Alwarów czy nawet pół-Alwaryków.[30]

W przypadku jezuitów wileńskich pierwszej połowy XVII wieku można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że korzystali oni z któregoś z dwóch własnych (znacząco okrojonych) wydań z 1592 roku[31].

Jeśli chodzi natomiast o retorykę, *Ratio* nakazywała oparty na Arystotelesie, Cyceronie i Kwintylianie (ok. 35–100) niezwykle popularny podręcznik hiszpańskiego jezuity Cypriana Soareza (1524–93) *De arte rhetorica* (1562)[32]. Jeszcze w 1933 roku Bednarski pisał o „ogromnym, prawie bezkonkurencyjnym” powodzeniu tej książki, które miało trwać aż do pierwszych dekad XVIII wieku i którego nie zdołał rzekomo osłabić żaden inny jezuicki podręcznik wymowy[33]. Jak wszakże zaświadczają notatki uczniów jezuitów prowincji polskiej oraz litewskiej, w Akademii Wileńskiej oraz w pozostałych jezuickich ośrodkach kształcenia w Rzeczypospolitej książka Soareza została z czasem w praktyce wyparta przez podręcznik jego francuskiego współbrata Nicolasa Caussina (1583–1651) *De eloquentia sacra et humana* (1619).

W przeciwieństwie do swego poprzednika, Caussin opowiadał się za wykorzystywaniem mnogości stylów i obok Cycerona za wzór do naśladowania podawał również znacznie odbiegających od niego autorów, m.in. Tacyta (ok. 56–ok. 120) czy nawet współczesnego flamandzkiego humanistę Justusa Lipsiusa (1547–1606), który z kolei – podobnie jak wcześniej Erazm z Rotterdamu (1466–1536) – krytykował bezrefleksyjne

---

[29] *Vilniaus Universiteto*…, s., s. 96; S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie*…, s. 159.

[30] S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie*…, s. 160–64, cytat na s. 163.

[31] E. Alvares, *De institutione grammatica libri primi pars prior. De partium orationis declinabilium inflexione. Scholiis auctoris praetermissis,* Vilnae 1592, Officina Typographica Societatis Jesu; tenże, *De institutione grammatica. Liber primus. Scholiis auctoris praetermissis*, Vilnae 1592, Officina Typographica Societatis Jesu. Nie wiem o istnieniu kolejnych części tych wydań, które zawierałyby pozostałe księgi gramatyki. Jednakże nawet w ramach zagadnień poruszanych w tych właśnie tomach widać znaczącą redukcję (względem oryginału), a często wręcz eliminację warstwy opisowej i wyjaśniającej. Oba tomy konfrontuję z wydaniem lizbońskim: tenże, *De institutione grammatica libri tres*, Olyssippone 1572, J. Barrerius.

[32] *Ratio atque institutio*..., s. 96.

[33] S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie*…, s. 185–86.

naśladowanie stylu Arpinaty[34]. Swoją drogą, pokazuje to nie tylko, że jezuiccy autorzy uczestniczyli w głośnym sporze o naśladownictwo Cycerona, czemu cenne studium poświęcił Robert Aleksander Maryks, ale także, że ich pierwotnie jednolite stanowisko w tej kwestii – widoczne zarówno w *Ratio studiorum*, jak i w jezuickich podręcznikach czy skryptach wykładowych – w pierwszej połowie siedemnastego stulecia zaczęło ulegać pewnym przeobrażeniom i stawało się bardziej zróżnicowane[35].

Co prawda, zmiana podręcznika nie zdążyła objąć Chądzyńskiego, który prawdopodobnie studiował humaniora do 1621 roku. Niemniej jednak, jak pokazuje wydobyty przez Piechnika spis lektur humanistycznych w Akademii z lat 1614–1622, już wcześniej jezuici wileńscy przyjęli urozmaicony program kształcenia. Choć teksty Cycerona czytano oczywiście w każdej klasie, to był on jednym z kilku omawianych autorów – na kursie retoryki corocznie wykładano Senekę Młodszego (ok. 4 p.n.e.–65), często również Liwiusza (59 p.n.e.–17), a w 1617 roku także Tacyta[36]. A zatem, mimo deklarowanego niepodzielnego autorytetu Arpinaty w jezuickim systemie nauczania humaniorów – co jeszcze w 1609 roku podkreśliły same władze prowincji litewskiej – rzeczywiste wykształcenie, jakie mógł odebrać Chądzyński, było zapewne bardziej zróżnicowane i lepiej odpowiadało siedemnastowiecznym gustom w zakresie retoryki[37].

Wspomniany wyżej katalog z 1621 roku przekazuje ponadto interesujące informacje na temat zdrowia i języka ojczystego Chądzyńskiego. Razem z nim w roku akademickim 1620/1621 przyjęto łącznie dwudziestu pięciu scholastyków (*scholastici admissi*). Zaledwie w przypadku dwóch z nich – Chądzyńskiego oraz pochodzącego z Podlasia niejakiego Grzegorza Niewiarowskiego (ur. ok. 1605) – podkreślono niezadowalający stan zdrowia. Jest to o tyle ważne, że choroba i słabość fizyczna stanowiły jedną z tzw. przeszkód drugorzędnych do wstąpienia do Towarzystwa[38]. Jak wyjaśniają jezuickie Konstytucje: „Każda z tych

---

[34] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 68–69; J. Dąbkowska-Kujko, *Erazmianizm i lipsjanizm w Rzeczypospolitej*, w: *Wśród krajów Północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: Mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2015, s. 267–68. Jak jednak podkreśla Autorka ostatniego studium, zarówno Erazm, jak i Lipsius „przeszli długą – i zalecaną przez nich samych jako konieczną w procesie edukacyjnym – drogę, podczas której stopniowo uwalniali się od wzorca Cycerona (Erazm *Antibarbari*, Lipsjusz *Variae lectiones* – dzieło napisane w jasnych i klarownych okresach cycerońskich), zmierzając ku modelowi lukianowemu i plautowo-terencjuszowemu oraz (tu zwłaszcza kierujący się już wyraźnie w stronę estetyki manierystycznej Lipsjusz) – senecjańsko-tacytowemu, z jednoczesnym wypracowaniem osobowo naznaczonych, zindywidualizowanych cech języka", zob. tamże, s. 268.

[35] R.A. Maryks, *Saint Cicero*…, zwłaszcza s. 88–97.

[36] *Program nauczania na studium humanistycznym w Akademii Wileńskiej w l. 1614–1622*, w: L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 269–80.

[37] Tamże, s. 68.

[38] *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego…*, s. 94 (185).

drugorzędnych przeszkód mogłaby wystarczyć, żeby kandydata nie przyjąć. Ponieważ jednak mogłoby się zdarzyć, że jakiś tego rodzaju brak ma przeciwwagę w innych wybitnych darach Bożych i egzaminujący uznałby w Panu, że należy to tolerować, pozostawia się to do rozstrzygnięcia temu, kto ma władzę przyjmowania”[39]. A zatem jeśli Chądzyński został przyjęty mimo zauważonego złego stanu jego zdrowia, musiały za tym przemawiać jakieś inne ponadprzeciętne przymioty duchowe bądź intelektualne. Druga informacja dotyczy natomiast jego języka ojczystego, którym był – podobnie jak w wypadku większości przyjętych wówczas kandydatów – wyłącznie język polski[40].

Nowicjat i triennium filozofii

W litewskim nowicjacie, który został przeniesiony do Wilna z Połocka w 1605 roku, Chądzyński przebywał, zgodnie z jezuickimi regułami, przez dwa lata (1621–23)[41]. Tamtejszym rektorem był wówczas Jan Jamiołkowski (1578–1649), późniejszy dwukrotny prowincjał litewski (1627–30, 1639–41), a do domu nowicjatu przypisani byli również mniej znani jezuici: Paweł Pikelius (vel Piotrowicz, ok. 1564–1636), Andrzej Kosiński (ok. 1584–1630) oraz Paweł Giwoina (ok. 1587–1649)[42]. W ciągu dwóch lat nowicjusze, odbywający tzw. drugą probację, musieli m.in. zapoznać się z Instytutem Towarzystwa oraz podstawami życia zakonnego, przejść przez rozmaite próby, a także odprawić miesięczne ćwiczenia duchowe wedle zamysłu Ignacjańskiego[43].

Ukończywszy nowicjat złożeniem wieczystych ślubów zakonnych, Chądzyński (już jako tzw. aprobowany scholastyk) został w roku akademickim 1623/1624 wysłany do kolegium w Braniewie, najstarszej placówki Towarzystwa w Rzeczypospolitej, aby przejść triennium filozoficzne, a więc trzyletni kurs filozofii składający się kolejno z logiki, fizyki oraz metafizyki[44]. Dzięki szczegółowym wytycznym zawartym w *Ratio studiorum* wiemy, jakiego rodzaju wykształcenie młody jezuita powinien był odebrać w Braniewie. W pierwszym roku profesorowie mieli w sposób możliwie przystępny („nie dyktując, ale wyjaśniając”) zapoznać

[39] Tamże, s. 93 (178).

[40] Wśród przyjętych wspólnie z Chądzyńskim scholastyków znaleźli się również tacy, dla których pierwszym językiem był litewski bądź niemiecki, a dopiero drugim – polski, zob. ARSI, Lit. 6, k. 174r.–v.

[41] *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*..., s. 305 (41); *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 463.

[42] ARSI, Lit. 6, k. 173r. Por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 181, 236, 307, 508.

[43] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 463; W. Gramatowski, *Jesuit Glossary: Guide to Understanding the Documents*, tłum. C. Russell, s. 20, [online] <https://arsi.jesuits.global/wp-content/uploads/2022/07/glossary.pdf> [dostęp 30.11.2022].

[44] ARSI, Lit. 6, k. 224v., 229v., 243r.

studentów z podstawami logiki, opierając się na jezuickich podręcznikach Pedra da Fonseca (1528–99) i Francisca de Toledo (1532–96) oraz na wybranych fragmentach z pism Arystotelesa[45]. Niewykluczone, że za czasów Chądzyńskiego w Braniewie korzystano również ze skomponowanego już po ułożeniu *Ratio*, cenionego i wielokrotnie później wydawanego w Europie podręcznika do logiki (Ingolstadt 1618, Oksford 1634, 1638, 1658) autorstwa polskiego jezuity Marcina Śmigleckiego[46].

Podczas drugiego i trzeciego roku studenci czytali wybrane księgi pism fizycznych Stagiryty (*Fizyka*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu*, *Meteorologika*, *O duszy*), a także jego *Etykę* oraz *Metafizykę*, przy czym w wypadku tej ostatniej pomijano fragmenty na temat bóstwa oraz inteligencji. W zakresie nauczania filozofii Arystoteles – od którego poglądów należało odchodzić jedynie wtedy, gdy stały w sprzeczności z zasadami wiary bądź z powszechnie przyjętym stanowiskiem współczesnej nauki – cieszył się wśród jezuitów podobną renomą, co Cycero w przedmiotach humanistycznych. W *Ratio* znalazł się nawet osobny paragraf zatytułowany „Trzeba szanować Arystotelesa", zaś *Konstytucje* Towarzystwa nakazywały wręcz, aby „trzymać się" jego poglądów nie tylko w nauczaniu logiki, filozofii naturalnej i metafizyki, ale także filozofii moralnej i innych sztuk wyzwolonych[47].

O tym, że treść ustawy szkolnej, przynajmniej jeśli chodzi o nauczanie Arystotelesa, istotnie znajdowała odzwierciedlenie w praktyce wykładowej jezuitów prowincji polskiej i litewskiej pierwszej połowy siedemnastego stulecia, świadczą – niejako wbrew stanowisku Bednarskiego – zachowane źródła[48]. Przykładem tego jest wydany w Wilnie w 1643 roku zbiór tez filozoficznych pt. *Mundus philosophicus*, który potwierdza, w jak dużym stopniu jezuicki kurs filozofii wciąż polegał wówczas na pismach Stagiryty. Jak przekonująco wykazał Roman Darowski (1935–2017), autorem tych tez był urodzony w Kopenhadze, ale całe niemal życie związany z Rzecząpospolitą, Gorgoniusz Ageison (1604–65). W momencie powstania wspomnianego dziełka nauczał on filozofii w Akademii razem ze swoim odrobinę starszym kolegą Chądzyńskim, o czym będzie mowa niżej[49].

---

[45] *Ratio atque institutio*..., s. 66.

[46] *„Logica" Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie – przegląd zagadnień – antologia tekstów*, oprac. R. Darowski i F. Bargieł, Kraków 2016, s. 11.

[47] *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*..., s. 170 (470); *Ratio atque institutio*..., s. 67.

[48] Por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie*…, s. 282. Nieco dalej uczony dodaje jednak, że nawet w późniejszym okresie Arystotelesa nadal wykładano i *explicite* się nań powoływano – lecz w rzeczywistości (twierdzi Bednarski) oddalano się od niego coraz bardziej, zob. tamże, s. 283 i n.

[49] R. Darowski, *Gorgoniusz Ageison (1604–1665), profesor w Akademii Wileńskiej*, w: tenże, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 148–53.

Zupełnie inny niż do Arystotelesa był stosunek Towarzystwa do jego niechrześcijańskich komentatorów (w tym Awerroesa [1126–98]), do których jezuiccy profesorowie mieli podchodzić z wielką ostrożnością, pilnując, „aby uczniom się oni nie podobali", a jeśli uznaliby, że w pismach Awerroesa jest coś pożytecznego, to należało zaznaczyć, że „wszystko, co jest dobre u Awerroesa, zostało przejęte od innych filozofów". Z autorów chrześcijańskich największym uznaniem darzono z kolei Tomasza z Akwinu (1225–74), o którym trzeba było wypowiadać się z powagą i szacunkiem, nawet gdy zbijano jego poglądy[50]. Szerzej rolę Tomasza w jezuickim curriculum omawiam niżej, we fragmencie dotyczącym programu studiów teologicznych.

Uzupełnieniem wykładów i samodzielnych studiów było regularne uczestnictwo w rozmaitych dysputach, zarówno wewnętrznych (między profesorami bądź studentami), jak i publicznych, urządzanych w dni świąteczne lub w wakacje, na które zapraszano znaczące duchowne i świeckie osobistości. Zasady poprawnego dyskutowania i zbijania argumentów studenci poznawali już od samego początku kursu filozofii[51]. Jak wynika z opracowania historyka oświaty Łukasza Kurdybachy, jezuici znaleźli osobliwy sposób na wzbudzenie wśród uczniów ducha rywalizacji i zainteresowania dysputami. Dzielono mianowicie klasy na dwie ustawione naprzeciw siebie grupy: „Rzymian" i „Kartagińczyków". Każdemu „Rzymianinowi" przydzielano „Kartagińczyka", a rolą adwersarzy było wzajemne poprawianie i dyskredytowanie swoich wypowiedzi oraz zadawanie podchwytliwych pytań. Najlepszych dyskutantów wyróżniano i nagradzano[52].

W kontekście późniejszej kariery, a także twórczości Chądzyńskiego (którą opisuję w dalszej części rozdziału) zasadne wydaje się pytanie zwłaszcza o wykształcenie jezuity w dziedzinie etyki. Niestety, w samej *Ratio* nie poświęcono filozofii moralnej – pozostającej na marginesie kursu metafizyki, którą najczęściej wykładał ten sam profesor – większej uwagi, zalecając jedynie uważną lekturę Arystotelesowskiej *Etyki* oraz odradzając poruszanie na tym etapie kwestii teologicznych[53]. Podobnie jednak jak w przypadku humaniorów, również nauczanie przedmiotów filozoficznych w praktyce najwyraźniej odbiegało od postulowanego programu jezuickiej ustawy szkolnej.

---

[50] *Ratio atque institutio*..., s. 65–69.
[51] Tamże, s. 54–55, 67–68.
[52] Ł. Kurdybacha, *Rola reformacji i kontrreformacji w dziejach oświaty*, w: *Historia wychowania*, t. 1, red. tenże, Warszawa 1967, s. 365–67.
[53] Tamże, s. 69.

Badania dotyczące Akademii Wileńskiej i pochodzących stamtąd skryptów wykładowych jasno wskazują, że już na początku XVII wieku słuchacze triennium zapoznawali się z wieloma tekstami nieuwzględnionymi w *Ratio studiorum*, w tym z dziełami modnych filozofów włoskiego Cinquecenta – m.in. Pietra Pomponazziego (1462–1525), Francesca Piccolominiego (1523–1607) bądź Giacoma Zabarellego (1533–89) – czy też innych zachodnioeuropejskich myślicieli, jak np. pochodzącego z Kastylii filozofa, humanisty i medyka Gómeza Pereiry (1500–67), francuskiego fizjologa i zoologa Guillaume'a Rondeleta (1507–66) czy flamandzkiego znawcy anatomii Andreasa Vesaliusa (1514–64)[54]. Jeśli chodzi o kolegium w Braniewie, to wiadomo chociażby, że tamtejsi wykładowcy już pod koniec XVI i w pierwszych dekadach XVII wieku, omawiając poglądy Arystotelesa z zakresu fizyki, odwoływali się do zdobyczy nowożytnej nauki, w tym do teorii Mikołaja Kopernika (1473–1543), z którymi polemizowali, w zgodzie zresztą z zaleceniami przełożonego generalnego Claudia Acquavivy (na urzędzie 1581–1615)[55].

Jak jednak zauważyła Mirosława Hanusiewicz, stanowisko jezuitów wobec nowej filozofii Kopernika bynajmniej nie było, przynajmniej w kontekście Rzeczypospolitej, niczym wyjątkowym. Choć w większości polskich ośrodków kształcenia (każdej denominacji) w pierwszej połowie XVII wieku uczniowie mogli zetknąć się ze zdobyczami nowożytnego przyrodoznawstwa, to zaledwie w nielicznych przypadkach próbowano zakwestionować poglądy Arystotelesa. Zwykle teorie kopernikańskie (czy później kartezjańskie) przywoływano właśnie po to, by wykazać ich niesłuszność. Podobnie stało się z początkowo wspieranym przez jezuitów Galileuszem (1564–1642), który ponadto na wczesnym etapie swojej uniwersyteckiej kariery opierał się w pewnym stopniu na ustaleniach jezuickich filozofów przyrody. Nastawienie Towarzystwa wobec uczonego z Pizy uległo zmianie dopiero pod koniec stulecia[56]. W kontekście oficjalnych zaleceń zakonu poglądy Oswalda Krügera (ok. 1598–1655) – jezuickiego matematyka i astronoma, a później królewskiego inżyniera, który entuzjastycznie wypowiadał się o teorii heliocentrycznej oraz samym Koperniku (*implicite*

[54] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 107–8; *Vilniaus Universiteto*…, s. 117–18.

[55] B. Bieńkowska i T. Bieńkowski, *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600–1773)*, cz. 1, *Przyrodoznawstwo*, Warszawa 1973, s. 30–32; I.A. Kelter, *The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System*, „The Sixteenth Century Journal" 26 (1995), z. 2, s. 282–83. Na temat stosunku jezuitów do Kopernika i Galileusza zob. także R. Blackwell, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame 1991; W.A. Wallace, *Galileo's Jesuit Connections and Their Influence on His Science*, w: *Jesuit Science and Republic of Letters*, red. M. Feingold, Cambridge, MA 2003, s. 99–126; V.R. Remmert, *Picturing Jesuit Anti-Copernican Consensus: Astronomy and Biblical Exegesis in the Engraved Title-Page of Clavius's* Opera mathematica *(1612)*, w: *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts (1540–1773)*, red. J.W. O'Malley, G.A. Bailey, S.J. Harris i T.F. Kennedy, Toronto 2006, s. 291–313.

[56] M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 2001, s. 46 i n.

kwestionując stanowisko Rzymu) – a także jego uczniów, należy uznać za wyjątek[57]. Co ciekawe, Krüger nauczał w Wilnie języka hebrajskiego w latach, kiedy studiował tam Chądzyński. Prawdopodobnie był zatem jego nauczycielem[58].

Wcześniej niż w wypadku nauk ścisłych stopniowej modyfikacji uległo w szkołach jezuickich w Rzeczypospolitej nauczanie filozofii moralnej, którą z czasem zaczęto traktować jako osobny, niezależny od metafizyki przedmiot i której poświęcano coraz więcej uwagi. Badacze tej tematyki są wszakże zgodni, że stało się to dopiero na początku lat czterdziestych XVII wieku (a więc kilka dekad później niż w Rzymie czy Coimbra), kiedy w Wilnie stworzono oddzielne stanowisko profesora filozofii moralnej, co jednak samo przez się wskazuje na uprzednie wzmożone zainteresowanie tym przedmiotem. Pierwszym jego wykładowcą został nie kto inny, tylko Chądzyński, do czego wrócę niżej[59]. W czasach, gdy jeszcze jako nowo przyjęty jezuita słuchał on wykładów w Braniewie, filozofię studiowało tam łącznie około trzydziestu osób[60]. Profesorem przedmiotów filozoficznych był wówczas młody, ale zajmujący coraz bardziej odpowiedzialne stanowiska zakonne, Andrzej Klinger (ok. 1595–1664), który przebywał w warmińskim kolegium dokładnie w tych latach, co Chądzyński (1623–26). Warto przynajmniej pokrótce przybliżyć sylwetkę tego wykładowcy, ponieważ – choć brak na to jednoznacznych dowodów – mógł on wywrzeć pewien wpływ na Chądzyńskiego, którego uczył nie tylko filozofii, ale także, w kolejnych latach, teologii.

Klinger, urodzony w Ornecie, leżącej około czterdzieści kilometrów na południowy wschód od Braniewa, odebrał najbardziej prestiżowe w ramach Towarzystwa wykształcenie, ucząc się w Collegium Romanum, wzorcowym kolegium jezuickim, którego fundacji i programu studiów doglądał niegdyś sam Ignacy Loyola (ok. 1491–1556)[61]. Po trzech latach spędzonych w Braniewie, Klinger nauczał jeszcze w Wilnie (1626–30), a następnie kierował misją jezuicką w Prusach Królewskich (1630–31)[62]. W późniejszym okresie sprawował ważne funkcje rektora kolegium braniewskiego (1636–41) i wileńskiego nowicjatu (1641–47), a

[57] *Vilniaus Universiteto*…, s. 126–29.
[58] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 334.
[59] ARSI, Lit. 56, k. 17v. Zob. także L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 108–9; S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 170–73. Por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie*…, s. 298.
[60] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 56.
[61] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 283. Na temat Polaków studiujących w Collegium Romanum zob. G. Łuszczak, *Naukowe i duszpasterskie drogi polskich jezuitów w Rzymie*, Kraków 2009.
[62] Na temat działalności jezuitów w miastach pruskich zob. m.in. S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku. Od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk–Kraków 2003; tenże, *Jezuici w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, „Rocznik Elbląski" 19 (2004), s. 55–71; tenże, *Jezuici w trzech wielkich miastach pruskich w XVI–XVIII w.*, „Hereditas Monasteriorum" 3 (2013), s. 155–87.

wreszcie prowincjała litewskiego (1648–50). Ponadto cieszył się poważaniem wśród elit Rzeczypospolitej, będąc spowiednikiem dwóch królewiczów: kardynała Jana Alberta (1612–34) oraz biskupa wrocławskiego i płockiego Karola Ferdynanda (1613–55)[63]. Niestety, nie dotarłem do żadnych informacji na temat ewentualnej spuścizny pisarskiej Klingera bądź jego poglądów.

Co fascynujące, do naszych czasów dochowały się oceny z corocznych egzaminów słuchaczy triennium w Braniewie z lat, kiedy przebywał tam Chądzyński. Jego nazwisko odnajdujemy wpierw w spisie egzaminowanych z 1624 roku – pod koniec jego pierwszego roku akademickiego w Braniewie. Egzaminy przeprowadzano w tym wypadku przez trzy dni, od 31 marca do 2 kwietnia (każdy miał trwać minimum pół godziny), i przystąpiło do nich dwunastu studentów. W komisji egzaminacyjnej zasiadło pięciu profesorów, w tym ówczesny rektor Filip Frisius (ok. 1572–1638), z urodzenia gdańszczanin, który przed dwoma laty został zmuszony przez wojska Gustawa Adolfa (panował 1611–32) do porzucenia funkcji rektora w kolegium ryskim, a także wieloletni profesor teologii polemicznej i moralnej Andrzej Busau (ok. 1554–1637)[64]. Jak czytamy, Chądzyński w opinii dwóch egzaminatorów uzyskał stopień „przeciętny" (*attigit mediocritatem*), natomiast trzech stwierdziło, że wypadł „ponadprzeciętnie"[65]. Te oceny same w sobie nie mówią wiele, a do ich analizy konieczny jest kontekst porównawczy. Jak zatem Chądzyński wypadł na tle kolegów?

Znamienne, że lepiej od niego poradził sobie jedynie Andrzej Rosenwaldt (1602–67), późniejszy profesor w rozmaitych kolegiach, któremu tylko jeden z egzaminatorów przyznał stopień „przeciętny", z kolei pozostali – „ponadprzeciętny"[66]. Te same oceny co Chądzyński uzyskał jeszcze Tomasz Skaszewski (ok. 1603), który w 1642 roku wystąpił z Towarzystwa, a następnie prowadził z zakonem procesy sądowe[67]. Pozostałych dziewięciu studentów otrzymało niższe stopnie: cztery „przeciętne" i jeden „ponadprzeciętny" (Neyman, Mikołajewicz), same „przeciętne" (Dzierżek, Królik, Koszuć), cztery „przeciętne" i jeden „poniżej przeciętnej" (Żaboklicki, Białyszewski), trzy „przeciętne" i dwa „poniżej przeciętnej" (Kiewlicz). Najgorsze oceny (dwie „przeciętne" i trzy „poniżej przeciętnej") uzyskał bliżej nieznany Stefan Garliński – jedyny student, który nie zdał tamtego roku egzaminu i został

[63] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 283.
[64] Tamże, s. 80, 169.
[65] *Liber extraordinarius provincialis = Ypatingoji provincijolo knyga*, oprac. i tłum. I. Katilienė, wstęp L. Jovaiša, Vilnius 2012, s. 122; L. Jovaiša, *Liber Extraordinarius Provincialis – a testimony to the Jesuits' studies and religious formation in Lithuania in the first half of the 17th century*, w: tamże, s. 33.
[66] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 575.
[67] Tamże, s. 620.

wydalony z kursu filozofii[68]. Wobec tych informacji należy uznać, że Chądzyński wyróżniał się na tle współbraci.

W klasie pozostało zatem jedenastu uczniów. Kolejny egzamin, pod koniec drugiego roku studiów, znów odbywali oni wczesną wiosną (marzec 1625 roku). Tym razem przybył na niego prowincjał litewski, z pochodzenia Kastylijczyk, Miguel Ortiz (ok. 1560–1638), który niegdyś doskonalił swój warsztat nauczycielski pod okiem Śmigleckiego[69]. Można się jedynie domyślać, że autorytet prowincjała zmotywował egzaminowanych – faktem jest, że aż trzech studentów otrzymało same najwyższe oceny, co wcale nie zdarzyło się w roku poprzednim. Byli to Chądzyński, Rosenwaldt oraz Skaszewski, a więc ci sami, którzy osiągnęli najlepsze wyniki zeszłym razem. Pozostałym studentom również poszło lepiej, choć Stanisław Kiewlicz znów ledwo zdał egzamin (trzy „przeciętne" i dwa „poniżej przeciętnej")[70].

Bez wątpienia największym wyzwaniem dla słuchaczy filozofii był egzamin wieńczący ostatni rok triennium; to on bowiem w dużej mierze determinował dalszą drogę akademicką, duszpasterską i w ogóle zakonną młodych stażem jezuitów. W zależności od uzyskanej oceny mogli oni zostać wysłani na pełne, czteroletnie studia teologiczne (najwyższy etap jezuickiej edukacji akademickiej) – będące zarazem drogą do uzyskania stopnia doktora, dopuszczenia do wszystkich czterech ślubów, a także objęcia najbardziej odpowiedzialnych funkcji zakonnych – bądź na skrócony kurs teologii, przygotowujący do pełnienia bardziej powszednich posług, po którym mogli zostać jedynie koadiutorami duchownymi, a więc odgrywać rolę pomocniczą względem profesów czterech ślubów (więcej na temat tego podziału piszę w rozdziale czwartym). Jedynie w sytuacjach wyjątkowych do profesji dopuszczano, za zgodą przełożonego generalnego, osoby, które co prawda nie były odpowiednio uzdolnione akademicko, ale wyróżniały się talentami kaznodziejskimi bądź administracyjnym (patrz kazus Andrzeja Boboli, 1591–1657)[71].

Zgodnie z wytycznymi *Ratio*, warunkiem dopuszczenia do pełnego studium teologicznego było uzyskanie z końcowego egzaminu z filozofii oceny „ponadprzeciętny", która, jak widzieliśmy wyżej, była wydawana gremialnie. Oznaczało to, że taki stopień musiała przyznać większość egzaminujących profesorów (których w wypadku egzaminu na trzecim

[68] *Liber extraordinarius*…, s. 122.
[69] R. Darowski, *Richard Singleton, S.I. (1566–1602), first Professor of Philosophy at Braniewo*, „Gregorianum" 62 (1981), z. 1, s. 161.
[70] *Liber extraordinarius*…, s. 160, 162.
[71] L. Jovaiša, dz. cyt., s. 30, 32; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 286–87.

roku nie mogło być mniej niż pięciu). Te ograniczenia złagodził w zaledwie rok po opublikowaniu ustawy szkolnej przełożony generalny Acquaviva w specjalnym dekrecie z 26 sierpnia 1600 roku. Zezwalał on m.in., aby słuchacze filozofii, którzy na egzaminie końcowym uzyskali jedynie „przeciętny", byli dopuszczani na pierwszy rok pełnego kursu teologii, a jeśli poczyniliby zadowalające postępy, to również na drugi, ale już bez możliwości awansu do dwóch ostatnich klas. W ten sposób mieliby szanse zaliczyć maksymalnie połowę pełnego kursu, który zasadniczo różnił się od kursu skróconego[72].

Co ciekawe, takiemu rozwiązaniu sprzeciwili się już w 1603 roku jezuici w Rzeczypospolitej, prosząc o możliwość powrócenia do zasad wyznaczonych przez *Ratio*. Jako powód wskazali oni fakt, że studenci, którym pozwalano na udział w zaledwie części wykładów teologii, nie byli należycie przygotowani do pełnienia czekających ich posług, a więc przede wszystkim głoszenia kazań i słuchania spowiedzi. Do tego właśnie miał przygotowywać kazuistycznie zorientowany kurs skrócony. W domyśle pozostawiono tu oczywistą dla jezuitów kwestię, że co do zasady ci mniej zdolni studenci, uczęszczający na rozszerzone studium jedynie przez dwa lata, nie mogli ani uzyskać doktoratu, ani złożyć czterech ślubów, a w konsekwencji sprawować bardziej odpowiedzialnych funkcji w zakonie. Acquaviva przychylił się do prośby prowincji polskiej (w której skład do 1608 roku wchodziła również Litwa), tłumacząc, że jego dekret dotyczący mniej zdolnych wynikał jedynie z litości i że z powodzeniem można od niego odejść[73].

Znamienne, że podczas wieńczącego trzeci rok nauki filozofii egzaminu (który musiał trwać minimum godzinę) Chądzyński wypadł jeszcze lepiej niż poprzednio. Wszystkich pięciu egzaminatorów (wśród których znów znaleźli się Frisius oraz Busau) zgodnie uznało, że zdał „ponadprzeciętnie", a zarazem, że nadaje się na pełne studia teologiczne. Ponadto czterech z pięciu profesorów stwierdziło, że młody jezuita może przystąpić do obrony tez dla uzyskania tytułu magistra filozofii, co było wyróżnieniem zarezerwowanym dla nielicznych (wątek ten rozwijam niżej, przy okazji omawiania jego promocji). Po raz drugi lepszy od Chądzyńskiego okazał się jedynie Rosenwaldt, który otrzymał te same oceny co kolega wraz z rekomendacją na studia teologiczne, lecz w jego wypadku żaden z egzaminatorów nie miał wątpliwości, że może on bronić tez filozoficznych. Nieco gorzej od Chądzyńskiego wypadł Jakub Koszuć; bardzo dobre wyniki uzyskali również Jan Mikołajewicz, Stefan Żaboklicki i Skaszewski. W sumie, na dziesięciu studentów (z nieznanego powodu do egzaminu nie przystąpił Dzierżek)

[72] L. Jovaiša, dz. cyt., s. 30–31, 34.
[73] Tamże.

egzaminatorzy do studiów teologicznych dopuścili siedmiu z nich, a później do ich grona dołączył także Jakub Neyman, w którego wypadku zmieniono początkowo negatywną decyzję („postea consideratis melius iudiciis factis”)[74].

Okres magisterium i założenia kursu teologii

Ukończywszy kurs filozofii w Braniewie, Chądzyński zgodnie z jezuickim zwyczajem odbył tzw. magisterium (termin niezwiązany z tytułem akademickim), a więc okres kilkuletniej praktyki pedagogicznej (nazwa magisterium pochodzi właśnie od słowa *magister*, czyli ‘nauczyciel’), apostolskiej bądź administracyjnej[75]. W jego przypadku była to praktyka nauczycielska w charakterze wykładowcy przedmiotów humanistycznych: w roku akademickim 1626/1627 został wysłany do kolegium w Krożach, w latach 1627–1629 zaś przebywał w Orszy[76]. Warto przy tym zaznaczyć, że już wówczas przełożeni podkreślali jego dobre przygotowanie w dziedzinie literatury, wskazując, że do uczenia filozofii też będzie się w przyszłości nadawał[77]. Jesienią 1629 roku Chądzyński został z powrotem wysłany do Wilna, by odbyć czteroletnie studium teologii, które zgodnie z jezuicką ustawą szkolną obejmowało (wykładane równolegle) kazuistykę, teologię scholastyczną, język hebrajski oraz Biblię[78]. W czasie studiów Chądzyńskiego liczba słuchaczy teologii na wszystkich latach wahała się od dwudziestu kilku do ponad trzydziestu osób[79].

Przygotowanie teologiczne, jakie nabywali młodzi jezuici, było wszechstronne. Nauczanie kazuistyki, której podstawowym zadaniem było kształcenie kompetencji przyszłych spowiedników, polegało na objaśnianiu sakramentów i dekalogu, powinności ludzi w zależności od ich stanu oraz poznawaniu sztuki wyznaczania odpowiednich pokut za określone grzechy. Znamienne, że dla rozstrzygania wątpliwych moralnie przypadków *Ratio* nakazywała posługiwanie się probabilizmem, co stanowiło istotną zmianę w stosunku do systemu etycznego pierwszych jezuitów[80]. Jak wskazuje znawca tej problematyki, jezuici przeszli

> od tradycyjnego, odziedziczonego po późnym średniowieczu, tutioryzmu (a więc przekonania, że aby być pewniejszym – łac. *tutior* – osiągnięcia wiecznego zbawienia, należy

[74] *Liber extraordinarius*…, s. 188; L. Jovaiša, dz. cyt., s. 31–33.
[75] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 399; W. Gramatowski, dz. cyt., s. 17.
[76] ARSI, Lit. 6, k. 254v., 261v., 267v., 368r.
[77] ARSI, Lit. 6, k. 370r.
[78] *Ratio atque institutio*..., s. 56–64.
[79] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 60.
[80] *Ratio atque institutio*..., s. 63.

> kierować się bardziej prawem zewnętrznym niż wyborami sumienia) do wczesnonowożytnego probabilizmu (rozumianego jako moralna wolność sumienia do podążania nawet za mniej prawdopodobną – łac. *probabilis* – z dwóch wiarygodnych opinii etycznych)[81].

Uczony dowodzi, że przyczyn tego rodzaju zmiany upatrywać należy przede wszystkim we wpływie pism Cycerona, który wraz z przyjęciem przez Towarzystwo nowego apostolatu kształcenia młodzieży stał się dla jezuitów cenionym autorytetem nie tylko w zakresie gramatyki i wymowy, ale także etyki[82].

Paradoksalnie, w przeciwieństwie do nastawionego typowo praktycznie skróconego kursu teologii w Akademii Wileńskiej (gdzie kształciło się także sporo osób spoza Towarzystwa), kazuistyka wykładana w pełnym czteroletnim studium – nazywana w tym przypadku teologią moralną – miała charakter zdecydowanie bardziej teoretyczny i poświęcano jej mniej czasu[83]. Dla tego krótszego kursu zachował się skrypt z początku lat dwudziestych XVII wieku (a więc zaledwie kilka lat przed okresem studiów Chądzyńskiego), który poświadcza, że oprócz standardowych autorytetów (uchwały soborowe, ojcowie Kościoła, Tomasz z Akwinu) wykładowca powoływał się na pisma znanych jezuickich teologów, m.in. Enrique Henríqueza (1536–1608), Roberta Bellarmina, Valèrego Regnault (1545–1623) czy Francisca Suáreza (1548–1617), a także na uczonych spoza Towarzystwa, zwłaszcza Tommasa de Vio (vel Cajetana, 1469–1534), Francisca de Vitoria (ok. 1483–1546) oraz Dominga de Soto (1494–1560)[84]. Listę tę warto być może uzupełnić o dwa najbardziej znane jezuickie podręczniki dla spowiedników *Instructio sacerdotum ac poenitentium* (1596) Francisca de Toledo oraz *Aphorismi confessariorum* (1595) Manuela de Sá (1530–96). Jak wynika ze sporządzonego przez Maryksa spisu literatury penitencyjnej, oba te dzieła doczekały się łącznie co najmniej 246 wydań (nawet jeśli *Aphorismi* w 1603 roku znalazły się w *Indeksie ksiąg zakazanych*), w tym nawet w japońskim Nagasaki – musiano je zatem znać również w Wilnie[85]. Z braku źródeł możemy jedynie przypuszczać, że przynajmniej niektórych z wymienionych

---

[81] R.A. Maryks, *Retoryczna veri-similitudo*..., s. 57.

[82] Tamże, s. 60 i n.

[83] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 151–52.

[84] Tamże, s. 152.

[85] R.A. Maryks, *Census of the Books Written by Jesuits on Sacramental Confession (1554–1650)*, „Annali di Storia moderna e contemporanea" 10 (2004), s. 415–519; tenże, *Religious Authority and Publishing Success in the Early Modern Jesuit Penitential Book Printing*, w: *Authority in European Book Culture 1400–1600*, red. P. Bromilow, Burlington 2013, s. 189–98; H. Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004, s. 315.

autorów omawiano również w trakcie pełnego kursu czteroletniego, którego słuchaczem był Chądzyński.

Przedmiotem, któremu na studium teologicznym poświęcano zdecydowanie najwięcej uwagi, była teologia scholastyczna. Jak wynika z zaleceń *Ratio studiorum*, w jej nauczaniu autorytet Tomasza z Akwinu odgrywał rolę jeszcze większą niż gdziekolwiek indziej w jezuickim systemie kształcenia, choć jak wspomniałem wyżej, jego pisma były omawiane już na etapie studiów filozoficznych[86]. Profesorowie teologii scholastycznej co do zasady mieli wiernie podążać za Akwinatą, a także wykładać jego poglądy w taki sposób, „aby słuchacze zrozumieli, że w rozróżnieniach i uzasadnieniach św. Tomasza zawarta jest większa moc niż to się na pierwszy rzut oka wydaje"[87]. Nic zatem dziwnego, że podstawę nauczania przedmiotu stanowiła *Suma teologiczna* (1273), którą przez cztery lata wykładało równolegle dwóch (tak jak w Wilnie), a niekiedy nawet trzech profesorów[88]. Co ciekawe, we włączeniu, i to w takim stopniu, tego właśnie dzieła w jezuickie curriculum dostrzec można pewną reminiscencję doświadczenia uniwersyteckiego pierwszych jezuitów. Choć bowiem Tomasza wykładano w Paryżu – gdzie od 1528 roku studiował sam Loyola oraz gdzie poznał on swych pierwszych towarzyszy – również w poprzednich stuleciach, to dopiero na początku XVI wieku z tamtejszej listy lektur zaczęto wykreślać jego wczesny komentarz (ok. 1252) do *Sentencji* (ok. 1150) Piotra Lombarda (1096–1160), zastępując go właśnie *Sumą*[89].

Choć według *Ratio studiorum* z Tomaszem nie należało ślepo zgadzać się w każdej kwestii, to jednak wyjątki były nieliczne (m.in. zagadnienie niepokalanego poczęcia)[90]. Więcej problemów przysparzały tematy, w których Doctor Angelicus nie zajął jednoznacznego stanowiska bądź w ogóle się nie wypowiedział. Wówczas można było oprzeć się na opiniach przynajmniej części teologów katolickich, zawsze jednak mając na uwadze przede wszystkim dobro wiary oraz oficjalne zdanie Kościoła. W każdym zaś wypadku nie wolno było wykładać

---

[86] Na temat wpływu Tomasza na jezuickich teologów zob. np. R. Cessario, *Molina and Aquinas,* w: *A Companion to Luis de Molina*, red. M. Kaufmann i A. Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 291–323; B. Knorn, *Theological Renewal after the Council of Trent? The Case of Jesuit Commentaries on the Summa Theologiae*, „Theological Studies" 79 (2018), s. 107–27; *Francisco Suárez (1548–1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, red. R.A. Maryks i J.A. Senent de Frutos, Leiden–Boston 2019, tu zwłaszcza studia Pennera, Fastiggiego, Pidela, Guidiego oraz Oliveiry e Silvy i Rebaldego, s. 46–71, 115–53, 351–410; M.T. Gaetano, *The Catholic Reception of Aquinas in the "De auxiliis" Controversy*, w: *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, red. M. Levering i M. Plested, Oxford 2021, s. 255–79.

[87] *Ratio atque institutio*..., s. 60–62, cytat na s. 62.

[88] Tamże, s. 60–61; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 126.

[89] J.W. O'Malley, dz. cyt., s. 248.

[90] *Ratio atque institutio*..., s. 60.

poglądów obrażających katolików, natomiast te uważane przez Rzym za heretyckie trzeba było zbijać zwięźle i za pomocą metody scholastycznej, a nie historycznej[91].

Po raz kolejny jednak konfrontacja oficjalnych zaleceń z ich faktyczną realizacją ujawnia pewne rozbieżności. Jak dowodzi Piechnik, bynajmniej nie wszyscy jezuici bezkrytycznie zaakceptowali hegemonię poglądów Tomasza w kwestiach teologicznych, a najostrzejszy sprzeciw wysunęli właśnie profesorowie wileńscy, którzy wskazywali, że zbytnie uzależnienie myśli zakonu od opinii jednego autorytetu (jakkolwiek wybitnego) ujemnie wpłynie na samodzielność jezuickich teologów i jakość prowadzonych przez nich badań naukowych[92]. Paradoksalnie, to właśnie brak tego rodzaju uzależnienia zarzucał siedemnastowiecznym jezuitom Bednarski[93]. Tak czy inaczej, postawa Akademii musiała wywoływać pewną konsternację wśród centralnych władz rzymskich, czego skutkiem były starania podjęte przez kolejnych przełożonych generalnych, Acquavivę i Mutia Vitelleschiego (na urzędzie 1615–45), o ujednolicenie stanowiska Towarzystwa i „dostosowanie" poglądów jezuitów wileńskich. Wierność tomizmowi egzekwowano nie tylko za pomocą specjalnych rozporządzeń, lecz także polityki personalnej (pewne stanowiska, w tym profesorskie, były zarezerwowane wyłącznie dla osób o „właściwych" zapatrywaniach teologicznych) oraz wizytacji przełożonych. Ponadto od 1613 roku obowiązywała wśród jezuitów cenzura prewencyjna – dzieła teologiczne przed publikacją musiały uzyskać aprobatę (*nihil obstat*) Rzymu[94]. Przeczy to zatem tezie Bednarskiego, jakoby wśród jezuitów „obowiązek trzymania się Arystotelesa i św. Tomasza pojmowano mniej rygorystycznie, przy zostawieniu dość znacznej swobody w opiniach drugorzędnego znaczenia"[95].

Oprócz teologii scholastycznej i moralnej, sformułowany w *Ratio* program czteroletniego kursu teologii uzupełniały wykłady z Biblii oraz języka hebrajskiego. Obu przedmiotów często nauczała ta sama osoba. Celem pierwszego było przede wszystkim rzetelne zapoznanie słuchaczy z literalnym sensem Pisma Świętego (choć nie pomijano zarazem alegorycznego)[96]. Zajęcia opierano głównie na łacińskim tekście Wulgaty – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w siedemnastowiecznej Akademii Wileńskiej korzystano z tzw. Wulgaty

[91] Tamże, s. 60–62.
[92] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 127–28. Zob. także *Vilniaus Universiteto*…, s. 140.
[93] S. Bednarski, *Odrodzenie i upadek*…, s. 285.
[94] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 128–32.
[95] S. Bednarski, *Odrodzenie i upadek*…, s. 285.
[96] Na temat jezuickiej egzegezy biblijnej zob. L. Murray, *A History of Historiography*…; tenże, *Jesuit Biblical Studies after Trent: Franciscus Toletus & Cornelius a Lapide*, Göttingen 2019.

sykstyńsko-klementyńskiej (pierwsze wyd. 1592), której przygotowania doglądał Bellarmino, inicjator tego wydania, wspomagany m.in. przez Francisca de Toledo[97]. Z kolei o tekście hebrajskim i greckim podczas zajęć należało, według zaleceń *Ratio*, wspominać głównie wtedy, gdy pojawiały się w nich rozbieżności z wersją łacińską; pozostałe zaś przekłady raczej marginalizowano. Profesor Pisma musiał uwzględniać również autorytet uchwał soborowych, orzeczeń papieskich oraz komentarzy Ojców. Jeśli chodzi o poglądy myślicieli żydowskich, *Ratio* zalecała niepoświęcanie im zbytniej uwagi. Z kolei miejsca sporne między katolikami a innymi konfesjami chrześcijańskimi trzeba było wyjaśniać z dużą pieczołowitością[98].

Zdecydowanie skromniej autorzy jezuickiej ustawy szkolnej omówili naukę języka hebrajskiego, która najwyraźniej traktowana była jako pomocnicza względem biblistyki. Co prawda, na początku kursu profesor hebraistyki wyłożyć miał podstawy gramatyki, jednakże cała reszta zajęć polegała właściwie na omawianiu poszczególnych ksiąg Pisma Świętego i to ponadto w kluczu dość tendencyjnym: dążąc do wykazania zgodności tekstu Wulgaty z hebrajskim oryginałem[99]. Było to zresztą zgodne z niegdysiejszym stanowiskiem Loyoli, który twierdził wręcz, że właśnie po to uczy się języka greckiego i hebrajskiego, aby w pełni bronić Wulgaty („deffender en todo")[100].

Nie po raz pierwszy przewidziany w *Ratio* program kształcenia nie do końca odpowiadał jezuickim uczonym z Akademii Wileńskiej. Jeszcze w trakcie prac nad ustawą upominali się oni o znaczne dowartościowanie wykładów z Pisma Świętego, które, ich zdaniem, powinny trwać (podobnie jak teologia scholastyczna) pełne cztery lata. Jedynym efektem tych starań było włączenie Biblii do grupy przedmiotów obowiązkowych dla wszystkich jezuickich kolegiów, a nie wyłącznie dla uniwersytetów, jak początkowo proponowano – czasu trwania kursu (dwa lata) jednak nie wydłużono. Wiemy również, że już w trakcie powstawania Akademii jej organizatorzy przykładali, w myśl humanistycznego

---

[97] Na temat roli Bellarmina w pracach nad nową edycją Wulgaty oraz jego stosunku do Wulgaty sykstyńskiej zob. X.-M. Le Bechelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine. Étude et documents inédits*, Paris 1911; R.G. Hobbs, *Reading the Old Testament after Trent: Cardinal Robert Bellarmine and His Italian Predecessors on Psalm Four*, „Reformation & Renaissance Review" 12 (2010), z. 2/3, s. 207–34; U. Horst, *Päpstliche Unfehlbarkeit wider konziliare Superiorität? Studien zur Geschichte eines (ekklesiologischen) Antagonismus vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*, Paderborn 2016, s. 305–35. Na temat różnych wersji Wulgaty zob. J. Królikowski, *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 36 (2017), s. 5–20. Z kolei chociażby Jakub Wujek korzystał z tzw. Wulgaty lowańskiej, zob. P. Nicko-Stępień, *Wulgata Lowańska a Nowy Testament w przekładzie ks. Jakuba Wujka z roku 1593. Studium Mt 16, 13–20,* „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 59 (2015), s. 47–66.

[98] *Ratio atque institutio*..., s. 56–57.

[99] Tamże, s. 59.

[100] J.W. O'Malley, dz. cyt., s. 257.

ideału kolegium trójjęzycznego, znaczną wagę do hebrajszczyzny, którą z czasem i zapewne pod naciskiem władz centralnych odsunięto na plan dalszy[101].

W pierwszych dekadach siedemnastego stulecia wydział teologii Akademii Wileńskiej liczył sześć katedr. Oprócz tej przewidzianej dla teologii moralnej, Pisma Świętego i języka hebrajskiego, a także dwóch dla teologii scholastycznej istniała tam również katedra teologii polemicznej *vel* kontrowersyjnej, mimo że jezuicka ustawa szkolna wcale nie wyodrębniła jej jako osobnego przedmiotu[102]. Kwestię nauczania kontrowersji, jako kluczową dla zrozumienia twórczości antyprotestanckiej Chądzyńskiego, w szczegółach omawiam w rozdziale czwartym.

Chądzyński jako student teologii

Jedną z bardziej istotnych kwestii dla omówienia doświadczenia uniwersyteckiego Chądzyńskiego są relacje osobiste, jakie mógł wówczas rozwijać. Podczas kursu teologii w Wilnie ponownie spotkał się on chociażby z Klingerem, który tym razem prowadził wykłady z Pisma Świętego (1628–29) oraz z teologii polemicznej (1628–30)[103]. Podobnie jak w przypadku filozofii, również w zagadnieniach teologicznych Klinger mógł więc przynajmniej w jakimś stopniu oddziałać na poglądy swego młodszego współbrata. Zapewne dopiero w okresie studiów teologicznych Chądzyński poznał osobiście najwybitniejszego poetę neołacińskiego siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego[104]. Chrześcijański Horacy, choć w wieku Klingera (a więc około siedem lat starszy od Chądzyńskiego), cieszył się już wówczas europejską sławą – w 1625 roku w Kolonii ukazało się pierwsze wydanie *Lyricorum libri tres*, które „zainicjowało tryumfalny, rzec można, i trwający co najmniej dwieście lat pochód poezji Sarbiewskiego przez wszystkie najważniejsze ośrodki drukarstwa europejskiego”[105]. Chądzyński studiował teologię w Wilnie do lata 1633

[101] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 137–41.
[102] Tamże, s. 125.
[103] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 139, 148; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 283.
[104] Wśród licznych opracowań na temat Sarbiewskiego za szczególnie cenne uważam monografie Piotra Urbańskiego oraz Elwiry Buszewicz, zob. P. Urbański, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae,* Szczecin 2000; E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006.
[105] W. Pawlak, *Ks. Maciej Kazimierz Sarbiewski SJ (1595–1640) z Sarbiewa k. Płońska*, w: *Wielcy Polacy. Perły kultury narodowej*, red. J. Marciak-Kozłowska, Białystok 2017, s. 374.

roku; Sarbiewski na samym początku lat trzydziestych wykładał jeszcze filozofię, jednak już jesienią 1631 roku został profesorem teologii, najprawdopodobniej scholastycznej[106].

Być może relacja Sarbiewskiego z Chądzyńskim nie ograniczała się wyłącznie do murów Akademii. Jak twierdzi Piechnik, ten ostatni – obok innych młodych jezuitów, m.in. Zygmunta Lauxmina, Jana Rywockiego (1599/1600–66), Tomasza Klagego (1598–1664) i Mikołaja Kmicica (1601–32) – miał w tym okresie należeć do grona humanistów skupionych właśnie wokół Sarbiewskiego. Jak pisze badacz:

> Wydawali oni drukiem swoje utwory, sygnując je imieniem Akademii lub też obcymi nazwiskami. Świadomie zatem budził Sarbiewski wśród młodych jezuitów zainteresowanie do literatury klasycznej, był dobrym duchem i organizatorem spotkań, w czasie których młodzi entuzjaści czytali lub deklamowali swoje pierwsze utwory. Miejscem tych spotkań najczęściej były wille w Bezdanach i Łukiszkach, gdzie młodzi jezuici spędzali wakacje i dni wolne od wykładów.[107]

Informacja ta pochodzi jednak od Bronisława Natońskiego (1914–89), a konkretnie z hasła biograficznego jego autorstwa na temat wspomnianego Kmicica[108]. W odniesieniu do Chądzyńskiego uczony ten oparł się najwyraźniej na ogólnych i rozsianych wzmiankach o jego tekstach, które bardziej szczegółowo omawiam niżej, ale które nie potwierdzają niestety przynależności jezuity do żadnego mniej lub bardziej formalnego koła poetyckiego.

Oprócz Klingera i Sarbiewskiego wykładowcami kursu teologii w latach 1629–1633 były również takie znaczące wśród jezuitów osobistości, jak pochodzący z Grenady Benedykt de Soxo (1587–1658), wówczas profesor teologii scholastycznej (1625–31) i wieloletni wicekanclerz Akademii (który z konieczności musiał wypełniać obowiązki kanclerza – biskupa wileńskiego), a następnie nawet jej rektor (1643–46),[109] czy też Grzegorz Schönhoff (1596–1667), profesor teologii moralnej (1628–30), później kaznodzieja i spowiednik królowej Cecylii Renaty (panowała 1637–44), który po jej śmierci pozostał na dworze Władysława IV (panował 1632–48), a następnie Jana Kazimierza (panował 1648–68). Schönhoff odegrał ważną rolę podczas słynnego międzywyznaniowego *Colloquium charitativum* w Toruniu (1645), gdzie występował w charakterze królewskiego teologa. Ponadto był on jednym z

---

[106] H. Markiewicz, *Sarbiewski (Sarbievius) Maciej Kazimierz h. Prawdzic*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 35, red. tenże, Warszawa–Kraków 1994, s. 180. Por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 600.
[107] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 80.
[108] B. Natoński, *Kmicic Mikołaj h. Radzic*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, red. E. Rostworowski, Wrocław 1967/1968, s. 80–81.
[109] Tamże, s. 34–35, 134; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 634; *Vilniaus Universiteto*…, s. 52.

wybitniejszych, według oceny współczesnych badaczy, rektorów Akademii (1650–53), a następnie został prowincjałem litewskim (1658–62)[110].

Poza nimi Chądzyńskiego uczyli również mniej znani jezuici. Teologię moralną wykładali absolwent Collegium Romanum Krzysztof Tymiński (ok. 1590–1641), a także Mateusz Drozdowski (ok. 1594–1646) i Jan Kirstein (ok. 1595–1634)[111]. Z kolei zajęcia z Pisma Świętego prowadzili Grzegorz Hoffman (ok. 1597–1668), nadworny teolog biskupa Abrahama Woyny (1569–1649), oraz Andrzej Laszkowski (1593–1648), który ponadto uczył teologii polemicznej[112]. Natomiast jedynym poświadczonym wykładowcą języka hebrajskiego w Akademii Wileńskiej w omawianym okresie był wspomniany już Oswald Krüger, który podobnie jak Tymiński wykształcenie odebrał w Rzymie[113].

Szczęśliwie, mamy dostęp do większości wyników corocznych egzaminów za lata, gdy teologię studiował w Wilnie Chądzyński. Wiemy zatem, że wraz z nim studia rozpoczęło siedmiu jezuitów, z czego aż pięciu to jego koledzy z roku z Braniewa (Królik, Koszuć, Mikołajewicz, Rosenwaldt, Żaboklicki). W odróżnieniu od mniej obszernych, a zatem i krótszych, egzaminów z filozofii egzaminy z teologii w Wilnie przeprowadzano przez kilka tygodni – w 1630 roku trwały całą drugą połowę maja. Co ciekawe, znów doglądał ich Filip Frisius, który w 1629 roku został rektorem Akademii. Chądzyński odpowiadał 27 maja, wypadając bezbłędnie (same oceny „powyżej przeciętnej"). Tak samo poradzili sobie Tomasz Ciołek (ok. 1598–1656), Łukasz Załuski (1604–73), późniejszy wieloletni profesor teologii, oraz znany nam już Rosenwaldt. Pozostałym studentom poszło wyraźnie gorzej, a Mikołajewicz uzyskał jedynie dwie oceny „przeciętne" (z czego jedna „z trudem") oraz trzy „poniżej przeciętnej"[114].

W kolejnym roku z klasy Chądzyńskiego do egzaminu końcowego przystąpiło zaledwie pięciu studentów. Byli oni egzaminowani w obecności prowincjała Łęczyckiego oraz rektora Frisiusa, natomiast egzaminatorami byli wykładowcy Akademii: Jakub Olszewski (ok. 1585–1634), który jeszcze w tym samym roku 1631 objął funkcję dziekana wydziału filozofii i teologii, a także de Soxo, Sarbiewski oraz Schönhoff[115]. Co ciekawe, wszyscy egzaminowani,

[110] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 38–39, 155; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 606.
[111] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 155; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 132, 280, 706.
[112] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 139, 148; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 218, 355.
[113] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 141; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 334.
[114] *Liber extraordinarius*…, s. 318.
[115] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 474.

wśród których znalazł się i Chądzyński, w opinii każdego z profesorów spisali się celująco[116]. W 1632 roku do egzaminu przystąpiło tych samych pięciu studentów co poprzednio. Po raz kolejny wszyscy otrzymali najwyższą ocenę w jednomyślnej opinii komisji, jednakże wyłącznie w przypadku Chądzyńskiego oraz Załuskiego egzaminatorzy byli zgodni co do dopuszczenia ich do obrony tez z teologii. Ciołek uzyskał rekomendację dwóch z czterech profesorów, natomiast Koszuć zaledwie jednego. Co ciekawe, niezmiennie wyróżniający się w poprzednich latach Rosenwaldt nie dostał żadnej rekomendacji[117].

Z powodu luki w dokumentacji nie znamy dokładnych wyników egzaminów z ostatniego, czwartego roku teologii. Zachował się wszakże ich skrócony opis, z którego wynika, że do publicznej obrony tez z całej teologii, w obecności ówczesnego rektora Akademii Szymona Ugniewskiego (ok. 1582–1648), przystąpiło w 1633 roku czterech studentów (najwyraźniej podtrzymano zdanie na temat Rosenwaldta), której nie zaliczył jedynie Koszuć. Pozostali, a więc Załuski, Ciołek i Chądzyński, przeszli egzamin pomyślnie. Jak stwierdzili egzaminatorzy, „mogą oni z powodzeniem nauczać filozofii oraz teologii, a także posiadają taką wiedzę, jakiej wymaga siódma kongregacja generalna dla profesji czterech ślubów”[118].

W odniesieniu do tego okresu badacz uniwersytetów w Rzeczypospolitej Józef Bieliński (1848–1926) twierdzi, jakoby Chądzyński był w latach 1628–1631 profesorem filozofii na Akademii, czego jednak nie potwierdzają żadne inne znane mi źródła i z czym nie zgadza się opisany wyżej przebieg jego kształcenia w Wilnie[119]. Biorąc ponadto pod uwagę fakt, że Chądzyński do połowy 1629 roku przebywał w Orszy, należy chyba uznać tę informację za błędną.

Trzecia probacja

Chądzyński ukończył studia teologiczne latem 1633 roku, a więc zgodnie z długością kursu przewidzianą w *Ratio studiorum*. Sporządzony w tym samym roku katalog zakonny ponownie odnotował słaby stan jego zdrowia, a ponadto charakteryzował go w następujący sposób: „Ojciec Jan Chądzyński cechuje się dobrym intelektem i erudycją, jego osąd, roztropność i doświadczenie są przeciętne, jest flegmatykiem, na razie nadaje się do nauczania, później do

[116] *Liber extraordinarius*…, s. 320.
[117] Tamże, s. 322.
[118] „[...] posse cum satisfactione philosophiam ac theol[ogi]am docere, et tantum habere doctrinæ, quantum requirit septima Congregatio Generalis ad professionem quatuor votorum”, zob. tamże, s. 280. Zob. także, s. 312.
[119] J. Bieliński, dz. cyt., t. 2, s. 394.

innych zadań”[120]. Zgodnie z tym ostatnim zaleceniem w roku akademickim 1633/1634 pozostał on w Wilnie w charakterze wykładowcy klasy humanistycznej, co było często spotykaną praktyką[121]. Z kolei w roku następnym został wysłany do Nieświeża, by odbyć tzw. trzecią probację[122]. Był to ustanowiony przez Loyolę roczny okres przygotowawczy przed złożeniem ostatnich ślubów, a więc przed definitywnym przyjęciem do Towarzystwa. Co znamienne, trzecią probację odbywano dopiero po wieloletnich studiach – jej podstawowym celem była duchowa odnowa, a także bardziej intymne poznanie prawa zakonnego. W ciągu tego roku Chądzyński musiał również odprawić tzw. wielkie (miesięczne) rekolekcje[123].

Instruktorem trzeciej probacji od 1634 do 1635 roku był Mikołaj Łęczycki, najwyraźniej pełniący jeszcze obowiązki prowincjała, który, jak pamiętamy, przed kilkoma laty uczestniczył w egzaminie Chądzyńskiego z teologii (1631)[124]. Jednym z obowiązków instruktora było sporządzenie na koniec probacji raportu o swoich podopiecznych[125]. Te dokumenty na ogół dostarczały bardzo dokładnych informacji o poszczególnych jezuitach, w tym dotyczących ich przywar, np. upodobania do wygody, hipochondrii czy wrażliwości na napomnienia. W ten sposób zachowało się wiele ciekawych opisów, jak choćby ten na temat Jana Komparskiego (1573–1622), który, jak wynika z raportu instruktora z 1605 roku, udał się podczas probacji na miesięczną pielgrzymkę, podczas której znalazł sobie chłopca do noszenia bagażu[126]. Ku rozczarowaniu badacza, raport z 1635 roku jest w większości wypadków bardziej ogólny.

Wynika z niego, że razem z Chądzyńskim trzecią probację rozpoczęło dziewięciu innych jezuitów. Jak czytamy:

> Wszyscy oni dobrze przeszli wszystkie próby, zadowalająco, bez narzekania i z upodobaniem do nich, a także bez żadnego oporu, przeciwnie – z gorliwością. Wykonywali swoje posługi, osiągając dobre rezultaty, zyskując uznanie i zachowując dobre imię Towarzystwa. Wszyscy przestrzegali przepisów i żyli ze sobą dosyć dobrze w zgodzie i spokoju, zyskując przychylność innych domowników. Wszyscy byli dostatecznie pobożni, na ile pozwalała im ich ludzka natura, jedni bardziej, inni mniej. Prowadzili się dobrze, cechując się pokorą, cierpliwością i innymi cnotami. Również posłuszeństwem. Nie są rozmiłowani we własnym osądzie; wszyscy rozmiłowani są w Instytucie [Towarzystwa].

---

[120] „P. Joannes Chądzyński est ingenii et profectus in litteris boni, iudicii, prudentiae, experientiae mediocris, phlegmaticus, valet ad docendum nunc, postea ad alia”, zob. ARSI, Lit. 8, k. 25r. Zob. także ARSI, Lit. 8, k. 20r.
[121] ARSI, Lit. 6, k. 298v.; L. Jovaiša, dz. cyt., s. 40–41.
[122] ARSI, Lit. 6, k. 302r.
[123] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 539; W. Gramatowski, dz. cyt., s. 23.
[124] L. Jovaiša, dz. cyt., s. 41; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 388, 545.
[125] L. Jovaiša, dz. cyt., s. 41.
[126] L. Jovaiša, dz. cyt., s. 42; *Liber extraordinarius*…, s. 350.

> Wszyscy odznaczają się wrażliwym sumieniem i pilnują, by go nie skalać nawet drobną plamą. Wśród nich wszystkich wyróżniał się o. Jan Rywocki, wzór wszelkiej uczciwości, znający miarę w pobożnych praktykach. Po nim o. Łukasz Załuski, o. Jan Chądzyński, o. Melchior Klimaszewski, o. Mateusz Zieliński, o. Jakub Pazurkiewicz, o. Jan Szylpa i pozostali, w takiej kolejności, w jakiej ich tutaj wymieniłem. O. Jan Rakowski w pierwszych miesiącach zbyt łatwo unosił się gniewem, lecz w ostatnich sześciu miesiącach znacząco się poprawił i przezwyciężał swoje usposobienie, zwłaszcza gniew, zawsze zaś traktował mnie szczerze i odpowiednio. Jeśli zatem będzie tak nadal postępował, dostąpi doskonałości – jest bowiem świadom swojej gorącej natury i stara się nad nią panować. Co najważniejsze, [wszyscy oni] opuścili [probację] z pełną obojętnością dla wszystkiego oraz z pragnieniem pogardy [dla świata i dążenia] do doskonałości.[127]

Pozytywną opinię Łęczyckiego na temat jezuitów w lakonicznych stwierdzeniach podtrzymali rektor i minister (zarządca administracyjny) kolegium w Nieświeżu[128]. Tym pierwszym był wówczas Wojciech Slaski (ok. 1585–1653), późniejszy misjonarz dworski kanclerza Jerzego Ossolińskiego (1595–1650, na urzędzie 1643–50)[129].

Po ukończonej probacji Chądzyński do 1638 roku przebywał na zmianę w Wilnie oraz Nieświeżu. W tym czasie przez rok wykładał retorykę, a następnie zapewne przez trzy lata kazuistykę[130]. Co ciekawe, katalog za rok akademicki 1636/1637 podaje, że oprócz stanowiska profesora kazusów sumienia pełnił on dwie inne odpowiedzialne funkcje: *praefectus scholarum* oraz *resolutor casuum*[131]. Pierwszej z nich brak w spisie prefektów zawartym w Instytucie Towarzystwa, stąd zapewne trzeba ją utożsamiać z funkcją *praefectus studiorum*. Osoba sprawująca ten urząd była prawą ręką rektora danego kolegium, a do jej obowiązków należało układanie planu kształcenia, dobieranie i uzupełnianie księgozbioru, wizytowanie i pilnowanie wykładowców, by ci w całości realizowali przewidziany program, a także prowadzenie dysput

---

[127] „Hi omnes omnia experimenta peregerunt bene, cum satisfactione, sine querella et cum affectu ad illa, et sine ulla repugnantia, immo cum alacritate; missiones autem et cum bono fructu et cum commendatione peregerunt, et cum bono nomine Societatis, regularum fuerunt observantes omnes, sat bene vixerunt in pace et quiete, et cum domesticorum aliorum commendatione. Devoti fuerunt omnes sufficienter pro humana conditione, alii plus, alii minus. In humilitate, patientia et aliis virtutibus bene se gesserunt. In obedientia etiam bene. Non sunt iudicii proprii amantes, Instituti amantes omnes. Teneræ conscientiæ omnes, et non parvi faciunt etiam nævos eius. Inter omnes autem enituit P. Joannes Rywocky exemplar omnis probitatis, freno egebat in devotionibus. Secundo loco post eum P. Lucas Zalusky, P. Joannes Chądzynsky, P. Melchior Klimaszewsky, P. Matthæus Zielinsky, P. Jacobus Pazurkiewicz, P. Joannes Szylpa, et reliqui eo ordine, quo illos hic scripsi. P. Joannes Rakowsky primis mensibus affectus iræ prodebat non semel nimis vehementer, sed sex ultimis mensibus valde se emendavit, et naturam vincebat, iram præsertim, semper autem syncere et apte mecum processit, ideoque si ita perget, erit egregius: agnoscit enim naturæ fervorem, et conatur eam subiugare: Summa. Exiuerunt [!] cum plena indifferentia ad omnia, et cum desiderio contemptus ac perfectionis”, zob. *Liber extraordinarius*…, s. 530, 532.

[128] Tamże, s. 532.

[129] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 623.

[130] ARSI, Lit. 6, k. 306r., 311r.; Lit. 8, k. 105v.

[131] ARSI, Lit. 6, k. 306r.

oraz egzaminów[132]. Z kolei *resolutor casuum* miał omawiać z ojcami spowiednikami rozmaite kazusy sumienia, pomagając w kwestiach teoretycznych oraz praktycznych (była to funkcja odrębna od profesora *casuum*)[133]. Znamienne, że jak twierdzi Piechnik, funkcję tę pełnili „teolodzy z dużym doświadczeniem"[134]. Być może zatem należy dopatrywać się w tej nominacji uznania dla teologicznej i prawniczej wiedzy Chądzyńskiego, który przecież studia ukończył zaledwie trzy lata wcześniej.

Ostatnie śluby i tytuł magistra

Od 1638 roku Chądzyńskiego pozostawiono na dłuższy czas w Wilnie, gdzie wkrótce miały miejsce dwa ważne w jego życiu wydarzenia. Jednym z nich było złożenie tzw. ostatnich ślubów. Pierwsze śluby zakonne – ubóstwa, czystości i posłuszeństwa – Chądzyński musiał złożyć, podobnie jak jego współbracia, po odbyciu nowicjatu. Te inicjalne, chociaż wieczyste, śluby jezuici odnawiali każdego roku do czasu ich ostatecznego potwierdzenia, co mogło nastąpić dopiero po trzeciej probacji. Wówczas jezuici mogli zostać dopuszczeni do złożenia albo tych samych trzech ślubów co wcześniej – jednakże status i rola jezuitów trzech ślubów w Towarzystwie były mniejsze – albo czterech, dodając do poprzednich także ślub specjalnego posłuszeństwa papieżowi w sprawach misji, co oznaczało, że teoretycznie mogli być w każdej chwili wysłani w dowolny region świata, by tam pełnić posługę. Takie osoby nazywano profesami (*professi*) czterech ślubów (w odróżnieniu od koadiutorów duchownych)[135].

Chądzyński złożył wszystkie cztery śluby 13 marca 1639 roku w akademickim kościele św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty w Wilnie – który w 1571 roku został ofiarowany nowo przybyłym do miasta jezuitom – w obecności Melchiora Schmöllinga (1585–1648), rektora Akademii, zastępującego prowincjała litewskiego, którym był wówczas Jakub Lachowski (ok. 1572–1639)[136]. Któryś z nich dwóch (zapewne Schmölling) musiał uprzednio

---

[132] *Institutum Societatis Iesu*, t. 3, *Regulae, ratio studiorum; Ordinationes, instructiones industriae; Exercitia, directorium*, Florentiae 1893, Typographia a SS. Conceptione, s. 679; *Ratio atque institutio*..., s. 48–52; W. Gramatowski, dz. cyt., s. 9.

[133] R. Panfil, *Działalność misyjna jezuitów rezydencji malborskiej w świetle wykazu konwertytów z lat 1662–1679*, „Orientalia Christiana Cracoviensia" 10 (2018), s. 81, przypis 102.

[134] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 156.

[135] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 676.

[136] ARSI, Lit. 1, s. 97; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 353, 605, 740, 743. Lachowski zmarł niespełna pół roku po ślubach Chądzyńskiego, 6 listopada 1639 roku. Można zatem przypuszczać, że nie cieszył się wówczas najlepszym zdrowiem i dlatego nie wziął udziału w uroczystości. Dwa katalogi trzyletnie z 1639 roku poprawnie podają datę ślubów, zob. ARSI, Lit. 8 (I), k. 182v.; Lit. 9, k. 25r. Jednakże wszystkie katalogi późniejsze,

sporządzić dla generała Towarzystwa opinię na temat Chądzyńskiego. O ile brak śladu tego dokumentu, to zachowała się lakoniczna odpowiedź Vitelleschiego w tej sprawie[137].

Składając wspomniane śluby, Chądzyński przyrzekał także – tak jak każdy profes czterech ślubów – że będzie się troszczył o nauczanie dzieci (co miało służyć kształtowaniu pokory nawet u najwybitniejszych jezuitów, którym co jakiś czas przychodziło wykładać bardzo elementarne zagadnienia), przestrzegał Konstytucji oraz że nie będzie zabiegał o otrzymanie jakichkolwiek stanowisk czy godności w Towarzystwie, a zwłaszcza poza nim (a więc wyrzekał się *ambitio*). Ponadto zobowiązał się w ogóle nie przyjmować tych ostatnich, chyba że byłby do tego zmuszony ze względu na ślub posłuszeństwa, a jeśli już tak by się stało, to przysięgał, że zawsze będzie brał pod uwagę rady swoich jezuickich przełożonych. Tekst ślubów – podpisany, z dopiskiem „manu propria" – jest jedynym potwierdzonym autografem Chądzyńskiego[138].

Niespełna dwa miesiące po uroczystości złożenia ślubów, 19 maja 1639 roku, Chądzyński został wypromowany na magistra filozofii i nauk wyzwolonych, przy czym warto pamiętać, że był to wówczas najwyższy możliwy stopień naukowy w tych dyscyplinach[139]. W tym czasie jezuita posiadał już bakalaureat z filozofii oraz licencjat z teologii. Stopnie te można było uzyskać dzięki ukończeniu odpowiednio trzy- i czteroletniego kursu i zdaniu egzaminu końcowego, ewentualnie jeszcze w trakcie nauki, na podstawie publicznej obrony przygotowanych tez[140]. Jak zaświadczają cytowane wyżej źródła, Chądzyński zaliczył kurs filozofii w Braniewie i zdał egzaminy, a także został dopuszczony do obrony. Nie wiemy wszakże, czy ostatecznie do niej przystąpił. Na pewno jednak z sukcesem obronił w 1633 roku

począwszy od 1642 roku, z wyjątkiem tego z 1658, błędnie wskazują na rok 1638, zob. ARSI, Lit. 8 (II), k. 285r.; Lit. 9, k. 108v., 218v.; Lit. 10, k. 27v., 203v.; Lit. 11, k. 78r. Nie są one również zgodne co do konkretnego dnia.

[137] ARSI, Germ. 112 I, k. 175v.

[138] ARSI, Lit. 1, s. 97–98. Kopia zob. ARSI, Germ. 10, s. 285–86.

[139] Bieliński i Pyszka twierdzą, że w 1639 roku Chądzyński został doktorem filozofii i nauk wyzwolonych, zob. J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, t. 3, Kraków 1899–1900, W.L. Anczyc i Sp., s. 150–51; S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 230. Bieliński jednak nie podaje źródła tej informacji, natomiast Pyszka powołuje się na *Laureae academicae* (rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F2–DC1), gdzie wskazuje na k. („ff.") 97–97v. Jest to jednak odesłanie błędne. Po pierwsze, rękopis ma paginację, a nie foliację – tyle że, myląco, numerowana jest co druga strona. Po drugie, na stronach 97–98 znajduje się informacja o promocji Chądzyńskiego na doktora teologii w czerwcu 1645 roku w Łukiszkach. Z kolei na s. 138 (której Pyszka nie cytuje) znajduje się informacja o promocji Chądzyńskiego na magistra filozofii i nauk wyzwolonych „anno Domini 1639 aut 8". Datę (19 maja 1639) doprecyzowują dwa katalogi trzyletnie z 1639 roku, zob. ARSI, Lit. 8 (I), k. 182v.; Lit. 9, k. 25r. Nieścisłość terminologiczną (magister/doktor filozofii) pojawiającą w cytowanych publikacjach Bielińskiego i Pyszki wiązać zapewne należy z faktem, że w XVII wieku magistrów filozofii czasem nazywano doktorami, starając się niejako przyrównać ich status do oficjalnie wypromowanych doktorów teologii czy obojga praw, zob. L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 180.

[140] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 180–81.

tezy z teologii, a potwierdzający to dokument *explicite* stwierdza, że jezuita ma prawo nauczania zarówno filozofii, jak i teologii – musiał zatem być bakałarzem oraz licencjuszem.

Nieco inaczej niż dla wspomnianych stopni sytuacja przedstawiała się w wypadku tytułu magistra filozofii. Podstawowe dwa sposoby jego uzyskania, egzamin bądź publiczna obrona tez, pozostawały niezmienne, tyle że zakres materiału wymaganego od aspirujących magistrów był o wiele szerszy. Jednakże istniała też możliwość uzyskania magisterium bez konieczności publicznego demonstrowania swojej wiedzy. Takie wyjątkowe rozwiązanie przewidziano dla wysokich dostojników kościelnych, a także dla profesorów, którzy na Akademii Wileńskiej mieli wykładać filozofię[141]. Co prawda nie działo się to automatycznie – prowincjał litewski musiał każdorazowo prosić przełożonego generalnego o zgodę na przyznanie stopnia, podając imiona i nazwiska kandydatów-wykładowców, jednakże bez specjalnego uzasadnienia[142]. Znamienne, że Chądzyński już w 1639 roku, a więc bezpośrednio po swojej promocji, zaczął w Wilnie nauczać właśnie przedmiotów filozoficznych[143]. Być może zatem skorzystał z okazji i nie przystąpił do obrony ani do egzaminu. Brak jednak dokumentów, które by to potwierdziły.

Tak czy inaczej uroczystość przyznania magisterium musiała być dla Chądzyńskiego ważnym wydarzeniem. W Akademii Wileńskiej tego typu ceremonie organizowano najczęściej w auli uniwersyteckiej, ale niekiedy również w jezuickim kościele św. Janów bądź w pozamiejskiej rezydencji w Łukiszkach. Na promocje zapraszano licznych gości, m.in. rodziny promowanych oraz rozmaitych dygnitarzy, np. biskupa wileńskiego, będącego jednocześnie kanclerzem Akademii – niekiedy zjawiał się nawet sam monarcha, regularnie przebywający przecież w Wilnie[144]. Władysław IV miał wówczas dobre stosunki z jezuitami: spowiednikiem jego żony (a później wychowawcą jego jedynego syna) był wspomniany już Grzegorz Schönhoff, były wykładowca Chądzyńskiego, natomiast incydent ze wstąpieniem królewicza

[141] Tamże.

[142] Tamże, s. 184.

[143] Tę informację wysnuć można, porównując ze sobą katalogi trzyletnie z roku 1639 oraz 1642. Dwa katalogi z 1642 roku podają, że Chądzyński uczył filozofii trzy lata, z kolei w dwóch katalogach wcześniejszych brak takiej informacji (lata nauczania pozostałych przedmiotów pokrywają się ze sobą, z tym że syntaksę i humaniora albo traktuje się jako osobne przedmioty, albo zalicza je do poetyki), zob. ARSI, Lit. 8 (I), k. 182v.; Lit. 8 (II), k. 285r.; Lit. 9, k. 25r., 108v. Por. także ARSI, Lit. 56, k. 2r.

[144] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 181; *Vilniaus Universiteto*…, s. 56.

Jana Kazimierza do Towarzystwa, co ściągnęło na jezuitów wielki gniew jego starszego brata, miał miejsce dopiero w 1643 roku.[145]

W kontekście ewentualnej obecności pary królewskiej na promocji w 1639 roku warto zwrócić uwagę na to, co w 1768 roku stwierdził o Chądzyńskim Rostowski:

> Pisał niemało [utworów] rozpowszechnionych pod imieniem Akademii Wileńskiej: przede wszystkim poemat *Donum nuptiale* [Dar ślubny], pisany wierszem heroicznym [heksametrem], z roku 1639, a także elogia i wiersze dla króla Władysława IV i Cecylii Renaty, królowej, odwiedzających podmiejską rezydencję akademicką w Łukiszkach, podpisane jako *Florae Lukiscanae amoenitas* [Kwiatu Łukiszek urok][146].

W innym miejscu historyk pisze jeszcze o Chądzyńskim, że „wydał trochę utworów pod cudzym nazwiskiem”[147]. Jak wskazuję w dalszej części rozdziału, byłem w stanie zidentyfikować wyłącznie drugi ze wskazanych przez Rostowskiego tekstów, lecz jego atrybucja pozostaje nierozstrzygnięta.

W katalogach trzyletnich zachowały się aż dwie charakterystyki uzdolnień Chądzyńskiego, sporządzone w ważnym dla niego roku 1639. Są one wyraźnie bardziej pochlebne niż wcześniej cytowany opis z 1633 (dla 1636 roku brak „drugiego katalogu”, w którym znajdowały się oceny jezuitów). Oba wskazywały, że zarówno jego przymioty intelektualne, jak i rozsądek oraz ocena sytuacji spełniały oczekiwania przełożonych, natomiast jego doświadczenie określały jako przeciętne. Jeden z katalogów odnotował dobre postępy Chądzyńskiego w literaturze humanistycznej i filozoficznej, z kolei w drugim znajdujemy wręcz wzmiankę o „wybitnych postępach w przedmiotach humanistycznych” (*optimi profectus in litteris*) – tak wysoka ocena, dotycząca jakiegokolwiek aspektu, bynajmniej nie występowała w jezuickich raportach często[148]. Oba katalogi z 1639 roku są również zgodne co do tego, że jezuita nadawał się do nauczania nie tylko retoryki, ale także filozofii, teologii scholastycznej,

---

[145] Na temat wstąpienia Jana Kazimierza do jezuickiego nowicjatu zob. T. Wasilewski, *Ostatni Waza na polskim tronie*, Katowice 1984, s. 39–51. O niejednoznacznej natury relacjach Władysława z Towarzystwem zob. zwłaszcza S. Obirek, *Jezuici na dworach Batorego i Wazów (1580–1668). Wpływ kapelanów dworskich i wychowawców książąt na postawy panujących i politykę państwa*, Kraków 1996, s. 59–69; tenże, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996, s. 313–45.

[146] „Scripsit non pauca nomine Academiae Vilnensis vulgata, praeter alia poema: *Donum nuptiale*, anno 1639, carmine heroico. Elogia et poemata regi Vladislao IV et Coeciliae Renatae, reginae, suburbanum academicum Lukiszki visentibus, inscript[ione]: *Florae Lukiscanae amoenitas*”, S. Rostowski, dz. cyt., s. 445. Twierdzenie Rostowskiego powielił następnie Michał Baliński, zob. tenże, *Dawna Akademia Wileńska. Próba jej historyi. Od założenia w roku 1579 do ostatecznego jej przekształcenia w roku 1803*, Petersburg 1862, J. Ohryzko, s. 133.

[147] „Edidit aliquot libellos nomine alieno”, zob. tamże, s. 461.

[148] ARSI, Lit. 8 (I), k. 187v.; Lit. 9, k. 25r.

kazuistyki i teologii polemicznej, a ponadto że sprawdzał się w głoszeniu kazań, zarządzaniu oraz rozmowach [duchowych] z bliźnimi[149]. Co ciekawe, oba dokumenty poświadczają, że zdrowie Chądzyńskiego uległo znacznej poprawie (*virium bonarum*), a także określają go już nie jako flegmatyka (jak w 1633 roku), lecz sangwinika[150].

Kariera naukowa w Akademii

Od końca lat trzydziestych Chądzyński z polecenia przełożonych przebywał w Wilnie, gdzie w latach 1639–1643 nauczał przedmiotów filozoficznych. W tym czasie, w roku akademickim 1642/1643, objął nowo powstałą na Akademii katedrę filozofii moralnej, co uważane jest za początek wzmożonego zainteresowania jezuitów nauczaniem etyki w prowincjach Rzeczypospolitej[151]. Ludwik Piechnik trafnie zauważa, że jeszcze w 1619 roku wśród sześćdziesięciu tez do egzaminu magisterskiego z całości kursu filozofii nie znalazła się żadna dotykająca problematyki filozofii moralnej. Z kolei na 137 tez z 1642 roku przygotowanych dla Tomasza Kazimierza Girskiego (zm. 1672), późniejszego prałata wileńskiego, trzydzieści jeden podejmowało zagadnienia etyczne, dwadzieścia jeden ekonomiczne, a dwadzieścia pięć polityczne (istnieje duże prawdopodobieństwo, że ekonomia i polityka były wykładane właśnie na kursie filozofii moralnej)[152]. Jak przekonująco wykazał Stanisław Pyszka, ich autorem był właśnie Chądzyński, ówczesny profesor Girskiego[153]. Druczek z tezami, wydany sumptem egzaminowanego, daje zatem unikatowy wgląd w treść wykładów Chądzyńskiego, a zarazem w jego poglądy z dziedziny etyki, polityki czy ekonomii – wobec braku precyzyjnych wytycznych w *Ratio studiorum*, pierwszy nominalny profesor filozofii moralnej na Akademii musiał mieć znaczący wpływ na program nauczania. W dalszych częściach dysertacji przeprowadzam analizę tez przygotowanych dla Girskiego[154].

---

[149] Tamże.

[150] ARSI, Lit. 8 (I), k. 182v., 187v.; Lit. 9, k. 25r.

[151] ARSI, Lit. 56, k. 17v.; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 108–9; S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 170–73.

[152] [J. Chądzyński], *Assertiones universae philosophiae* [...] *in alma Academia Vilnensi Societatis Jesu publice propugnandae a Thoma Girski artium et philosophiae baccalaureo anno Domini 1642 mense Junio*, [Vilnae 1642], [Officina Typographica Societatis Jesu]. Zob. także M. Woyniłłowicz, *Thomasz Kazimierz Girski, kantor prałat wileński*, Wilno 1672, Drukarnia Akademicka.

[153] S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 234.

[154] *Assertiones* wielokrotnie omawiał zwłaszcza Pyszka, zob. *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657: Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Ac*[c]*ademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca rappresentate in Polonia*, Pontificia Università Gregoriana 1985 (dysertacja doktorska), s. 472–506; *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 234–38; *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 196–201. Zasadniczo te same ustalenia, tyle że w wersji skróconej, zostały ponadto

Oprócz funkcji profesora etyki w 1642 roku Chądzyński objął stanowisko prefekta jezuickiej drukarni, które zajmował przez dwa lata[155]. Była to stosunkowo odpowiedzialna funkcja, zwłaszcza jeśli zważyć wpływ drukarni na rolę wszechnicy Towarzystwa w Wilnie jako intelektualnego centrum tej części Europy[156]. Do obowiązków prefekta, którym w wileńskiej oficynie akademickiej mógł być wyłącznie jezuita, należało, oprócz przygotowywania dzieł do druku, zarządzanie małym zespołem (asystent-jezuita, introligator, czeladnik), sprowadzanie niezbędnych materiałów, zajmowanie się finansami drukarni, a także zabezpieczanie i przechowywanie rękopisów oraz druków. W czasach Chądzyńskiego drukarnia działała bardzo sprawnie – wydawano wówczas rocznie od kilkunastu do dwudziestu kilku pozycji, z których większość stanowiły dzieła propagujące wiarę katolicką, a także druki użytkowe na potrzeby studentów i profesorów Akademii (podręczniki, mowy, tezy egzaminacyjne, programy uroczystości itd.)[157]. Jako prefekt drukarni Chądzyński wydał m.in. *Opusculum spirituale* znanego nam Mikołaja Łęczyckiego, swojego byłego egzaminatora i instruktora, a wówczas już europejskiej sławy polemisty i mistyka, który właśnie w tym czasie powrócił do Rzeczypospolitej z Czech, gdzie nauczał w jezuickich kolegiach[158]. Wydanie utworu Chądzyński poprzedził własną przedmową, z której wyraźnie przebija jego wielkie przywiązanie do Towarzystwa[159].

W latach 1643–1646 Chądzyński wykładał już nie filozofię, lecz teologię moralną, a ponadto język hebrajski[160]. W tym okresie, w 1645 roku, miała miejsce jego kolejna promocja – tym razem na doktora teologii. Inaczej niż w przypadku tytułu magistra filozofii uzyskanie doktoratu każdorazowo wiązało się z koniecznością publicznej obrony tez przed gremium profesorskim. Dopiero po przychylnej ocenie następowała właściwa ceremonia: kandydat, klęcząc, składał przysięgę doktorską, a następnie otrzymywał od promotora symboliczne

przedstawione w następujących pracach Pyszki: *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642–1774*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 569–88; *L'insegnamento della Philosophia moralis nell'Università di Vilna nel XVII secolo alla luce dei manuali*, w: *Philosophiae & musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski SJ, Kraków 2006, s. 559–84. Z niektórymi wnioskami uczonego w odniesieniu m.in. do *Assertiones* polemizuję niżej.

[155] ARSI, Lit. 56, k. 17v., 21v.

[156] *Vilniaus Universiteto*…, s. 50.

[157] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 193–202.

[158] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 388.

[159] M. Łęczycki, *Opusculum spirituale decimum septimum sive dissertatio historica et theologica de praestantia Instituti Societatis Jesu* [...], wyd. J. Chądzyński, [Wilno 1644], [Officina Typographica Societatis Jesu], s. 5–8.

[160] ARSI, Lit. 56, k. 21v., 25v., 33r.

atrybuty akademickie: pierścień, togę oraz księgę, a później także biret i dyplom[161]. Jak podają dokumenty Akademii Wileńskiej, uroczystość promocji Chądzyńskiego miała miejsce 1 czerwca w Łukiszkach, a jego promotorem był ówczesny rektor Benedykt de Soxo. Zachował się ponadto sporządzony z tej okazji opis uzdolnień jezuity: „Jest to mąż o takich uzdolnieniach, że zarówno w poważniejszych naukach radzi sobie należycie, jak i w humaniorach jest pełen powabu – w obu odznacza się zapałem i bystrością”[162].

Jeszcze w tym samym roku Chądzyński został mianowany konsultorem rektora Akademii[163]. Była to funkcja dość odpowiedzialna i świadczyła o dużym zaufaniu jego przełożonych. Urząd konsultora polegał przede wszystkim na listownym informowaniu przełożonego generalnego o sytuacji w poszczególnych prowincjach bądź domach. Na tej podstawie generał mógł w razie potrzeby interweniować u władz prowincji. Zgodnie z przyjętą zasadą konsultorów spośród bezpośrednich podwładnych danego przełożonego, w tym wypadku rektora, powoływał z kolei jego przełożony[164].

Przełożonym rektora Akademii Wileńskiej był prowincjał litewski, wówczas Jan Grużewski (ok. 1580–1646, na urzędzie 1643–46). Grużewski studiował w Collegium Romanum, a w latach 1618–1625 był rektorem Akademii. Gdy Chądzyński powrócił do Wilna na studia teologiczne, tamten sprawował funkcję kaznodziei Zygmunta III. Obaj jezuici bliższe kontakty mogli nawiązać zapewne dopiero na początku lat czterdziestych, kiedy to Grużewski ponownie został rektorem Akademii (1641–43), a więc bezpośrednim przełożonym Chądzyńskiego[165]. Młodszy współbrat musiał zrobić na Grużewskim spore wrażenie, skoro ten, zostawszy prowincjałem, nominował właśnie jego na konsultora dla swoich następców na urzędzie rektora: najpierw de Soxo, a później Wojciecha Cieciszewskiego (ok. 1604–75, na urzędzie 1646–49), przyszłego kaznodziei Jana Kazimierza i spowiednika Michała Korybuta Wiśniowieckiego (panował 1669–73), dyplomaty w służbie królewskiej oraz dwukrotnego prowincjała litewskiego (1655–58, 1668–70)[166].

Jezuickie katalogi wskazują, że Chądzyński pozostał konsultorem co najmniej do końca lat czterdziestych; później sprawował tę funkcję jeszcze w latach akademickich 1652/1653,

---

[161] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 181–82.
[162] „Vir ingenio ut in severioribus disciplinis solido, ita in humanioribus amoeno, in utrisque prompto et acuto”, zob. *Laureae academicae*..., s. 97–98 (cytat na s. 98).
[163] ARSI, Lit. 56, k. 33r.
[164] W. Gramatowski, dz. cyt., s. 10–11.
[165] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 200.
[166] Tamże, s. 99.

1658/1659 i 1659/1660[167]. Cennym świadectwem tego okresu są szczątki korespondencji jezuity z przełożonym generalnym, którą, jak wspomniałem, prowadzili wszyscy konsultorzy. Nie mamy niestety listów samego Chądzyńskiego, jednakże w Archivum Romanum Societatis Jesu zachowały się ekscerpty ze skierowanych do niego listów generała – jedyny, a dotychczas nieuwzględniony w badaniach, ślad po korespondencji wileńskiego profesora[168]. Interesujący jest zwłaszcza list z 1657 roku, który cytuję w dalszej części rozdziału.

Inną funkcją, którą Chądzyński sprawował w latach 1646–1649, było stanowisko cenzora, ściśle powiązane z obowiązkami prefekta drukarni. Jak wynika z przepisów ustalonych w 1634 roku przez Łęczyckiego, ówczesnego prowincjała litewskiego, cenzor wileński miał merytorycznie czuwać nad procesem redakcyjnym drukowanych w oficynie akademickiej książek; musiał także kontrolować wersje wydrukowane. Nieuwzględnienie uwag cenzora mogło skutkować wstrzymaniem dystrybucji bądź nawet zniszczeniem nakładu. Szczególnie pieczołowicie należało sprawdzać dzieła napisane przez jezuitów, a także poruszające zagadnienia wiary bądź filozofii, a zatem *de facto* większość tekstów drukowanych w Drukarni Akademickiej[169].

Charakter omówionych funkcji, jakie w latach czterdziestych sprawował Chądzyński (prefekta drukarni, konsultora, cenzora) wskazuje, że jego przełożeni musieli darzyć go sporym zaufaniem, a także mieć pochlebne zdanie o jego osądzie w kwestiach nie tylko moralnych, ale i naukowych. Nic w tym dziwnego, jeśli wziąć pod uwagę przytaczane opisy jego uzdolnień z katalogów trzyletnich oraz jego coraz bardziej imponujące doświadczenie jako profesora przedmiotów filozoficznych i teologicznych. W 1646 roku – tym samym, w którym powołano go na cenzora – Chądzyński został na Akademii profesorem teologii scholastycznej, która, jak zaznaczyłem wyżej, była uważana za najważniejszy przedmiot w jezuickim curriculum[170]. To jako profesor scholastyki i zapewne na potrzeby prowadzonych zajęć jezuita napisał w 1647 roku swoje najobszerniejsze dzieło, a mianowicie komentarz do *Secunda secundae* Tomasza z Akwinu pt. *Compendium de iure et iustitia*, w którym wzorował się na analogicznych pismach swoich współbraci, m.in. Luisa de Moliny, Francisca Suáreza czy Leonarda Lessiusa. Tekst

[167] ARSI, Germ. 132, k. 217v.; Lit. 56, k. 86v., 100r.
[168] ARSI, Germ. 110 II, s. 343, 740, 747, 749.
[169] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 197.
[170] ARSI, Lit. 56, k. 41r.

ten, nigdy nie opublikowany i zachowany w postaci szczątkowej, będzie przedmiotem szczegółowej analizy w dalszych częściach dysertacji[171].

Wydaje się, że to właśnie pod koniec lat czterdziestych Chądzyński najbardziej rozwinął swoje uzdolnienia intelektualne. Jezuicki raport z 1649 roku określa go w następujący sposób: „Cechuje się znakomitym intelektem, osądem i znakomitą roztropnością, ma dobre doświadczenie, jest znakomicie oczytany, ma usposobienie choleryczne i sangwiniczne. Znakomicie nadaje się do nauczania humaniorów i wszystkich nauk wyższych, a także języka hebrajskiego. Dobrze nadaje się do głoszenia kazań, rozmów duchowych oraz zarządzania”[172]. Pogorszeniu uległo natomiast zdrowie Chądzyńskiego – katalog określa je jako „bardzo przeciętne”[173].

Nowe wyzwania

Być może tą ostatnią wzmianką tłumaczyć można lukę w jezuickiej dokumentacji dotyczącej Chądzyńskiego za rok akademicki 1650/1651. Z pewnością w roku następnym opuścił on wreszcie Wilno, gdzie przebywał chyba całe lata czterdzieste, a z rocznymi przerwami był tam od początku studiów teologicznych w 1629 roku. Warto zaznaczyć, że tak długi pobyt w jednym mieście był wśród jezuitów rzadkością[174].

W 1651 roku Chądzyński został wysłany do kolegium w Połocku, gdzie rok później objął funkcje prefekta studiów oraz rezolutora, które pełnił już w latach 1636–1637 w Nieświeżu[175]. Z kolei w latach 1653–1655 jezuita był przełożonym domu w Nowogródku[176]. Na pozór mogłoby się wydawać, że odesłanie na placówki o charakterze, w porównaniu z Wilnem, dość prowincjalnym było oznaką utraty łask przełożonych. Jednakże, jak wymownie pokazują to biografie innych jezuitów żyjących w pierwszej połowie XVII wieku, zarządzanie mniejszą instytucją w charakterze rektora czy prefekta nie tylko nie było oznaką degradacji, ale wręcz przeciwnie – często było próbą generalną przed objęciem bardziej prestiżowych funkcji

---

[171] J. Chądzyński, *Compendium de iure et iustitia*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2213, k. 429r.–497v. Dzieło podzielone zostało na siedem traktatów, jednak w rękopisie zachowały się jedynie dwa pierwsze traktaty i część trzeciego.

[172] „Optimi est ingenii, iudicii, prudentiae, bonae experientiae, profectus in litteris optimi, complexionis est cholericae et sanguineae. Valet optime ad humaniora et ad omnia superiora et ad linguam hebraicam tradendam. Ad concionandum, conversandum, gubernandum valet bene”, zob. ARSI, Lit. 10, k. 204r.

[173] Tamże, k. 203v.

[174] *Vilniaus Universiteto*…, s. 55.

[175] ARSI, Lit. 9, k. 218v.; Germ 132, k. 217v.

[176] ARSI, Germ. 132, k. 83r.; Lit. 56, k. 82r.

kierowniczych, jak ta rektora Akademii Wileńskiej. Znamienne, że spośród jej czternastu rektorów urzędujących w latach 1600–1650 jedynie trzech nie miało uprzedniego doświadczenia na stanowisku kierowniczym poza Wilnem[177]. O aktywności jezuity jako przełożonego nie mamy niemal żadnych informacji – właściwie jedyną stanowi wpis Rostowskiego, który twierdzi, że Chądzyński w imieniu domu nabył w 1657 roku posiadłość w Jatrze (wieś leżąca ok. dwadzieścia kilometrów od Nowogródka)[178]. Z uwagi jednak na wydarzenia z czasów wojny, które poniżej pokrótce opiszę, wydaje się nieprawdopodobne, by Chądzyński pozostał w Nowogródku tak długo i by mógł zajmować się wówczas powiększaniem zakonnego majątku. Być może zatem Rostowski pomylił w tym przypadku datę?

Ewakuacja z Litwy oraz pobyt w Gdańsku

Na skutek inwazji szwedzkiej, a zwłaszcza moskiewskiej sytuacja życiowa Chądzyńskiego uległa drastycznej zmianie. Wojska carskie prowadziły ofensywę na Litwie już od 1654 roku, a latem 1655 dotarły pod Wilno, które zdobyły 8 sierpnia, natychmiast dokonując rzezi pozostałej w mieście ludności (zginęła około trzecia część mieszkańców) oraz wszczynając pożar, trwający niemal do końca miesiąca[179]. W obliczu nadciągającego nieprzyjaciela litewscy jezuici ewakuowali się z terenów Wielkiego Księstwa[180]. Uciekać musiał również Chądzyński, wówczas przełożony w Nowogródku.

Jak przekazuje cytowany na początku tego rozdziału Poszakowski, Chądzyński, zamieniwszy dla bezpieczeństwa sutannę jezuicką na strój księdza świeckiego, udał się w stronę Gdańska[181]. (O tym, że takie środki ostrożności były w istocie potrzebne, świadczą budzące grozę opisy, nawet jeśli często zniekształcone, męczeńskiej śmierci Andrzeja Boboli)[182]. Wydaje się jednak, że zanim Chądzyński dotarł do Gdańska, przebywał przez dłuższy czas z wojskami litewskimi – katalog trzyletni z 1658 roku wśród jego byłych funkcji

[177] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 13–39. Tymi trzema rektorami byli wspominani wyżej Grużewski, Schönhoff oraz Cieciszewski.
[178] S. Rostowski, dz. cyt., s. 436.
[179] K. Bobiatyński, *Od Smoleńska do Wilna. Wojna Rzeczypospolitej z Moskwą (1654–1655)*, Zabrze 2004, zwłaszcza s. 216–18. Zob. także L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3, *Próby odnowy Akademii Wileńskiej pod klęskach potopu i okres kryzysu (1655–1730)*, Rzym 1987, s. 10.
[180] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3, s. 9–17.
[181] J.A. Poszakowski, dz. cyt., s. 112, 971.
[182] F. Motta, E. Rai, *Martyrs and Missionaries: Strategies of Jesuit Sainthood between the Suppression and the Restoration,* „Journal of Jesuit Studies" 9 (2022), z. 1, s. 95–124.

wymienia bowiem stanowisko kapelana wojskowego (*missionarius castrensis*), na którym jezuita miał pozostawać przez rok[183]. Podobnej wzmianki brak w katalogach wcześniejszych, a ponadto do czasu inwazji obowiązki Chądzyńskiego nie pozwoliłyby mu na pełnienie tego rodzaju funkcji. Musi zatem chodzić o okres po 1654 roku[184].

Na pewno już w 1657 roku, a prawdopodobnie jeszcze wcześniej, Chądzyński dotarł do Gdańska. Być może przynajmniej na jakiś czas udało mu się zatrzymać w pobliskim, położonym półtora kilometra od murów miejskich, kolegium jezuickim w Starych Szkotach, które jako niezależne od protestanckich władz miejskich przez długi czas stanowiło poważną konkurencję dla Gimnazjum Akademickiego i innych gdańskich placówek oświatowych. Nawet jeśli Chądzyński tam przebywał (a nie mamy śladu, by podejmował się tam jakiejkolwiek działalności dydaktycznej), to nie mógł to być długi pobyt, jako że w 1656 roku dla obrony przed Szwedami kolegium zostało przez gdańszczan spalone wraz z resztą przedmieść[185].

Od co najmniej 1657 roku Chądzyński przebywał zatem zapewne bezpośrednio w protestanckim Gdańsku, w którym jeszcze około 1631 roku 85% mieszkańców stanowili luteranie, nieco ponad 9% kalwiniści, a katolicy niespełna 6%. Co ważne, Towarzystwo Jezusowe cieszyło się w mieście wyjątkowo złą sławą, czemu trudno było się dziwić, zważywszy usilne starania tamtejszych jezuitów o „nawracanie" innowierców (w XVII w. udawało się im pozyskiwać średnio od trzydziestu do pięćdziesięciu konwertytów rocznie, a w 1653 aż 207 spośród samych tylko luteranów, co jednak było ewenementem)[186]. Być może to właśnie z tego powodu Chądzyński pozostał incognito, udając księdza świeckiego, i jako taki wziął udział w opisywanej na początku tego rozdziału międzywyznaniowej dyspucie organizowanej w Gimnazjum.

Znawca dziejów jezuickich w Gdańsku Sławomir Kościelak utrzymuje, że miała ona miejsce w 1655 roku[187]. Jednakże jedynym źródłem, na które powołuje się badacz, jest

---

[183] ARSI, Lit. 11, k. 78r.

[184] Jedyny okres przed 1654 rokiem, kiedy Chądzyński teoretycznie mógł być przez rok kapelanem wojskowym, przypada na rok akademicki 1650/1651, za który nie posiadamy, jak wskazałem, żadnych informacji. Jednakże katalog trzyletni z roku 1651 (ARSI, Lit. 9, k. 218v.) nie wymienia tego rodzaju funkcji, a zatem jest o wiele bardziej prawdopodobne, że jezuita był wówczas po prostu chory, za czym przemawiają cytowane wyżej katalogi z tego okresu.

[185] S. Kościelak, *Zniszczenie i odbudowa Kolegium Gdańskiego OO Jezuitów w latach 1656–1688*, „Universitas Gedanensis" 12 (2000), nr 1–2 (21–22), s. 21–25; tenże, *Jezuici w Gdańsku*…, s. 141; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 175; J. Budzyński, dz. cyt., s. 44–45.

[186] S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku*…, s. 259–75.

[187] Tamże, s. 276.

opracowanie Piechnika, który z kolei opiera się całkowicie na cytowanym przeze mnie wyżej fragmencie *De viribus illustribus* Poszakowskiego. Ten natomiast bynajmniej nie precyzuje, w którym roku odbyła się wspomniana debata, a jedynie wskazuje, że Chądzyński w 1655 roku rozpoczął ucieczkę przed wojskami nieprzyjacielskimi w stronę Gdańska. Poza opisem Poszakowskiego pobyt jezuity w Gdańsku potwierdza jeszcze jeden dokument, a mianowicie podpisany imieniem i nazwiskiem dwunastowersowy łacińskojęzyczny panegiryk autorstwa Chądzyńskiego dedykowany dworzaninowi pokojowemu i sekretarzowi królewskiemu Janowi Ewarystowi Bełżeckiemu. Jak świadczy umieszczony przy tekście dopisek, powstał on w Gdańsku 26 października 1657 roku z okazji święta patrona Bełżeckiego: 26 października w Kościele katolickim wspomina się św. Ewarysta, papieża-męczennika (pontyfikat ok. 99–ok. 107)[188].

Ta ostatnia informacja pozwala stwierdzić, że również w Gdańsku powstało najbardziej znane dzieło Chądzyńskiego, a mianowicie *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini*, *w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jak dalszego karania ujść mamy* (podpisane „ks. Jan Chądzyński, S.J."), będący tekstem ułożonym na wzór mowy / kazania i skierowanym do obywateli Rzeczypospolitej, w którym skrytykowana została postawa szlachty, a zwłaszcza magnaterii[189]. Jak wskazuje tytuł utworu, powstał on po święcie Przemienienia Pańskiego, a więc po 6 sierpnia, kiedy autor przebywał jeszcze w mieście nad Motławą. W *Dyskursie* wspomina on nawet, że swój tekst pisał „w gościnnym domu" – być może chodziło o kamienicę niejakiego Jerzego Dencka, który w okresie potopu wynajmował ją jezuitom, a w 1660 roku, pod koniec ich pobytu i najwyraźniej pod ich wpływem, przeszedł wraz z całą rodziną na katolicyzm[190].

Bez wątpienia to właśnie do przygód Chądzyńskiego po ewakuacji z Nowogródka, w tym prawdopodobnie również do pobytu w Gdańsku, odnosi się wzmiankowany wyżej, a znany

---

[188] J. Chądzyński, *Perillustri ac magnifico domino* […] *Evaristo Joanni Bełżecki* […] *Byssus et purpura indumentum eius*, rkps BN, sygn. BOZ 1201, k. 167r.

[189] J. Chądzyński, *Dyskurs kapłana jednego polskiego* [...], rkps BN, sygn. BOZ 1201, k. 156v.–166r. *Dyskurs* doczekał się trzech współczesnych wydań. Po raz pierwszy w opracowaniu Ingė Lukšaitė wraz z tłumaczeniem na język litewski (*Lietuvos publicistai valstiečių klausimu XVI a. pabaigoje – XVII a. pirmoje pusėje*, Vilnius 1976, s. 143–98). To wydanie przedrukował następnie Pyszka w aneksie swojej dysertacji doktorskiej (*Professori di Vilna*..., s. 913–33). Później *Dyskurs* wydała Stefania Ochmann-Staniszewska (*Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668). Publicystyka, eksorbitacje, projekty, memoriały*, t. 1, *1648–1660*, Wrocław 1989, s. 184–95).

[190] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., k. 165v.; S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku*…, s. 274.

jak dotąd jedynie z inwentarzy archiwalnych, list generała Towarzystwa, Goschwina Nickela (1582–1664), do Chądzyńskiego z 1657 roku. Przełożony generalny pisał w nim:

> Z wielką ulgą dowiedziałem się o tym, jakże życzliwie chroni cię Pan w najbardziej bezpośrednich zagrożeniach, a także jak wytrwale i pobożnie znosisz przykrości tych najstraszliwszych czasów [...]. Błagam Bożą dobroć, aby nadal miała cię w opiece i chroniła w niebezpieczeństwach, a także by przynosiła pociechę w trudach. Nie zaniecham również starań z mojej strony, by, na ile jestem w stanie, zadbać o to, by ci ulżyć, oraz o sprawy kolegium.[191]

Nie sposób dziś precyzyjnie stwierdzić, do jakich „najbardziej bezpośrednich zagrożeń" odnosi się tutaj Nickel. Możemy jednak przypuszczać, że już same trudy życia obozowego i ucieczki do Gdańska trwale odbiły się na i tak przecież słabym zdrowiu Chądzyńskiego.

Ostatnie lata

List generała wysłano do leżącego stosunkowo niedaleko od Gdańska kolegium w Braniewie, ponieważ to tam Chądzyński udał się pod koniec 1657 roku, powracając do warmińskiego miasta po ponad trzydziestu latach od odbycia studiów filozoficznych[192]. Naturalnie, nie mógł skierować się do Wilna, które aż do 1661 roku znajdowało się pod moskiewską okupacją[193]. Z kolei w roku akademickim 1658/1659 odnajdujemy go w Krożach, gdzie niegdyś zdobywał pierwsze doświadczenia jako wykładowca, a gdzie obecnie miał po raz kolejny sprawować stanowisko prefekta studiów i konsultora, a także chyba admonitora[194]. Ta ostatnia funkcja również wiązała się z dużą odpowiedzialnością: polegała mianowicie na przekazywaniu danemu przełożonemu uwag (własnych oraz pochodzących od innych jezuitów) dotyczących jego osoby oraz jego sposobu zarządzania – każdy superior jezuicki, od przełożonego domu po generała, miał wyznaczonego admonitora[195].

Ostatnią placówką, do której jezuita został wysłany, była utworzona w 1654 roku rezydencja w Poszawszach (lit. Pašiaušė – obecnie licząca nieco ponad stu mieszkańców wieś

---

[191] „Quam clementer Dominus vos protegat in praesentissimis periculis, et quam constanter ac religiose sufferaris incommoda praesentis calamitosissimi temporis, cognovi cum multo meo solatio [...]. Supplico divinae Bonitati ut pergat curam vestri gerere, et vos protegere in periculis ac solati in laboribus. Nec omittam ex parte mea curare quam ad vestrum solatium et commodum Collegii potero adiicere", zob. ARSI, Germ. 110 II, s. 747.

[192] ARSI, Lit. 11, k. 78r.

[193] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3, s. 11.

[194] ARSI, Lit. 56, k. 86v. W katalogu pojawia się zapis „monitor" zamiast „admonitor", lecz prawdopodobnie chodziło o tę samą funkcję.

[195] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 2–3.

na wschodnim krańcu Litwy), która tuż przed jego przybyciem uzyskała status kolegium (1658)[196]. Tamtejszym rektorem był wówczas Jan Odachowski (1617–86), późniejszy kapelan wojskowy (1663–65, 1668–71), podobnie jak wcześniej Chądzyński[197]. Ten ostatni objął w kolegium funkcje konsultora, rezolutora, prefekta studiów, a także prefekta spraw duchowych (*praefectus rerum spiritualium*), którego zadaniem była opieka duchowa nad daną wspólnotą jezuicką[198]. Jak sądzę, powierzenie Chądzyńskiemu tylu odpowiedzialnych funkcji jasno wskazuje, że został on wysłany do Poszawszy, aby z pozycji mentora doglądać na rozmaitych płaszczyznach organizacji nowo powołanego kolegium. Sam zapewne nie był w stanie przejąć ciężaru zarządzania bieżącymi sprawami – jezuicki katalog z 1658 roku ocenia stan jego zdrowia gorzej niż kiedykolwiek wcześniej[199]. Najprawdopodobniej jego rola polegała zatem przede wszystkim na służeniu radą mniej doświadczonemu i młodszemu o około piętnaście lat Odachowskiemu. Chądzyński zmarł w Poszawszach jeszcze przed końcem roku akademickiego, 22 kwietnia 1660 roku[200].

I.2 Zakres spuścizny pisarskiej Chądzyńskiego w świetle jego biografii

Czy Chądzyński pisał utwory antyprotestanckie?

Zgodnie z panującym w Towarzystwie zwyczajem, po śmierci jezuity sporządzony został oficjalny nekrolog. Przekazuje on kilka istotnych informacji, które mają fundamentalne znaczenie dla ustalenia spuścizny pisarskiej Chądzyńskiego. Z tego powodu warto zacytować najważniejsze fragmenty tego tekstu:

> Ojciec Jan Chądzyński, Rusin, profes czterech ślubów, mąż wyróżniający się subtelnością i jasnością umysłu. Dorównywał nawet najznakomitszym w naukach świętych oraz humanistycznych. Nie na próżno miał tytuł doktora świętej teologii [...]. Cieszył się wielką obfitością wybitnych uzdolnień, a zarazem zawsze cechował się skromnością oraz pobożną pokorą wobec ludzi mniej znacznych. Nieustannie wstrzemięźliwy w jedzeniu i piciu do tego stopnia, że wielu nie mogło się nadziwić, w jaki sposób tak słabe ciało jest w stanie sprostać tak wielkim trudem intelektualnym i duchowym. Była w nim taka gorliwość, że gdy trzeba było wystąpić [dosł. opublikować coś] przeciwko heretykom, aby zganić ich uczynki bądź

[196] Tamże, s. 532–33.
[197] Tamże, s. 470.
[198] ARSI, Lit. 56, k. 100r. W. Gramatowski, dz. cyt., s. 22.
[199] ARSI, Lit. 11, k. 78r.
[200] ARSI, Lit. 61, s. 277; J.A. Poszakowski, dz. cyt., s. 112, 971.

udaremnić ich zamiary, natychmiast wstępowała w niego jakaś moc, choćby nawet jego ciało było pozbawione sił.[201]

Opinia o wszechstronnych wybitnych uzdolnieniach jezuity, nawet jeśli pamiętać należy o zasadzie *de mortuis nil nisi bene*, pokrywa się z treścią jezuickich katalogów trzyletnich. Podobnie sprawa przedstawia się w wypadku zdrowia Chądzyńskiego. Bardzo interesująca jest natomiast wzmianka o jego stosunku do dysydentów, którą jeszcze w 1707 roku potwierdził historyk Akademii Jan Antoni Preuschoff. Powtarza on mianowicie cytowane wyżej zdanie z *Laurea academicae* o zdolnościach jezuity zarówno w naukach „poważniejszych", jak i humanistycznych, dodając zarazem, że Chądzyński „był ostry w przebijaniu heretyków"[202]. Dlaczego jest to istotne? Ta pojawiająca się w obu źródłach, w nekrologu oraz u Preuschoffa, informacja o antyprotestanckim usposobieniu jezuity stanowi mianowicie kluczową przesłankę dla odtworzenia jego spuścizny pisarskiej. Jej zakres pozostaje bowiem jak dotąd nierozpoznany, przy czym szczególnie problematyczna okazuje się kwestia autorstwa anonimowych wierszy antyprotestanckich, które część literatury przedmiotu od dawna przypisuje Chądzyńskiemu (o czym niżej), co wszakże stoi w sprzeczności z wpływowymi ustaleniami najbardziej zasłużonego badacza jego twórczości, Stanisława Pyszki. Wyjaśnienie owej niezgodności ma zatem kluczowe znaczenie dla możliwości przeprowadzenia procesu atrybucyjnego i ustalenia korpusu utworów Chądzyńskiego, czemu poświęcona jest dalsza część niniejszego rozdziału.

Omawiając wspomniane wyżej tezy egzaminacyjne *Assertiones*, przygotowane w 1642 roku dla Girskiego, Pyszka sformułował następującą opinię:

Słownictwo *Assertiones* pozostaje filozoficzno-moralne, jakkolwiek zawiera także pewne elementy i projekty prawne, a także pozwala sobie ferować pewne sądy w materii religijnej. Te ostatnie należy interpretować w kluczu zachowania jedności narodowej, ponieważ Janowi Chądzyńskiemu trudno byłoby udowodnić osobistą nietolerancję religijną. Potwierdza to nieobecność tego wątku we wszystkich jego pismach, a także epizod gdański z jego biografii, poświadczony przez Jana Poszakowskiego SJ [...]. W trakcie tej dysputy [Chądzyński]

[201] „P[ater] Joannes Chądzyński, Rutenus, 4 vota professus, vir profecti ingenii subtilitate et claritate conspicuus. In divinis humanisque litteris, maximis quibusque par, non vanum S[acrae] Theologiae Doctoris nomen gessit. [...] In tanta sublimium talentorum abundantia, simplicitatis et religiosae demissionis erga infimos etiam semper memor. Cibi potionisque in omni sua vita usque adeo parcus ut plerique demirari non potuerint, quomodo tam modica naturae corporisque subsidia, tam magnis ingenii animique laboribus sufficerent. Zelus in eo tantus erat, ut cum adversus haereticos aliquid edendum esset, quod aut facta illorum improbari, aut facienda impedire expediret, continuo quantumvis viribus corporis destitutus vigorem quendam animi assumebat", zob. ARSI, Lit. 61, s. 277.

[202] „[...] ad configendos haereticos acuto", zob. J.A. Preuschoff, *Universitas Vilnensis Jagiellonico-Batoreana laurearum academicarum florida* [...], Vilnae 1707, Typis Universitatis Societatis Jesu, k. H4r.

> wzbudził podziw (a nie nienawiść) innowierców dla swojego świetnego przygotowania i argumentacji.[203]

Podkreślmy, że oba argumenty przemawiające za rzekomą tolerancją religijną jezuity – co stoi w sprzeczności z cytowanym opisem zawartym w jego nekrologu – nie są trafne. Zacznijmy od tego ostatniego. Poszakowski w żadnej ze swoich dwóch relacji na temat dysputy gdańskiej nie sugeruje, by znakomita argumentacja Chądzyńskiego została odebrana z podziwem, a nie z nienawiścią. Przeciwnie, dziejopis Towarzystwa pisze, że w reakcji na wystąpienie jezuity moderator dyskusji najpierw wyglądał niczym ściśnięty za gardło nierozerwalnym węzłem, a później wykrzyknął przytoczoną na początku tego rozdziału frazę o tym, że Chądzyński nie jest zwykłym księdzem, lecz albo jezuitą, albo diabłem[204]. Nie ma zatem wątpliwości, że według Poszakowskiego mówca zrobił co prawda ogromne wrażenie na swoim audytorium, jednakże bynajmniej nie został odebrany przychylnie.

Jeszcze więcej zastrzeżeń budzi opinia, że wątków nietolerancyjnych brak w jakichkolwiek pismach Chądzyńskiego. Sam Pyszka wskazuje w tym miejscu na fragment jednej z tez *Assertiones* brzmiący w następujący sposób: „Naturę Rzeczypospolitej polskiej konstytuuje wiara katolicka. Ministrowie heretyccy, ludzie żadnego stanu, bardziej szkodzą Rzeczypospolitej niż rozbójnicy”[205]. Zdaniem autora cytowanego studium, słowa te należałoby odczytywać nie jako wyraz nietolerancji, lecz dążenia do zachowania jedności Rzeczypospolitej. Pragnę już w tym miejscu sformułować pewne zastrzeżenia. Po pierwsze, taka interpretacja najzwyczajniej nie wydaje się przekonująca – nawet jeśli Chądzyńskiemu zależałoby na usunięciu podziałów w państwie, to przecież w żaden sposób nie wyklucza to zarazem postawy antyprotestanckiej. Jak przekonamy się w rozdziale czwartym, występujący przeciwko dysydentom katolicy wykorzystywali rozmaite argumenty, w tym właśnie dotyczące wprowadzania szkodliwych podziałów w społeczeństwie.

Po drugie, postawa tolerancji religijnej w przypadku jezuity żyjącego w dobie starań Towarzystwa o rekatolizację Rzeczypospolitej byłaby czymś bardzo wyjątkowym (co poniekąd zauważa również Pyszka)[206]. Jak w odniesieniu do późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej

---

[203] S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 197–98.
[204] J.A. Poszakowski, dz. cyt., s. 112, 971.
[205] „De essentia Reipublicae Polonae est fides Catholica. Ministri haeretici nullius status homines, Reipublicae plus quam latrones nocent”, zob. *Assertiones universae philosophiae*..., k. D3r. (teza *ex politicis*, nr XXII).
[206] Por. S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 197, przypis 156.

Anglii zauważa brytyjska badaczka tolerancji religijnej Alexandra Walsham w monografii o znamiennym tytule *Charitable hatred* (Miłosierna nienawiść):

> W kontekście, w którym prawdę postrzegano jako jedną i niepodzielną, prześladowanie dysydenckich mniejszości było logiczne, racjonalne i uprawnione. Uważano, że władze kościelne oraz świeckie są zobowiązane do karania tych, którzy odeszli od ortodoksji, do stosowania wszelkich środków koniecznych do zachowania prawdziwej wiary i odzyskania tych, którzy zboczyli z prostej i wąskiej drogi. Podjęcie działań w celu skorygowania religijnych dewiacji było moralnym obowiązkiem i wyznaczoną przez Boga powinnością, aktem współczucia inspirowanym przekonaniem, że herezja była, całkiem dosłownie, destrukcyjna dla duszy. Pozwolić mężczyznom i kobietom trwać w heterodoksyjnych poglądach oznaczało *de facto* skazanie ich na wieczne męki piekielne.[207]

A zatem za rzekomą tolerancją Chądzyńskiego (szczególnie w kontekście opisu z nekrologu oraz omawianego fragmentu *Assertiones*) musiałyby raczej przemawiać jakieś argumenty pozytywne, wprost wskazujące na jego tolerancyjną postawę, a nie wyłącznie negatywne, jak brak danych treści w znanych pismach. Przede wszystkim jednak należy się zastanowić, czy samo twierdzenie o braku wątków antyprotestanckich w dziełach Chądzyńskiego jest uzasadnione.

Wątki antyprotestanckie w pismach społeczno-politycznych

Pyszka formułuje tezę dotyczącą postawy Chądzyńskiego wobec niekatolików na podstawie jego trzech pism polityczno-społecznych. Najwcześniejszym z nich jest wspomniany już zbiór tez egzaminacyjnych *Assertiones*, przygotowany w 1642 roku przez Chądzyńskiego dla jego ucznia, Tomasza Girskiego, i wydany pod nazwiskiem tego ostatniego. Tego, że to właśnie Chądzyński był autorem druku, przekonująco dowodzi Pyszka. Uczony wskazuje, po pierwsze, że według przyjętego zwyczaju w jezuickich kolegiach tezy egzaminacyjne były układane przez profesora metafizyki (a więc ostatniej klasy triennium filozoficznego), którym w roku akademickim 1641/1642 był właśnie Chądzyński. Po drugie, badacz zwraca uwagę, że w porównaniu do tez z lat ubiegłych w *Assertiones* nieproporcjonalnie wiele miejsca zajęły tezy

[207] „In a context in which truth was held to be single and indivisible, the persecution of dissident minorities was logical, rational and legitimate. Ecclesiastical and secular authorities were believed to have a solemn responsibility to punish those who departed from orthodoxy, to use any mean necessary to uphold the true religion and reclaim those who strayed from the straight and narrow way. To take steps to correct religious deviance was a moral duty and a divinely ordained obligation, an act of compassion inspired by the conviction that heresy was, quite literally, soul-destroying. To allow men and women to persist in heterodox opinions was in effect to condemn them to eternal torment in hell", zob. A. Walsham, *Charitable hatred: Tolerance and intolerance in England (1500–1700)*, Manchester 2009, s. 1–2.

z zakresu filozofii moralnej (aż 77 na 137 tez), co należy wiązać z faktem, że w tym samym 1642 roku Chądzyński został w Akademii Wileńskiej profesorem filozofii moralnej[208]. Pozostałe dwa omówione przez Pyszkę pisma społeczno-polityczne, również już wzmiankowane, to kolejno traktat z zakresu teologii scholastycznej *Compendium de iure et iustitia* z 1647 roku oraz *Dyskurs kapłana jednego polskiego* napisany w Gdańsku w 1657 roku. Oba te teksty zachowały się wyłącznie w postaci rękopiśmiennych kopii, podpisanych imieniem i nazwiskiem Chądzyńskiego. Zbieżność ich treści oraz okoliczności powstania z biografią jezuity nie pozostawia wątpliwości co do ich autorstwa. *Compendium* zostało napisane przy okazji prowadzenia przez Chądzyńskiego w Akademii Wileńskiej wykładów z teologii scholastycznej i podejmuje standardowe wątki omawiane w ramach tego przedmiotu. *Dyskurs* zaś miał, jak pamiętamy, powstawać „w gościnnym domu" w tym samym czasie, gdy jezuita ukrywał się Gdańsku. Co więcej, rękopis wprost wskazuje na autorstwo „ks. Jana Chądzyńskiego S[ocietatis] J[esu]" – nie mogło zatem chodzić o nikogo innego[209]. W tym miejscu warto wszakże zastanowić się, czy w wymienionych utworach rzeczywiście brak wątków nietolerancyjnych, a także, czy te trzy teksty to na pewno cała zachowana spuścizna pisarska Chądzyńskiego.

Znamy już kontrowersyjną tezę o „heretykach" zawartą w *Assertiones*, według której bardziej szkodzą oni Rzeczypospolitej niźli rozbójnicy. Teraz zaś przyjrzyjmy się pozostałym dwóm analizowanym przez Pyszkę utworom. Jeśli chodzi o *Compendium*, to pierwotnie składało się ono z siedmiu traktatów. Jednakże rękopis Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie (jedyny znany przekaz tekstu) zawiera wyłącznie pełne dwa traktaty oraz początek trzeciego – w pewnym momencie manuskrypt po prostu się urywa[210]. Tę informację zdaje się ignorować Pyszka, który omawia treść pierwszych trzech traktatów, nie wspominając o tym, że ten ostatni jest niekompletny ani o pozostałych czterech zaginionych. Badacz skupił się przede wszystkim na analizie jednego z artykułów (traktat 1, dysputa 3, rozdział 2, artykuł 3), gdzie omówiona

[208] S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 234. Por. ARSI, Lit. 56, k. 2r., 17v.

[209] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., k. 156v., 165v.

[210] J. Chądzyński, *Compendium*..., k. 497v. Pozostałej części rękopisu brak w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie. Według tamtejszego katalogu manuskrypt pochodzi pierwotnie z „Biblioteki Karmelitów Bosych w Krakowie i Grodnie". Jest to sformułowanie dość dziwne – być może połączone zostały dwa manuskrypty lub rękopis z Grodna został przewieziony do Krakowa. Korespondencja z archiwistą Archiwum Krakowskiej Prowincji Zakonu Karmelitów Bosych wskazuje, że omawianego rękopisu brak w obecnych zbiorach zakonnych, a także, że nie był on wymieniony w katalogu z 1702 roku. Co więcej, klasztor Niepokalanego Poczęcia NMP w Krakowie uległ kasacie w 1787 roku, a jego zbiory przeniesiono do drugiego klasztoru karmelitów bosych w Krakowie pw. Świętych Michała i Józefa. Z kolei po jego kasacie w 1797 roku, zbiory trafiły zarówno do klasztoru lubelskiego, który wszakże już w 1803 roku spłonął wraz z biblioteką, jak i do klasztoru w Czernej, gdzie obecnie nie ma śladu wspomnianego rękopisu.

została sytuacja chłopów, o czym więcej piszę w rozdziale drugim[211]. Uczony nie dostrzegł zarazem, że trzy wiersze powyżej analizowanego przez niego fragmentu znajduje się wzmianka dotycząca „heretyków". Odpowiadając na pytanie, w jakich okolicznościach syn może wyzwolić się spod władzy ojcowskiej, Chądzyński wskazuje, że jednym z powodów dla uwłasnowolnienia syna jest „popadnięcie ojca w herezję"[212].

Zupełnie pozbawiony wątków przeciw protestantom nie jest również *Dyskurs*[213]. W tym utworze Chądzyński wskazuje na rozmaite przejawy ucisku chłopów, pisząc m.in.:

> Trzeba by to piekło zburzyć panom Polakom a Rzeczpospolitą polską po ludzku postanowić, żeby i kmiotkowie nie byli w opresyjej nie tylko od obcych, ale i od panów własnych. [...] Nie przystoi na rzeczpospolitą chrześcijańską, zwłaszcza polską – która po wielkiej części Tatarów i Żydów uczestnikami ślacheckich przywilejów uczyniła – chrześcijany, uboższą bracią swoję [tj. chłopów] z bydłem za równo poczytać, jednakąż prywatnym posesorom moc nad nimi pozwalając. Którym i wierzyć w Boga nie wolno i według wiary czci Mu oddawać, kiedy się pod jakiego nowowiarka świeżej ewangelijej dostaną – pędzi jako bydło do zboru, grabi, bije i więzi garnących się do Kościoła [katolickiego].[214]

Widzimy zatem, że już w trzech tekstach bez żadnych wątpliwości przyznawanych Chądzyńskiemu (*Assertiones*, *Compendium*, *Dyskurs*) jego stosunek do innowierców bynajmniej nie jest tak „tolerancyjny", jak sugeruje to dotychczasowa literatura przedmiotu. Pozostaje jednak pytanie, czy jest to całość spuścizny pisarskiej Chądzyńskiego. Wspomniałem już o jego przedmowie do wydania *Opusculum spirituale* Łęczyckiego z 1644 roku, której jednak nie trzeba uznawać za samodzielny utwór. Wiemy również z pewnością, że niedługo po *Dyskursie* jezuita napisał łacińskojęzyczny wiersz panegiryczny dla Jana Bełżeckiego. Prawda, że tekst ten nie zawiera interesujących dla nas treści – jest wszakże istotny, ponieważ świadczy niezbicie, że Chądzyński parał się poezją. Dlaczego jest to ważne?

---

[211] Por. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 508–9; tenże, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 238; tenże, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 202.

[212] „Per lapsum patris in haeresim", zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 2, k. 441v.

[213] Por. przypis 189.

[214] J. Chądzyński, *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jako dalszego karania ujść mamy*, w: *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668). Publicystyka, eksorbitacje, projekty, memoriały*, t. 1, 1648–1660, wyd. S. Ochmann-Staniszewska, Wrocław 1989, s. 186. Por. J. Chądzyński, *Dyskurs kapłana jednego polskiego* [...], rkps Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. BOZ 1201, k. 158v. W dalszej części dysertacji *Dyskurs* cytuję za wydaniem Ochmann-Staniszewskiej.

Jak pamiętamy, piszący w osiemnastym wieku Rostowski twierdzi, że Chądzyński był autorem wielu utworów, które rozpowszechniał pod imieniem Akademii Wileńskiej oraz pod cudzym nazwiskiem[215]. Tę ostatnią informację potwierdzają spisywane bardziej na bieżąco dokumenty samej Akademii oraz oparty na nich tekst Preuschoffa[216]. Istotnie, począwszy od XVIII wieku aż po współczesność, Chądzyńskiemu przypisywano na podstawie mniej lub bardziej przekonujących dowodów wiele anonimowych utworów. Zanim jednak przyjdzie rozważyć te atrybucje, należy zmierzyć się z hipotezą dotyczącą samej tożsamości autora.

Czy Chądzyński parał się poezją?

W swoich pracach zasłużony jak nikt inny dla studiów nad Chądzyńskim Pyszka przekonuje, że

> wskutek istnienia na Litwie innego kapłana o tym samym imieniu i nazwisku, poety i kapelana kasztelana trockiego Jana Karola Kopcia, częstokroć mylono te dwie osoby i przypisywano jednemu utwory drugiego. Nawet później żyjący współbracia ks. Chądzyńskiego, przynależący do tej samej Prowincji Litewskiej, mieli niekiedy wątpliwości co do tożsamości prawdziwego Jana Chądzyńskiego[217].

Badacz powołuje się tu, po pierwsze, na cytowanego wyżej Poszakowskiego, który rzeczywiście zastanawiał się nad istnieniem drugiego Chądzyńskiego, poety, pisząc (tuż pod informacją o dyspucie gdańskiej oraz o śmierci jezuity w 1660 roku): „Będzie to ten sam czy inny P. Chądzyński albo Chondzyński, ten przesławny ówczesny poeta, teolog najświetniejszego Karola Kopcia, kasztelana trockiego? Nie jestem pewien”[218]. W drugim fragmencie poświęconym Chądzyńskiemu (pisanemu jako „Ch*on*dzyński”) Poszakowski twierdzi, że ów poeta był narodowości litewskiej i pochodził z Wilna, a także wylicza trzy jego łacińskojęzyczne (skądinąd nieznane) utwory, podając ich incipity (mogą to być równie dobrze całe krótkie epigramaty)[219].

---

[215] S. Rostowski, dz. cyt., s. 445, 461.

[216] *Laureae academicae*..., s. 98; J.A. Preuschoff, dz. cyt., k. H4r.

[217] S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje*..., s. 231. Por. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 466.

[218] „Sitne idem, an alter P. Chądzyński seu Chondzyński, celeberrimus ille extemporaneus poeta, theologus illustrissimi Caroli Kopeć Castellani Trocensis? mihi non constat”, zob. J. A. Poszakowski, dz. cyt., s. 112.

[219] „Sitne idem, an alter P. Chondzyński natione Lituanus, patria Vilnensis, ille celeberrimus extemporaneus poeta, theologus illustrissimi Caroli Kopeć Castellani an Palatini Trocensis, cuius hucusque memorantur carmina: ut ad Dominum suum lavantem: Kopeć eris, quamvis mille laveris aquis; ad lectorem haesitantem: Venit ad Euphratem, subito perterritus haesit: ut cito transiret, corripuit fluvium; ad neodoctorem sibi gratulantem de honore Regis in lusu calculorum obtento: Rex ego, tu doctor, factus uterque ioco etc. etc.”, zob. tamże, s. 971.

Oprócz Poszakowskiego Pyszka powołuje się jeszcze na katalog poloników z Uppsali autorstwa polskiego slawisty i bibliografa Józefa Trypućki (1910–83), w którym wymienione zostały dwa wydane w Braniewie w 1601 roku zbiory poezji łacińskiej, których autorami byli, jeśli wierzyć drukom, studenci kolegium. Wśród wielu innych utworów znalazły się dwa epigramaty podpisane odpowiednio „Joannes Chandzinski" oraz „Joannes Chądzinsky"[220]. Warto jednak zauważyć, że ta informacja bynajmniej nie jest spójna z poprzednią. Poszakowski jako ewentualnego drugiego poetę wymienia kogoś, kto pozostawał pod zwierzchnictwem Karola Kopcia, kasztelana trockiego. Jak słusznie wskazuje Pyszka, chodzi tu z pewnością o Jana Karola Kopcia, którego daty urodzin nie znamy, ale który został kasztelanem trockim między 24 października 1669 a styczniem 1671 roku, a zmarł w 1680 lub 1681 roku[221].

Z kolei Jana Chądzyńskiego, którego wymienia Trypućko, możemy zidentyfikować jako syna Piotra (herbu Ciołek), wójta nurskiego, starosty kleszczelowskiego i zakroczymskiego oraz Anny z Duninów Wolskich. Ten Jan Chądzyński już w 1597 roku (a więc około pięć lat przed narodzinami Chądzyńskiego jezuity) był studentem u jezuitów w Braniewie. W 1615 roku jego stryj, Andrzej, odstąpił mu starostwo nurskie. W 1633 roku Jan podpisał *pacta conventa* Władysława IV[222]. Dwukrotnie wchodził w związek małżeński, lecz zmarł bezdzietnie przed 25 lipca 1643 roku[223]. Jan Karol Kopeć natomiast jeszcze co najmniej w 1641 roku podróżował do Padwy, a pierwszą poważniejszą funkcję publiczną sprawował dopiero w 1648 roku (poseł brzeski na sejm elekcyjny)[224]. Jest zatem wysoce nieprawdopodobne, by starszy Chądzyński, autor epigramatów z 1601 roku, miał okazję być związany z Kopciem, a tym bardziej być jego „teologiem" (o wykształceniu teologicznym tego Chądzyńskiego nie posiadamy żadnych informacji). Warto przy tym nadmienić, że Pyszka cytuje Trypućkę w sposób błędny[225].

---

[220] J. Trypućko, *Polonica vetera Upsaliensia. Catalogue des imprimés polonais ou concernant la Pologne des XV, XVI, XVII et XVIII siècles conservés à la Bibliothèque de l'Université Royale d'Upsala*, Uppsala 1958, s. 6, 60.

[221] T. Wasilewski, *Kopeć Jan Karol h. Kroje*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13..., s. 628–29.

[222] *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego*..., s. 11.

[223] A. Boniecki, dz. cyt., s. 353; *Sumariusz Metryki Koronnej. Księga wpisów MK 188 z Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie z lat 1643–1644*, oprac. J. S. Dąbrowski, dokument 18/3819, [online] <http://www.agad.gov.pl/inwentarze/10SumariuszMK188.pdf> [dostęp 30.10.2022].

[224] T. Wasilewski, dz. cyt., s. 629.

[225] Badacz cytuje „ss. 94, 932", zob. S. Pyszka, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660)...*, s. 231, przypis 13. W rzeczywistości jednak u Trypućki są to nie strony, ale numery, jakie nadał on poszczególnym utworom, których opisy znajdują się w jego publikacji na stronach 6 i 60, por. J. Trypućko, dz. cyt. W swojej dysertacji doktorskiej, na podstawie której powstał cytowany przeze mnie artykuł, Pyszka stwierdził jeszcze (komentując cytowane fragmenty z Poszakowskiego): „Oggi è noto che c'erano due persone diverse. Il sacerdote diocesano Jan Chądzyński morì più tardi del nostro Autore" [Dziś jest wiadome, że były to dwie różne osoby. Ksiądz diecezjalny

Istnienie starszego Jana Chądzyńskiego, którego wymienia Trypućko, nie stanowi zatem argumentu dla rozstrzygnięcia dylematu Poszakowskiego. Należy zarazem pamiętać, że ten ostatni wcale nie opowiadał się za istnieniem dwóch tworzących w tym samym okresie Chądzyńskich, a jedynie wyraził w tej kwestii niepewność. Jeśli połączyć to z faktem, że Poszakowski posiada bardzo mało informacji o życiu Chądzyńskiego sprzed 1655 roku (wie, że był znany ze swoich przymiotów intelektualnych, szanowany na Litwie oraz że wykładał filozofię i teologię w Akademii), można z powodzeniem wysunąć wniosek, że teza o istnieniu dwóch Chądzyńskich – z których jeden byłby doktorem teologii i profesorem wileńskim, a drugi pochodzącym z Wilna słynnym (?) poetą i teologiem Kopcia – jest nieuzasadniona, a wszystkie informacje, które podaje Poszakowski, odnoszą się do tej samej osoby. Takie właśnie rozstrzygnięcie tego dylematu zaproponowała już w 1976 roku litewska uczona Ingė Lukšaitė, której publikację Pyszka znał (drukuje on za nią tekst *Dyskursu*), ale nie uwzględnił jej wszystkich ustaleń[226].

Nie ma zatem żadnych argumentów, które *a priori* wykluczałyby przypisanie jezuicie Chądzyńskiemu jakichś utworów poetyckich. Jednocześnie mamy przynajmniej dwa źródła (*Laureae academicae*, Rostowski), które wprost wskazują, że tworzył on poezję, której nie rozpowszechniał pod swoim nazwiskiem[227], a także jedno (nekrolog), które poświadcza, że wydawał jakieś bliżej nieokreślone teksty antyprotestanckie. Niechętny i pełen zapalczywości stosunek jezuity do „heretyków" potwierdza ponadto Preuschoff. Co więcej, wszystkie zachowane opisy predyspozycji Chądzyńskiego w katalogach trzyletnich podkreślają jego dobre / wybitne uzdolnienia humanistyczne, a Piechnik zaliczył go (choć źródła tej informacji nie udało się zweryfikować) do grona młodych humanistów skupionych wokół Sarbiewskiego. Wreszcie mamy przecież namacalny przykład jego twórczości łacińskojęzycznej w postaci panegiryku dla Bełżeckiego. Biorąc pod uwagę powyższe fakty, należy zatem ustosunkować się do rozmaitych prób atrybucyjnych, jakie w odniesieniu do Chądzyńskiego w ciągu stuleci formułowali historycy i historycy literatury. Na początek je przedstawię.

Jan Chądzyński zmarł później niż nasz Autor], zob. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 466, przypis 558. Uczony nie powołuje się jednak na żadne źródło, stąd trudno się w jakikolwiek sposób ustosunkować do tej informacji.

[226] I. Lukšaitė, dz. cyt., s. 70–71. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 913–33.

[227] Swoją drogą to najpewniej na tych właśnie źródłach opierali się dziewiętnastowieczni historycy, którzy wprost nazywali Chądzyńskiego znanym poetą łacińskim, zob. np. F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III* [...], cz. I, Lwów 1828, J. Schnayder, s. 73; J. Brown, *Biblioteka pisarzów assystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego* [...], tłum. W. Kiejnowski, Poznań 1862, L. Merzbach, s. 142; J. Bieliński, dz. cyt., t. 3, s. 150–51.

Dotychczasowe hipotezy atrybucyjne

Wspominałem już, że w 1768 roku Rostowski wskazał Chądzyńskiego jako autora *Donum nuptiale* i *Florae Lukiscanae amoenitas* z 1639 roku[228]. Z kolei na początku XX wieku Aleksander Brückner (1856–1939) stwierdził, że Chądzyński jest autorem antyprotestanckiej *Relacyi a oraz supliki zboru wileńskiego saskiego* (1624), a być może również *Tajemnej rady abo exorbitantiarum niektórych Samuela Dambrowskiego* (1624)[229]. Nieco ponad dwie dekady później badacz nawiązał do tej atrybucji, pisząc:

> *Kolęda paniom saskim* jest również dziełkiem uczonego jezuity, bo któryż sowizdrzał zdobyłby się na wertowanie wielotomowych dzieł Lutera i wyławianie z nich cytatów? Może i cała dalsza polemika z „Sasami" wileńskimi tylko od jezuitów, przenigdy od sowizdrzałów nie wyszła, a więc i *Bitwa ministrów saskich*, i *Nowiny ponowione* o niej, i *Relacja zboru* – możemy nawet wskazać jezuitę Chądzyńskiego jako autora[230].

Choć nie zostało to sformułowane jednoznacznie, wydaje się, że Brückner, wskazując Chądzyńskiego jako autora, odnosił się jedynie do ostatniego utworu jako przykładu tekstu z pewnością jezuickiego, a nie do wszystkich wcześniej wymienionych.

Jeszcze więcej hipotez atrybucyjnych dotyczących Chądzyńskiego wyrażono w drugiej połowie XX i początkach XXI wieku. W pośmiertnej publikacji z 1960 roku litewski historyk Vaclovo Biržiška (1884–1956) przypisał jezuicie zbiór zatytułowany *Ver Lukiscanum* (1648), a także błędnie stwierdził, że Brückner atrybuował mu również satyry *Rok trybunalski* (1625) oraz *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca* (1642)[231]. W 1997 roku polski literaturoznawca Andrzej Litwornia (1943–2006) wskazał Chądzyńskiego jako prawdopodobnego autora *Żywota przenachwalebniejszej Bogarodzice Panny Maryjej* (1648)[232]. W 2017 roku Živilė

---

[228] S. Rostowski, dz. cyt., s. 445.

[229] A. Brückner, *Nienawiść wyznaniowa za Zygmunta III. Szkic obyczajowy i literacki*, „Przewodnik Naukowy i Literacki we Lwowie" 30 (1902), s. 605. Por. także *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut"*..., s. 78.

[230] A. Brückner, *Dawna literatura mieszczańska*, „Przegląd Humanistyczny" 4 (1925), z. 1, s. 256.

[231] V. Biržiška, dz. cyt., s. 286–87. Badacz nie cytuje żadnego studium Brücknera, lecz wedle wszelkiego prawdopodobieństwa chodzi o cytowany wyżej artykuł (*Nienawiść wyznaniowa*..., s. 605–7), w którym polski uczony obok *Relacyi* i *Tajemnej rady* wymienia co prawda wspomniane utwory, jednakże bynajmniej nie przypisuje ich Chądzyńskiemu. Jeśli chodzi o *Rok trybunalski*, to nie ma żadnego argumentu za atrybucją go temu autorowi – tekst jest mocno osadzony w realiach lubelskich, a nie mamy żadnego śladu, by Chądzyński kiedykolwiek przebywał choćby w okolicach Lublina. Do kwestii *Witania* wrócę natomiast w dalszej części rozdziału, przy okazji omawiania lepiej uzasadnionej hipotezy Chemperka.
Biržiška twierdzi ponadto, że Brückner przypisywał Chądzyńskiemu *Suplikacyję zboru wileńskiego* z 1642 roku – jest to w rzeczywistości po prostu drugie wydanie *Relacyi*, które wszakże pochodzi prawdopodobnie sprzed 15 lipca 1625 roku, zob. Z. Nowak, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 86. Por. także A. Rukša, *Lietuvos universitetų istorija*, w: *Lietuvos Universitetas (1579–1803–1922)*, red. P. Čepėnas, Chicago 1972, s. 38–39.

[232] A. Litwornia, *Zapomniany staropolski przekład Toletusa*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 40 (1996), s. 99–106.

Nedzinskaitė pisała o nim jako o możliwym autorze (ewentualnie redaktorze) panegirycznego zbioru *Applausus in* [...] *Abrahami Wojna* (1627), natomiast Dariusz Chemperek dowodził, że Chądzyński jest najpewniej twórcą wileńskiej antyprotestanckiej satyry *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca* (1642)[233]. Wreszcie w opublikowanym w 2023 roku szkicu starałem się udowodnić, że jezuita jest prawdopodobnie autorem dwóch zachowanych w rękopisie cykli epigramatycznych, również wymierzonych w protestantów, zatytułowanych *Kalwińska z Chrystusem wojna* (1647) oraz *Kolęda paniom saskim* (data powstania nieznana)[234].

Jeśli chodzi o *Donum nuptiale*, to nie byłem w stanie odnaleźć tego druku; nie udało się tu już Karolowi Estreicherowi (1827–1908); ostatnim badaczem, który mógł mieć bezpośredni kontakt z dokumentem, był zapewne Rostowski[235]. Estreicher nie dotarł również do *Florae Lukiscanae amoenitas*. Do naszych czasów zachował się jednak przynajmniej jeden egzemplarz utworu, przechowywany w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie pod sygnaturą III 8648. Broszurka ta, oprócz karty tytułowej, składa się jedynie z dwóch nieliczbowanych kart *in folio*, a jej pełny tytuł to *Florae Lukiscanae amoenitas Serenissimarum Poloniae Maiestatum adventu nobilitata V. Kalendas Iulias die D. Vladislao sacra. Anno salutis 1639*. Druczek zawiera trzy epigramaty na karcie tytułowej („Quae Vladislaum…", *Ad Viliam*, *De Aula Luciscana*), a następnie cztery wierszowane panegiryki (każdy na osobnej stronie) skierowane kolejno do Władysława IV, jego żony Cecylii Renaty, brata Karola Ferdynanda oraz siostry Anny Katarzyny Konstancji (1619–51) – wszystkie w języku łacińskim. W żadnym fragmencie tekstu drukowanego nie ma informacji, która pomogłaby w ustaleniu autorstwa wierszy, jednakże na karcie tytułowej pod ostatnim z epigramatów znajduje się odręczny dopisek „S: Theodorus Hołownia". Nie udało mi się zidentyfikować tej osoby ani tym bardziej ustalić, czy był on autorem (bądź ewentualnie współautorem) zbioru. Nie sposób wszakże tego wykluczyć.

Poza sugestią Rostowskiego nie ma zatem dowodów przemawiających za tym, że to Chądzyński napisał *Florae Lukiscanae amoenitas*. Z kolei ceniony dziewiętnastowieczny badacz Towarzystwa Stanisław Załęski (1843–1908) w kontekście obu przywołanych przez Rostowskiego utworów stwierdził: „Zdaje się, że mowy te i pieśni pod kierunkiem o. Chądzyńskiego układali uczniowie jego, a w każdym razie oni je wygłosili i odczytali przed

[233] Ž. Nedzinskaitė, *Kražių kolegijos dėstytojų ir studentų literatūrinė veikla XVII amžiuje: Žemaičių vyskupams skirti kūriniai*, „Senoji Lietuvos literatūra" 44 (2017), s. 24–30; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*..., s. 296–304.
[234] M.E. Nowakowski, dz. cyt., s. 151–171.
[235] *Bibliografia polska. 140,000 druków*, t. 14 (cz. 3, t. 3), oprac. K. Estreicher, Kraków 1896, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 139–40; S. Rostowski, dz. cyt., s. 445.

królewskimi gośćmi”[236]. Wedle mojej wiedzy brak wszak źródeł, które potwierdziłyby także i to twierdzenie.

Hipotezy atrybucyjne Brücknera, Chemperka i moja wymagają nieco dłuższego komentarza, dlatego najpierw omówię uwagi Biržiški, Litworni i Nedzinskaitė. Wydane przez Akademię Wileńską w 1648 roku *Ver Lukiscanum* (Łukiszkowa wiosna) powstały z okazji przyjazdu do Łukiszek Władysława IV i jego drugiej żony Ludwiki Marii (panowała 1645–67). Jest to opatrzony przedmową zbiorek poezji, składający się z trzech łacińskich i czterech polskich wierszyków, a także z interesującego dołączonego cyklu pt. *Certamen linguarum*, który zawiera epigramaty w aż 19 językach (w tym m.in. hebrajskim, cerkiewnosłowiańskim, łotewskim, litewskim czy syryjskim)[237]. Na ten utwór zwracał już uwagę Estreicher, dostrzegając podobieństwo jego tytułu do *Florae Lukiscanae amoenitas*[238].

Prawdopodobnie to właśnie na tej uwadze Estreichera oparł się Biržiška, przypisując *Ver Lukiscanum* Chądzyńskiemu, który według litewskiego badacza miał ułożyć epigramaty zbioru w imieniu swoich studentów. Nie jest to wykluczone, choć zarazem ani prawdopodobne, ani dające się dowieść. Tego typu wierszyki układaliby zapewne studenci poetyki bądź w ogóle klas humanistycznych. Przypomnijmy, że w 1648 roku Chądzyński był już od dłuższego czasu profesorem teologii i sprawował inne odpowiedzialne funkcje, a humaniora wykładał po raz ostatni w połowie lat trzydziestych. Zatem nawet jeśli rzeczywiście zbiór był autorstwa nie uczniów, ale ich nauczyciela, to o wiele bardziej wiarygodną od Chądzyńskiego kandydaturą byłby któryś z ówczesnych profesorów klas niższych.

Podobnym do *Ver Lukiscanum* zbiorem jest *Applausus* wydany w 1627 roku na przyjazd biskupa wileńskiego Abrahama Woyny do jezuickiego kolegium w Krożach. Poszczególne łacińskie wierszyki zbioru (głównie epigramaty, w tym subskrypcje emblematów) oraz mowa pochwalna podpisane są nazwiskami dwudziestu jeden studentów kolegium. Według Nedzinskaitė, tego dość przemyślanego pod względem konstrukcji i dobrego poetycko zbiorku raczej nie byliby w stanie ułożyć uczniowie, a więc jego autorem (ewentualnie redaktorem) mógłby być ich nauczyciel, a więc właśnie Chądzyński[239]. Jest to bez wątpienia bardziej

[236] S. Załęski, dz. cyt., s. 704.

[237] Zbiór ten, jako anonimowy, został niedawno wydany w wersji fototypicznej wraz z tłumaczeniem na język litewski, zob. *Kalbų varžybos: Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės valdovų ir didikų sveikinimai = Competition of languages: the ceremonial greetings of the Grand Duchy of Lithuania's rulers and nobles = Koncert języków: pozdrowienia władców i magnatów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, oprac. i tłum. E. Ulčinaitė, Vilnius 2010, s. 13, 230–53.

[238] *Bibliografia polska*..., s. 140.

[239] Ž. Nedzinskaitė, dz. cyt., s. 24–30.

prawdopodobna hipoteza niż w przypadku *Ver Lukiscanum*, jednakże wobec braku innych dowodów również nie sposób jej potwierdzić.

Z kolei najmniej wątpliwości budzi kwestia atrybucji *Żywotu przenachwalebniejszej Bogarodzice* wydanego w Krakowie w 1648 roku w drukarni Łukasza Kupisza (zm. 1655). Litwornia – który zainteresowany był przede wszystkim znajdującym się w środku *Żywotu* przekładem fragmentu *Commentaria in prima XII capita* [...] *Evangelii secundum Lucam* (1600) Francisca de Toledo – stwierdził, że tekst został opublikowany anonimowo przez jakiegoś jezuitę, o czym świadczy zapis na karcie tytułowej: „wydany przez jednego kapłana Societ[atis] Jesu”[240]. Jak zauważył uczony, to sformułowanie mogło oznaczać albo że wspomniany jezuita wydał tekst cudzy, albo że sam był autorem. Za najbardziej wiarygodnego kandydata Litwornia wskazuje właśnie Chądzyńskiego, za czym miałyby przemawiać, po pierwsze, opinia Piechnika, który twierdził, że „w duchowości Chądzyńskiego ważne miejsce zajmowało nabożeństwo do Matki Bożej”, a po drugie, podobieństwo „stylu podpisania” *Żywotu* do *Dyskursu kapłana jednego polskiego*[241].

Znając wszystkie źródła, na które powołuje się Piechnik, nie udało mi się potwierdzić informacji dotyczącej Maryi – być może ktoś błędnie odczytał rękopis Poszakowskiego, który pisał, że Chądzyński w swojej przedmowie do *Opusculum spirituale* Łęczyckiego dał dowód wielkiego przywiązania „erga Sanctam Matrem nostram”, tyle że następny wyraz (w kolejnym wierszu) to „Societatem” – chodziło więc nie o Matkę Bożą, ale Towarzystwo Jezusowe[242]. Poza wspomnianą (i zupełnie standardową formułą) „kapłana Societatis Jesu” nie byłem również w stanie dostrzec jakiegokolwiek podobieństwa między *Żywotem* a *Dyskursem*, który Litwornia znał chyba wyłącznie z opisu Piechnika[243]. Co jednak najważniejsze, Litwornia nie zauważył, że o ile wspomniany ksiądz na karcie tytułowej *Żywotu* występuje bezimiennie, o tyle na końcu przedmowy ofiarowanej księżnej Zofii Pudencjannie Zasławskiej-Ostrogskiej (zm. ok. 1649), „paniej i dobrodziejce mnie wielce miłościwej”, widnieje nazwisko Andrzeja Kańskiego (1571/76–1652), jezuity i wychowawcy jednego z synów Mikołaja „Sierotki” Radziwiłła (1549–1616)[244].

---

[240] A. Litwornia, dz. cyt., s. 100.
[241] Tamże.
[242] J.A. Poszakowski, dz. cyt., s. 112. Por. L. Piechnik, *Chądzyński Jan*..., s. 280–81.
[243] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 227–231.
[244] [A. Kański], *Żywot przenachwalebniejszej Bogarodzice Panny Maryjej zebrany z Pisma Świętego* [...] *tudzież i z Doktorów Kościelnych* [...], Kraków 1648, Ł. Kupisz, k. †2r., ††7v.; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 266.

Atrybucja satyr antyprotestanckich

Bez wątpienia bardziej wiarygodne niż w wypadku dotychczas omówionych atrybucji jest przypisanie Chądzyńskiemu przez Brücknera *Relacyi a oraz supliki zboru wileńskiego saskiego*. Poszczególni badacze twierdzą, że Brückner dokonał tego na podstawie wpisu u Poszakowskiego – prawdopodobnie za pośrednictwem jezuickiego bibliografa Carlosa Sommervogla – który po omówionym wyżej fragmencie dotyczącym sławnego poety z Wilna podaje następującą informację: „Jego, jeśli się nie mylę, jest polskojęzyczny wiersz o protestanckim kaznodziei, który, łapiąc w sobotę kurę, spadł z drabiny i złamał kark; niedawno przedrukowany w drukarni wileńskiej w formacie quarto”[245]. Z całą pewnością musi chodzić właśnie o *Relacyję*.

Utwór ten, będący w zasadzie cyklem trzech wierszowanych listów opatrzonych siedmioma epigramatami, został wydany w Wilnie w 1624 roku w reakcji na tragiczną śmierć tamtejszego luterańskiego kaznodziei Mikołaja Burchardego, która miała miejsce 14 października 1623 roku. Anonimowy poeta-satyryk wykorzystał tę „okazję”, by opowiedzieć własną wersję wypadków. Według niego, protestancki minister oburzył się pewnej soboty (wówczas w Wilnie dzień postny dla katolików) na żonę, że ta chce przygotować bezmięsny posiłek, a następnie czym prędzej pognał do kurnika po kurę. Tam jednak spotkał się z zażartym oporem obrońcy kur, kogutka. Po długiej, heroikomicznej walce kogutek zdołał wypchnąć agresora, który „z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył”[246]. Opisane zdarzenia –

[245] „Eius, ni fallor, est poema Polonicum de praedicante die sabbati pro coena gallinam captente, de scalis lapso fracta gula, recenter reimpressum typis Vilnensibus in quarto”, zob. J. A. Poszakowski, op. cit., s. 971. W żadnym z cytowanych przeze mnie wyżej artykułów Brücknera (na które powołują się Nowak i Chemperek) nie znalazłem odwołania do Poszakowskiego bądź Sommervogla (który cytuje Poszakowskiego w *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2, *Bibliographie. Boulanger–Desideri*, oprac. C. Sommervogel, Bruxelles 1891, O. Schepens, szp. 1029). Por. Z. Nowak, dz. cyt., Gdańsk 1968, s. 85; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*..., s. 279, przypis 3.

[246] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do hern Martyna Lutra za predykantem Burchardym, ministrem swoim, który roku 1623 dnia 14 octobra w sobotę dla traktamentu gości, miłych swoich protestantów, po kury łażąc, z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył, od wiernych owieczek na piersiach onemu w trumnie położona*, wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 289, 292–93, cytat na s. 289. To wydanie konsultowałem z egzemplarzem pierwodruku przechowywanym w Bibliotece Jagiellońskiej. Na karcie tytułowej widnieje informacja, że druk został wydany w Wilnie w 1623 roku, jednakże, jak zauważa Nowak, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa był to rok 1624. Po pierwsze, na stronie 19 pierwodruku na marginesie znajduje się odwołanie do *Tajemnej rady abo exorbitantiarum niektórych Samuela Dambrowskiego*, a karta tytułowa tego z kolei utworu wskazuje na rok 1624. Po drugie, w tekście jest mowa o pojawieniu się w piekle Jana Zygrowiusza, kalwińskiego ministra, który zmarł dopiero w 1624 roku, zob. Z. Nowak, dz. cyt., s. 391. Zauważmy również, że *Relacyja* powstać mogła dopiero po śmierci Burchardego, a więc 14 października – byłoby zatem trudno wydrukować ją jeszcze w tym samym roku. Podany rok 1623 w pierwodruku koresponduje natomiast z umieszczoną wyżej „żartobliwą” informacją, według której *Relacyja* miała zostać zmarłemu ministrowi „od wiernych owieczek, na piersiach [...] w trumnie położona”. Oprócz tego wydania, z którego korzystał Nowak, konsultowałem również wydanie bez daty i miejsca o niemal identycznym tytule, przechowywane w Bibliotece

wprost korespondujące, zauważmy, z cytowaną uwagą Poszakowskiego – posłużyły autorowi *Relacyi* do zbudowania dalszej narracji przedstawionej w listach wymienianych przez wileńskich luteran, ich innego kaznodzieję, Samuela Dambrowskiego (1577–1625), oraz samego Marcina Lutra (1483–1546). Treść tych tekstów obfituje w satyryczne, antyprotestanckie wątki, które w szczegółach omawiam w rozdziale czwartym.

Przypisując *Relacyję* Chądzyńskiemu, Brückner sformułował luźne przypuszczenie, że być może był on również autorem anonimowej *Tajemnej rady abo exorbitantiarum niektórych Samuela Dambrowskiego*[247]. Choć w tym przypadku brak podobnego pozatekstowego dowodu, jakim dla *Relacyi* okazał się wpis Poszakowskiego, niemniej i tak można znaleźć pewne argumenty przemawiające za taką atrybucją. *Tajemna rada* również powstała w katolickim środowisku wileńskim mniej więcej w tym samym czasie (zapewne kilka miesięcy wcześniej), co *Relacyja*, i wymierzona była w lokalną mniejszość luterańską. Oba utwory *nominatim* atakowały kaznodzieję Dambrowskiego, a także naśmiewały się ze śmierci Burchardego (choć w *Radzie* jedynie na zasadzie drobnej aluzji). Wreszcie w *Relacyi* pojawia się bezpośrednie nawiązanie do *Tajemnej rady*[248]. Jak jednak zauważył już w 1968 roku Nowak, zbieżność tematu i celu obu utworów to zbyt mało, by stwierdzić, że napisała je ta sama osoba[249]. Istotnie, nawet pobieżna analiza tych tekstów wskazuje, że muszą one być odrębnego autorstwa. Świadczy o tym, co pokazuję w rozdziale czwartym, m.in. wyraźnie odmienny styl (już na poziomie składniowym) oraz zasób słownictwa autora *Tajemnej rady*, jego niezdolność do utrzymania się w założonych ramach poetyckich, a zwłaszcza jego upodobanie do niewybrednych inwektyw, czym znacząco różni się od twórcy *Relacyi*[250]. Jeśli autorem tego ostatniego utworu był rzeczywiście Chądzyński, to jak uważam, nie można przypisać mu *Tajemnej rady*.

Atrybucja *Relacyi* może okazać się wszakże pomocna dla ustalenia autorstwa innych utworów antyprotestanckich, a mianowicie dwóch cykli epigramatycznych: *Kolędy paniom*

Kórnickiej (sygn. 1185), które nie przekazuje ostatniego epigramatu *Stopnie doskonałości luterskiej* i nie zawiera znajdującej się nad nim ryciny, a także ma pewną liczbę odmiennych lekcji. Różnice te nie wpływają w sposób znaczący na interpretację tekstu. Z kolei słowa Poszakowskiego o tym, że *Relacyja* została niedawno przedrukowana *in quarto*, odnoszą się bez wątpienia do fragmentarycznego wydania M.I. Kuligowskiego z 1699 roku, zob. Z. Nowak, dz. cyt., s. 392. Wszystkie cytaty z *Relacyi* podaję za wydaniem Nowaka.

[247] A. Brückner, *Nienawiść wyznaniowa*..., s. 605.

[248] Por. przypis 246.

[249] Z. Nowak, dz. cyt., s. 78.

[250] Zob. zwłaszcza *Tajemna rada abo exorbitantiae niektóre Samuela Dambrowskiego, supersuspendenta konfusyi szachskiej od pewnych osób tejże sekty do pospólstwa luterskiego we zborze miane i od nichże naganione* [...], wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 282–88.

saskim oraz *Kalwińskiej z Chrystusem wojny*. Ten pierwszy zbiór został wydrukowany anonimowo, prawdopodobnie w Wilnie nie wcześniej niż w roku 1620[251]. Do czasu drugiej wojny światowej druczek ten (*in quarto*, k. nlb. 2, podpisany „W.H.A." oraz „P.R.") znajdował się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie pod sygnaturą IV.20.5.462b – oprawiony razem z *Maszkarami mięsopustnymi* Stanisława Serafina Jagodyńskiego (zm. ok. 1644), wydrukowanymi prawdopodobnie w 1622 roku, w innej oficynie niż *Kolęda* – zapewne jednak spłonął w czasie powstania warszawskiego[252]. Do niedawna utwór znany był wyłącznie z fragmentarycznego odpisu badacza literatury mieszczańskiej Karola Badeckiego[253].

Z kolei drugi cykl powstał w pierwszej połowie 1647 roku i był poetycką, katolicką odpowiedzią na tzw. sprawę świadoską, czyli konflikt, do którego doszło w Świadości (lit. *Svėdasai*) w województwie wileńskim (obecnie w rejonie oniksztyńskim) między świeżo mianowanym hetmanem polnym litewskim Januszem Radziwiłłem (1612–55), protektorem kalwinizmu na Litwie, a lokalnym plebanem katolickim, Bartłomiejem Ordowiczem. Zarzewiem sporu stało się usunięcie przez ludzi magnata dwóch umieszczonych prowokacyjnie pod jego dworem krzyży, co katolicy uznali za ich znieważenie. O sprawie wkrótce mówiło się w całym kraju – stała się nawet przedmiotem długich i zażartych dyskusji na sejmie, a w sprawę zaangażował się sam Władysław IV[254].

Do niedawna *Kalwińska z Chrystusem wojna* znana była wyłącznie z anonimowych rękopiśmiennych przekazów, rejestrujących od pojedynczych do siedemnastu epigramatów, które przyciągnęły uwagę m.in. Juliusza Nowaka–Dłużewskiego oraz Henryka Wisnera[255]. Ten

---

[251] Tak twierdzi Brückner w [recenzja:] *Karol Badecki*. *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna z słowem wstępnym A. Brücknera i 200 podobiznami w tekście. Lwów, Ossolineum, 1925. XXXVIII i 543 str. wielkiej ósemki*, „Reformacja w Polsce" 4 (1926), s. 242. Z kolei Karol Badecki wskazał zarówno na okolice roku 1622, jak i – okolice 1641, zob. K. Badecki, *Nieodszukane pierwodruki literatury mieszczańskiej w Polsce XVII w.*, „Pamiętnik Literacki" 22/23 (1925/1926), s. 666; tenże, *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiźrzalskie*, Kraków 1950, s. XXXIII.

[252] K. Badecki, *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna*, wstęp A. Brückner, Lwów 1925, s. 157–58; Z. Nowak, dz. cyt., s. 105. Oprawienie *Maszkar* razem z *Kolędą* spowodowało, że traktowano je czasem jako jeden utwór autorstwa Jagodyńskiego, zob. np. W.A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie, od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. Z rękopisów i druków zebrawszy, w obrazie literatury polskiej historycznie skreślonym*, t. 3, Warszawa 1852, S. Orgelbrand, s. 667. Miało to również wpływ na datowanie *Kolędy*.

[253] K. Badecki, *Literatura mieszczańska*..., s. 157. Swoją drogą, to właśnie z notatek Badeckiego Radosław Grześkowiak wydobył niedawno odpis tekstu *Maszkar*, zob. tenże, *Odzyskany tekst „Maszkar mięsopustnych i powszechnych, przy tym kłody popielcowej z Parnasu" Stanisława Serafina Jagodyńskiego*, „Pamiętnik Literacki" 111 (2020), z. 4, s. 113–24.

[254] H. Wisner, *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002, s. 274–84. Por. także J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, s. 166–70.

[255] J. Nowak–Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, t. 5, *Dwaj młodsi Wazowie*, Warszawa 1972, s. 62–65; H. Wisner, dz. cyt., s. 278–79.

pierwszy skłonny był widzieć w epigramatach dzieło jednego autora, wskazując na ich literacką „jednolitość"; drugi z kolei zastanawiał się, czy autorów nie było czasem kilku, a zarazem zaproponował kandydaturę Kazimierza Leona Sapiehy (1609–56). Jak w szczegółach starałem się wykazać w szkicu poświęconym atrybucji *Kolędy* oraz *Wojny*, żadna z tych hipotez Wisnera nie wytrzymuje krytyki zewnętrznej oraz wewnętrznej[256].

Nowe światło na autorstwo obu cykli rzuca natomiast odnaleziony rękopis Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie o sygnaturze F3–2135, będący kompilacją rozmaitych tekstów (poezja, sztuki teatralne, mowy, wykłady itd.) różnego autorstwa – służących zapewne jako materiały dydaktyczne – sporządzoną w latach 1669–1676 i pochodzącą z kolegium jezuitów w Połocku (pismo wielu rąk). Na paginie recto i początku verso karty 258 rękopisu znajduje się łacińskojęzyczny fragment *Descriptio gentium*, poetyckiej odpowiedzi na *Icon animorum* (1614) Johna Barclaya (1582–1621), którą Stanisław Kot (1885–1975) przypisał w 1958 roku (skądinąd, w niezbyt przekonujący sposób) Maciejowi Kazimierzowi Sarbiewskiemu[257]. Tuż pod ostatnim wersem tego fragmentu znajdują się słowa „Fragmenta P. Chądzyński", a pod nimi dwadzieścia sześć polskojęzycznych epigramatów: pierwszych trzynaście wymierzonych jest w Janusza Radziwiłła, zaś zbiór kolejnych trzynastu wierszy rozpoczyna się tytułem *Kolęda paniom saskim* (od k. 259v. do początku 260v.) i skierowana jest przeciwko luteranom.

Znajdująca się w rękopisie F3–2135 *Kolęda* złożona jest z inicjalnego epigramatu o incipicie „Gdy hansowie...", dziewięciu *Przywilejów* (na *Przywilej* piąty i dziewiąty ułożono po dwa epigramaty) oraz końcowego epigramatu *Do pań saskich*. Tekst pierwszych trzech utworów, tytułu i podtytułu *Trzeciego przywileju*, a także *Do pań saskich* w zdecydowanej większości pokrywa się ze znanymi z publikacji Badeckiego fragmentami pierwodruku

---

Byłem w stanie dotrzeć do następujących anonimowych przekazów: rękopis Biblioteki Czartoryskich, sygn. 1651 (s. 343–46), rękopis Biblioteki Czartoryskich, sygn. 373 (s. 581–85), rękopis Biblioteki Czartoryskich, sygn. 377 (s. 723–24), rękopis Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. 220 (k. 222v.), rękopis Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. 224 (s. 980–83), rękopis Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 116 (k. 131v.–132v.), rękopis Biblioteki Narodowej, sygn. BOZ 1162 (s. 371–73), rękopis Biblioteki Narodowej, sygn. akc. 5764 (s. 5–7), rękopis Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu, sygn. 687 (k. 143).
Jedyny przekaz atrybuowany (o czym niżej): rękopis Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F3–2135 (k. 258v.–259v.).

[256] M.E. Nowakowski, dz. cyt., s. 154–56.

[257] *Descriptio* ukazała się drukiem w 1647 roku razem z jej polskojęzycznym przekładem, który Stanisław Kot przypisał z kolei Danielowi Naborowskiemu. Obie atrybucje przyjął badacz za Andrzejem Lubienieckim, autorem sylwy, w której znalazły się odpisy oryginału oraz tłumaczenia utworu, zob. S. Kot, *„Descriptio gentium" poetów polskich XVII w.*, tłum. T. Jekiel, w: *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór i oprac. H. Barycz, Warszawa 1987, s. 849–54. Te atrybucje podważyła Joanna Krauze-Karpińska: *„Wirydarz poetycki" Jakuba Teodora Trembeckiego. Studium filologiczne*, Warszawa 2009, s. 284–85. Omówienie *Icon animorum*, jego recepcji w Rzeczypospolitej oraz dyskusji na temat autorstwa oryginału i przekładu *Descriptio*, zob. M. Hanusiewicz-Lavallee, *W stronę Albionu. Studia z dziejów polsko-brytyjskich związków literackich w dobie wczesnonowożytnej*, Lublin 2017, s. 184–98.

(przekaz rękopiśmienny ma pewne defekty). Zamiast jednak trzynastu *Przywilejów*, w rękopisie jest ich jedynie dziewięć (przy czym na *Przywileje* piąty i dziewiąty ułożono po dwa utwory), a ponadto w rękopisie brak epigramatu *Obmowa autora do tychże*, który znajdował się, według Badeckiego, na końcu wydania drukowanego.

Z kolei spośród trzynastu epigramatów przeciwko Radziwiłłowi znajdujących się w rękopisie wileńskim sześć znanych jest z innych przekazów *Kalwińskiej z Chrystusem wojny*. Pozostałe to, wedle mojej wiedzy, utwory wcześniej nieznane. Trzy z nich to epigramaty dwuwersowe, trzy – czterowersowe, a jeden, umieszczony w rękopisie na końcu zbioru, ma wersów dwanaście. O tym, że wszystkie epigramaty związane ze sprawą świadoską (siedemnaście znanych z wielu przekazów oraz sześć znanych wyłącznie z omawianego rękopisu wileńskiego) pomyślane zostały jako cykl poetycki, a ich autorem była ta sama osoba, świadczy nie tylko wspólny temat oraz poetyka, ale także dominujące cechy stylistyczne.

Autor chętnie posługuje się ironią, łącząc ją z motywami militarno-batalistycznymi (por. epigramaty I.1, I.3, I.12, I.24), a także wykorzystuje konstrukcje oparte na skojarzeniu osoby ganionej ze sferą piekielną (I.1, I.2, I.6, I.12, I.15, I.17, I.19, I.20, I.24)[258]. Uwagę zwracają również zastosowane w kolejnych utworach cyklu środki stylistyczne – m.in. aliteracje i paronomazje (np. I.1: „pułki z piekła diabłów przednich", I.16: „krzyżem krzyżaka waszym przeżegnajcie", I.17: „Drzewem diabeł zwyciężył, drzewem zwyciężony, / przeciw drzewu też wszystek orszak obrócony", I.19: „kalwin srożeje. / Wie, że go dobrze w piekle to drzewo zagrzeje") oraz paralelizmy składniowe (I.6, I.8, I.9, I.21, I.22, I.24) – a także przyjęta strategia poetyki afektywnej, przejawiająca się zwłaszcza w eksklamacjach (np. I.2: „Bezpiecznie panuj, diable, gdy Boga wygnano", I.11: „Ba, co mówię: «na gruncie», zepchnął go i z drogi!", I.15: „O, kapłani, co wielką moc od krzyża macie", I.20: „Zostań diabłem, podobno nie tak się im zbrzydzisz"), pytaniach retorycznych (I.13, I.15, I.20) czy ekshortacjach (I.3, I.11, I.13, I.15, I.16, I.17, I.22, I.23), niekiedy wzywających nawet do rękoczynu. Warto też dodać, że na dwadzieścia cztery epigramaty w dwunastu został w tytule wskazany adresat (I.1, I.3, I.11, I.14, I.15, I.16, I.17, I.18, I.19, I.20, I.21, I.23). Wreszcie liczne nawiązania biblijne oraz liturgiczne, na których oparte zostały poszczególne koncepty (I.2, I.6, I.8, I.9, I.11, I. 13, I.15, I.17, I.18, I.21), sugerują, że autorem cyklu mogła być osoba duchowna lub przynajmniej dysponująca pewną ponadprzeciętną kulturą religijną.

[258] Numeracja i cytaty z poszczególnych utworów na podstawie opublikowanej edycji obu cykli, zob. [J. Chądzyński], *Kalwińska z Chrystusem wojna, co krzyże jedne spalili, drugie wyrzucili* oraz [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*, wyd. M.E. Nowakowski, w: M.E. Nowakowski, dz. cyt., s. 177–92.

Celem drugiego zawartego w rękopisie wileńskim cyklu, *Kolędy*, było natomiast zdyskredytowanie ewangelików augsburskich, ściślej zaś – moralności i cnotliwości kobiet tejże denominacji. Co ważniejsze jednak, kolejne wiersze ukazywały ich rzekomą rozwiązłość jako wprost wynikającą z założeń doktryny. Składające się na cykl *Przywileje* miały zostać nadane, jak głosi inicjalny epigramat, „paniom saskim" w święto (zapewne urodziny) żony Lutra, Katarzyny („Katrynki"). Tak jak w druku, *Przywileje* rozpoczynają się rzekomymi wyimkami z pism Lutra. Jak omawiam to w rozdziale czwartym, treść poszczególnych epigramatów w krzywym zwierciadle ukazuje wybrane elementy luterańskiej doktryny: brak celibatu duchownych (por. II.10, II.11), dowartościowanie roli kobiet w życiu kongregacji (II.10), powszechne kapłaństwo wszystkich wiernych (II.5), odrzucenie kultu świętych (II.3) oraz brak obligatoryjności praktyk postnych i ascetycznych (II.13).

Pozornie adresatkami złośliwych komentarzy są „panie saskie", które ukazane zostały w karykaturalny sposób jako zakochane w swoich ministrach cudzołożnice, czemu bliżej przyglądam się w dalszej części dysertacji. Przytyki pod ich adresem miały jednak przede wszystkim służyć wyśmianiu nie tyle ich samych, ile ewangelicyzmu augsburskiego w ogóle. Obok wzmiankowanego wyżej karykaturalnego przedstawienia elementów doktryny Lutra autor *Kolędy* starał się wyszydzić ewangelików za pomocą wprowadzenia kontekstów infernalnych, co wydaje się elementem łączącym *Kolędę* z *Kalwińską z Chrystusem wojną*. Oba cykle zresztą posiadają wiele innych podobieństw.

Już na pierwszy rzut oka są one dość jednolite pod względem wersyfikacyjnym – dominuje trzynastozgłoskowiec o rymach żeńskich, parzystych. Choć oba zbiory mają charakter antyprotestancki, obiektem szyderstwa stają się nie całe grupy wyznaniowe, lecz ich reprezentanci jako *pars pro toto*. W obu przypadkach zarzuty i złośliwości poety, formułowane często w postaci ironicznej pochwały, poniekąd odwołują się do faktów (rzeczywiście krzyże w Świadości zostały usunięte, a luteranie faktycznie nie nakazują postów ani celibatu księży, rola kobiet w życiu społeczności wyznaniowej luteran była stosunkowo większa niż u katolików itd.), które jednak w tekście ulegają drastycznej deformacji, a nierzadko sprowadzone są wręcz do absurdu. W obu przypadkach podmiot chętnie zwraca się wprost do adresatów swoich komentarzy. W obu cyklach wreszcie odnajdujemy podobne sposoby obrazowania, do których zaliczyć należy wspomniane motywy infernalne, przywołanie postaci biblijnych / antycznych w celach komicznej hiperbolizacji oraz ironiczne laudacje Radziwiłła i Lutra (Radziwiłł jest wyjątkowo mężnym i zdolnym hetmanem, tyle że dowodzi zastępami diabelskimi, bije księży i plądruje kościelne dobra; uczonego Lutra określa się dwukrotnie jako

„Marcin doktor", a z jego mądrych pism, jak *De bigamia*, przytacza się umacniające w wierze przywileje).

Podsumowując, można przyjąć, iż wydaje się prawdopodobne, że autorem *Kolędy* oraz *Wojny* (wszystkich dwudziestu czterech epigramatów) jest ten sam autor. Jezuicki rękopis wileński jasno natomiast wskazuje, że był nim „P. Chądzyński". Jedynymi Chądzyńskimi w pierwszej połowie XVII wieku, o których wiemy, że parali się (przynajmniej w jakimś stopniu) poezją, są opisani wyżej dwaj Janowie. Przypomnijmy jednak, że starszy z nich, student w Braniewie od 1597 roku, później starosta nurski, zmarł najpóźniej w 1643 roku. Nie mógł więc napisać epigramatów związanych ze sprawą świadoską, która miała miejsce cztery lata później. A zatem musi chodzić o Chądzyńskiego jezuitę, co zresztą pozostaje zgodne (nawet jeśli jest to wbrew opinii niektórych badaczy) z jego charakterystyką, jaką znamy z dokumentów jezuickich (opis w nekrologu i u Preuschoffa), oraz z niektórymi aspektami tych pism Chądzyńskiego, co do których autorstwa nie ma wątpliwości (patrz cytowane wyżej fragmenty *Assertiones*, *Compendium* i *Dyskursu*). W tym kontekście trudno znaleźć powody, aby podważać atrybucję sugerowaną przez rękopis F3–2135.

Wspomniałem, że dla ustalenia autorstwa *Kolędy* i *Wojny* pomocny może okazać się kontekst *Relacyi*. Istotnie, synoptyczna lektura wszystkich trzech tekstów ujawnia wiele zbieżności. Przede wszystkim tożsamy wydaje się cel powstania utworów oraz sposób jego realizacji, a mianowicie ośmieszenie denominacji protestanckich za pomocą ataków wymierzonych teoretycznie jedynie w niektórych ich przedstawicieli (Radziwiłł, „panie saskie", Burchardy, Dambrowski). Ponadto poetyka heroikomiczna, stanowiąca dominantę *Relacyi*, wyraźnie obecna jest także w obu cyklach epigramatycznych. Najlepszym tego przykładem jest ostatni epigramat *Wojny* (I.24), który został oparty na charakterystycznym motywie walki o jedzenie, konstytuującym również fabułę *Relacyi*.

Efekt humorystyczny autor wiersza uzyskał mianowicie za pomocą gry idiomatycznym wyrażeniem „pro aris et focis" (dosł. za ołtarze i ogniska [domowe]), oznaczającym najcenniejsze rzeczy, za które warto było walczyć. W utworze ewangelicy, a zwłaszcza „nasz hetman waleczny", mają jednak inne priorytety i wojują nie za ołtarze, lecz „za kuchnią", by mieć „co do gardła włożyć". Radziwiłł, co prawda, „pro focis wojuje" – tyle że w jego przypadku są to nie ogniska domowe, ale paleniska kuchenne, a w walce o nie bynajmniej nie ustępuje żarliwością nawet „cocis", tj. kucharzom. Za te zasługi, konkluduje poeta, dzielny

hetman powinien zostać po śmierci uhonorowany nagrobkiem w kominku o dumnej inskrypcji: „Janusz dla swej odwagi i kuch<n>i obrony / tu jako na bazar dan leży położony”[259].

Podobnie jak niemal wszystkie epigramaty *Kolędy* i *Wojny* poszczególne utwory *Relacyi* (zarówno epigramaty, jak i listy) zostały ułożone trzynastozgłoskowcem o rymach żeńskich, parzystych. Zarówno w *Kolędzie*, jak i w *Relacyi* obiektem drwin obok samego Lutra stała się również jego żona Katharina von Bora (1499–1552), nazywana „Katrynką”. W pierwszym przypadku prześmiewcze „przywileje” dla luteran zostały nadane właśnie w „Katrynki święto”, natomiast tytułowe „panie saskie” przezywane są „katrynkami”. W podobny sposób Katharinę ukazał autor *Relacyi*, gdzie mowa o świętej „Katrynce” i jej drogocennych relikwiach – starych pantoflach[260]. W obu utworach ponadto silnie eksploatowany jest motyw pomnażania wiernych kościołów protestanckich dzięki rzekomej rozwiązłości ich członków. Te wątki szerzej analizuję w rozdziale czwartym.

Wreszcie w omawianych cyklach epigramatycznych odnajdujemy pewne *topoi* obecne także w *Relacyi*. Znajdujący się na jej końcu list Lutra do wileńskich ewangelików zawiera następujący opis Jana Kalwina (1509–64) oraz kalwińskiego zboru w Wilnie:

> O krzyż nic nie dba, który nad liliją jego
> włożono na zbór, miasto barana przeszłego,
> gdyż wie, że ten krzyż jego syneczkowie mili
> lewemu go łotrowi na cześć postawili.
> Bo ponieważ ze zboru wygnano obrazy,
> krzyż Boży miejsca nie ma i nic tam nie waży.[261]

Jak pamiętamy, to właśnie na motywie rzekomej nienawiści kalwinistów do krzyża oparty został cały zamysł *Kalwińskiej z Chrystusem wojny*.

Z kolei dziewiąty wiersz *Kolędy paniom saskim* ułożony został na rzekomy nadany przez Lutra przywilej głoszący, że: „każdy sas powinien się cnoty wystrzegać”. Sam epigramat wyjaśnia, że „z cnotą być dobrym – prostej to sprawa roboty”, lecz luteranki zamierzają osiągnąć „świętobliwość” bez cnoty[262]. Podobną wymową cechuje się fragment *Relacyi*, w którym wileńscy luteranie, niby chwaląc Burchardego w liście do Lutra, piszą o nim: „Był

---

[259] [J. Chądzyński], *Kalwińska z Chrystusem wojna*…, s. 186–87 (I.24).
[260] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 302, w. 215, 250–51; [tenże], *Kolęda paniom saskim*..., s. 187, 190 (II.1, II.8).
[261] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 305, w. 363–68.
[262] [Tenże], *Kolęda paniom saskim*..., s. 190 (II.9).

wielki dozorca twych przykazań w Wilnie, / we wszech cię cnotach twoich naśladował pilnie. / W uczynkach się nie kochał, w samej wierze tylko”[263]. Wątek ten powraca również w odpowiedzi Lutra, który przypomina ewangelikom, że

> Wszytkie uczynki dobre – kłopoty to próżne,
> posty, śluby czystości i pokuty różne,
> dyscypliny i insze ciała utrudzenia,
> niegodne między wami dobrego wspomnienia.[264]

Pojawiające się tu odrzucenie niepotrzebnych praktyk ascetycznych również znalazło wyraz w *Kolędzie* (II.13):

> Pokuty, bicze, posty, grube włosienice
> niechaj cierpią z wybladłą twarzą papieżnice.
> A wy, krasne, w szerokiej do Lutra karecie
> z tymi przywilejami pewnie zajedziecie.[265]

Ostatnim wspólnym toposem, na który pragnę zwrócić uwagę, jest podkreślenie strachu, jaki w „heretykach” wzbudzać miał archanioł Michał. Trzeci przywilej *Kolędy* głosi na przykład, że „wiara luterska anielska [została] przez anioły podana”. W rzeczywistości owe anioły okazują się jednak być aniołami upadłymi, którym udało się ocalić zbiór nauk z „pogromu Michalskiego”, a następnie przekazali oni je Lutrowi[266]. Z kolei w *Relacyi* sam Luter wzdryga się na samo wspomnienie „niebieskiego hetmana”: „A jak Michał Archanioł podle zboru stanie, / będzież tam diabeł w strachu, o mój drogi panie!”[267]. Wszystkie wymienione podobieństwa wraz z dwoma niezależnymi od siebie dowodami pozatekstowymi (przypuszczenie Poszakowskiego, atrybucja w rękopisie wileńskim) uprawdopodobniają tezę, że autorem zarówno *Relacyi*, jak i *Wojny* oraz *Kolędy* jest Jan Chądzyński.

Za mniej udokumentowane, choć nadal zupełnie prawdopodobne, uważam przypisanie jezuicie przez Dariusza Chemperka *Witania na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego wileńskiego iks Hern Lutermachra* wydrukowanego w Wilnie w 1642 roku. Druczek ten już dawno zwracał uwagę badaczy. Brückner chociażby, który o antyprotestanckich satyrach pierwszej połowy XVII wieku na ogół wypowiadał się z niesmakiem, o *Witaniu* pisał:

---

[263] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 293, w. 63–65.
[264] Tamże, s. 305, w. 377–80.
[265] [Tenże], *Kolęda paniom saskim*..., s. 192 (II.13).
[266] Tamże, s. 189 (II.4).
[267] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 304, w. 335–36.

„Najciekawszy z tych pamfletów ostatni: dzieło jezuity wileńskiego, znakomitego znawcy białoruskiego języka, dowcipnego, silącego się nie na gburskie połajanki tylko, jak ów M.P. lub Chądzyński”[268]. Mimo upływu lat utwór nie przestaje wzbudzać zainteresowania – Niedźwiedź np. twierdzi, że jest to jeden z „najciekawszych tekstów literackich dawnego Wilna”[269].

Atrybucji tego utworu (który nieco szerzej omawiam w rozdziale czwartym) Chądzyńskiemu Chemperek dokonał na podstawie następujących przesłanek. Autorem była z całą pewnością osoba dobrze znająca Wilno i obeznana z tamtejszą sytuacją wyznaniową, która ponadto nawiązuje do wydanych tam druków: omówionej wyżej *Relacyi* oraz *Tureckich i infanskich wojen o sławnej pamięci Janie Karolu Chodkiewiczu głosu* Franciszka Małkota. Jak trafnie zauważa uczony, dla jezuitów, którzy – jak widzieliśmy na przykładzie *Florae Lukiscanae amoenitas, Applausus* czy *Ver Lukiscanum* – sami często komponowali utwory gratulacyjne na przyjazd do miasta króla czy innych dostojników, parodia tego właśnie właśnie gatunku, jaką niewątpliwie stanowi *Witanie*, musiała się wydać wyjątkowo zabawna. Innym jeszcze argumentem przywołanym przez Chemperka jest fakt, że twórca satyry odznaczał się szczególną znajomością po pierwsze, języka niemieckiego i kultury niemieckiej, po drugie, języka białoruskiego, którym w celach komicznych posługiwano się w jezuickim teatrze, a po trzecie, języka hebrajskiego i tradycji żydowskiej (w tym talmudycznej), czemu wyraz dał w dialogu między dwoma Żydami, stanowiącym jeden z utworów zbioru[270].

Przeprowadzona analiza skłoniła uczonego do postawienia następującej tezy: „Autorem jest wilnianin, jezuita, znający dawniejsze druki antyluterańskie (z pewnością *Relacyję* Chądzyńskiego z 1623 roku) i być może repertuar teatru szkolnego, czytelnik nowości wydawniczej oficyny Akademii Wileńskiej (utwór Małkota), pisarz obeznany z poetyką utworu powitalnego serio, wreszcie – znawca języka i kultury Niemców oraz Żydów”[271]. Jako osobę, która najlepiej spełnia te kryteria, Chemperek wskazuje właśnie Jana Chądzyńskiego, słusznie zauważając, że był on autorem antyprotestanckiej *Relacyi* oraz utworu gratulacyjnego na przyjazd Władysława IV w 1639 roku, jak również, że na Akademii wykładał teologię polemiczną oraz język hebrajski, a także pełnił funkcję prefekta drukarni. Co więcej, uczony

[268] A. Brückner, *Nienawiść wyznaniowa*..., s. 607.
[269] J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta*, Kraków 2012, s. 301. Zob. także D. Frick, *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*, Ithaca–London 2013, s. 99–101.
[270] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*..., s. 296–303.
[271] Tamże, s. 303.

przywołuje epizod gdański w czasie potopu i debatę w Gimnazjum Akademickim, która, jak twierdzi, odbyła się w języku niemieckim. Ponadto zwraca uwagę, że od 1638 do 1645 roku poza Chądzyńskim hebrajskiego uczyło jedynie dwóch jezuitów – Jan Rywocki oraz Oswald Krüger – a żaden z nich nie pasuje profilem do autora *Witania*.

Jest to niewątpliwie przekonujący i oparty na ważnych przesłankach wywód, jednakże można sformułować pewne kontrargumenty. Po pierwsze, sama znajomość opublikowanej niemal dwie dekady przed *Witaniem Relacyi* (na co w zasadzie nie ma dowodu, o czym niżej) oraz wydanego w 1640 roku zbioru Małkota niespecjalnie zawęża obszar poszukiwań – na dobrą sprawę mogło chodzić o jakiegokolwiek piśmiennego katolika, zwłaszcza z Wilna. Po drugie, jak wskazałem wyżej, wykłady z języka hebrajskiego stanowiły standardowy element jezuickiego studium teologicznego, stąd każdy jego absolwent miał przynajmniej teoretycznie możliwość zapoznania się z językiem hebrajskim oraz podstawami tradycji żydowskiej.

Po trzecie, jako jedyny argument przeciwko kandydaturze Rywockiego, wskazano, że od 1641 roku przebywał on w kolegium w Braniewie. Idąc tym torem rozumowania, Chądzyński nie mógłby napisać *Relacyi* (której autorstwo zostało w cytowanym studium przyjęte za Brücknerem), ponieważ w momencie jej opublikowania w Wilnie w 1624 roku sam od niespełna roku przebywał w Braniewie. Jak sądzę, nie ulega wątpliwości, że nawet po wyjeździe z miasta jezuici utrzymywali kontakt ze swoją Alma Mater (a zarazem centrum prowincji litewskiej) i tamtejszymi współbraćmi, a zatem byli informowani o aktualnych wydarzeniach, na które mogli reagować piórem. Swoją drogą, warto zauważyć, że Rywocki (późniejszy dwukrotny prowincjał litewski) ma w swoim dorobku o wiele więcej potwierdzonych utworów panegirycznych niż Chądzyński, a także jest autorem polemicznej *Paraenesis ad ministros Calvinianos* (Wilno 1639) i brał udział w międzywyznaniowym Colloquium charitativum w Toruniu – bynajmniej nie jest zatem gorszym kandydatem od Chądzyńskiego do autorstwa *Witania*[272].

Po czwarte wreszcie, nie mamy dowodu na to, że Chądzyński znał język niemiecki bądź białoruski, choć oczywiście nie jest to wykluczone. Pamiętamy jednak, że jeszcze katalog z 1621 roku rejestrował w jego przypadku wyłącznie język polski – znajomości innych języków nie wyniósł zatem z domu. Informacji o tym, że dysputa gdańska z udziałem jezuity była

[272] L. Grzebień, *Rywocki Jan h. Prus*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 33, red. H. Markiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991/1992, s. 593–95.

prowadzona w języku niemieckim (a nie np. łacińskim), brak we wpisie Poszakowskiego, który jest jedynym znanym mi źródłem poświadczającym wspomniane wydarzenie.

Co więcej, zestawiając *Witanie* z *Relacyją*, a także z *Kolędą* i *Wojną*, nie byłem w stanie dostrzec podobnych cech wspólnych (czy to w zakresie języka i stylu, czy też sposobu obrazowania) jak w przypadku analogicznego porównania trzech ostatnich utworów. Jedyne w tym kontekście dostrzeżone podobieństwo dotyczy zawartego w *Witaniu* epigramatu na herb atakowanego luterańskiego kaznodziei pt. *Na własne klejnoty Lutermachra*:

> Nie próżny klejnot do was minister oddawam,
> ale trojaki świetny, co i sam przyznawam:
> szczeciny z gnipiem krzywym po mieczu, kopyto
> po kądzieli, a pole album grek pokryto.[273]

Według cytowanego studium wspomniany epigramat ma nawiązywać do fragmentu *Relacyi* wyśmiewającego ministra Dambrowskiego (jest to zarazem jedyny argument przemawiający za tezą, że autor *Witania* znał tamten wcześniejszy utwór):

> Dajcie mu szydło w ręce i kopyto z dratwą.
> Wszak ta jest i po ojcu jego wokacyja,
> szczecina, dratwa, szydło, nie ewanjelija.
> Jeszcze go matka natenczas prawie powiła,
> gdy się o zdechłą świnię ze psem powadziła.
> Gdy pies za ogon porwał, ona za szczecinę,
> wtenczas się z tym namilszym rozwiązała synem.[274]

Należy się zgodzić, że poeta w obu przypadkach, konstruując rodowód atakowanej osoby, odwołał się do tych samych atrybutów: szczeciny i kopyta[275]. Warto przy tym zauważyć, że w *Relacyi* również pojawia się epigramat na herb (Burchardego), którego autor inspiracji szukał jednak gdzie indziej:

> Pałka w polu szerokim, to herb był po ojcu,
> a po matce zaś drugi: trzy kokoszy w kojcu.
> Po babce jednej ożóg, a koszyk po drugiej,
> a w hełmie klucz od zboru na przyprawie długiej.[276]

---

[273] *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego wileńskiego iks Hern Lutermachra*, wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 325 (*Na własne klejnoty Lutermachra*).
[274] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 303–4, w. 304–10.
[275] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*..., s. 299.
[276] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 291 (*Herby sławnej pamięci nieboszczyka Burcharda*).

Teza o związkach tekstowych *Witania* z *Relacyją* wydaje się zatem uzasadniona jedynie do pewnego stopnia. Zbieżność wybranych elementów opisu w pojedynczym passusie może, ale bynajmniej nie musi świadczyć o tym, że autor późniejszego utworu znał ten wcześniejszy, a tym bardziej, że była to ta sama osoba. Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione zastrzeżenia, wydaje się, że atrybucja *Witania* Chądzyńskiemu, choć możliwa, nie jest przesądzona – zwłaszcza wobec braku tego rodzaju zewnętrznych poszlak, co w przypadku *Relacyi*, *Kolędy* oraz *Wojny*. Dlatego właśnie, przy obecnym stanie znajomości źródeł, postanowiłem nie włączyć *Witania* do korpusu tekstów Chądzyńskiego, który na podstawie moich ustaleń prezentuje się następująco:

Dzieła o autorstwie pewnym:

1. *Praefatio*, w: M. Łęczycki, *Opusculum spirituale decimum septimum sive dissertatio historica et theologica de praestantia Instituti Societatis Jesu* (Wilno 1644);
2. *Compendium de iure et iustitia* (1647, w rękopisie);
3. *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini*, *w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jak dalszego karania ujść mamy* (1657, w rękopisie);
4. *Perillustri ac magnifico domino* […] *Evaristo Joanni Bełżecki* […] *Byssus et purpura indumentum eius* (1657, w rękopisie).

Dzieła o autorstwie nie do końca udokumentowanym:

1. *Assertiones universae philosophiae* [...] *in alma Academia Vilnensi Societatis Jesu publice propugnandae a Thoma Girski artium et philosophiae baccalaureo anno Domini 1642 mense Junio* (Wilno 1642);
2. *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do Hern Martyna Lutra za predykantem Burchardym, ministrem swoim, który roku 1623, dnia 14 octobra, w sobotę, dla traktamentu gości, miłych swoich protestantów, po kury łażąc, z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył od wiernych owieczek na piersiach onemu w trumnie położona* (Wilno 1624);
3. *Kalwińska z Chrystusem wojna* (1647, w rękopisie);
4. *Kolęda paniom saskim* (data powstania nieznana, w rękopisie).

5. Epigramaty: *Kopeć eris, quamvis mille laveris aquis*; *Venit ad Euphratem, subito perterritus haesit: ut cito transiret, corripuit fluvium*; *Rex ego, tu doctor, factus uterque ioco* (data powstania nieznana, zaginione)

Dzieła o autorstwie niepewnym:

1. *Applausus in auspicatissimum illustrissimi ac reverendissimi patris domini d. Abrahami Woyna Dei et Sedis Apostolicae gratia episcopi Samogitiae adventum, a nobili et studiosa iuventute collegii Chodkiewiciani Crosis exhibiti* (Wilno 1627);
2. *Florae Lukiscanae amoenitas* (Wilno 1639);
3. *Donum nuptiale* (1639, zaginione);
4. *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego wileńskiego iksa Hern Lutermachra* (Wilno 1642);
5. *Ver Lukiscanum ad Serenissimarum Maiestatum praesentiam efflorescens, publicae felicitatis amoenitatem et minimae Societatis Jesu venerabundam hilaritatem iisdem Serenissimis Vladislao IV et Ludovicae Mariae Poloniarum Maiestatibus* (Wilno 1648).

Atrybucje niewątpliwie błędne:

1. *Tajemna rada abo exorbitantiae niektóre Samuela Dambrowskiego supersuspendenta konfusyji szachskiej od pewnych osób tejże sekty do pospólstwa luterskiego we zborze miane i od nichże naganione* (Wilno 1624);
2. *Rok Trybunalski przez M. P. na ten czas studenta lubelskiego wydany* (Kraków 1625);
3. [A. Kański], *Żywot przenachwalebniejszej Bogarodzice Panny Maryjej zebrany z Pisma Świętego tak Starego, jako Nowego Testamentu, tudzież i z Doktorów kościelnych tak greckich, jak i łacińskich, nad to i z historyków chrześcijańskich i pogańskich* (Kraków 1648).

Na potrzeby niniejszej dysertacji spośród wymienionych tekstów skupiłem się na utworach o autorstwie pewnym oraz nie do końca udokumentowanym. To właśnie na ich podstawie staram się zrekonstruować idee polityczno-społeczne oraz polemiczne Chądzyńskiego, konfrontując je jednak ze współczesnymi tekstami jego współbraci, zarówno w

Rzeczypospolitej, jak i Europie zachodniej. W pierwszej kolejności koncentruję się na zagadnieniach ustrojowych, czemu poświęcony jest rozdział następny.

II. Idee polityczne Chądzyńskiego a teza o reorientacji politycznej jezuitów po rokoszu Zebrzydowskiego[1]

Przeszło siedemdziesiąt lat temu zasłużony polski historyk i ofiara Sonderaktion Krakau Kazimierz Piwarski podczas I Konferencji Metodologicznej Historyków Polskich (28 grudnia 1951 – 12 stycznia 1952) – a więc niesławnej konferencji otwockiej, na której uznano marksistowski model uprawiania historii za obowiązujący – wyraził pogląd, iż od czasu rokoszu Zebrzydowskiego (1606–7) jezuici w Rzeczypospolitej porzucili obóz promonarchiczny i postulaty wzmocnienia władzy królewskiej, a zamiast tego „stali się czołowymi apologetami ustroju Polski, »złotej wolności« szlacheckiej, a w istocie oligarchii magnackiej”[2]. Tezę tę powtarzał później wielokrotnie, nieco ją rozwijając oraz uzasadniając, Janusz Tazbir, a za nim Stanisław Obirek[3]. Autorytet tych uczonych spowodował jej utrwalenie w świadomości naukowej, czego ślady widać nawet w publikacjach czołowych polskich i zagranicznych historyków oraz literaturoznawców, również w ostatnich dekadach, mimo że nie zawsze podzielali oni radykalne stanowisko swoich poprzedników.

Tacy badacze, jak Ludwik Piechnik, Jarema Maciszewski (1930–2006), Wojciech Kriegseisen, Urszula Augustyniak, Krzysztof Mrowcewicz, Agnieszka Michalczuk, a być może także Dariusz Kuźmina wskazują, iż po rokoszu jezuici (bądź też duchowieństwo katolickie w ogóle) zarzucili próby wzmocnienia władzy królewskiej w Rzeczypospolitej[4]. Historyk dziejów

---

[1] Wybrane ustalenia zawarte w niniejszym rozdziale zaprezentowałem w M.E. Nowakowski, *Reassessing Loyalties: Jan Chądzyński, S.J. and the Jesuits' Political Allegiance in Early Modern Poland–Lithuania*, „The Sixteenth Century Journal” [w druku].

[2] K. Piwarski, *Znaczenie i rola kontrreformacji w Polsce*, w: *Pierwsza Konferencja Metodologiczna Historyków Polskich. Przemówienia, referaty, dyskusja*, red. S. Herbst, W. Kula i T. Manteuffel, t. 1, Warszawa 1953, s. 514.

[3] J. Tazbir, *Społeczno-polityczna rola jezuitów w Polsce (1565–1660)*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. K. Piwarski, Warszawa 1958, s. 138; tenże, *Wstęp*, w: *Literatura antyjezuicka w Polsce (1578–1625). Antologia*, oprac. J. Tazbir, tłum. tekstów łacińskich A. Kempfi, Warszawa 1963, s. 27; tenże, *Problemy wyznaniowe*, w: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. tenże, Warszawa 1969, s. 194; tenże, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 194, 262–63; S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996, s. 128, 286.

[4] J. Maciejewski, *Sarmatyzm jako formacja kulturowa. Geneza i główne cechy wyodrębniające*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 4 (1974), s. 40, przypis 34; L. Piechnik, *Wykłady Jana Kormana na katedrze polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” (1991–1992), s. 274; W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem. Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska*, Warszawa 2010, s. 554; K. Mrowcewicz, *Skarga nad Skargą. Z okazji okrągłego jubileuszu*, „Nauka” 4 (2012), s. 47; U. Augustyniak, *Antyklerykalizm szlachecki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako problem badawczy*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 57 (2013), s. 101–2; D. Kuźmina, *Wazowie a Kościół w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013, s. 184; A. Michalczuk, *Religia i religijność Polaków w obserwacjach francuskich podróżników w Rzeczypospolitej XVII wieku*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 10 (2016), s. 315–16.

zakonnych w Rzeczypospolitej Piotr Stolarski podobnie stwierdza, że jezuici „początkowo kładli nacisk na władzę królewską (jeśli nie absolutyzm)", by później stopniowo zmieniać swe stanowisko wobec szlachty[5]. Ten domniemany zwrot sytuuje on jednak w kontekście konfliktu jezuitów z dominikanami oraz Akademią Krakowską. Inni uczeni wyciągnęli jeszcze bardziej zdecydowane wnioski. Zdaniem badacza literatury antyjezuickiej Wiesława Steca, rokosz zapoczątkował wręcz „diametralną zmianę politycznej taktyki i strategii zakonu [jezuitów]", zaś Richard Butterwick sugeruje, że po rokoszu jezuici „dołożyli starań, aby w swoich popularnych kolegiach promować »złotą wolność« szlachecką"[6]. Wreszcie, w swojej niedawnej, imponującej monografii Damien Tricoire do pewnego stopnia podważa dotychczasową narrację, argumentując, że w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej nie tylko jezuici zbliżyli się do szlachty, ale także, że idee polityczne tej ostatniej upodobniły się do poglądów Towarzystwa[7].

Zarówno Tazbir, jak i Obirek dodali, co prawda, że chodziło o „oficjalne" popieranie stronnictwa rojalistycznego przez jezuitów, a „niektórzy kaznodzieje dworscy występowali nadal z pochwałami systemu rządów absolutnych". Rzekomo jednak, po pierwsze, „nie czynili już tego nigdy w tak ostentacyjny i prowokujący szlachtę sposób, jak to robił Skarga", a po drugie, „nie ogłaszali nigdy drukiem tych wypowiedzi". Uczeni powołują się tu przede wszystkim na kazus ocenzurowania trzeciego wydania *Kazań sejmowych* (1610, pierwsze wyd. 1597) Skargi – z których rzekomo na polecenie prowincjała usunięto kazanie o monarchii, a ponadto pominięto lub zmieniono co bardziej rojalistyczne fragmenty z pozostałych kazań – a także zakazy pisania o sprawach politycznych wydane przez jezuickich superiorów[8]. Nie polemizując w tym miejscu z przytoczonymi obserwacjami, które w kontekście Skargi przekonująco podważyła już ponad dekadę temu Magdalena Komorowska, pragnę w niniejszym rozdziale zweryfikować wnioski, jakie z nich wyprowadzono[9].

---

[5] „The Jesuits initially emphasized royal authority (if not absolutism), only gradually changing their tone with regard to noble political culture", zob. P. Stolarski, *Dominican–Jesuit Rivalry and the Politics of Catholic Renewal in Poland 1564–1648*, „Journal of Ecclesiastical History" 62 (2011), z. 2, s. 270, przypis 99. Zob. także s. 258–59. Por. tenże, *Friars on the Frontier: Catholic Renewal and the Dominican Order in Southeastern Poland, 1594–1648*, Farnham 2010, s. 25.

[6] W. Stec, *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*, Białystok 1988, s. 150–51; „[The Jesuits] took care to endorse the szlachta's 'golden liberty' in their popular colleges", zob. R. Butterwick, *Introduction*, w: *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context (c.1500–1795)*, red. tenże, Houndmills–New York 2001, s. 12.

[7] D. Tricoire, *Mit Gott rechnen: Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen–Litauen*, Göttingen 2013, s. 258.

[8] J. Tazbir, *Piotr Skarga*..., s. 262–63; S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej*..., s. 286.

[9] M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 140–47.

Zamierzam to osiągnąć za pomocą analizy idei politycznych Jana Chądzyńskiego. Choć będzie to, siłą rzeczy, zaledwie *case study*, teksty autora pokażę na tle twórczości innych jezuitów w Rzeczypospolitej oraz Europie, a także wybranych niejezuickich pisarzy staropolskich. W ten sposób mam nadzieję przedstawić pewien drobny, ale, jak sądzę, reprezentatywny wycinek myśli politycznej Towarzystwa Jezusowego XVI i XVII wieku w jej rozmaitych kontekstach. Ponadto zwrócę uwagę na wyraźne punkty wspólne między zapatrywaniami Skargi wyrażonymi w pierwszym wydaniu *Kazań sejmowych* (kluczowego utworu dla tezy o politycznej reorientacji jezuitów po rokoszu) a tymi Chądzyńskiego, którego intrygująca twórczość – bardzo wartościowa dla zrozumienia jezuickiej świadomości państwowej i obywatelskiej w Rzeczypospolitej połowy XVII wieku – sama w sobie zasługuje na kompleksowe omówienie.

Punkt wyjścia

Dotychczasowe badania nad myślą polityczną Jana Chądzyńskiego można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwszą stanowią stosunkowo liczne publikacje zajmujące się (zwykle na marginesie znacznie szerszych rozważań) jego poglądami wyrażonymi w *Dyskursie kapłana jednego polskiego*, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska w obronie chłopów[10]. Jakkolwiek jest to wątek niezwykle ważny dla zrozumienia spuścizny pisarskiej Chądzyńskiego (który zostanie przeze mnie omówiony w rozdziale następnym), a *Dyskurs* jest być może jej najciekawszym przykładem, tego rodzaju ujęcie pozostawia wiele kluczowych idei autora nierozpoznanymi, a co więcej – zawodzi w kompleksowym przedstawieniu samej problematyki chłopskiej, która była zaledwie jednym z komponentów szerszej wizji polityczno-społecznej jezuity.

[10] J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII w.*, w: *Szkice z dziejów* papiestwa, red. K. Piwarski, Warszawa 1961, s. 127–28; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, s. 227–230; V. Kamuntavičien, *LDK jėzuitų požiūris į Lenkijos–Lietuvos valstybės valdymą XVII a.*, „Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Metraštis" 19 (2001), s. 159–62; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018, passim. Podkreślić należy znakomitą analizę Ingė Lukšaitė, która także skupiła się na *Dyskursie*, lecz zarazem była zaznajomiona z wybranymi fragmentami *Compendium de iure et iustitia*, zob. taż, *Lietuvos publicistai valstiečių klausimu XVI a. pabaigoje – XVII a. pirmoje pusėje*, Vilnius 1976, s. 75–90.

Do drugiej grupy z kolei należy zaliczyć prace wspomnianego już Stanisława Pyszki[11], a także autorów opierających się *imprimis* na jego ustaleniach[12]. Choć badacz także skupił się na kwestii chłopskiej, podjął się ambitnego zadania interpretacji całościowej koncepcji reformy państwa, jaka wyłania się ze „wszystkich" pism Chądzyńskiego. Oprócz pionierskiego charakteru tego przedsięwzięcia, niewątpliwie należy docenić wcale niemało trafnych sądów biograficznych i błyskotliwych uwag analitycznych, jakie sformułował uczony. Niemniej zarówno przyjęta metodologia pracy z tekstem, jak i wnioski natury ogólnej przedstawione w omawianych publikacjach mogą budzić zastrzeżenia. Ich wysunięcie wydaje się szczególnie potrzebne, zważywszy na popularność i zasięg oddziaływania wyrażonych tam opinii, które, jako niekontestowane, przyjmuje się w środowisku naukowym za fakty o Chądzyńskim[13]. W konsekwencji bowiem zaburzony zostaje obraz twórczości nie tylko tego jednego, coraz bardziej skądinąd docenianego, pisarza politycznego, ale także reprezentowanego przezeń środowiska wileńskich jezuitów – ważnego już choćby z uwagi na wkład w rozwój staropolskiej myśli politycznej oraz wychowanie pokoleń wpływowych obywateli Rzeczypospolitej.

Jak wspomniałem w rozdziale pierwszym, Pyszka oparł swoją analizę wyłącznie na trzech znanych mu pismach Chądzyńskiego – *Assertiones universae philosophiae*, *Compendium de iure et iustitia* i *Dyskursie kapłana jednego polskiego* – co niekiedy doprowadziło go do błędnych wniosków na temat stosunku autora do innowierców. Niemniej, to właśnie te trzy dzieła są kluczowe dla poznania myśli politycznej Chądzyńskiego. Z jej

---

[11] S. Pyszka, *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657: Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Ac*[*c*]*ademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca rappresentate in Polonia*, Pontificia Università Gregoriana 1985 (dysertacja doktorska), s. 472–621; tenże, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" (1993–1994), s. 229–45; tenże, *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642–1774*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 569–88; tenże, *L'insegnamento della Philosophia moralis nell'Università di Vilna nel XVII secolo alla luce dei manuali*, w: *Philosophiae & musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski, Kraków 2006, s. 559–84; tenże, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011, s. 196–222.

[12] Zob. np. S. Obirek, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Kraków 1995, s. 39–41; tenże, *Jezuicka filozofia państwa w Polsce w latach 1564–1668*, „Forum Philosophicum" 1 (1996), s. 250–52; tenże, *Jezuici w Rzeczypospolitej*..., s. 140–42, 148–49, 357; M. Kunicki-Goldfinger, *Czytanie Billewicza*, w: T. Billewicz, *Diariusz podróży po Europie w latach 1677–1678*, oprac. M. Kunicki-Goldfinger, Warszawa 2004, s. 59–60; A. Mariani, *The Contribution of the Society of Jesus to the Political Culture of Lithuanian Elites*, „Open Political Science" 2 (2019), s. 158.

[13] Świadectwem uznania, jakim cieszą się poglądy Pyszki, jest chociażby zaproszenie uczonego do opublikowania hasła na temat Chądzyńskiego w autorytatywnym *Diccionario histórico de la Compañìa de Jesús: Biográfico–temático*, red. C.E. O'Neill i J.M. Domínguez, t. 1, Roma–Madrid 2001, s. 747. Por. także powyższy przypis.

perspektywy bardziej problematyczne wydają się pewne, jak sądzę, uproszczenia i nadinterpretacje, pojawiające się, jak twierdzę, w pracach Pyszki.

Przede wszystkim, trzy wskazane teksty Chądzyńskiego są przez uczonego konsekwentnie traktowane w taki sposób, jak gdyby każdy z nich z założenia zawierał pełną wykładnię zapatrywań autora na sprawy państwowe. Omawiając więc na przykład zasygnalizowane w *Assertiones* poglądy na rolę prawa, uczony stwierdza:

> Ów duch „sprawiedliwości legalnej", jakkolwiek przenikający całe *Assertiones*, nie znajdował w nich jeszcze wystarczającego uwypuklenia. Jan Chądzyński ciągle się łudził w 1642 roku, że właściwe funkcjonowanie państwa i społeczeństwa opiera się bardziej na osobistych cnotach obywateli, aniżeli na mocy pisanego prawa. Krótko mówiąc, brak jeszcze w *Assertiones* koniecznego „elementu przymuszenia" na wypadek, gdyby obywatele nie chcieli przestrzegać wymagań sprawiedliwości na mocy osobistych cnót. Owo niedocenianie roli prawa pozytywnego w imię wolności jest odzwierciedleniem mentalności polskiej klasy szlacheckiej w XVII wieku.[14]

Autor cytowanego studium zdaje się w tym wypadku nie brać pod uwagę tego, że analizowany tekst to jedynie zbiór tez egzaminacyjnych z kursu filozofii, przygotowanych dla ucznia Chądzyńskiego. Choć argumentacja, że jezuita był ich autorem, jest przekonująca, nie zmienia to faktu, że ich głównym przeznaczeniem było sprawdzenie wyniesionej z wykładów oraz lektur wiedzy studenta Akademii. Nawet jeśli Chądzyński miał sporą swobodę w układaniu tez, a także ustalaniu treści samych wykładów (jak wspominałem w rozdziale poprzednim, nauczanie etyki było mniej ustandaryzowane niż pozostałe przedmioty), tego rodzaju druczek nie był miejscem na przedstawianie własnej kompleksowej wizji państwa. Trudno się zatem dziwić, że komponując tezy z zakresu filozofii, Chądzyński kładł nacisk na zagadnienia typowo filozoficzne (cnoty), a nie aspekt prawny. Podobnie, na podstawie tego rodzaju źródła, nie sposób orzekać o „złudzeniach" Chądzyńskiego bądź rzekomo typowo „klasowym" przedkładaniu przezeń wolności nad prawo.

Pewnych generalizacji nie brak również w analizie *Compendium*, w której Pyszka wskazuje m.in. na przemilczanie przez Chądzyńskiego zagadnień z zakresu sądownictwa między chłopami a szlachtą[15]. W rzeczywistości jednak nie możemy z pewnością stwierdzić, że wątek ten nie był w dziele poruszony, jako że z siedmiu jego traktatów zachowały się jedynie początkowe dwa i fragment trzeciego, o czym badacz nie wspomina w swej rozprawie. Co

[14] S. Pyszka, *Nauczanie filozofii*..., s. 198.
[15] Tamże, s. 209.

więcej, bynajmniej nie poddaje analizie całego zachowanego tekstu *Compendium*, a jedynie wybrane fragmenty (przede wszystkim, choć nie tylko, część poświęconą chłopom)[16].

Podobnie jak *Assertiones*, także *Compendium* zostało w pracach Pyszki przeanalizowane z pominięciem formy gatunkowej tekstu. Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, stanowi on przykład szczególnie popularnej wśród jezuitów formy traktatowej komentującej *Secunda secundae* Tomasza z Akwinu[17]. Oznacza to, że choć gatunek ten dostarczał zdecydowanie więcej miejsca na wyrażenie własnych poglądów niż w wypadku tez egzaminacyjnych, a od stanowiska Akwinaty wcale nierzadko odchodzono, nadal tematyka i struktura tekstu były niejako narzucone, co widać zwłaszcza przy porównaniu *Compendium* z dziełami współbraci Chądzyńskiego zarówno w Rzeczypospolitej, jak i w innych krajach europejskich. (Harro Höpfl zauważa chociażby, że już sam brak pytania o daną kwestię w korpusie tekstów Tomasza mógł być jednym z głównych powodów, dla których jezuiccy pisarze nie zajmowali się nią w szczegółach[18].) Biorąc to pod uwagę, a także fakt, że znamy zaledwie około jednej trzeciej całości dzieła, należy zachować szczególną ostrożność przy wyciąganiu wniosków z nieobecności w dostępnym tekście *Compendium* jakiegoś zagadnienia.

W tym kontekście tym bardziej dziwią pewne stwierdzenia Pyszki, który starając się dostrzec ewolucję poglądów Chądzyńskiego w jego poszczególnych pismach, dochodzi do takich konkluzji, jak:

> Łatwo zauważyć narastanie radykalizmu społecznego u Jana Chądzyńskiego w trakcie jego wspomnianego wyżej „dojrzewania politycznego i społecznego". Widoczne jest ono zwłaszcza w przejściu od koncepcji wychowania młodzieży szlacheckiej do cnót społecznych (*Assertiones*) do przestrzegania filozoficznych i prawnych podstaw sprawiedliwości społecznej (*Compendium*) i, wreszcie, do postulatu radykalnej reformy

[16] Por. uzasadnienie uczonego: „Naturalmente, non potrò presentare qui per intero tutto il *Compendium*. Mi prefiggo di presentarne solo un articolo: *De dominio servorum, subditorum et famulorum*, come il luogo più interessante per l'ottica della tesi. [...] Cercherò, da parte mia, di arricchire questo capitolo nel corso della sua analisi delle citazioni prese da altre parti del manoscritto, strettamente connesse con i problemi racchiusi in questo capitolo. Pur non escludendo la possibilità di trovare molte altre citazioni, nelle quali Jan Chądzyński espresse in modo autonomo e originale il proprio pensiero, mi limiterò deliberatamente alla problematica essenziale per la logica della tesi [...] [Oczywiście nie będę w stanie zaprezentować tutaj całego *Compendium*. Moim celem jest przedstawienie tylko jednego artykułu: *De dominio servorum, subditorum et famulorum*, jako najciekawszego fragmentu z perspektywy rozprawy. [...] Ze swej strony postaram się wzbogacić ten rozdział na etapie analizy cytatami z innych części rękopisu, ściśle związanymi z problematyką poruszaną w niniejszym rozdziale. Choć nie wykluczam możliwości odnalezienia wielu innych cytatów, w których Jan Chądzyński wyraża własną myśl w sposób samodzielny i oryginalny, świadomie ograniczę się do kwestii zasadniczych dla logiki rozprawy], zob. tenże, *Professori di Vilna*..., s. 508–9. Por. także S. Pyszka, *Nauczanie filozofii*..., s. 202, przypis 177.

[17] Na temat traktatów *De iustitia et iure* jako gatunku zob. R. Schüssler, *The Economic Thought of Luis de Molina*, w: *A Companion to Luis de Molina*, red. M. Kaufmann i A. Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 260–64.

[18] H. Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004, s. 283.

> całego systemu polityczno-społecznego państwa, uznanego w *Discursie* za zakładnika klasy szlacheckiej.[19]

Przechodząc do analizy ostatniego z trzech wymienionych tutaj dzieł, *Dyskursu*, można stwierdzić, że zwracają uwagę pewne, nazbyt chyba swobodne, sądy natury filologicznej. Niektóre z nich – jak negatywna ocena języka Chądzyńskiego, który ma być „upstrzony bardzo licznymi makaronizmami łacińskimi i o wiele mniej piękny niż polszczyzna P. Skargi, J. Wujka czy M. Śmigleckiego" – zdradzają, co prawda, brak perspektywy historycznoliterackiej, lecz nie wpływają na interpretację samego utworu. Czasem jednak nieostrożne odczytania prowadzą do wątpliwych wniosków:

> Nie znajdziemy także w *Discursie* najmniejszego śladu chęci oskarżenia klasy szlacheckiej z wygodnej pozycji osobistej niewinności autora. Wyczuwamy raczej, iż Jan Chądzyński, sam również szlachcic, poczuwał się do „współudziału w winie" wspólnie z całą klasą szlachecką. Używał bowiem w całym *Discursie* określenia „my", nie czyniąc rozróżnień pomiędzy Polakami i Litwinami, bogatymi i biednymi, pomiędzy samym sobą a adresatami swego pisma. [...] Jedyną przestrzenią dystansu, wyczuwalną w *Discursie* jest, co naturalne, dystans kogoś, kto ujawnia zło, a więc przywdziewa szatę oskarżyciela publicznego i wycelowuje palec w imieniu „milczącej i uciskanej większości" w kierunku „uciskającej mniejszości" pozostającej u władzy.[20]

Spostrzeżenia te niekoniecznie muszą być błędne. Problem jednak w tym, że nie ma podstaw, by uznać je za poprawne. Chądzyński rzeczywiście kilkakrotnie używa zaimka osobowego „my". Nie jest to wszak jedyny sposób, w jaki zwraca się do adresatów swojego tekstu. Owszem, analiza ilościowa form osobowych czasowników w *Dyskursie* pozwala stwierdzić, że Chądzyński skorzystał z formy pierwszej osoby liczby mnogiej trzydzieści dwa razy. Jest to znacząca liczba, zważywszy niewielki rozmiar dzieła. Warto jednak zauważyć, że w utworze występują w odniesieniu do ogółu szlachty również formy trzecioosobowe czasowników, które pojawiają się aż siedemdziesiąt jeden razy (po wyłączeniu użyć w stosunku do węższych grup, jak szlachty innowierczej czy magnaterii). Nie wydaje się zatem, by na tej podstawie można było wyciągnąć wniosek o „poczuwaniu się do »współudziału w winie«" szlacheckiej przez autora – zwłaszcza, że jak wskazałem w rozdziale poprzednim, o rodowym pochodzeniu Chądzyńskiego nie wiemy właściwie nic.

Co więcej, w tekście sporadycznie pojawia się również forma drugiej osoby liczby mnogiej oraz zaimek „wy". Choć są to użycia rzadkie, te fragmenty wydają się szczególnie

[19] S. Pyszka, *Nauczanie filozofii*..., s. 221.
[20] Tamże, s. 212.

silnie nacechowane emocjonalnie[21]. Anna Grześkowiak-Krwawicz zwraca chociażby uwagę, że zaimków osobowych w drugiej osobie liczby mnogiej w powiązaniu z rzeczownikiem „wolność" (a więc np.: „nasza wolność") używano w polskim dyskursie politycznym najczęściej w celu udramatyzowania wypowiedzi, a niekiedy zdystansowania się wobec krytycznie ocenianych postaw[22]. Zauważmy, że obie funkcje znakomicie pasują do wydźwięku *Dyskursu*.

Jeszcze bardziej wątpliwa wydaje się teza, jakoby tekst ten nie został oddany do druku ze względu na wewnętrzną cenzurę kościelną oraz „prosty i bezpośredni" język jego autora (słowa samego Chądzyńskiego). Jak stwierdza Pyszka,

> A.A. Olizarowski okazał się o wiele zręczniejszym pisarzem i autocenzorem niż ks. Jan Chądzyński SJ. Prawdopodobnie zarówno w 1651, jak i w 1657 roku niezbędny był pewien „welon przyzwoitości" spuszczany na argumenty polityczne, pewna barokowa konstrukcja czy pewna autocenzura, aby uzyskać dostęp do serc szlacheckich czy duchownych czytelników (inni wszakże w ogóle nie umieli czytać!), zwłaszcza, gdy chciało się napisać coś zupełnie przeciwnego do potocznych opinii czy punktów widzenia.[23]

Dość powiedzieć, że nie przedstawiono dowodów na poparcie tych konkluzji.

Wskazane wady metodologiczne cytowanych opracowań, w połączeniu z zaskakującą nieaktualnością ogólnohistoriograficznych fragmentów zawartej w nich argumentacji – jak choćby posługiwanie się terminologią „klasowości" czy też quasi-etnograficzny wywód o rzekomo „wiejskiej" „mentalności słowiańskiej" (obecne również w najnowszej monografii z 2011 roku)[24] – a także sformułowanymi ocenami postaw ludzi żyjących w wieku XVII z punktu

---

[21] Por. np. „A poprawa gdzie? Panowie, wiecie, że pan chłopca i ociec syna bije, aż obaczy nadzieję poprawy – ten jest koniec bicia. Ale wy bodaj nie jako owa żona, o której śpiewają: »Będziesz mię bijał? Będę. A ja jeszcze gorszą będę«. Odpowiedają: »Jużci żałujemy, już pokutujemy«. Panowie rzecz to bardzo nietrwała [...]"; „*Quaerite primum iustitiam Dei* [pragnijcie najpierw sprawiedliwości Bożej], panowie Polacy, a będziecie mieli i obronę, i sławę, i czegokolwiek żądacie *adicietur vobis* [będzie wam przydane]. Nie widział Dawid, który tak wiele widział, *virum iustum derelictum* [męża sprawiedliwego opuszczonego], a Bóg by was miał wszytkich z państwem waszym – jeśli sprawiedliwość dobrze postanowicie – opuścić?", zob. J. Chądzyński, *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini*, *w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jako dalszego karania ujść mamy*, w: *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668). Publicystyka, eksorbitacje, projekty, memoriały*, t. 1, *1648–1660*, wyd. S. Ochmann-Staniszewska, Wrocław 1989, s. 185, 193–94.

[22] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Moja, twoja, nasza… Wolność i zaimki w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, „Horyzonty Polityki" 4 (2013), nr 7, s. 92–93.

[23] S. Pyszka, *Il diritto alla libertà personale e alla cittadinanza dei contadini polacchi e lituani in Aron Aleksander Olizarowski (1610–1659)*, „Forum Philosophicum" 7 (2002), s. 230, 234, cyt. na s. 234. Co ciekawe, dużo pełniejsze stanowisko (z którego pochodzi cytowany fragment) Pyszki na ten temat znajduje się w obszernym polskojęzycznym streszczeniu artykułu, a nie w tekście głównym.

[24] Tenże, *Nauczanie filozofii*..., s. 199.

widzenia dzisiejszej moralności[25] oraz dość uproszczonymi interpretacjami ówczesnej rzeczywistości politycznej[26] sprawiają, że niezbędna wydaje się ponowna analiza idei polityczno-społecznych Jana Chądzyńskiego. Rozpocznę ją od kwestii najogólniejszych, a więc poglądów na rolę państwa i dobra wspólnego, przy czym, moim pierwszym krokiem będzie zgodzenie się z interpretacją Pyszki.

Państwo i *iustitia legalis*

Rację ma Pyszka, zauważając, że państwo dla Chądzyńskiego miało charakter organiczny, a działania jego części składowych (zarówno względem siebie, jak i względem całości) poddane były dobru wspólnemu[27]. Taki pogląd wynika przede wszystkim z zawartej w *Compendium* – a odziedziczonej pośrednio po Arystotelesie, a bezpośrednio po Tomaszu oraz jego dominikańskich, a następnie jezuickich komentatorach – koncepcji sprawiedliwości ogólnej bądź legalnej (*iustitia legalis*), rozumianej jako szczególny rodzaj cnoty (*specialis virtus*), która wymaga od obywateli oddania społeczności tego, co jest jej należne z racji stosunku części do całości[28]. „A zatem", wyjaśnia Chądzyński, „jak część naturalna poświęca się nawet z własną szkodą dla dobra całości (np. dłoń poświęca się dla ciała), tak też część obywatelska musi, jeśli to konieczne, ścierpieć nawet wielką szkodę dla jej obywatelskiej całości"[29].

---

[25] Por. np. „Najsłabszym punktem Jana Chądzyńskiego w *Compendium* (podobnie jak wcześniej i Marcina Śmigleckiego w jego *Powinnościach kmiecych*...) jest faktycznie uznanie przez nich obu rzeczywistości *subiectionis perpetuae cum sua prole*, stałego poddaństwa, stałej zależności wraz z potomstwem chłopskiego poddanego w stosunku do szlacheckiego pana [...]. Jan Chądzyński, podobnie jak inni w tamtej epoce, nie był prawdopodobnie w stanie wznieść się ponad logikę współczesnego mu systemu [...]", zob. tamże, s. 210.

[26] Por. np. „Jan Chądzyński być może nie przewidział (ale tego wówczas nikt definitywnie nie brał pod uwagę), że klasa szlachecka już w 1657 roku była niereformowalna i że koniecznie trzeba było ją wspomóc – za jej zgodą lub bez jej zgody – potężnym zastrzykiem świeżej krwi mieszczańskiej i chłopskiej, a także szeroko otworzyć bramy polityki i ekonomii przed nowymi siłami politycznymi i społecznymi, tętniącymi pod powierzchnią jawnego życia w kraju i dotychczas niedopuszczanymi do głosu", zob. tamże, s. 219.

[27] Tenże, *Professori di Vilna*..., s. 511–13; tenże, *Nauczanie filozofii...*, s. 203.

[28] J. Chądzyński, *Compendium de iure et iustitia*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2213, tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 435v. Autor powtarza tę ideę również w innych miejscach tekstu, np. w swojej definicji prawa wspólnego, zob. tamże, tractatus 1, disputatio 1, articulus 5, k. 433r. Por. A. Brett, *Luis de Molina on Law and Power*, w: *A Companion to Luis de Molina*..., s. 155–64; F. Daguet, *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. T. Pękala, Warszawa 2021, s. 283–84.

[29] „[...] unde sicut pars naturalis etiam cum suo detrimento pro bono totius, manus verbi gratia pro corpore, se exponit, ita pars civilis pro suo toto civili, in articulo necessitatis, etiam detrimentum grave pati cogenda est", zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 435v. Na temat rozumienia kategorii obywatela i obywatelskości w Rzeczypospolitej zob. K. Friedrich, *Obywatele i obywatelskość w wielonarodowej Rzeczypospolitej*, w: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, red. A. Grześkowiak-Krwawicz, współpraca J. Axer, Warszawa 2017, s. 119–50.

Nieco dalej autor rozwija tę analogię, precyzując, że stosunek obywatela do państwa, tak jak dłoni do ciała, może być rozpatrywany w dwojaki sposób: jako część zawarta (*inclusa*) w jednej całości bądź jako część wobec sumy pozostałych części. Jak wskazuje Chądzyński, w obu wypadkach obywatel ma obowiązek zważać na dobro wspólne, przy czym w pierwszym z nich powinność ta jest szczególnie silna (silniejsza nawet niż powinność rodziców w stosunku do dziecka), a to przez wzgląd na jedność (*unitas*) obywatela z państwem – „państwo i obywatel to jedno”[30]. Za Grześkowiak-Krwawicz warto w tym miejscu zauważyć, że organicystyczna wizja państwa, wraz z metaforą ciała ludzkiego, była stałym elementem szesnasto- i siedemnastowiecznej teorii politycznej w całej Europie, a szczególnie w Rzeczypospolitej, gdzie znalazła trwałe miejsce w bieżącym dyskursie politycznym[31]. Jak zobaczymy niżej, podobnie było również w przypadku mocno osadzonego w aktualnych sprawach państwowych *Dyskursu* Chądzyńskiego, nawet jeśli autor używał tam nieco innego sposobu obrazowania.

Tym, co charakterystyczne dla jezuity, wydaje się natomiast docenienie roli sprawiedliwości ogólnej / legalnej w porównaniu z pozostałymi rodzajami sprawiedliwości. Wedle tradycji tomistycznej (która za punkt wyjścia brała z kolei piątą księgę *Etyki nikomachejskiej*) sprawiedliwość jako taką dzielono właśnie na ogólną / legalną oraz szczegółową (*particularis*). W ramach tej ostatniej rozróżniano ponadto sprawiedliwość wymienną (*commutativa*, zwana czasem wyrównującą) oraz rozdzielczą (*distributiva*). Na ogół wskazywano jeszcze sprawiedliwość karzącą (*vindicativa*), choć nie było zgody co do jej relacji z pozostałymi rodzajami. (Więcej o *iustitia distributiva* i *vindicativa* piszę niżej, natomiast *iustitia commutativa* zostanie omówiona w rozdziale następnym, w odniesieniu do problematyki ucisku chłopów.)

Istotnie, Chądzyński zajmuje się w *Compendium* każdym z wymienionych typów sprawiedliwości i podobnie jak prekursor jezuickich traktatów *de iure et iustitia*, Luis de Molina, poświęca on (jak wynika ze spisu treści *Compendium*) osobny traktat (niezachowany) *iustitiae distributivae*, a *commutativae* aż kilka traktatów (Molina cztery, zaś Chądzyński trzy,

---

[30] „Respublica autem cum cive idem”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 436r.

[31] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*…, s. 34–37. Por. np. wypowiedź z czasów rokoszu Zebrzydowskiego: „Tedy mamy za głowę Rzplitej ciała króla mieć i jako *patriae* ciału wszytkiemu *vis non debet inferri, etiam in extremis casibus*, to jest *ad violenta consilia* uciekać się przeciwko onemu nie mamy, także i przeciwko królowi, głowie ciała tego”, zob. *Deklaracyja pisma pana wojewody krakowskiego, w Stężycy miedzy ludzie podanego*, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606–1608,* t. 2, *Proza*, wyd. J. Czubek, Kraków 1918, s. 314–15. Z kolei chociażby jezuita Walenty Groza Fabrycy nazywał króla „sercem Rzeczypospolitej”, zob. W. Groza Fabrycy, *Kazanie abo kolęda, którą dał* [...] *Walenty Groza Fabricius* [...] *w dzień Trzech Krolów roku 1622*, Kraków 1622, F. Cezary, s. 2.

z czego zachował się jeden i część kolejnego)[32]. *Iustitia legalis* natomiast została przez obu autorów omówiona wyłącznie w pierwszym, ogólnym traktacie na temat sprawiedliwości i jej podziału. Warto wszak zaznaczyć, że również definicje i teoretyczne omówienie sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej znalazły się jedynie w tym samym początkowym traktacie, gdzie zajęły niewiele więcej miejsca niż w przypadku *iustitiae legalis*[33]. W kolejnych częściach swoich dzieł zarówno Molina, jak i Chądzyński (na ile pozwala stwierdzić zachowany tekst) nie odwoływali się już do *iustitiae commutativae* i *distributivae*, a o tym, że to w ich zakres wchodzą omawiane w *Compendium* kwestie, możemy się dowiedzieć tylko ze spisu treści.

Mimo tych podobieństw podejście obu autorów do sprawiedliwości legalnej wydaje się dosyć odmienne. Molina mianowicie, po pierwsze, wyraźnie podkreśla, że jego dzieło nie zajmuje się tym rodzajem sprawiedliwości, lecz sprawiedliwością szczegółową, a po drugie, w szczególny sposób dowartościowuje on sprawiedliwość wymienną, przydając jej kompetencje, które u jego dominikańskich poprzedników przyporządkowane były innym rodzajom sprawiedliwości[34]. Chądzyński z kolei stwierdza, że *iustitia legalis* „jest zaiste bardziej szlachetna niż sprawiedliwość wymienna, ponieważ dobro wspólne, na które ma wzgląd, jest doskonalsze od prywatnego”[35]. Oczywiście, nie jest to stanowisko koniecznie sprzeczne z Moliną. Może jednak, jak sądzę, sugerować, że rola *iustitiae legalis* jako zorientowanej na dobro wspólne i wynikające z niej obowiązki obywateli wobec państwa były szczególnie istotne dla politycznej wizji Chądzyńskiego.

Co do istoty, definicja sprawiedliwości ogólnej / legalnej Chądzyńskiego zasadniczo nie odbiega od tych, jakie wcześniej sformułowali jezuiccy autorzy najpopularniejszych traktatów *de iure et iustitia* w Europie zachodniej: Molina, Leonard Lessius oraz Juan de Lugo[36]. Tym jednak, co u polskiego autora nietypowe i co wyróżnia go także na tle innych jezuitów wileńskich jego czasu, zdaje się być tak mocno położona emfaza na konieczność

---

[32] J. Chądzyński, *Compendium*..., k. 429r. Por. L. de Molina, *De iustitia*, t. 1, Venetiis 1594, Minima Societas, Auctoris consilium, operisque huius generalis quaedam distributio, columna 1.

[33] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 2 i 3, k. 435v.–439r.; L. de Molina, dz. cyt., tractatus 1, disputatio 1 i 12, columnae 3–4, 23–26.

[34] A. Brett, dz. cyt., s. 162, 164.

[35] „Est et quidem nobilior quam iustitia commutativa, quia bonum commune quod respicit est perfectius privato”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 436r.

[36] Por. L. de Molina, dz. cyt., tractatus 1, disputatio 1, columnae 2–4; L. Lessius, *De iustitia et iure, caeterisque virtutibus cardinalibus*, Lovanii 1605, J. Masius, liber 2, sectio 1, capitulum 1, dubitatio 3, s. 16–17; J. de Lugo, *Disputationes de iustitia et iure*, t. 1, Lugduni 1646, heredes Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, disputatio 1, sectio 4, s. 18–19.

poświęceń dla państwa ze strony obywatela[37]. Jest to wymowna postawa, która bezpośrednio łączy się z innymi elementami jego wizji politycznej, o których będzie jeszcze mowa.

Lecz nawet dla Chądzyńskiego analogia między państwem i obywatelem a ciałem i jego częścią miała swoje granice. Odpowiadając na pytanie, czy państwo może wydać na śmierć niewinnego obywatela w imię dobra wspólnego, jezuita wskazuje, że pomiędzy ciałem naturalnym a państwowym nie ma zupełnej równości (*paritas*). Jak twierdzi, państwo nie może się po prostu pozbyć obywatela, jako że w przeciwieństwie do części ciała naturalnego nie służy on jedynie korzyści (*utilitas*) całości, ale przysługuje mu prawo (inaczej niż w wypadku ciała naturalnego), by ze strony państwa nie działa mu się krzywda (*iniuria*)[38]. Zawarty w *Compendium* obraz relacji obywatela z państwem nie jest zatem tak jednokierunkowy, jak mogłoby się z początku wydawać. Kluczem do jego zrozumienia jest termin, który został już tutaj kilkakrotnie przywołany, a który teraz czas rozważyć w szczegółach, mianowicie – dobro wspólne.

Dobro wspólne

Przekonanie, że podstawowym celem wspólnoty politycznej powinno być dobro wspólne, było stałym, niekontestowanym, a z czasem wręcz utartym elementem dyskursu politycznego pisarzy zarówno Rzeczypospolitej, jak i Towarzystwa – z tą zasadniczą różnicą, że ci pierwsi często wpisywali je w ramy republikańskie, co bynajmniej nie było typową tendencją wśród jezuitów (którzy ponadto, z oczywistych względów, dobro wspólnoty traktowali *także* w aspekcie zbawienia)[39]. Ten dysonans zapatrywań ustrojowych, jak zobaczymy niżej, okazuje się szczególnie intrygujący w wypadku jezuitów w Rzeczypospolitej, których pisma znajdowały się na pograniczu obu systemów wartości. Zanim jednak przyjdzie omówić te zagadnienia, przyjrzyjmy się idei dobra wspólnego jako takiej i wynikającej z niej koncepcji państwa.

---

[37] Por. np. ujęcie około pięć lat starszego od Chądzyńskiego Zygmunta Lauxmina w jego rękopiśmiennym *Tractatus theologicus de iure et iustitia*, pochodzącym z tego samego roku, co *Compendium* Chądzyńskiego (rkps Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F3–2086, disputatio 2, quaestio 3, k. 107v.–108r.). Traktat Lauxmina został niedawno wydany wraz z tłumaczeniem, zob. tenże, *De iure et iustitia*, wyd. S. Huber i in., Warszawa 2023, s. 16–17, 423–24. W kolejnych przywołaniach tekst cytuję każdorazowo za tym wydaniem.

[38] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 2, disputatio 2, capitulum 2, articulus 2, k. 465r.

[39] Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*…, s. 329–33; H. Höpfl, dz. cyt., s. 283–92; K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 215–18.

Jak zauważył Höpfl, bodaj żaden jezuita nie poddał kategorii *bonum publicum* / *commune* osobnym, wyczerpującym rozważaniom, mimo że pisarze polityczni Towarzystwa wciąż się do niej odwoływali[40]. Jedną z bardziej pomocnych wypowiedzi jest ta, jaką słynny niemiecki jezuita Adam Contzen zawarł w swoich *Politicorum libri decem* w rozdziale zatytułowanym *Celem państwa jest jego szczęście* (Finis reipublicae est illius beatitudo)[41]. Contzen pisze tam m.in., iż

> celem państwa jest najwyższe dobro, publiczne dobro, wszystkich i każdego z osobna szczęście obywatelskie, ludzkie i opierające się na cnotliwych czynach, a także [szczęście] Boskie, ku któremu dąży [szczęście] ludzkie, a bez którego [szczęścia] ludzkiego zgoła nie sposób osiągnąć. [...] Kiedy jednostki same sobie nie wystarczają, łączą się w jedno, aby żyć uczciwie, spokojnie, przyjemnie i dostatnio[42].

Podobnie szczęście z dobrem wspólnym utożsamiał jeden z największych autorytetów teologicznych Towarzystwa, Francisco Suárez[43]. W takim (z ducha oczywiście arystotelesowskim) ujęciu, państwo miało więc istnieć przede wszystkim po to, aby zapewnić szczęście wspólnoty, synonimiczne z *bonum commune*.

Stanowisko Contzena i Suáreza można z powodzeniem traktować jako reprezentatywne dla poglądów jezuitów w ogóle, o czym świadczą m.in. pisma środowiska Akademii Wileńskiej. Jeśli o nie chodzi, szczególnie subtelne wydają się rozważania współpracownika Chądzyńskiego, Aarona Aleksandra Olizarowskiego (ok. 1610–59). Jest on postacią godną uwagi już choćby z tego faktu, że po siedmiu latach spędzonych w Towarzystwie (1629–36) został z niego zdymisjonowany, następnie kontynuował naukę u jezuitów w Poznaniu, studiował na jezuickich uniwersytetach w Würzburgu, Grazu i Ingolstadt, aby w 1644 roku wrócić do Akademii Wileńskiej, gdzie został profesorem świeżo utworzonego wydziału prawa. Podobnie jak Chądzyński, Olizarowski pozostał na Litwie aż do inwazji moskiewskiej w 1655 roku. To właśnie w okresie wileńskim powstało jego *opus magnum*, czyli *De politica hominum societate* (1651), w którym roztrząsał rozmaite kwestie polityczno-społeczne, wykazując się

---

[40] H. Höpfl, dz. cyt., s. 283.

[41] Na temat myśli i działalności politycznej Contzena zob. m.in. R. Bireley, *Maximilian of Bavaria, Adam Contzen SJ and the Counter-Reformation in Germany: 1624–1635*, Göttingen 1975; tenże, *The Jesuits and the Thirty Years' War: Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge 2003, passim.

[42] „Reipublicae finem esse summum bonum, publicum bonum, universorum et singulorum beatudinem civilem, humanam, in virtutis actionibus consistentem, etiam divinam, ad quam humana tendit et sine qua humana vix obtinetur. [...] Cum singuli sibi non sufficiant, in unum conspirant, ut honeste, pacate, facile et copiose vivant", zob. A. Contzen, *Politicorum libri decem*, Moguntiae 1621, B. Lippius, liber 2, capitulum 2, s. 64–65.

[43] F. Suárez, *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, Antverpiae 1613, I. Keerbergius, liber 1, capitulum 7, s. 26. Zob. także H. Höpfl, dz. cyt., s. 284.

przy tym zadziwiająco szeroką erudycją[44]. Dzieło to zostało podzielone na trzy księgi, z których ostatnia (*De republica*) poświęcona była zagadnieniom typowo ustrojowym. Tam też autor zawarł definicję państwa jako „gromad ludzkich złączonych prawem i ustanowionych dla dobrego i szczęśliwego życia"[45]. Nieco dalej Olizarowski połączył ideę państwa z tym, co słuszne / dobrobytem (*honestas*) oraz pożytkiem publicznym (*publica utilitas*) wspólnoty[46].

Dowód podobnego, typowego dla myśli jezuickiej, sposobu myślenia o roli państwa dał cztery lata przed Olizarowskim Chądzyński, który w *Compendium* stwierdza, że rząd polityczny (*regimen politicum*, przeciwstawiony *regimen ecclesiasticum*) „dąży do doczesnego szczęścia poddanych i troszczy się o pokój publiczny"[47]. Choć została tutaj wyakcentowana perspektywa „odgórna" (to państwo troszczy się o dobro wspólne), warto pamiętać o równoważących to podejście uwagach Chądzyńskiego na temat poświęceń ze strony obywateli w imię dobra wspólnoty[48]. Razem daje to spójny obraz, gdzie wspólnota obywateli niejako powołuje transcendujące ją samą państwo, którego rolą jest zapewnienie dobra / szczęścia tejże wspólnoty.

W tym ujęciu, co unaocznia analiza kazusów, jakie przytacza autor *Compendium*, relacja obywatela z państwem jest wielopłaszczyznowa i zniuansowana, a w jej centrum leży właśnie dobro wspólne. Państwo mianowicie, twierdzi jezuita, może oczekiwać poświęceń ze strony obywatela, lecz nie z uwagi na jakąś odgórną władzę (*potestas gubernativa*) ani nawet na interes państwowy (*utilitas reipublicae*), lecz ze względu na dobro samego obywatela i obejmujące je w swoim zakresie dobro wspólnoty[49]. By należycie zrozumieć tę różnicę, można by posłużyć się ryzykowną (bo anachroniczną i uproszczoną), ale, jak sądzę, przydatną analogią do Kantowskiego imperatywu kategorycznego (oczywiście sprowadzonego na poziom państwowy i wpisanego w ramy wczesnonowożytnych pojęć republikańskich): obywatel

---

[44] S. Pyszka, *Il diritto*..., s. 205–37; P. Niczyporuk, *Aaron Aleksander Olizarowski profesorem prawa Akademii Wileńskiej*, „Miscellanea Historico-Iuridica" 14 (2015), z. 2, s. 190–95; S. Pyszka, *Nauczanie filozofii*..., s. 222–58; P. Niczyporuk, *Aron Aleksander Olizarowski – jego osoba i sylwetka naukowa*, w: A.A. Olizarowski, *De politica hominum societate libri tres = O obywatelskiej społeczności ludzi księgi trzy*, t. 1, tłum. i oprac. J. Macjon, wstęp P. Niczyporuk i P. Sydor, Warszawa 2022, s. 40–121.

[45] A.A. Olizarowski, dz. cyt., ks. 3, rozdz. 1, s. 267. Tekst łaciński: „Rempublicam esse coetus hominum iure sociatos et ad bene beateque vivendum constitutos [...]", zob. tamże, s. 266. To współczesne wydanie porównałem z pierwodrukiem, zob. A.A. Olizarowski, *De politica hominum societate*, Gdańsk 1651, G. Forsterus, liber 3, capitulum 1, s. 271. W kolejnych przywołaniach tekst podaję wyłącznie za edycją z 2022 roku.

[46] Tamże, liber 3, capitulum 3, s. 282.

[47] „[Regimen politicum] spectat felicitatem temporalem subditorum pacemque publicam curat", zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 1, articulus 2, k. 429v. Nieco inaczej passus ten interpretuje Pyszka w *Professori di Vilna*..., s. 522.

[48] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 435v.–436r.

[49] Tamże, tractatus 2, disputatio 2, capitulum 2, articulus 2, k. 465r.

Chądzyńskiego powinien w imię dobra wspólnego dobrowolnie oddać nawet własne życie, a gdyby nie chciał tego zrobić, państwo może go do tego zmusić, ponieważ (jak interpretuję koncepcję autora) co do zasady każdy członek wspólnoty chciałby, by jej dowolny inny członek był gotów poświęcić się dla jej dobra[50]. Imperatyw miałby zatem prymat nad przypadkiem jednostkowym – nadal jednak chodziłoby o dobro obywatela, co zgadzałoby się z niedawnymi ustaleniami Urszuli Augustyniak na temat staropolskiego rozumienia dobra wspólnego i prywatnego[51]. Należy przy tym pamiętać, że pogląd o wyższości dobra wspólnego nad prywatnym był utrwalony co najmniej od czasów Arystotelesa, a jezuici przyjmowali go za aksjomat, nawet jeśli niezupełnie dostrzegali pełnię konsekwencji takiego stanowiska[52].

Zarysowawszy założenia ogólne, możemy powrócić do problematycznego pytania o to, czy państwo może wydać niewinnego obywatela na pewną śmierć. Chądzyński odpowiada, że jak najbardziej może to zrobić, jednakże nie ze względu na relację części do całości (niczym amputacja dłoni dla ratowania ciała), a więc korzyść samego państwa, lecz z uwagi na dobro wspólne, któremu obywatel winien się dobrowolnie poświęcić[53]. Różnica jest być może subtelna, ale ma bardzo praktyczne implikacje. Taki pogląd zakłada bowiem, że państwo bynajmniej nie może po prostu zabić niewinnego obywatela, a jedynie oczekiwać (i to egzekwować), że w sytuacji konieczności (np. wojny czy żądania krwiożerczego tyrana) obywatel będzie gotów za wspólnotę zginąć. Jest on bowiem obdarzony niezbywalnymi prawami i o ile państwo może w imię dobra wspólnego dysponować jego dobrami materialnymi i nakładać nań obciążenia, o tyle nie ma ono prawa do życia obywatela, a więc także do jego odbierania[54].

Cechą znamienną autorów jezuickich w Rzeczypospolitej, odróżniającą ich nieco od współbraci w pozostałych prowincjach europejskich, a z drugiej strony upodobniającą do innych pisarzy politycznych w Polsce i Litwie, było to, iż ochoczo odnosili oni teoretyczne założenia do konkretnej rzeczywistości politycznej własnego państwa[55]. Jednym z najbardziej znanych, a zarazem bodaj najtrafniejszych tego przykładów są *Kazania sejmowe* Skargi, który

---

[50] Tamże, tractatus 2, disputatio 2, capitulum 2, articulus 2, k. 465r.–466v.

[51] U. Augustyniak, *Dobro prywatne a dobro wspólne w dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVII wiek)*, „Roczniki Humanistyczne" 71 (2023), z. 2, s. 154. Zob. także K. Friedrich, *The "Common Good" and Urban Crisis Management in Early Modern East-Central Europe: The Examples of Danzig and Sluts*k, w: *Defining the Identity of the Younger Europe*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee i R.A. Maryks, Leiden 2023, s. 48–69.

[52] H. Höpfl, dz. cyt., s. 283.

[53] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 2, disputatio 2, capitulum 2, articulus 2, k. 465r.

[54] Tamże. Zob. także tractatus 1, disputatio 5, articulus 2, k. 455r.; tractatus 3, disputatio 1, capitulum 1, articulus 1, k. 492r.

[55] Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*…, s. 35.

nie tylko w pełni podzielał organicystyczną wizję państwa, ale wykorzystywał przy tym ten sam sposób obrazowania („ręka na obronę ciała rada ginie"), co później Chądzyński[56]. Analogicznie, Rzeczpospolita jest w *Kazaniach* porównywana do tonącego okrętu, którego pasażerowie mogą uratować swój majątek wyłącznie wtedy, gdy zamiast kurczowo strzec swoich kosztowności, ruszą do wspólnej obrony całej łodzi – „bo gdy okręt obrony nie ma, i on [tj. pasażer] ze wszytkim, co zebrał, utonąć musi"[57].

Ta druga metafora udatnie wprowadza także element opisanej wyżej korelacji między dobrem obywatela a dobrem wspólnym. Podobnie jak później Chądzyński, Skarga również zauważał, że to w interesie obywatela leży, aby każdy członek wspólnoty (a zatem również on sam) był gotów się dla niej poświęcić, wedle formuły „kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy"[58]. Idąc dalej, nadworny kaznodzieja Zygmunta III dostrzegał we współczesnym sobie społeczeństwie brak takiej obywatelskiej postawy, co zresztą dosadnie (i nieco teatralnie) krytykował:

> Są drudzy, co mówią: co mnie po królestwie i Rzeczypospolitej, kiedy się ja mam źle, a tego nie mam, czego pragnę. To złodziejskie serce, które z szkodą drugich chce być bogate. [...] Boże, abych się takich, jako monstrów jakich, mało najdowało, którzy sroższej niźli bestyje nieludzkości i krwie rozlania pełni są. Takich podobno więcej, którzy służyć Rzeczypospolitej nie chcą, gdy się pożytku swego nie spodziewają, abo gdy im za to król nie płaci.[59]

W nieco ponad pół wieku po napisaniu *Kazań sejmowych* Rzeczpospolita znalazła się w nieporównanie poważniejszym położeniu, dręczona powstaniem Chmielnickiego, inwazją wojsk krymskich, moskiewskich, szwedzkich i wreszcie siedmiogrodzkich, a także głębokim podziałem społeczeństwa i dewastacją gospodarczą. W tej właśnie sytuacji za pióro chwycił ukrywający się w Gdańsku Chądzyński, aby, podobnie jak wcześniej Skarga, skomentować w swoim *Dyskursie* – który, swoją drogą, pod wieloma względami przypomina tekst kazania –

---

[56] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, współpraca M. Korolko, Wrocław 1984, s. 57 (Kazanie wtóre). Zob. także s. 172 (Kazanie siódme). Na temat kaznodziei i jego pism zob. m.in. J. Tazbir, *Piotr Skarga*...; G.H. Williams, *Peter Skarga, 1536–1618*, w: *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1500–1600*, red. J. Raitt, New Haven 1981, s. 175–94; S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994; *Nad spuścizną Piotra Skargi*, red. J.S. Gruchała, Kraków 2012; M. Komorowska, dz. cyt.; *Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci*, red. B. Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014; D. Tricoire, *To Fight, or Not to Fight: Piotr Skarga, the Catholic Ideal of Christian Soldier, and the Reformation of Polish Nobility (around 1600)*, „Journal of Jesuit Studies" 4 (2017), z. 4, s. 624–36; P. Rzewuski, *„Monarchia mixta," czyli poszukiwanie suwerena. Studium koncepcji władzy w I Rzeczypospolitej w latach 1505–1609*, Warszawa 2022, s. 371–92.

[57] P. Skarga, *Kazania sejmowe*..., s. 47 (Kazanie wtóre).

[58] Tamże, s. 60 (Kazanie wtóre).

[59] Tamże, s. 59 (Kazanie wtóre). Por. s. 198 (Kazanie ósme).

aktualne wydarzenia państwowe i wezwać społeczność szlachecką do poprawy. Czyniąc to, nieuchronnie odwoływał się do znanych nam już z *Compendium* idei politycznych, które teraz przestawały być jedynie częścią teoretycznego konstruktu, a zyskiwały jakże praktyczny i normatywny wydźwięk. Nie odchodząc daleko od metafory tonącego okrętu Skargi, otaczającą siebie rzeczywistość Chądzyński porównuje do płonącego domu:

> Kiedy się dom komu zapali, nie czeka za stołem, póki się chłopi na ugaszenie zbiegą – sam go z domowymi swymi co prędzej ratuje. Toż by nam z nawiększym wszytkich nas domem, to jest z całą ojczyzną, podczas walnego jej pożaru czynić przystało, jeśli prawdziwie synami ojczyznej, a nie odrodkami jesteśmy.[60]

Po raz kolejny daje tu o sobie znać przekonanie, że zajmowanie się dobrem wspólnym i jego ratowanie leży w najoczywistszy sposób w interesie każdego obywatela. Przeciwieństwo takiej postawy, zaniedbywanie dobra wspólnego na rzecz prywatnego, ukazane jest przez Chądzyńskiego jako domena chłopów, ale bynajmniej nie szlachty, czyli obywateli i członków politycznej wspólnoty:

> Nieszczęsna prywato, która do tego przeszkadzasz. Chłopska zaiste, nie szlachecka w tym natura, którzy tylko za prywatą się uganiają, a o publiczne dobro nic nie dbają, jakoby nie był *civis patriae iuris communis particeps* [obywatel ojczyzny uczestnikiem powszechnego prawa], jakoby do niego dobrem publicznym zawiadować nie przynależało[61].

Zauważmy, że w pojmowaniu *bonum publicum* przez Chądzyńskiego nie widać jeszcze śladów nowożytnej ewolucji tego pojęcia, widocznej w opublikowanym sześć lat przed powstaniem *Dyskursu* słynnym *Lewiatanie* angielskiego filozofa Thomasa Hobbesa (1588–1679)[62].

Polski jezuita zauważa ponadto, że szlacheccy obywatele, niczym niewdzięczni synowie swej matki (porównanie często wykorzystywane w staropolskim dyskursie politycznym[63]), nie tylko nie chcą się poświęcać dla ojczyzny, ale co gorsza wręcz ją „rwą wszyscy i szarpią", i to zwłaszcza wtedy, gdy znajduje się ona w możliwie najtrudniejszym położeniu[64]. Jak jednak w ogóle doszło do takiej dramatycznej sytuacji? Kto był za nią

---

[60] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 190.

[61] Tamże.

[62] Por. U. Augustyniak, *Dobro prywatne*..., s. 162; K. Friedrich, *The "Common Good"*..., s. 69. Na temat relacji między klasycznym *bonum publicum* a rozumieniem Hobbesa zob. np. L.C.M. da Rosa, *Do Bem Comum da Visão Platônico-Aristotélica à Lógica Hobbesiana do Contrato Social (da Ordem Mecânica da Matéria à Ordem Final da Vontade)*, „Revista Opinião Filosófica" 4 (2013), z. 1, s. 224–49. Na temat wpływu jezuickich pisarzy politycznych na myśl Hobbesa zob. *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law and Rights,* red. L.J. Prieto López i J.L. Cendejas Bueno, Leiden 2023, passim.

[63] E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa 1995, s. 54.

[64] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 190, 193.

odpowiedzialny? W jaki sposób można było uratować Rzeczpospolitą i kto mógł to zrobić? By poznać odpowiedzi Chądzyńskiego na te pytania, konieczne jest omówienie co najmniej kilku zagadnień, z których najbardziej fundamentalna jest kwestia ustroju państwowego.

Ustrój: założenia wstępne

Rekonstrukcja zapatrywań ustrojowych Chądzyńskiego nie jest zadaniem oczywistym z tego prostego powodu, że w żadnym ze znanych nam tekstów autor nie zawarł precyzyjnej wykładni swoich poglądów na ten temat. Bodaj najbliższe temu są umieszczone w *Assertiones* trzy tezy egzaminacyjne, które brzmią kolejno:

1) „Ze względu na różność poglądów wypada, aby istniały różny formy rządów, z których niektóre są proste, inne mieszane. Te ostatnie należy przedkładać nad pierwsze."[65]
2) „Wybór władz przez dziedziczenie jest starszym oraz lepszym sposobem."[66]
3) „Głową wszystkich urzędów oraz całego państwa jest władca".[67]

Jak widać już na pierwszy rzut oka, z tych tez wyłania się przekonanie, że optymalnym systemem rządów jest jakiś rodzaj ustroju mieszanego z dziedziczną władzą jednostki. Ewidentnie chodzi więc o monarchię mieszaną, przy czym oksymoroniczna formuła „wybór władz przez dziedziczenie" odsyła do praktyki ustrojowej przyjętej w królestwie Jagiellonów, później zaś w Rzeczypospolitej Wazów (więcej na temat problemu elekcji w dalszej części rozdziału). Naturalnie jednak cytowane fragmenty bynajmniej nie świadczą, że Chądzyński postulował taki model rządów, jaki ukształtował się w Rzeczpospolitej połowy XVII wieku. Monarchia mieszana była pojęciem zaskakująco pojemnym, które swoim zakresem obejmowało *ex lege* i *de facto* zdecydowaną większość wczesnonowożytnych państw europejskich. Co więcej, jak wskazuje badaczka staropolskiej myśli politycznej Karin Friedrich, w siedemnastowiecznym państwie polsko-litewskim hasło rządów mieszanych nierzadko stanowiło jedynie wygodną zasłonę dla realizacji własnej politycznej agendy[68]. By należycie zrozumieć wyrażone w *Assertiones* poglądy ustrojowe Chądzyńskiego, należy je

[65] „Pro varietate notionum, varias gubernationis formis esse expedit, quarum aliae simplices, aliae mixtae sunt. Prioribus posteriores ante ponendae", zob. [J. Chądzyński], *Assertiones universae philosophiae* [...] *publice propugnandae a Thoma Girski*, [Vilnae] 1642, [b.w.], k. C4v. (Ex politicis, II).

[66] „[...] Electio magistratus successione antiquior, atque melior est", zob. tamże, k. D1v. (Ex politicis, IX).

[67] „Magistratuum omnium et totius Reipublicae caput est princeps. [...]", zob. tamże, k. D1v. (Ex politicis, X).

[68] K. Friedrich, *Poland–Lithuania*, w: *European Political Thought, 1450–1700: Religion, Law and Philosophy*, red. H.A. Lloyd, G. Burgess i S. Hodson, New Haven–London 2008, s. 226.

odnieść do pozostałych pism politycznych autora – które, choć zawierają mniej bezpośrednie wypowiedzi, stanowią istotny trop interpretacyjny – a także osadzić w kontekście opinii innych jezuitów w Europie zachodniej oraz Rzeczypospolitej. Dopiero na tym tle, jak uważam, będziemy w stanie dostrzec zarówno korzenie, jak i specyfikę propozycji Chądzyńskiego.

Aby przedstawić najważniejsze założenia koncepcji ustrojowej jezuitów, szczególnie istotne wydaje się uwzględnienie przede wszystkim dwóch czynników, z których jeden ma charakter unifikujący, drugi zaś – decentralizujący. Tym pierwszym jest pewien zbiór przekonań i wartości wspólnych całemu Towarzystwu, niezależnie od tego, czy mowa o polityce, czy też kazuistyce, teologii dogmatycznej lub kontrowersyjnej, filozofii czy wreszcie działalności edukacyjnej bądź misjonarskiej. Te przekonania i wartości wynikały zarówno z samego typu organizacji, jaką było Towarzystwo, jak i jego charyzmatu oraz struktury, a także grupy autorów (starożytnych, ojców i doktorów Kościoła, wczesnonowożytnych teologów etc.), którym jezuici przypisywali rangę szczególnych autorytetów. Przykładem tego – jak przekonująco wykazał to Höpfl – jest hierarchiczny, wysoce uporządkowany kształt organizacyjny zakonu, który został zainspirowany strukturą kościelną, a który następnie wpływał na upodobanie samych jezuitów do hierarchii i porządku także w innych obszarach, m.in. w myśleniu o państwie[69].

Drugim kluczowym czynnikiem wpływającym na zapatrywania jezuitów na optymalny system rządów były, rzecz jasna, warunki ustrojowe, w jakich oni sami funkcjonowali. Bynajmniej nie była to jednak prosta korelacja, według której dany autor uważał ustrój, w jakim się wychował i do jakiego był przyzwyczajony, za najlepszy. Pominąwszy już nadzwyczajną mobilność członków Towarzystwa – którzy na ogół mieli okazję osobiście doświadczyć rozmaitych sposobów rządzenia – jezuiccy teoretycy polityczni byli najczęściej wysoce wyszkolonymi uczonymi o imponującej erudycji i subtelnym intelekcie, w pełni zdolni do wzniesienia się ponad perspektywę jednostki. Co więcej, wspomnienia ustroju własnego państwa czasem nie tylko nie zachęcały, lecz działały wręcz odstraszająco.

Niemniej trudno zaprzeczyć, iż osobiste doświadczenia rzeczywistości politycznej ojczyzny istotnie miały pewien wpływ na zapatrywania teoretyczne pisarzy Towarzystwa. Inaczej na problem tyranobójstwa bądź zakresu władzy monarszej musiał, chcąc nie chcąc, spoglądać jezuita wychowany w scentralizowanej, ale z silnymi prawami stanowymi, Hiszpanii habsburskiej, w chaotycznej pod względem wyznaniowym i politycznym Anglii Henryka VIII

[69] H. Höpfl, dz. cyt., s. 23–52.

(panował 1509–47) i jego potomków, we Francji pamiętającej zamordowanych Henryka III (1574–89) i IV (1589–1610) czy wreszcie w przesiąkniętej strachem przed *absolutum dominium*, ale wolnej od królobójców (czym się dumnie chwalono[70]) Rzeczypospolitej. O tym, że co do tych zagadnień rzeczywiście nie było wśród jezuitów różnej narodowości zgody, dobitnie świadczy kazus Hiszpana Juana de Mariany i jego traktatu *De rege et regis institutione* (1599), którego publikacja wywołała gwałtowny sprzeciw jezuitów francuskich, skutkując reakcją cenzorską samego generała Acquavivy[71]. Podobnych sporów, na rozmaitych płaszczyznach, między nacjami w Towarzystwie było oczywiście wiele. Wspomnieć można choćby antyhiszpańskie lobby sprzeciwiające się przyjmowaniu do zakonu osób pochodzenia żydowskiego (*conversos*) czy tzw. ruch *memorialistas*[72].

Między innymi to właśnie z powodu tej, diametralnej niekiedy, różnicy poglądów jezuici mogli stać się ofiarą kuriozalnego paradoksu, symultanicznie oskarżani przez swoich licznych przeciwników zarówno o popieranie monarchii absolutnej i nawoływanie do całkowitej subordynacji władcom, jak i o głoszenie doktryny królobójstwa i zachęcanie do nieposłuszeństwa prawowitej władzy świeckiej[73]. Jak można się domyślić, żadne z tych skrajnych stwierdzeń nie odpowiada wprost poglądom wczesnonowożytnych jezuitów. Nie oznacza to wszakże, że zarzuty poniekąd nie odwoływały się – nawet jeśli często w sposób rażąco nieuczciwy i wybiórczy – do pewnych rzeczywistych elementów myśli ustrojowej Towarzystwa (bądź jego wybranych członków). Jej kompleksowa analiza nie wydaje się wszakże potrzebna, jako że została przeprowadzona w cytowanej już, znakomitej monografii Höpfla. Na potrzeby niniejszych rozważań skupię się zatem jedynie na tych jezuitach i tych ich

---

[70] E. Opaliński, *Kultura polityczna*..., s. 101.

[71] E. Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590–1615)*, Aldershot 2005, s. 159–72. Na temat myśli politycznej Mariany zob. zwłaszcza H.E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot 2007. Zob. także C. Zeron, *Political Theories and Jesuit Politics*, w: *The Oxford Handbook of the Jesuits*, red. I.G. Županov, Oxford 2017, s. 196–97.

[72] R.A. Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden–Boston 2010, s. xxvi–xxix, 120–28. Wydaje się, że jeszcze częściej do sporów wewnętrznych w Towarzystwie dochodziło w okresie późniejszym, zob. J.-P. Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics, and Government under Tirso Gonzáles (1687–1705)*, Burlington 2012.

[73] Na temat literatury antyjezuickiej w Europie zob. m.in. *Les antijésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, red. P.-A. Fabre i C. Maire, Rennes 2010; S. Pavone, *The History of Anti-Jesuitism: National and Global Dimensions*, w: *Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, red. T. Banchoff i J. Casanova, Washington 2016, s. 111–30; taż, *Anti-Jesuitism in a Global Perspective*, w: *The Oxford Handbook*…, s. 833–54. Antyjezuityzm w Pierwszej Rzeczypospolitej zob. zwłaszcza *Literatura antyjezuicka w Polsce (1578–1625). Antologia*...; W. Stec, dz. cyt.; J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień i S. Obirek, Kraków 1993, s. 311–33; R.A. Maryks, *"Idźcież już precz!" [Come on, get out already!]: The Origins and Development of the Earliest Anti-Jesuit Literature in the Commonwealth of Poland–Lithuania, 1577–1614*, „Journal of Jesuit Studies" 10 (2023), z. 1, s. 26–44; R.A. Maryks i M.E. Nowakowski, dz. cyt.

opiniach, które uznałem za reprezentatywne bądź w inny sposób przydatne dla interpretacji pism Chądzyńskiego.

Jeśli chodzi o wspólne elementy wizji ustrojowych rozmaitych jezuickich pisarzy politycznych, to bez wątpienia można tu dostrzec (podobnie jak w innych obszarach wiedzy) przemożny autorytet Arystotelesa i jego typologii. Niezależnie od tego, czy mowa o najbardziej prominentnych przedstawicielach Towarzystwa (Bellarmino, Contzen, Mariana, Possevino, Persons, Skarga etc.), mniej znanych profesorach prowincji polskiej (Elżanowski, Klein, Kraker, Radzimski, Sokołowski) czy byłych jezuitach (Botero, Olizarowski), wszyscy oni przyjmowali systemowy trójpodział na monarchię, arystokrację i politeję (wraz z ich zwyrodniałymi odpowiednikami, a więc tyranią, oligarchią i demokracją), a własne poglądy formułowali, zasadniczo nie wychodząc poza siatkę pojęciową Stagiryty. Tym natomiast, co ich między sobą różni, są konkluzje, do jakich dochodzili, choć oczywiście można tu zaobserwować pewne tendencje.

Bez wątpienia najpopularniejszym stanowiskiem zarówno wśród jezuitów w Rzeczypospolitej, jak i w pozostałych krajach europejskich j (i typowym dla myśli politycznej epoki) było przekonanie, że najlepszym ustrojem państwowym jest monarchia. Zwykle sposób, w jaki próbowano to udowodnić, był wysoce powtarzalny – poszczególni autorzy odwoływali się do tych samych tekstów czy nawet konkretnych passusów, a także używali łudząco podobnych argumentów. Są one kluczowe z perspektywy analizy idei Chądzyńskiego, ponieważ konstytuowały one nie tylko dominujący pogląd w Towarzystwie, ale także były obecne w autorytatywnych tekstach jezuickich i w konsekwencji stanowiły element jezuickiego curriculum – za przykład niech posłuży niezwykle wpływowy komentarz biblijny Alfonsa Salmeróna (1515–85), jednego z pierwszych towarzyszy Loyoli[74].

Zbiór zapatrywań, jaki teraz przedstawię, należy zatem traktować jako podstawowy punkt odniesienia dla Chądzyńskiego, który pisał swoje teksty świadomy argumentacji jezuickich współbraci, będących zapewne ich pierwszymi czytelnikami. By ją należycie przedstawić, unikając zarazem niepotrzebnych powtórzeń, skupię się na dwóch możliwie wyczerpujących, a jednocześnie znanych i reprezentatywnych wywodach – jednym zachodnioeuropejskim i jednym polskim. Pierwszy pochodzi z przypisywanego angielskiemu

[74] A. Salmerón, *Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli et Canonicas*, Matriti 1602, L. Sánchez, liber 4, disputatio 5, s. 916.

jezuicie Robertowi Personsowi (1546–1610) traktatu *A Conference about the Next Succession*, drugim natomiast będą cytowane już *Kazania sejmowe* Skargi.

Ustrój: typowe argumenty jezuickie

A Conference ukazała się w Antwerpii w 1595 roku pod pseudonimem R. Dolemana, co od początku rzucało cień wątpliwości na autorstwo dzieła. Niemniej, szereg wewnątrz- i pozatekstowych dowodów przekonał główne autorytety naukowe, m.in. Victora Houlistona, autora wpływowej monografii na temat Personsa i wydawcę jego korespondencji, o tym, że to właśnie angielski jezuita był głównym (jeśli nie jedynym) twórcą traktatu[75]. Przyjmując autorstwo Personsa za najbardziej wiarygodne, przyjrzyjmy się zaprezentowanym w *A Conference* promonarchicznym argumentom.

Autor rozpoczyna swój wywód od standardowego powołania się na powszechnie uznane autorytety starożytności pogańskiej (Arystoteles, Seneka, Plutarch) i doktorów Kościoła (Hieronim, Jan Chryzostom), wskazując, że monarchia była przez nich uważana za najmniej wadliwy ze wszystkich pozostałych ustrojów, a zarazem, że najbardziej przypomina ona niebiański i naturalny porządek (typowy przykład pszczół i ich „jednowładztwa"). Dalej jezuita zwraca uwagę na passus z Pierwszego Listu św. Piotra: „Subiecti igitur estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi quasi praecellenti: sive ducibus tamquam ab eo missis" (1 P 2:13–14)[76]. Autor twierdzi, że epitet *praecellens* w odniesieniu do króla można interpretować dwojako. Po pierwsze, jako określenie relatywne w stosunku do książąt. Po drugie jednak, jako odnoszące się do wszystkich innych typów rządów – zwłaszcza, zauważa Persons, jeśli wziąć pod uwagę, że w czasach powstania listu władzę sprawował nie król, ale cesarz, a zatem celowe użycie słowa *rex* mogło nieść głębsze znaczenie.

---

[75] Wykaz argumentów za i przeciw autorstwu Personsa zob. L. Hicks, *Father Robert Persons S.J. and The Book of the Succession*, „Recusant History" 4 (1957), s. 104–37; P. Holmes, *The Authorship and Early Reception of A Conference about the Next Succession to the Crown of England*, „The Historical Journal" 23 (1980), s. 415–29; V. Houliston, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580–1610*, Burlington–Roma 2007, s. 72–87. Z atrybucją tekstu milcząco zgadza się również Höpfl, dz. cyt., passim.

[76] [R. Persons], *A Conference about the Next Succession of the Crown of England*, [Antverpiae] 1594, [b.w.], p. 1, capitulum 2, s. 17. Cytat biblijny za Wulgatą klementyńską. Biblia Tysiąclecia gubi znaczenie, o które chodziło Personsowi: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu władzę, czy to namiestnikom jako przez niego posłanym". Zachowuje je natomiast Biblia Wujka: „Bądźcież tedy poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga: chociaż królowi, jako przewyższającemu, chociaż książętom, jako od niego posłanym".

Wreszcie autor *A Conference* używa bodaj najpopularniejszego jezuickiego argumentu za wyższością monarchii, a mianowicie, że w przeciwieństwie do rządów wielu niesie ona ze sobą jedność i zgodę (a także, już drugorzędnie, przedsiębiorczość i gotowość do obrony państwa). Dla kontrastu, demokrację Persons za starożytnymi nazywa „bestią o wielu głowach", twierdząc, że „są w niej wyłącznie zamieszki, niepokoje, tumulty, wybuchy i nieprawości popełniane przy najmniejszej okazji", zwłaszcza że daje ona podstępnym ludziom sposobność do manipulowania tłumem[77]. Na poparcie tego wywodu, angielski jezuita powołuje się na przykład miast włoskich, które po upadku Cesarstwa przyjęły demokratyczną formę rządów, przez co – twierdzi autor – były nękane ciągłymi rozruchami i ścieraniem się stronnictw, aż wreszcie po niezliczonych „morderstwach, masakrach i rozlewach krwi" (*murders, massacres, and inundation of blood*), przekazały władzę jednostkom[78].

Również niepochlebnie, choć łagodniej, ocenia Persons rządy nielicznych (arystokrację / oligarchię), które według niego łączą dobre i złe elementy pozostałych systemów – głównie jednak te ostatnie, a to z powodu skłonności rządzących do niezgody. Rzekomo właśnie to spowodowało, że arystokratyczne republiki, jak Wenecja czy Genua, były zmuszone odejść od swej czystej formy ustrojowej i wprowadzić element władzy jednostki (doży)[79]. Jednakże tak szczegółowa wykładnia zalet monarchii nie znaczyła, że Persons nie dostrzegał jej wad. Przeciwnie, jako uchodźca przed elżbietańskimi prześladowaniami i „polowaniami na księży" (*priest hunts*), był przekonany, że władca może jak najbardziej być podatny na „namiętności". Stąd też postulował, by państwo czuwało nad jego rządami[80] (więcej na ten temat piszę w paragrafie poświęconym obowiązkom monarchy).

Jak zapowiedziałem, argumenty Personsa były reprezentatywne dla poglądów jezuitów w większości krajów europejskich. Wśród licznych przykładów można by wymienić nieco chaotyczne uwagi Mariany, a także *bardzo* szczegółowy wywód Contzena, który, rozważywszy bodaj największą ilość wad i zalet każdego z wymienionych przez Arystotelesa systemów, uznał umiarkowaną monarchię za najmniej wadliwy ustrój[81]. Teraz z kolei skierujmy uwagę na promonarchiczne poglądy jezuitów w Rzeczypospolitej, gdzie za punkt wyjścia posłuży nam

---

[77] „In *democratia* [...], that is, a beast of many heads, there is nothing but sedition, trouble, tumults, outrages, and injustices committed upon every little occasion", zob. [R. Persons], dz. cyt., p. 1, capitulum 2, s. 18–19.

[78] Tamże, p. 1, capitulum 2, s. 19.

[79] Tamże, p. 1, capitulum 2, s. 20.

[80] Tamże. Por. J. Buvyer, *The Priest Hunters*, University of British Columbia 1989 [praca magisterska].

[81] J. de Mariana, *De rege et regis institutione libri tres*, [Toletii] 1599, P. Rodríguez, liber 1, capitulum 2, s. 22–34; A. Contzen, dz. cyt., liber 1, capitula 14–22, s. 28–50.

retorycznie atrakcyjna argumentacja Skargi, zawarta w szóstym, usuniętym z wydania z 1610 roku, kazaniu *Kazań sejmowych* (pisanych w tym samym czasie, co teksty Personsa i Mariany), wymownie zatytułowanym *O monarchijej i królestwie abo o czwartej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z osłabienia królewskiej dostojności i władzej*.

Nawet jeśli przytaczane przez polskiego kaznodzieję dowody za rzekomą wyższością monarchii w wielu miejscach przypominają argumentację Personsa i innych jezuitów, czyni on kilka oryginalnych spostrzeżeń. Choć zatem, podobnie jak współbracia, powołuje się Skarga na to, co dyktuje natura i rozum, to jednak w interesujący sposób łączy tę kwestię z omówioną wyżej organicystyczną koncepcją państwa: jest oczywiste, że w ciele rządzi jedna głowa, a więc analogicznie również w ciele Rzeczypospolitej najlepsze są rządy jednostki[82]. Jezuita odwołuje się do autorytetu biblijnego, lecz w jego przypadku jest to Stary Testament – wskazuje, że Żydzi natychmiast po niewoli egipskiej przyjęli jednowładztwo, a „gdyby też była zła monarchija, nigdy by jej był Pan Bóg ludu swemu nie życzył i na tym miejscu króla im dawać by nie rozkazał"[83]. Najlepszym zaś dowodem na to, że Bóg „chciał mieć na świecie monarchiją", miało być to, że naśladuje ona Jego rządy w niebie, a Jego Syn ustanowił ją we własnym Kościele[84]. Tak jak Persons, Skarga odwołuje się do typowego kanonu tekstów starożytnych (Platon, Arystoteles, Seneka, Hieronim etc.), przejętego bezpośrednio za Robertem Bellarminem, z którego *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Dysputy o sprawach spornych wiary chrześcijańskiej przeciwko współczesnym heretykom, pierwsze wyd. Ingolstadt 1581) obficie korzystał i za którym powtarza wiele argumentów, m.in. o długiej żywotności królestw[85].

W *Kazaniach sejmowych* nie zabrakło również odwołania do porządku i zgody, które zapewnić mogło wyłącznie jednowładztwo:

> Któż lepiej pokój i zgodę, i jedność między ludźmi, na czym wszytka Rzeczpospolita stoi, uczynić może, jako jeden? Bo gdzie dwa abo trzej rządzą, każdy najdzie swoje mniemanie i rozumienie. I ludzie nie pójdą za jednym, ale się rozdwoją, mówiąc: ja tak rozumiem, jako Paweł, a ja, jako Piotr, a ja, jako Jakub. A gdy jeden rządzi, wszyscy z swym rozumienim do kupy idą. I jeden łacniej wszytkie do siebie i do zgody świętej pociągnie.[86]

---

[82] P. Skarga, *Kazania sejmowe...*, s. 134 (Kazanie szóste).
[83] Tamże, s. 135 (Kazanie szóste).
[84] Tamże, s. 137, 140 (Kazanie szóste).
[85] Tamże, s. 139–40 (Kazanie szóste). Zwrócili na to uwagę wydawcy *Kazań*, zob. tamże, s. 137 i nn. (komentarz edytorski).
[86] Tamże, s. 141 (Kazanie szóste).

Od tej apologii monarchii Skarga płynnie przechodzi do krytyki demokracji, którą uważa za „naszkodliwszą nade wszytki rządy”[87]. W tym modelu ustrojowym polskiego jezuitę oburza populizm, a przede wszystkim brak rozsądku, którego rzekomo nie sposób znaleźć w tłumie[88]. Zarazem autor odwołuje się do popularnego wśród polskiej szlachty przykładu Wenecji, traktowanej wręcz niekiedy jako idea republikańska[89]. Według Skargi wszakże nie jest to przykład użyteczny z perspektywy Rzeczypospolitej, ponieważ rządy ludu są tam jedynie złudą, a o faktycznie istotnych kwestiach miała decydować wąska grupa patrycjuszy, skupionych wokół doży[90]. Poza tym, jak dosadnie napomina szlachtę polski jezuita, błędem byłoby zbytnie naśladowanie weneckiego ustroju, „bo weneckich rozumów nie macie i w jednym mieście nie siedzicie”[91].

Chyba najciekawszym elementem promonarchicznego wywodu Skargi są odniesienia do kontekstu polskiego. Jezuita stwierdza na przykład, rozwijając argument o długowieczności monarchii, że królestwo polskie istniało już kilkaset lat przed przyjęciem chrześcijaństwa, a od tamtego momentu „stoi już blisko lat 700”[92]. Ten okres stabilności, zauważa autor, został na krótko przerwany rozbiciem dzielnicowym, po którym Polacy mieli słusznie powrócić do tradycyjnej formy rządów. Jednakże Skarga alarmuje, iż w ostatnim stuleciu (tj. w wieku szesnastym) znów pojawiło się niebezpieczeństwo ustrojowe, ponieważ Rzeczpospolita „poczęła się nachylać do innych, królestwu przeciwnych, rządów”, a więc oddaliła się od formy monarchicznej na rzecz innych systemów[93].

Co ciekawe, Skarga zaprezentował nieco odmienne stanowisko, kiedy niespełna dekadę później bronił się przed oskarżeniami wobec jezuitów, w tym zwłaszcza siebie samego, podczas rokoszu Zebrzydowskiego[94]. W piśmie zatytułowanym *Na artykuł o jezuitach zjazdu*

---

[87] Tamże, s. 157 (Kazanie szóste).

[88] Tamże, s. 158–59 (Kazanie szóste).

[89] Por. m.in. F. Gaeta, *L’idea di Venezia*, w: *Storia della cultura veneta*, t. 3, *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, red. G. Arnaldi i M. Pastore Stocchi, Vicenza 1981, s. 565–641; E. Crouzet-Pavan, *Immagini di un mito*, w: *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, t. 4, *Il Rinascimento. Politica e cultura*, red. A. Tenenti i U. Tucci, Roma 1996, s. 579–601; A. Grześkowiak-Krwawicz, *„Admirabilis ordo”. Polacy wobec mitu Wenecji XVI–XVIII w.*, w: *Literatura – historia – dziedzictwo. Prace ofiarowane Teresie Kostkiewiczowej*, red. T. Chachulski i A. Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2007, s. 67–77.

[90] P. Skarga, *Kazania sejmowe...*, s. 142 (Kazanie szóste).

[91] Tamże, s. 160 (Kazanie szóste). Por. także s. 157.

[92] Tamże, s. 142–43 (Kazanie szóste).

[93] Tamże, s. 143 (Kazanie szóste).

[94] Por. zwłaszcza W. Stec, dz. cyt., s. 147–92; S. Baczewski, *Piotr Skarga w publicystyce rokoszu Zebrzydowskiego*, „Acta Universitatis Lodziensis: Folia Litteraria Polonica” 21 (2013), z. 3, s. 97–111; K. Lichy, *Stand und Aufstand: Adel und polnisch-litauisches Gemeinwesen im Rokosz von 1606–1609*, Tübingen 2021, s. 543–54; P. Rzewuski, dz. cyt., s. 425–29.

sędomierskiego [...] *odpowiedź* (Kraków 1606) kaznodzieja przyznaje, że od czystej monarchii „pożyteczniejszy jest rząd zmieszany z tych trzech do rządzenia sposobów. Aby monarchia obroczona była i arystokracyją, i demokracyją”[95]. Można się jedynie domyślać, że taka zmiana w rozłożeniu akcentów (choć niekoniecznie w idei przewodniej, o czym niżej) wynikała po prostu z niesłychanie trudnego położenia politycznego zarówno króla, jak i samych jezuitów w czasie powstania *Odpowiedzi*. Przypomnijmy, że jednym z postulatów rokoszan była całkowita rewaluacja roli Towarzystwa w Rzeczypospolitej, polegająca m.in. na wydaleniu zagranicznych jezuitów z kraju, a tych rodzimych – z dworu królewskiego (pod groźbą zupełnego wypędzenia zakonu)[96].

Warto zarazem zauważyć, wbrew poglądom Tazbira, że Skarga bynajmniej nie był orędownikiem rządów absolutnych[97]. W *Kazaniach sejmowych* wprost wskazywał on na niebezpieczeństwo przydania monarsze niekontrolowanej władzy, odróżniając sprawiedliwą monarchię (ograniczoną przez „radę i prawa”) od rządów „Turków, Tatar i Moskwy”[98]. Na ten fragment zwrócił uwagę również Tazbir, proponując jego własną interpretację, którą uważam za zbyt daleko idącą, a zarazem niezgodną z wymową całości utworu (ani nawet omawianego fragmentu) i zdradzającą dość swobodne rozumienie kategorii rządów absolutnych:

> Choć więc Skarga pisał, że *absolutum dominium* stanowi system rządów dozwolony jedynie Bogu, to jednak już w następnym zaraz zdaniu stwierdzał: »panowanie nikomu niepodległe« jest możliwe w przypadku, gdy krajem rządzi cnotliwy i bogobojny monarcha. Ponieważ zaś uważał Zygmunta III Wazę za ideał takiego właśnie monarchy, więc i nie ulegało też wątpliwości, że autor *Kazań sejmowych* zgodziłby się na powierzenie mu absolutnych rządów w państwie.[99]

Co więcej, uczony nie próbuje pogodzić rzekomo absolutystycznych tendencji Skargi z jego poglądami na temat tzw. *potestas indirecta in temporalibus*, a więc pośredniej władzy papieża

---

[95] P. Skarga, *Na artykuł o jezuitach zjazdu sędomierskiego* [...] *odpowiedź*, Kraków 1606, M. Lob, s. 16.

[96] Zob. *Artykuły na rokoszu pod Sandomierzem uchwalone, w Wiśliczy czytane*, w: *Akta rokoszowe Zebrzydowskiego z czasów Zygmunta III prowadzone do roku 1609*, rkps Biblioteki Kórnickiej, sygn. BK1069, k. 89r. Por. A. Pawłowska-Kubik, *Rokosz sandomierski 1606–1609. Rzeczpospolita na politycznym rozdrożu*, Toruń 2019, s. 149–55.

[97] J. Tazbir, *Piotr Skarga…*, s. 139–40, 149, 160–61 175, 262–63.

[98] P. Skarga, *Kazania sejmowe*..., s. 144–45 (Kazanie szóste). Por. K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 238.

[99] J. Tazbir, *Piotr Skarga…*, s. 140. Por. także s. 149. Warto zarazem zauważyć, że sama kategoria absolutyzmu, którą Tazbir, jak zresztą większość współczesnych mu badaczy, wielokrotnie się posługiwał (por. s. 63, 142–43, 148, 160–61, 239, 302, 305), jest wysoce problematyczna i była w literaturze przedmiotu wielokrotnie kontestowana, zob. np. N. Henshall, *The Myth of Absolutism*, London–New York 1992.
Najbardziej wpływowe podejścia badawcze wobec problematyki rządów absolutnych zob. C. Cuttica i G. Burgess, *Introduction*, w: *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe,* red. ciż, New York–London 2016, s. 1–17. Zob. także *Absolutism in Seventeenth-Century Europe*, red. J. Miller, London 1990.

nad monarchami, którzy mieli (w słowach samego Tazbira) otrzymywać tron „wyłącznie za pośrednictwem Rzymu, przede wszystkim dla obrony wiary”[100].

Oprócz Skargi za systemem monarchicznym, a przeciwko arystokracji i politei opowiadali się (korzystając z niektórych przytoczonych wyżej argumentów) m.in. polscy jezuici Leonard Kraker (ok. 1549–1605)[101], Jan Klein (1556–1601)[102], Stanisław Radzimski (ok. 1564–1622)[103] oraz Wojciech Sokołowski (ok. 1586–1631)[104], bliski jezuitomi Krzysztof Warszewicki (1543–1603), brat przyrodni jednego z najbardziej wpływowych jezuitów w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej Stanisława (1527–91), organizatora i pierwszego rektora jezuickiego kolegium w Wilnie[105], a także były jezuita Olizarowski, któremu szczegółowe wyliczenie wad i zalet każdego z trzech arystotelesowskich ustrojów zajęło niemal trzydzieści stron druku *in quarto*[106]. Jeszcze w ostatniej ćwierci XVII wieku za monarchią wyraźnie opowiadał się jezuita Jan Korman (1634–86), który w szczegółach rozważał jej zalety, niebezpieczeństwa (tyrania), a także rozmaite sposoby elekcji króla[107]. Osobliwością na tym tle wydaje się stanowisko jezuity Tomasza Elżanowskiego (1592–1656), który popierał rządy arystokratyczne. Jednak nawet i on dopuszczał władzę jednostki, a także pozytywnie wypowiadał się o ustroju mieszanym[108].

---

[100] J. Tazbir, *Piotr Skarga…*, s. 168–69. Ciekawą interpretację poglądów monarchicznych Skargi proponuje Paweł Rzewuski, który wszakże dochodzi do, jak sądzę, kontrowersyjnych wniosków co do domniemanych „prawdziwych intencji” jezuity, zob. tenże, dz. cyt., s. 389–92.

[101] R. Darowski, *Leonard Kraker SJ (1549/50–1605), pierwszy profesor filozofii w Akademii Wileńskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 24 (1979), s. 78.

[102] J. Klein, *Universa philosophia per theses expressa*, Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, sygn. MS 532, część *Ex civili scientia: De republica et regno* (karty nieliczbowane); R. Darowski, *Jan Klein SJ (1556–1601), wykładowca filozofii w Poznaniu*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980), nr 2, s. 157.

[103] S. Obirek, *Wizja państwa*…, s. 32–33.

[104] [W. Sokołowski], *Decreta prudentissimi peripatetici senatus principe sapientissimo Aristotele Stagirita per triennium elaborata et ad disputandum proposita ab Andrea Poniatowski* […], Kalisz [1621], A. Gedalius, s. 22 (punkt 117).

[105] Zob. np. Ch. Varsevicius, *De optimo statu libertatis libri duo*, Cracoviae 1598, Officina Lazari, s. 234–25. Zob. także B. Leśnodorski, *Polski Makiawel*, w: *Studia z dziejów kultury polskiej*, red. H. Barycz i J. Hulewicz, Warszawa 1949, s. 257–79; B. Boczek, *Krzysztofa Warszewickiego nauka o państwie i dyplomacji*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Historia Nauk Społecznych” (1957), z. 1, passim; V. Lepri, *Borderlands and Political Theories: Krzysztof Warszewicki Reader of Machiavelli*, w: *Polish Culture in the Renaissance: Studies in the Arts, Humanism and Political Thought*, red. D. Facca i V. Lepri, Firenze 2013, s. 71–78; M.E. Nowakowski, *Ambasador na rozdrożu. Świat wartości w poradnikach dyplomatycznych Pierwszej Rzeczypospolitej oraz ich europejski kontekst*, Lublin 2023, s. 55–57.

[106] A.A. Olizarowski, dz. cyt., liber 3, capitula 4–7, s. 288–365.

[107] [J. Korman], *Praelectiones politicae de monarchia seu regno*, rkps Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F3–2005, k. 137r.–144r. Por. L. Piechnik, *Wykłady Jana Kormana*…, s. 255–75.

[108] R. Darowski, *Życie i działalność filozoficzna Tomasza Elżanowskiego SJ (1590–1656)*, „Studia Philosophiae Christianae” 15 (1979), nr 2, s. 77.

Z punktu widzenia niniejszej pracy, szczególnie ważny jest właśnie ostatni ze wspomnianych modeli rządów jako ten proponowany w *Assertiones* przez Chądzyńskiego. Oczywiście, nie był on wśród jezuitów wyjątkiem. Przytoczyłem już wyrażone podczas rokoszu stanowisko Skargi, chwalącego monarchię zmieszaną z arystokracją oraz demokracją. Na pierwszy rzut oka to poparcie dla systemu mieszanego może wydawać się sprzeczne z wcześniejszymi poglądami kaznodziei, wyrażonymi w pierwszej edycji *Kazań sejmowych*, co sugerowałoby, że przynajmniej część jezuitów w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej rzeczywiście odeszła od postulatów wzmocnienia władzy królewskiej. Taka interpretacja byłaby jednak zwodnicza, jako że nawet w 1597 roku Skarga bynajmniej nie projektował monarchy niezależnego od innych ciał politycznych Rzeczypospolitej, jak rada senatorów, czy niezwiązanego prawem.

Istotnie, jak niedawno przekonująco pokazał Paweł Rzewuski, niemal wszyscy teoretycy państwa we wczesnonowożytnej Rzeczypospolitej, w tym Skarga, formułowali swoje poglądy w ramach koncepcji monarchii mieszanej, a różnica polegała przede wszystkim na jej interpretacji[109]. W przypadku jezuickiego kaznodziei hasło zwiększenia zakresu władzy królewskiej nie oznaczało apologii rządów absolutnych, lecz proporcjonalne jej dowartościowanie kosztem pozostałych stanów sejmujących, izby poselskiej i senatu – podobnie jak postulaty przeciwne w zdecydowanej większości nie miały na celu zniesienie monarchii, ale relatywne rozszerzenie przywilejów szlacheckich w stosunku do prerogatyw króla. Prowadzi to do konkluzji, że opowiadając się za rządami mieszanymi, Chądzyński bynajmniej nie sprzeciwiał się poglądom wyrażonym w *Kazaniach sejmowych*, lecz odzwierciedlał w gruncie rzeczy typową dla staropolskiej myśli politycznej perspektywę, zakorzenioną swoją drogą w dziełach Arystotelesa oraz Cycerona[110].

Wśród wczesnonowożytnych jezuitów szerzej o monarchii mieszanej pisał zwłaszcza Bellarmino. Jego stanowisko, podobnie jak kaznodziei Zygmunta III (który, jak pamiętamy, przejął od Bellarmina część swoich promonarchicznych argumentów), było jednak do pewnego stopnia niejednoznaczne. W rozdziale drugim swoich *De controversiis* udowadniał on mianowicie, że *in abstracto* czysta monarchia jest lepsza od czystej arystokracji i demokracji, zaś w rozdziale następnym zaznaczał, że w życiu doczesnym (z uwagi na zepsucie człowieka) optymalną formą rządów jest, *nolens volens*, ustrój mieszany. Warto jednak zaznaczyć, że jego argumentacja za tą ostatnią formą rządów (około siedem razy krótsza niż apologia czystej

[109] P. Rzewuski, dz. cyt., zwłaszcza s. 389–90.
[110] Por. tamże, s. 76–89, 456–57.

monarchii) nie wydaje się przekonująca, a wrażenie to jedynie potęguje kolejny rozdział zatytułowany „Dlaczego, odłożywszy na bok okoliczności, czysta monarchia zupełnie i bezwarunkowo góruje [nad innymi ustrojami]”[111]. Jest to o tyle interesujące, że, jak pamiętamy, jedna z tez Chądzyńskiego głosi pogląd, że to ustrój mieszany góruje nad systemami prostymi vel „czystymi”, a więc także i czystą monarchią.

Ustrój: stanowisko Chądzyńskiego a kontekst historyczny

Jak wskazałem na początku tego paragrafu, Chądzyński w żadnym znanym tekście nie wyłożył w sposób systematyczny swoich poglądów ustrojowych, jak czynili to Bellarmino, Persons, Mariana, Skarga, Contzen i wielu innych. Stąd też nie mamy pojęcia, jak wobec kontrargumentów broniłby swojej wizji ustroju, która, przypomnijmy, zakładała jakiś rodzaj dziedzicznego jednowładztwa zmieszanego z pozostałymi ustrojami. To, co możemy wszakże zrobić, to porównać przytoczone tezy *Assertiones* ze śladami zapatrywań ustrojowych Chądzyńskiego, jakie pozostawił w swoich pozostałych pismach politycznych.

Jeśli chodzi o *Compendium*, to pierwszy wyraźny sygnał, że autor cały czas ma na myśli jakąś formę monarchii, znajduje się tuż przy przytoczonej definicji rządów politycznych – rozumianych jako troszczące się o doczesne szczęście poddanych i pokój publiczny – po której Chądzyński dodaje: „i taka właśnie jest władza cesarska, królewska, książęca”[112]. Owszem, na przestrzeni całego tekstu autor regularnie przywołuje osobę władcy (*princeps*) bądź króla (*rex*) – łącznie przeszło czterdzieści razy. Znamienne również, że odwołując się w kilku miejscach do konkretnej sytuacji w państwie polsko-litewskim, Chądzyński czterokrotnie używa określenia „regnum nostrum”, nigdy zaś „respublica”[113]. Warto przy tym zaznaczyć, że choć takie skorelowanie *dominii* / *regiminis politici* z władzą monarchiczną nie było regułą – np. Lugo jedynie ogólnie nawiązywał do „jakiegoś przełożonego” (*aliquem superiorem*) – to

[111] R. Bellarminus, *Tertia controversia generalis*, t. 1, [b.m.w.] 1587, [b.w], liber 1, capitula 2–4, s. 29–43. Por. H. Höpfl, dz. cyt., s. 41–42. Stanowisko Bellarmina uprościł nieco Janusz Tazbir w *Piotr Skarga*…, s. 129.

[112] „[...] et talis est potestas imperatoria, regia, ducalis”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 1, articulus 2, k. 429v.

[113] Tamże, tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.; tractatus 1, disputatio 3, capitulum 3, articulus 2, k. 449.; tractatus 1, disputatio 4, articulus 2, k. 453r.

jednak wielu współbraci Chądzyńskiego (jak Molina, Lessius czy Lauxmin) wypowiadało się w bardzo podobny sposób[114].

Z drugiej zaś strony mamy dość jasne dowody, że podobnie jak w *Assertiones*, również i w *Compendium* autor bynajmniej nie projektował monarchii czystej, co wpisywałoby się we wskazaną wyżej ogólną tendencję pisarzy politycznych tego okresu. Widać to choćby w równorzędnym zestawianiu „władcy bądź państwa" (*princeps vel respublica*) jako troszczących się o dobro wspólne[115], a także posługiwaniem się w całym dziele zarówno terminem „poddani" (*subditi*), jak i „obywatele" (*cives*), czym Chądzyński wydaje się wpisywać w szerszy trend, mianowicie coraz większą frekwencję tego ostatniego terminu w połowie XVII wieku[116]. Wreszcie o tym, że jezuita nie opowiada się za czystym ustrojem monarchicznym, najlepiej świadczy zakres królewskiej władzy, jaki przewidział autor. Temu jednak będzie poświęcony kolejny podrozdział.

Jeszcze dobitniej wizja ustroju mieszanego ujawnia się w *Dyskursie*, czemu zresztą trudno się dziwić. Był to przecież aktualny tekst publicystyczny, kierowany do polskiej szlachty, i nawet jeśli celem autora było jej stanowcze napomnienie, to warto zaznaczyć, że w pełni dostosował on (bodaj tylko ze względów perswazyjnych) swój aparat pojęciowy do *par excellence* republikańskiego dyskursu szlacheckiego. Mowa więc w dziele o „ślacheckich przywilejach" i „prerogatywach", „zubożeniu obywatelów", „prawdziwej *libertatis*" i „wolności ślacheckiej", „prawach naszych polskich", „status nobilitatis", „państwie naszym" czy „przysłudze ichmciów panów ślachty ku Rzeczypospolitej". W przeciwieństwie do *Compendium*, zdecydowanie najczęstszymi określeniami na państwo polsko-litewskie i tworzącą je wspólnotę w *Dyskursie* są właśnie „Rzeczpospolita", a także po prostu „Polska" (jednorazowo „Rzeczpospolita Polska"). Choć więc i tu pojawiają się sporadyczne odwołania do „regni nostri" oraz do króla czy „regiae maiestatis"[117], a autor wyraźnie postuluje potrzebę ukrócenia swawoli szlacheckiej i wprowadzenia większej karności i subordynacji (o czym w dalszej części rozdziału), to jednak nie ulega wątpliwości, że to właśnie monarchia mieszana, i to taka, w której element monarchiczny jest równoważony przez pozostałe – a więc, innymi

[114] J. de Lugo, dz. cyt., disputatio 2, sectio 1, s. 21. Por. L. de Molina, dz. cyt., tractatus 2, disputatio 3, columna 40; L. Lessius, dz. cyt., liber 2, sectio 1, capitulum 3, dubitatio 1, s. 21; Z. Lauxmin, dz. cyt., disputatio 3, quaestio 1, s. 24 (por. s. 432.

[115] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 1, articulus 2, k. 455r.; tractatus 2, disputatio 2, capitulum 2, articulus 2, k. 465r.; tractatus 2, disputatio 3, capitulum 3, articulus 1, k. 485v.

[116] U. Augustyniak, *Polska i łacińska terminologia ustrojowa w publicystyce politycznej epoki Wazów*, w: *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004, s. 52, 59, 62.

[117] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 190, 192–93.

słowy, po prostu Rzeczpospolita połowy XVII wieku – stanowiła podstawowy punkt odniesienia (choć niekoniecznie model docelowy) dla rozważań zawartych w *Dyskursie*. Z tego powodu warto teraz zwięźle zarysować najważniejsze cechy polskiego ustroju, a tym samym lepiej osadzić myśl Chądzyńskiego w rzeczywistości politycznej, w jakiej tworzył.

Na kształt ustrojowy Rzeczypospolitej w czasach jezuity nadal przemożny wpływ miało panowanie ostatnich Jagiellonów, naznaczone rozwinięciem i umocnieniem polskiego parlamentaryzmu, co w perspektywie długoterminowej osłabiło (mimo ich przeważnie bardzo zręcznej polityki) rolę monarchy. Na ten stan rzeczy złożyło się wiele skomplikowanych procesów, których wpływ trudno dziś dokładnie określić. Wśród nich wskazać można chociażby rosnącą świadomość obywatelską szlachty średniej i jej rywalizację z możnowładztwem, uwidocznioną już w sporze o niewcielony w życie przywilej mielnicki (1501) i w uchwaleniu konstytucji *nihil novi* (1505), a następnie w działalności ruchu egzekucyjnego – godzącego m. in. w korzystne dla magnaterii mechanizmy finansowe – który miał chyba decydujący wpływ na zawarcie polsko-litewskiej unii realnej, dodatkowo stabilizującej model parlamentarny[118].

Obie strony, ogół szlachty i możnowładztwo, dążyły oczywiście do umocnienia właściwych sobie organów instytucjonalnych, izby poselskiej i senatu, wspólnie ponadto zabiegając o niedopuszczenie do zwiększenia zakresu władzy królewskiej, czego zwieńczeniem było wykorzystanie pierwszego bezkrólewia do sformułowania tzw. artykułów henrykowskich, stanowiących odtąd dla monarchów elekcyjnych najpoważniejsze wędzidło natury formalnej. Umacnianiu pozycji króla nie sprzyjała również ani wieloetniczna struktura państwa, ani zasada dożywotności sprawowania urzędów, które co prawda były przez monarchę obsadzone, ale na tym zasadniczo jego wpływ się kończył[119]. Ukształtowana w ten sposób rzeczywistość ustrojowa Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku stanowiła na tle ówczesnej Europy twór niewątpliwie oryginalny[120]. Jego specyfika polegała na (przynajmniej teoretycznej) równowadze między wszystkimi stanami sejmującymi: izbą niższą, senatem oraz

---

[118] A. Sucheni-Grabowska, *Spory królów ze szlachtą w złotym wieku*, Warszawa 1988; D. Pietrzyk-Reeves, *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, s. 180–90; K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 212–13; P. Rzewuski, dz. cyt., s. 137–43, 321–28.

[119] S. Ochmann-Staniszewska, *Od stabilizacji do kryzysu władzy królewskiej. Państwo Wazów*, w: *Między monarchą a demokracją. Studia z dziejów polski XV–XVIII wieku*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn, Warszawa 1994, s. 222; K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 208–9.

[120] S. Ochmann, *Rzeczpospolita jako „monarchia mixta" – dylematy władzy i wolności*, w: *Kultura. Polityka. Dyplomacja. Studia ofiarowane Profesorowi Jaremie Maciszewskiemu w sześćdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1990, s. 264; A. Sucheni-Grabowska, *Przeobrażenia ustrojowe od Kazimierza Wielkiego do Henryka Walezego*, w: *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska i A. Dybkowska, Warszawa 1995, s. 58.

królem – niekiedy traktowanym wręcz jedynie jako „rex regum et dominus dominantium", który „wolnemu narodowi panuje"[121] – z których żaden nie był w stanie działać w oderwaniu od pozostałych[122]. Jak przekonamy się w dalszej części rozdziału, cechy dystynktywne polskiego ustroju w dużym stopniu znalazły odzwierciedlenie w zapatrywaniach Chądzyńskiego.

Spośród trzech przywołanych tez ustrojowych jezuity nadal nieomówiona pozostaje ta dotycząca przewagi dziedziczności nad innymi sposobami przekazywania władzy. Warto zauważyć, że choć właściwie wszyscy członkowie Towarzystwa opowiadali się za istnieniem monarchii, to już kwestia tego, czy powinna ona być dziedziczna, czy elekcyjna, budziła sporo kontrowersji – zarówno wśród jezuitów w Rzeczypospolitej, jak i w pozostałych krajach Europy. Problem ten wydaje się szczególnie ciekawy w przypadku tych pierwszych, a to z uwagi na rozdźwięk między lokalną teorią a praktyką. Przypomnijmy, że Chądzyński układał *Assertiones* w 1642 roku. Sześć lat później zmarł król Władysław IV, poprzedzony przez swojego siedmioletniego syna, królewicza Zygmunta Kazimierza (1640–47).

Było to o tyle ważne, że pomimo istnienia zasady elekcji *viritim* w rzeczywistości szlachta była na ogół skłonna wybrać nowego monarchę spośród dziedziców poprzedniego, podobnie jak czyniła przez całe panowanie Jagiellonów (z tą różnicą, że w XVII wieku była to wyłącznie dobra wola głosujących)[123]. Zresztą to właśnie pochodzenie w linii żeńskiej od dynastii Jagiełły (zm. 1434) było w 1587 roku jednym z głównych argumentów za elekcją Zygmunta III. Nie dziwi zatem, że wobec śmierci królewicza Zygmunta Kazimierza głównymi kandydatami do tronu w 1648 roku stali się dwaj przyrodni bracia zmarłego króla: Karol Ferdynand i Jan Kazimierz. Chądzyński głosił więc swoje stanowisko w sytuacji nachodzenia

---

[121] Cyt. za E. Opaliński, *Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587–1648. Próba postawienia problematyki*, „Kwartalnik Historyczny" 90 (1983), nr 4, s. 794.

[122] Np. podczas rokoszu Zebrzydowskiego pisano: „To zowiemy *rempublicam liberam* kędy nie jeden, ale trzy stany w nich rządzą i panują *simul et semper*, nie jeden stan więcej, niż drugi [...]. A *in summa* w tej Rzpltej wolnej nikt stanowić nie może, jeno za wolą wolną wszech i konsensem tych trzech stanów. Która to Rzplta złożona jest z tych trzech sposobów: *ex monarchia, aristocratia et democratia*. Jest w niej król, jest senat, jest stan rycerski", zob. *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu*..., s. 403. Na temat Rzeczypospolitej jako monarchii mieszanej zob. zwłaszcza J. Ekes, *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich. Naczelne zasady „ustroju mieszanego" w staropolskiej myśli politycznej*, Siedlce 2001; T.W. Gromelski, *The Commonwealth and Monarchia Mixta in Polish and English Political Thought in the Later Sixteenth Century*, w: *Britain and Poland–Lithuania: Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*, red. R. Unger, współpraca J. Basista, Leiden–Boston 2008, s. 165–82; U. Augustyniak, *Elita urzędowa – elita wpływów – elita prestiżu. Rywalizacja w kręgu elit magnackich jako czynnik zmiany systemu rządów i modernizacji struktur władzy w Rzeczypospolitej czasów Wazów*, w: *Społeczeństwo staropolskie. Seria nowa*, t. 5, *Społeczeństwo staropolskie a elity*, Warszawa 2018, s. 87–116; P. Rzewuski, dz. cyt., zwłaszcza s. 129–43, 321–28, 367–70.

[123] *Wybór źródeł do historii Polski średniowiecznej (do połowy XV wieku)*, t. 3, *Rozkwit społeczeństwa stanowego i powstanie państwa polsko-litewskiego (1386–1466)*, oprac. G. Labuda i B. Miśkiewicz, Poznań 1970, s. 171; A. Sucheni-Grabowska, *Przeobrażenia ustrojowe...*, s. 23–26.

na siebie dwóch odmiennych systemów wyboru monarchy, czego skutkiem była faktyczna dynastia królów elekcyjnych[124].

Ten paradoks dostrzegali również komentatorzy zagraniczni, w tym były jezuita Giovanni Botero (1544–1617), zdymisjonowany z Towarzystwa w 1580 roku za głoszenie kontrowersyjnych poglądów na temat Hiszpanii i papiestwa[125]. Nieco ponad półtorej dekady później w swoich *Le relationi universali* przeanalizował w szczegółach wszystkie najważniejsze monarchie europejskie (i nie tylko). Tam też znalazł się passus poświęcony polskiej elekcji:

> Lecz Korona Polska, acz ma wolne obieranie przez szlachtę króla nowego, nie czytamy jednak nigdy, aby mieli odstąpić potomków ze krwie królów swych idących, a podawać królestwo inszej familijej, i oprócz jednego razu, gdy złożywszy Ladisława (którego przecie potem przyjęli), obrali byli Wacława Czecha. I owszem, miewali zawsze wzgląd i na córki królów swych, jako z dawna na Jadwigę, którą wydali za króla Jagiełła, i czasów naszych na Annę, co ją z Stefanem Batorym złączyli, i teraźniejszemu Zygmuntowi III niemało to pomogło, że był synem Katarzyny, siostry Zygmunta Augusta i Anny pomienionej, iż go wzięto na to państwo.[126]

Z opisu Botera można odnieść wrażenie, iż aprobuje on lojalność szlachty polskiej, dzięki której praktyka elekcji nie jawi się w praktyce tak egzotyczna, jak mogłoby się wydawać. Istotnie, jak już wspomniano, zdania na ten temat wśród jezuitów były podzielone. Np. obrońcą elekcji był najwyraźniej Persons, który (powołując się, swoją drogą, na przykład Polski) prawdopodobnie chciał zapewnić możliwie największe szanse na objęcie tronu po Elżbiecie I (panowała 1558–1603) przez katolika / katoliczkę[127]. Przeciwny pogląd reprezentował

---

[124] Por. P. Rzewuski, dz. cyt., s. 321–26.

[125] *Cassell Dictionary of Italian Literature*, red. P. Bondanella, J. Conaway-Bondanella i J.R. Shiffman, London 1996, s. 73. Inne zdanie na temat dymisji Botera z Towarzystwa (rzekomo „cichej i honorowej") wyraża Robert Bireley, zob. tenże, *Introduction*, w: *Botero: The Reason of State*, oprac. R. Bireley, Cambridge 2020, s. xvii. Na temat twórczości Botera zob. zwłaszcza R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill 1990, s. 45–71.

[126] „Ma se ben le corona di Polonia dipende dalla libera elettione della nobiltà, non si legge però, che habbino mai privata la descendenza reale della successione, per trasferir il regno in altra famiglia, fuor che una volta, che deponendo Ladislao (che con tuto ciò fu poi rimesso) elessero Vencislao Bohemo. Anzi hanno sempre portato rispetto anche alle figliuole delli re, come anticamente a Ediegi, che fu maritata da loro al rè Iagellone, e ai tempi nostri ad Anna collocata co'l rè Stefano. E non ha giovato poco a Sigismondo III l'esser figliuola di Catterina, sorella di Sigismondo Augusto e di Anna sudetta, per esse assonto a quella corona", zob. G. Botero, *Le relationi universali*, Venezia 1596, G. Angelieri, cz. 2, liber 1, s. 26–27. Tłumaczenie za G. Botero, *Relatiae powszechne abo nowiny pospolite*, cz. 3, tłum. P. Łęczycki, Kraków 1609, M. Lob, ks. 1, s. 44. Na temat interesujących okoliczności powstania tego przekładu i zawartego w dziele wizerunku Polski i Polaków zob. S. Bielański, *Opinie o Rzeczpospolitej Polsko-Litewskiej i Wielkim Księstwie Moskiewskim w pismach o. Antonia Possevina SJ i Giovanniego Botera. Analiza porównawcza*, w: *Antonio Possevino (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 415–42.

[127] R. Persons, dz. cyt., p. 1, capitulum 2, s. 28–33.

natomiast Contzen, któremu udało się znaleźć siedem argumentów na korzyść monarchii dziedzicznej i tylko jeden za elekcyjną[128]. Wydaje się jednak, że najpopularniejszym zapatrywaniem w Towarzystwie było stanowisko ambiwalentne, obecne choćby w *De rege* Mariany, który choć dostrzegał liczne wady monarchii dziedzicznej (dzieci królewskie są szczególnie podatne na zepsucie i często bardzo różnią się od rodziców, pozostawienie rządów małemu dziecku jest wysoce nieodpowiedzialne itd.), największe zagrożenie upatrywał w niestabilności wewnętrznej związanej z elekcją[129].

Do odwrotnych konkluzji w Rzeczypospolitej dochodził np. jezuita Sokołowski, lecz ostatecznie sprowadzał wszystko do zwyczaju przyjętego w danym państwie[130]. Jedną z ciekawszych opinii wyraził natomiast Olizarowski, który dostrzega wiele zalet monarchii elekcyjnej. Jak pisze, „mieć królestwo jest przypadkiem, dać – cnotą", a ponadto kto ma rządzić wszystkimi, powinien być przez wszystkich wybrany[131]. Taki człowiek zwykle będzie odznaczał się lepszymi kompetencjami niż przypadkowy dziedzic, a lud pod jego panowaniem będzie bardziej rozkwitał niż pod narzuconym władcą[132]. Jednakże, podobnie jak Mariana, Olizarowski dochodzi do wniosku, że głównym zagrożeniem elekcyjności jest chaos interregnum. Co więcej, jego zdaniem, elekcji dokonuje się często nie pod wpływem racjonalnego osądu, ale emocji, korupcji czy innego rodzaju nacisków. Wreszcie, władcy dziedziczni mają niejako pełniejszą władzę daną przez Boga[133].

Wobec braku jakiegokolwiek objaśnienia stanowiska wyrażonego przez Chądzyńskiego w *Assertiones*, możemy jedynie domniemywać, że przynajmniej część jego argumentów za rządami dziedzicznymi pokrywała się z tymi, jakie cztery lata później wysunął na tej samej Akademii Wileńskiej Olizarowski. Tak czy inaczej, Chądzyński, podobnie jak zdecydowana większość jezuitów, z pewnością opowiadał się za istnieniem jakiejś formy rządów monarchy. Przyjrzyjmy się zatem, jak wyobrażał sobie jego rolę i zakres jego władzy.

Król: rola, prerogatywy, obowiązki

[128] A. Contzen, dz. cyt., liber 1, capitulum 25, s. 56–60.
[129] J. de Mariana, dz. cyt., liber 1, capitulum 3, s. 35–47.
[130] [W. Sokołowski], dz. cyt., s. 32.
[131] A.A. Olizarowski, dz. cyt., liber 3, capitulum 9, s. 386–89.
[132] Tamże, liber 3, capitulum 9, s. 398–99.
[133] Tamże, liber 3, capitulum 9, sectio 2, s. 402–411.

Wizję monarchy, jaka wyłania się z wszystkich pism Chądzyńskiego, chyba najlepiej oddaje jedenasta teza polityczna *Assertiones*, według której „dobry władca powinien myśleć o sobie jako o rodzicu, a o poddanych jako o swoich dzieciach – władca nie może być kochany, jeśli sam nie kocha [poddanych]”[134]. Zauważmy, iż taka postawa była typowa dla staropolskiej kultury politycznej[135]. Warto wszak zaznaczyć, że przedstawienie króla jako ojca bynajmniej nie oznaczało chęci przydania mu jakichś nadzwyczajnych uprawnień, a zazwyczaj zamysł był zgoła przeciwny. Monarcha-rodzic to taki, który przede wszystkim cechuje się czułą troską o poddanych (co zostało uwypuklone w tezie Chądzyńskiego), a którego rolą jest prowadzenie i korygowanie powierzonej sobie wspólnoty, a nie zwykłe nią zarządzanie i komunikowanie jej swojej woli.

Podobnie jak inni pisarze Rzeczypospolitej, także i jezuici co do zasady krytykowali przydawanie władcy zbyt daleko idących uprawnień, z tą być może różnicą, że ci ostatni nie żywili wobec silnej monarchii obsesyjnego lęku, a także, iż zdarzały się wśród nich prominentne wyjątki[136]. Przykładem tego był napisany po zabójstwie Henryka IV list jego spowiednika, francuskiego jezuity Pierre’a Cotona (1564–1626), w którym, starając się obronić Towarzystwo przed zarzutami o udział w zamachu, zakonnik wyłożył skrajnie rojalistyczne poglądy, rzekomo zgodne z oficjalną swego doktryną zakonu[137]. Tego stanowiska, jak już stwierdzono, nie sposób jednak uznać za reprezentatywne dla pisarzy jezuickich, którzy na ogół ze sporą dezaprobatą wypowiadali się na temat niekontrolowanej władzy monarszej.

Za ulubiony negatywny przykład takich rządów służył członkom Towarzystwa reżim carów moskiewskich, bodaj najdokładniej opisany przez włoskiego jezuitę i papieskiego dyplomatę Antonia Possevina (1533–1611). Na przełomie 1581 i 1582 roku spędził on w Księstwie Moskiewskim kilka miesięcy, negocjując pokój cara z Rzecząpospolitą i starając się wybadać jego gotowość do uznania zwierzchnictwa papieża[138]. Swoje obserwacje dotyczące

---

[134] „Boni principis est se parentem, subditos filios cogitare, neque diligi princeps nisi ipse diligat potest”, zob. [J. Chądzyński], *Assertiones*…, k. D1v. (Ex politicis, XI).

[135] E. Opaliński, *Postawa szlachty*..., s. 795–807.

[136] Tenże, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa 1995, s. 56.

[137] P. Coton, *Lettre declaratoire de la doctrine des peres Jesuites conforme aux decrets du Concile de Constance, adressee à la Royne mere du Roy*, Lyon 1610, N. Iullieron, s. 17–29.

[138] Ł. Burkiewicz, *Sylwetka o. Antonia Possevina SJ (1533–1611)* oraz D. Quirini-Popławska, *O. Antonio Possevino w podróży w latach 1581–1583; pomiędzy Italią, Polską a Moskwą*, w: *Antonio Possevino SJ*…, s. 168–70, 237–67. Zob. także S. Mund, *La mission diplomatique du père Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581–1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du xvie siècle*, „Cahiers du monde russe” 45 (2004), z. 3–4, s. 407–40 ; A. Kijas, *O. Antonio Possevino SJ o Rosji Iwana IV Groźnego*, w: *Antonio Possevino SJ*…, s. 269–86; G.M. Basile, *La „Moscovia” di Antonio Possevino SJ: Il resoconto di una missione impossibile*, „ECPS Journal” 8 (2013), s. 305–20.

tego państwa Possevino zawarł w traktacie *Moscovia* (1586), gdzie moskiewski system rządzenia przedstawił jako skrajnie despotyczny, w szczegółach opisując całkowitą kontrolę cara nad majątkiem i życiem poddanych oraz „stałe niewolnicze posłuszeństwo dla księcia ze strony ludu i to najprymitywniejszego, który wyssał je wraz z mlekiem matki”[139]. Owszem, poddani cara, jak twierdzi autor, „nawet torturowani i bliscy śmierci czasem wyznają, że wyświadczono im dobrodziejstwo”[140].

Tego rodzaju despotyzm był w oczach jezuitów oczywistym wynaturzeniem obrazu umiarkowanej monarchii z troszczącym się o poddanych królem-ojcem na czele, jak projektował to Chądzyński. W jego wizji rząd nad poddanymi zakładał co prawda moc wydawania rozkazów, zakazów i pozwoleń poddanym, a także ich sądzenia, karania czy nagradzania, jednakże wszystko to miało na celu „przede wszystkim ich pożytek”[141]. Analogicznie, władca nie mógł po prostu przejąć dla siebie dóbr poddanego, ponieważ nie miał do nich formalnego prawa (prawo zresztą stało w staropolskiej myśli politycznej niezmiennie ponad władcą, w myśl zasady *non rex supra leges, sed leges supra regem*[142]), mógł to jednak uczynić ze względu na potrzebę państwową (*necessitas reipublicae*)[143].

W bardzo podobnym tonie wypowiedział się wcześniej jeden z wczesnych towarzyszy i ulubieniec Loyoli Pedro de Ribadeneyra, skądinąd Hiszpan i zagorzały monarchista: „Przede wszystkim władca musi zrozumieć, że nie jest absolutnym panem [*señor absoluto*] dóbr swoich poddanych ani nie może ich odbierać wedle własnego uznania, jak nauczają niektórzy politycy i źli ludzie”[144]. Jeśli stanowisko Ribadeneyry połączyć z poglądami na kwestię tzw. prawa do oporu wyrażonymi przez czołowych hiszpańskich pisarzy politycznych Towarzystwa – Molinę, Suáreza czy Marianę – wówczas pokutujące w literaturze przedmiotu przekonanie, jakoby

---

[139] A. Possevino, *Moscovia*, tłum. A. Warkotsch, Warszawa 1988, s. 62.

[140] Tamże, s. 43.

[141] „[…] ad eorum [i.e. subditorum] inprimis utilitatem”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 1, articulus 2, k. 429v.

[142] *Libera respublica*..., s. 403; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*…, s. 104–5.

[143] J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 1, articulus 4, k. 432v.

[144] „Ante todas cosas deve entender el principe que no es señor absoluto de las haziendas de sus subditos, ni se las puede quitar a su voluntad, como algunos politicos y malos hombres enseñan [...]”, zob. P. de Ribadeneyra, *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano para governar y conservar sus estados*, Madrid 1595, P. Madrigal, liber 2, capitulum 9, s. 319. Wyraz swojego monarchicznego stanowiska dał autor w innym fragmencie tego utworu, gdzie króla nazywa m.in. „duszą swojego królestwa” (*el anima de su reyno*), „drugim słońcem, które swoim światłem i ruchem daje życie i zdrowie światu” (*otro sol, que con su luz y movimiento da vida y salud al mundo*) oraz „portretem Boga na ziemi” (*un retrato de Dios en la tierra*), zob. tamże, liber 2, capitulum 1, s. 259.

jezuici byli „bezwzględnymi rzecznikami absolutyzmu w duchu tradycji hiszpańsko-habsburskiej", uznać można za mało przekonujące[145].

Nie dziwi zarazem, że brak u Chądzyńskiego typowych dla orędowników szerokiej władzy monarszej dowodów na boskie pochodzenie królów. Według autora *Compendium*, władza nad poddanymi (*dominium iurisdictionis* / *potestas gubernandi subditos*) mogła powstać w trojaki sposób: w wyniku relacji własności (*ex dominio proprietatis*), za przyzwoleniem wspólnoty (*ex consensu communitatis*) przekazującej władzę jednostce (*transferentis potestatem in personam singularem*) oraz wskutek zwycięstwa w słusznej wojnie (*ex victoria iusto bello parta*)[146]. Rację ma Pyszka, zwracając uwagę, że dostrzec tu można wpływ myśli Suáreza, którego Chądzyński cytuje w innych miejscach *Compendium*[147]. W komentarzu badacza dziwi wszakże, dlaczego uważa on za symptomatyczny fakt, że Chądzyński wyliczył jedynie te trzy sposoby, skoro tyle samo wskazywał właśnie Suárez[148], a także dlaczego wyklucza on pierwszy i trzeci sposób, stwierdzając jedynie: „Z pogłębionej analizy każdego z tych [sposobów powstawania władzy politycznej] pozostaje [*resta sul campo*] tylko druga możliwość: to znaczy *ex consensu communitatis*"[149]. Na podstawie tej analizy (której szczegółów nie ujawniono) autor cytowanego studium dochodzi do konkluzji, że Chądzyński niejako podkreśla w ten sposób wyższość wspólnoty (szlachty) nad królem, który to od niej otrzymuje tron[150]. Przeciwny tej interpretacji, uważam, że w trzech wymienionych przez Chądzyńskiego źródłach władzy politycznej nie należy dopatrywać się głębszych sensów, zwłaszcza, że – w jaskrawym kontraście np. do wspomnianego Suáreza – polski jezuita ogranicza się wyłącznie do ich wyliczenia[151]. Raczej zawarty w *Compendium* podział miał w założeniu, zgodnie z metodą dyskursu neoscholastycznego, najzwyczajniej wyczerpywać rozmaite sytuacje, w których nabywano prawa do rządzenia, to jest w wyniku dziedziczenia, elekcji, a także uzasadnionego podboju.

Nie oznacza to wszakże, że król w ujęciu Chądzyńskiego nie ma wyraźnych prerogatyw. Przypomnijmy, że jedna z tez ustrojowych *Assertiones* głosi, iż głową państwa jest władca.

---

[145] J. Dąbkowska-Kujko, *Jezuicka paideia*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 167. Por. C. Zeron, dz. cyt., s. 196–97.

[146] J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 1, articulus 2, k. 429v.

[147] S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 523, przypis 668. Por. C. Zeron, dz. cyt., s. 194–95.

[148] Najdokładniej sposoby te Suárez omawia nie w rozdziale trzecim księgi trzeciej, na który powołuje się Pyszka, ale w następnym, zob. F. Suárez, dz. cyt., liber 3, capitulum 4, s. 140.

[149] „Dall'analisi più approfondita di ciascuno di essi [modi di nascere del potere politico] resta sul campo solo la seconda possibilità: quella cioè *ex consensu communitatis*", zob. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 524.

[150] Tamże.

[151] Szczegółowe omówienie stanowiska Suáreza, zob. H. Höpfl, dz. cyt., s. 248–61.

Inna natomiast wskazuje, że dla interesów państwa korzystniejsze jest znalezienie i przygotowanie jednej osoby do rządzenia niż wyznaczanie jej limitów[152]. Z kolei w *Compendium* autor dwukrotnie wymienia króla jako tego, który nie tylko wypowiada wojny, ale także robi to „nie inaczej niźli na mocy władzy publicznej, ponieważ nie ma [nad sobą] przełożonego"[153]. Podkreślenie roli władcy widać również w odpowiedzi na pytanie, czy omówiona wyżej sprawiedliwość legalna, wymagająca od każdego członka wspólnoty troski o nią, była obecna w takim sam sposób we władcy, jak i w poddanych. Jak trafnie zauważył Pyszka, choć Chądzyński twierdzi, że pod względem formalnym istotnie są one takie same (ponieważ w obu wypadkach ich celem jest dobro wspólne), to jednak roztropność (*prudentia*), jaką oba podmioty winny się kierować, ma nieco inny charakter praktyczny[154].

Roztropność władcy autor *Compendium* nazywa „obywatelską" (*civilis*), utożsamioną z roztropnością prawodawczą (*legislativa*), architektoniczną (*architectonica*) i administracyjną (*administrativa*), co projektowało władcę jako prawodawcę, organizatora i zarządcę państwa. Taka roztropność przeciwstawiona została roztropności politycznej (*prudentia politica*), jaką w sprawach publicznych kierują się poddani[155]. Ta różnica wynikała naturalnie z innego charakteru pełnionych przez władcę oraz poddanych funkcji w stosunku do dobra wspólnego. O ile pierwszy miał troszczyć się o sprawowanie rządów publicznych i dobieranie odpowiednich ku temu środków, o tyle zadaniem drugich było przede wszystkim wykonywanie otrzymanych poleceń, które wszakże winny być „zdrowe" / „korzystne" (*executio salubrium imperiorum*; w domyśle – dla dobra wspólnego)[156]. Warto zaznaczyć, że widoczne tu przywiązanie do subordynacji było cechą charakterystyczną mentalności jezuickiej w ogóle[157]. Jak ujął to Botero (co prawda, już po dymisji z Towarzystwa): „Głównym fundamentem każdego państwa jest posłuszeństwo poddanych wobec ich przełożonego"[158].

Odmienność roztropności władcy i poddanych według Chądzyńskiego leżała więc w konkretnym jej zastosowaniu (*non ad adaequate ea utantur in praxi*), ale nie w jej substancji[159]. Nawet jednak w takim wypadku w koncepcji autora dostrzec można wyraźne uwypuklenie

---

[152][J. Chądzyński], *Assertiones*…, k. D2r. (Ex politicis, XVI).

[153] Tenże, *Compendium…*, tractatus 2, disputatio 3, capitulum 1, articulus 4, k. 467r. Por. także tractatus 2, disputatio 2, capitulum 2, articulus 3, k. 480v.

[154] S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 529.

[155] J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 436v.

[156] Tamże, tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 436v.

[157] H. Höpfl, dz. cyt., s. 23–52.

[158] „Il fondamento principale d'ogni stato si è l'obedienza de' sudditi al suo superiore", zob. G. Botero, *Le relationi*…, liber 1, s. 18. Por. także A.A. Olizarowski, dz. cyt., liber 2, capitulum 2, sectio 5, s. 178–79.

[159] J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 436v.

pozycji władcy, odpowiedzialnego za kreowanie i podtrzymywanie porządku organizacyjnego państwa (*prudentia legislativa*, *architectonica* i *administrativa*). Zauważmy przy tym, że w gruncie rzeczy taki sam pogląd wyraził wcześniej (choć w nieco innych słowach) dobrze Chądzyńskiemu znany Molina (cytowany w *Compendium* trzydzieści dziewięć razy), który znacząco rozwinął i zmodyfikował stanowiska Arystotelesa i Tomasza z Akwinu[160].

Niejako potwierdzeniem tych teoretycznopolitycznych rozważań o kluczowej roli władcy w państwie, a jednocześnie przeniesieniem ich na poziom aktualnej debaty publicznej była krytyka w *Dyskursie* braku respektu i posłuszeństwa ze strony szlachty wobec króla polskiego, którego w *Assertiones* nazywa „najbardziej niezwyciężonym, nad którego nie masz sławniejszego na świecie”[161]. Autor dawał w ten sposób wyraz typowemu dla staropolskiej myśli politycznej – a podzielanemu np. przez jego współbrata Mateusza Bembusa (1567–1645) – szacunkowi wobec instytucji monarchii[162]. Zarazem Chądzyński podążał tu śladem wytyczonym ponad pół wieku wcześniej przez Skargę, który głosił potrzebę subordynacji, odwołując się do omówionej wyżej metafory organicystycznej:

> Jednak w tej nierówności członków przedsię jest zgoda: bo jest usługowanie spólne i jednego członka pod drugim podleganie i posłuszeństwo, i porządek wielki. Noga słucha kolana, bo się z nim związała; kolano słucha ręki, ręka oka, oko głowy. I tak jest w porządku i posłuszeństwie zgoda wielka. […] A jako w ciele jedna dusza i jedna głowa wszytkie członki rządzi i ożywia, tak w Rzeczyposp[olitej] musi być jeden, który wszytkim władnąć ma, który sam jedność i zgodę wszytkich członków, aby się nie wadziły, zatrzymać może.[163]

Gdy wszakże tego posłuszeństwa w państwie brak, twierdzi Skarga, wówczas nieuchronnie zapanuje niezgoda i warcholstwo:

> Prawdziwi poddani różnice wszytkie swoje do jednej głowy niosą, wiedząc, iż im końca nie będzie, a iż Pan Bóg słuchać starszych rozkazał, i na jednego rozsądku przestając, szczęśliwego pokoju używają. A źli i swowolni, co radzi drugim krzywdy czynią abo, przy swoim uporze stojąc, sedycyje rozniecają, mówią: nie dam się na rozsądek pański; wolno mi to tak rozumieć, nie może mię król w tym do praw i wolności moich sądzić. O głupi, nierozumni, któż inszy ma wasze rozterki, aby was nie pojadły, oddalać? […] O Boże, daj

[160] L. de Molina, dz. cyt., tractatus 1, disputatio 1, columna 3. Por. A. Brett, dz. cyt., s. 163.
[161] „Rege Poloniarum invictissimo orbis gloriosiorem non habet”, zob. [J. Chądzyński], *Assertiones*…, k. D3r. (Ex politicis, XXII).
[162] M. Bembus, *Wizerunk szlachcica prawdziwego w kazaniu na pogrzebie* […] *Andrzeja Bobolę* […] *wystawiony*, Wilno 1629, nakład E. Wołłowicz, k. B4v. Por. E. Opaliński, *Postawa szlachty*..., s. 792; K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 224–25.
[163] P. Skarga, *Kazania*..., s. 81 (Kazanie trzecie).

> wam ten rozum, abyście się na pana swego i rady zacne jego w takich waszych jadowitych i szkodliwych niezgodach rozsądek dawali i na jego wyrokach przestawali.[164]

Siłą perswazji nadwornemu kaznodziei Zygmunta III bynajmniej nie ustępował Chądzyński, który zasadniczo prezentował to samo stanowisko w kwestii subordynacji monarsze, rozpatrując ją jednak – bez wątpienia pod wpływem aktualnej sytuacji Rzeczypospolitej – także w wymiarze militarnym:

> *Ipsa quoque Regia Maiestas contemnitur* [Również sam majestat królewski jest pogardzany] i do tego przychodzi, że kiedy pan kogo dysgustuje – inszego króla i sobie, i całej ojczyźnie stanowi, *cum omnium exitio* [z ruiną dla wszystkich]. *Omnis superioritas* [wszelka zwierzchność] za nic. W wojsku pan towarzysz nie tylko rotmistrzowi, pułkownikowi, ale i hetmanowi równy. A w Rzeczypospolitej jeszcze mniejszy respekt na zwierzchność. Nie tylko się każdy każdemu równa i sprzeciwia, ale i wszytkich rady na sejmach pomieszać, zepsować i do zguby ojczyznę przywieść może.[165]

Ponadto jezuita, podobnie jak wcześniej jego współbracia, odwoływał się do argumentów teologicznych, wskazując, że Bóg „z natury samej sam nierząd gubi" i nawet piekło „bez rządu (subordynacyjej i zgody lubo na złe) nie stoi". Chądzyński powołuje się przy tym na Ewangelię św. Łukasza (11:18) i retorycznie dopytuje, jak w takim razie „bez dobrego rządu Polska stać może?"[166].

Zarówno wizja władcy jako prawodawcy, organizatora oraz zarządcy państwa, jak i podkreślenie jego zwierzchności w hierarchicznej strukturze państwowej determinowały przydanie mu dwóch bodaj najważniejszych – w ujęciu Chądzyńskiego, a także jego współbraci, np. Ribadeneyry bądź Mariany – prerogatyw czy obowiązków: rozdzielania dóbr publicznych oraz strzeżenia prawa poprzez karanie tych, którzy je łamią[167]. Wynikało to z wyrażonego przez Chądzyńskiego przekonania, iż najlepiej do służby ojczyźnie motywuje dobrych obywateli nagroda, zaś złych – kara[168]. Funkcje te odpowiadały kolejno dwóm rodzajom sprawiedliwości: rozdzielczej (*distributiva*) oraz karzącej (*vindicativa*). Rozważmy je teraz nieco dokładniej.

---

[164] Tamże, s. 75–76 (Kazanie trzecie).
[165] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 190–91.
[166] Tamże, s. 191.
[167] Por. P. de Ribadeneyra, dz. cyt., liber 2, capitulum 6, s. 314; J. de Mariana, dz. cyt., liber 3, capitulum 4, s. 292.
[168] [J. Chądzyński], *Assertiones*…, k. D2v. (Ex politicis, XXI).

Iustitia distributiva i *vindicativa*

Jak już sygnalizowałem, wedle tradycyjnej arystotelesowsko-tomistycznej typologii sprawiedliwość dzielono na ogólną (legalną) oraz szczegółową. W tej ostatniej z kolei niezmiennie wyróżniano dwa podstawowe podrodzaje: sprawiedliwość wymienną oraz rozdzielczą, na których teraz się zatrzymamy[169]. W ujęciu Akwinaty, przedmiotem *iustitiae commutativae* były stosunki między jednostkami wewnątrz danej wspólnoty (poziom horyzontalny), natomiast *iustitia distributiva*, tak samo jak *legalis*, zajmowała się relacją między jednostką a wspólnotą (poziom wertykalny). W przeciwieństwie jednak do sprawiedliwości legalnej, ta rozdzielcza dotyczyła zobowiązań wspólnoty wobec przynależących do niej jednostek[170]. Inaczej do rozdziału kompetencji obu rodzajów sprawiedliwości szczegółowej podchodził Molina, który znacząco rozszerzył zakres *iustitiae commutativae* kosztem *distributivae*[171]. Podobny, choć może nieco bardziej zniuansowany, pogląd wyraził niespełna pokolenie młodszy Suárez[172].

Jakie natomiast stanowisko prezentował Chądzyński? W odpowiedzi na to pytanie szczególnie pomocne jest zawarte w *Compendium* omówienie następującego kontrargumentu (co było stałym elementem scholastycznej argumentacji): „Rozdział dóbr wspólnych stanowi wyrównanie za zasługi, wynagrodzenie zaś przyznaje się za zasługi na mocy sprawiedliwości wymiennej, a więc [sprawiedliwość] wymienna nie różni się od rozdzielczej”[173]. Obalając to stwierdzenie, Chądzyński wskazuje, że istnieją różne powody, by obdarować osoby prywatne dobrami wspólnymi, m.in. z uwagi na usługi jednostki wyświadczone na rzecz państwa, za które oczekuje się (na mocy wyrażonego bądź milczącego porozumienia) przyszłej zapłaty, ale także po prostu z uwagi na przynależność jednostki do danej wspólnoty, która rozdysponowuje swoje dobra między swoich członków. Oba te powody odpowiadają oczywiście kolejno sprawiedliwości wymiennej oraz rozdzielczej[174]. A zatem stanowisko Chądzyńskiego

---

[169] Zwięzłe wyłożenie koncepcji Stagiryty zob. zwłaszcza I. Englards, *Corrective and Distributive Justice: From Aristotle to Modern Times*, Oxford 2009, s. 1–10.

[170] S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 3 (1996), s. 222.

[171] A. Brett, dz. cyt., s. 162.

[172] I. Englards, dz. cyt., s. 32–33.

[173] „Distributio bonorum communium fit in compensationem meritorum, merces autem datur meritis ex iustitia commutativa, ergo commutativa non differt a distributiva”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 437v.

[174] Tamże.

odbiegało nieco od tego klasycznego, lecz mimo wszystko polski autor nie był tu aż tak radykalny jak Molina.

Za Chądzyńskim warto podkreślić, że *iustitia distributiva* determinowała określony sposób rozdziału dóbr wspólnych według pozycji członków w danej wspólnocie, a jego podstawową zasadą była proporcjonalność. Jednostka mogła mianowicie oczekiwać takiego samego udziału w dystrybucji dóbr, jaki był jej proporcjonalny wkład w dobro wspólne. W odróżnieniu zatem od sprawiedliwości wymiennej, którą omówię w rozdziale następnym, rozdzielcza kierowała się tzw. „równością geometryczną" (*aequalitas geometrica*) – a nie „arytmetyczną" (*arithmetica*) – co wyrażało się w regule: „ile dana osoba przewyższa inną godnością [tj. pozycją społeczną, a zarazem pod względem wkładu w dobro wspólne], tyle też winna przewyższać ją w nagrodzie"[175]. Jeśli więc czyjaś pozycja we wspólnocie była dwukrotnie wyższa od pozycji innego, to również przy rozdzielaniu dóbr wspólnych powinien otrzymać dwa razy więcej, a więc należało respektować zasadę proporcji[176]. Wszystko to zgodnie z przekonaniem (podzielanym m.in. przez Botera), iż „gdzie trudy i służba są uznane oraz nagrodzone, tam nieuchronnie rozwija się cnota i kwitnie męstwo"[177].

Co znamienne, podobny kontraktualizm był charakterystyczny również dla staropolskiej kultury politycznej[178]. Zwróćmy zarazem uwagę, że koncepcja sprawiedliwości rozdzielczej Chądzyńskiego, znanego przecież powszechnie jako obrońca chłopów i krytyk magnaterii, bynajmniej nie oznaczała naruszenia hierarchii społecznej, a przeciwnie – była na niej silnie osadzona. Owszem, w swoim skądinąd nieco radykalnym *Dyskursie* pisarz czuł potrzebę podkreślenia, że jego uwagi mają na celu jedynie wyrugowanie nadużyć, a nie naruszenie uprzywilejowanej pozycji szlachty jako takiej[179]. Do tych kwestii wrócę jednak w rozdziale następnym.

Według Chądzyńskiego sprawiedliwość rozdzielcza, inaczej niż wymienna, zakładała zatem szeroki ogląd wspólnoty i wymagała nieustannej troski o utrzymanie właściwych proporcji między jej członkami[180]. Co ciekawe, nawet w sytuacji, gdy władca bądź urzędnik miał do rozdysponowania jedno niepodzielne dobro (np. urząd / beneficjum), mógł to zrobić

---

[175] „Quantum una persona excedit aliam dignitate, tam excedat praemio", zob. tamże, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 437r.

[176] Tamże, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 438r.

[177] „Dove le fatiche et i servitii sono riconosciuti e rimeritati, egli è necessario, ch'vi alligni la virtù e fiorisca il valore", zob. G. Botero, *Della ragion di stato libri dieci* [...], Venezia 1589, I. Gioliti, liber 1, s. 26.

[178] U. Augustyniak, *Dobro prywatne*..., s. 158–60.

[179] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 190.

[180] Tenże, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 437r.

niejako w zgodzie ze sprawiedliwością rozdzielczą. Wówczas powinna je otrzymać najbardziej godna tego osoba. Polski jezuita wyklucza przy tym możliwość, aby kilka osób było dokładnie tak samo godnych otrzymania nagrody, twierdząc, że rzeczywista wspólnota państwowa, o której on traktuje, jest organizmem złożonym z wysoce niejednorodnych członków (*est enim respublica corpus maxime heterogeneis partibus constans*)[181]. Jeśli jednak hipotetycznie doszłoby do takiej sytuacji, wówczas zgodnie ze sprawiedliwością rozdzielczą należało albo losować zwycięzcę, albo (jeśli okoliczności na to pozwalały) przekazywać nagrodę kolejno między godnymi jej osobami, tak jak czynili to Rzymianie z urzędem konsulów[182].

Naturalnie, tak szczegółowe teoretyczne rozważania na temat sposobu dystrybucji dóbr publicznych były przez jezuitów formułowane w kontekście jaskrawych nadużyć właściwych konkretnej rzeczywistości politycznej, w jakiej sami funkcjonowali. Na przykład hiszpańscy ojcowie czuli potrzebę podkreślenia, że zaszczyty i bogactwa, jakie rozdziela władca, należą bardziej do państwa niż do niego samego, dlatego nie może on nimi dysponować wedle własnego kaprysu, ale na podstawie rzeczywistych zasług[183]. Zbytnie utożsamienie funkcji rozdzielczej z wolą panującego jeszcze bardziej widoczne było, rzecz jasna, w państwie moskiewskim. Jak z wyraźną dezaprobatą relacjonował to Possevino: „Ponieważ książę [moskiewski] uważa się za jedynego pana i dziedzica wszystkich prowincji i tego, co w nich jest, dobra i majątki ziemskie daje komu chce; komu zaś i kiedy chce zabrać, zabiera”[184]. I dalej:

> Jeśli [w Moskwie] komu przyznaje się wsie i pola, to nie przechodzą one na potomnych, chyba że prawo to potwierdzi książę, któremu wieśniacy płacą daninę z płodów rolnych i dają swą pracą, tak jak to czynią na rzecz swego pana. Resztę, jakkolwiek małą, zachowują na swoje utrzymanie lub zużywają. Z tego powodu właściwie nikt nie może siebie uważać za właściciela czegokolwiek i (chcąc nie chcąc) zależy od woli księcia. Jeśli kto posiada więcej, tym bardziej czuje się zależny; bogatszy zaś tym większy odczuwa strach o siebie, ponieważ często wszystko przepada na rzecz księcia.[185]

Zupełnie odwrotnie sytuacja przedstawiała się w zdecentralizowanej Rzeczypospolitej połowy XVII wieku. Chądzyński, krytykując postawę szlachty, a zwłaszcza magnaterii, wielokrotnie powołuje się właśnie na sprawiedliwość rozdzielczą, wytykając dysproporcję między udziałem

[181] Tamże, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 437r.–v.
[182] Tamże, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 437v.
[183] P. de Ribadeneyra, dz. cyt., liber 2, capitulum 6, s. 299.
[184] A. Possevino, dz. cyt., s. 13.
[185] Tamże, s. 41.

„panów" w dystrybucji dóbr a ich rzeczywistymi zasługami dla funkcjonowania i obrony ojczyzny. Jak stwierdza jezuita, „panowie ślachta" posiadają w Polsce prerogatywy „równe z książęty państw inszych albo większe", a mimo to nie wypełniają swoich najbardziej podstawowych obowiązków, jak służba wojskowa[186].

Według polskiego autora, taka postawa najbardziej uprzywilejowanej i najbogatszej części społeczeństwa, czyli magnaterii, wymownie kontrastowała z wkładem „ubogiej ślachty, którzy po włóce [tj. około osiemnaście hektarów ziemi] tylko mają", oraz chłopstwa, którzy z konieczności ponosili dla państwa nieproporcjonalnie duże ciężary (więcej na ten temat w rozdziale następnym)[187]. Co gorsza, jak wskazuje jezuita, system dystrybucji dóbr w państwie polsko-litewskim był tak zepsuty, że monarcha był *de facto* bezsilny wobec roszczeń potężnych i wpływowych magnatów, którym to

> trzeba drugie dać starostwo, że zgubili pierwsze. I musi król dać, bo by było narzekania bez końca, że nie masz względu na zasługi, na familiją, na utrapienie. Przystąpiłyby bunty, mieszaliby rzeczy na sejmie, ażby swego dopięli. Taki rząd, taka niesprawiedliwość, taka niekarność, taka opresyja pospólstwa, taki *neglectus et eversio boni publici* [zaniedbanie i zniszczenie dobra publicznego] […] w państwie naszym![188]

Niewydolność polskiej organizacji ustrojowej, widzianej z perspektywy Chądzyńskiego, omówię niżej. Tutaj natomiast zwróćmy jeszcze uwagę na uchwycony przez jezuitę szczególny element szlacheckich pretensji, a mianowicie świetność rodu, która to sama w sobie miała być podstawą do otrzymania lukratywnych urzędów, bez względu na rzeczywiste zasługi kandydata. Owszem, ten sam problem przed autorem *Dyskursu* dostrzegali inni pisarze jezuiccy, jak choćby Mariana czy też nauczyciel Chądzyńskiego w Wilnie, Sarbiewski, który w znanym kazaniu (będącym jedynym jego tekstem w języku polskim) wręcz pokpiwał sobie ze szlachty zasłaniającej się zasługami przodków („miałem pradziada wojewodę, dziadka hetmana, ojca kanclerza, stryja biskupa")[189]. Wątek ten ponadto podejmowano w Rzeczypospolitej w jezuickich przedstawieniach teatralnych[190]. Bodaj jednak najdobitniej wyraził się Hiszpan Ribadeneyra:

---

[186] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 187.
[187] Tamże, s. 188.
[188] Tamże.
[189] M.K. Sarbiewski, *Laska marszałkowska, na pogrzebie* [...] *Jana Stanisława Sapiehy* [...] *wystawiona*, Wilno 1635, Drukarnia Akademicka, k. B4v. Por. J. de Mariana, dz. cyt., liber 3, capitulum 4, s. 293.
[190] J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, s. 174; S. Obirek, *Wizja państwa*…, s. 53–54.

> Aby bowiem dobrze rozdzielić dobra państwowe i nimi zarządzać, władca nie powinien kierować się w głównej mierze ani majątkiem, ani rodowodami, lecz cnotami i czynami każdej osoby. [...] Uhonorowanie rycerza i szlachcica jedynie z powodu zasług przodków, którzy swoją cnotą i czynami ugruntowali szlachectwo własnego rodu, podczas gdy on sam jest rozwiązłym i niegodnym potomkiem takich przodków, to hańba dla cnoty i zniewaga tychże przodków, którzy się nią [tj. cnotą] odznaczali i ze względu na nią byli tak nagrodzeni i poważani. [...] Każdemu należy dać to, co mu się należy, a ci, którzy są biedni i z pochodzenia nieszlachetni, z nadzieją na nobilitację i awans, będą nabierać ochoty, a stymulowani zaszczytami i nagrodami dokonają wspaniałych czynów w służbie państwu. Również szlachta i rycerze, widząc, że nie wystarczy im być takimi z krwi, ale że trzeba być także cnotliwymi i naśladować swoich przodków, aby nie utracić tego, co oni im pozostawili, będą starać się ich naśladować i utrzymać dawną świetność ich rodu.[191]

Drugą wskazaną podstawową funkcją monarchy (obok dystrybucji dóbr) było karanie poddanych, czemu odpowiadał jeszcze jeden rodzaj (albo raczej quasi-rodzaj) sprawiedliwości – *iustitia vindicativa*. Pośrednio odnosił się do niej już Arystoteles i to on jako pierwszy zasygnalizował problem z jej typologicznym umiejscowieniem[192]. Istotnie, w średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europie scholastyczni komentatorzy Stagiryty (w tym liczni jezuici) odnosili się do sprawiedliwości karzącej w rozmaity sposób, traktując ją jako część *iustitiae commutativae*, jako część *distributivae*, jako przynależącą do nich obu w zależności od okoliczności, jako trzeci rodzaj sprawiedliwości szczegółowej czy wreszcie jako przynależącą do *iustitiae legali*[193]. Na potrzeby niniejszej rozprawy wystarczy w tym miejscu zaznaczyć, że Chądzyński podziela bodaj najpopularniejsze stanowisko, reprezentowane przez Tomasza z Akwinu, twierdząc, że *iustitia vindicativa* nie jest samodzielnym rodzajem sprawiedliwości, ale odmianą sprawiedliwości wymiennej[194].

Bardziej istotne jest dla nas to, że polski jezuita wykorzystuje koncept sprawiedliwości karzącej w swojej krytyce zastanego porządku Rzeczypospolitej. W *Dyskursie* żali się więc na

---

[191] „Pues para repartir los bienes de la república y administrarlos bien, no deve el principe tener cuenta principalmente con las haziendas, ni con los linages, sino con la virtud y obras de cada uno. […] Y honrar al cavallero y generoso, solo porque sus antepassados fueron valerosos y con sus virtudes y hazañas fundaron la nobleza de su casa, siendo el vicioso y hijo indigno de tales padres, es deshonrar la virtud y afrentar a los mismos padres que se preclaron della, y por ella fueron tan honrados y estimados. […] dasse a cada uno lo que es suyo, y los que son pobres y por sangre ignobles, con la esperança de ennoblecerse y de ir adelante, se animan, y con el estímulo de la honra y premio hazen obras maravillosas en servicio de la república. Y los generosos y cavalleros viendo que no les vale serlo por sangre, sino lo son tambien por virtud, è imitacion de sus antepassados, por no perder por si lo que ellos les dexaron procuran imitarlos y conservar el antiguo resplandor de su casa”, zob. P. de Ribadeneyra, dz. cyt., liber 2, capitulum 6, s. 300–301 (w druku błędnie 300–311).

[192] I. Englards, dz. cyt., s. 9.

[193] Tamże, s. 9–10, 21–24, 30–31, 36–38, 44–53, 55, 60–65, 68–78.

[194] J. Chądzyński, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 438v.–439r. Por. także S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 520–21.

brak kary („iustitia vindicativa nulla") dla „tych, którzy porzucają i ladajako fortece nieprzyjacielowi podają", a także pisze o królu mszczącym się za uciśnionych („vindicandi opressos") oraz wskazuje na karzącą zbrodnie sprawiedliwość jako jeden z warunków *sine qua non* poprawy położenia państwa[195]. Z mniejszym zapleczem teoretycznym o wszechobecnej niekarności w państwie polsko-litewskim pisał przed Chądzyńskim m.in. Skarga, który kwestii tej poświęcił ostatnie z *Kazań sejmowych*[196]. Z kolei poza granicami Rzeczypospolitej szczególnie znane było zdanie Botera, który w opublikowanym kilka lat przed *Kazaniami* Skargi *Della ragion di stato* (O racji stanu – termin ukuty właśnie przez tego autora) podtrzymuje, że wybaczenie temu, którego zbrodnia zasługuje na karę, nie jest bynajmniej okazaniem łaski, lecz w istocie dopuszczeniem się nieprawości. Jak podsumowuje były jezuita, brak słusznych kar często prowadzi wręcz do ruiny państw, ponieważ „Bóg przez władców karze wybaczone przez nich grzechy"[197].

Podobnie wypowiada się również Chądzyński, dosadnie krytykujący pobłażliwych urzędników, którzy powstrzymują się od wymierzenia słusznej kary i tym samym zaniedbują swoje obowiązki. Polski autor twierdzi wręcz, że są oni „*duplo* [podwójnie] większej kary godni", ponieważ „bardziej przez takich urzędników niż przez samych łotrów i przestępców Rzeczpospolita ginie. I pospolicie mówią, że nie tak jest zła rzeczpospolita, w której się występki najdują, ale ta, w której ich nie karzą"[198]. Owszem, osoby odpowiedzialne za przestrzeganie prawa, według Chądzyńskiego, powinny po pierwsze otrzymywać wynagrodzenie, a po drugie zaś same podlegać surowym karom, jeśli sprzeniewierzyłyby się obowiązkom swego urzędu – tylko w ten sposób można uniknąć nadużyć w karaniu wykroczeń[199].

Jak widzimy, karząca funkcja władcy była niezbędnym składnikiem dobrze funkcjonującego organizmu państwowego. Co wszak istotne, opierała się ona na innym fundamentalnym elemencie systemu politycznego, jakim było prawo, które określało, jaki czyn stanowił wykroczenie i tym samym kwalifikował jego sprawcę do otrzymania kary.

Prawo w systemie państwowym

[195] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 187, 191–92.
[196] P. Skarga, *Kazania*…, s. 188–207.
[197] „Perché Dio punisce ne' principi i peccati da loro perdonati", zob. G. Botero, *Della ragion*…, s. 40.
[198] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 191. Por. P. Skarga, *Kazania*…, s. 174 (Kazanie siódme).
[199] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 191.

Inaczej niż w przypadku większości dotychczas omówionych elementów politycznej wizji Chądzyńskiego jego zapatrywania na rolę prawa znamy nie tyle z pozytywnej wykładni formalnej, ile z zawartej w *Dyskursie* krytyki zastanej rzeczywistości. Co ciekawe, nasz autor przyjął tu nieco odmienną taktykę niż pół wieku wcześniej Skarga, a uwypuklenie tej różnicy pomoże nam w lepszym zrozumieniu myśli Chądzyńskiego. Kaznodzieja Zygmunta III opowiadał się mianowicie za potrzebą reformy systemu prawnego Rzeczypospolitej, który uważał pod wieloma względami za skrajnie niesprawiedliwy i zgubny. Jak pisał w odpowiedzi na zarzuty rokoszan:

> Ganiłem też i ganię prawa tej Korony niektóre złe i niesprawiedliwe [...]. Bo złe prawo gorsze jest niźli tyran, którego wżdy moc śmiercią ustaje, lecz złe prawo zawżdy na ludźmi tyranizuje i każdego bez miłosierdzia uciska. Które to są tak niesprawiedliwe prawa, mało nie na każdym sejmie przypominam i o poprawę i wyrzucenie ich, dla wielkiej obrazy Pana Boga samego i ucisku ludzkiego i przyszłej pomsty Boskiej, radzę.[200]

Wśród ganionych przez Skargę ustaw znalazła się, co nie dziwne, konfederacja warszawska („konfederacyja przeklęte prawo")[201]. Poza nią autor krytykował również inne podstawy systemu prawnego Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku: prawo karne (zwłaszcza tzw. prawo o mężobójstwie)[202] oraz przywilej *neminem captivabimus nisi iure victum*[203].

Chądzyński z kolei wyszedł z założenia, że prawa w Rzeczypospolitej są na ogół wystarczające, a tym, co zawodzi, jest ich egzekucja. Pomstując na swawolę i warcholstwo szlachty, wymierzone „przeciwko Bogu, ojczyźnie, temu co słuszne i sprawiedliwe" (*contra Deum, patriam, fas et aequum*), autor zauważał:

> Prawda, że prawa nasze polskie taką licencyją ganią, ale też tylko ganią. Były kiedyś *in vigore et observantia* [w mocy i poważaniu] u przodków naszych, ale tych czasów, kiedy swawola i złość wezbrała, *efficaciam non habent* [mocy sprawczej nie mają]. Są jakby nie były, *ad executione vel non integre, vel raro et tarde, vel difficulter, vel nunquam deducuntur, impune violatores legum grassantur, potestas coercendi audaces et furiosos, raptores, invasores, patriae proditores prope nulla* [do ich zastosowania dochodzi albo nie w całości, albo rzadko i z opóźnieniem, albo z trudem, albo nigdy, naruszyciele prawa bezkarnie grasują, moc powstrzymania zuchwałych i awanturników, grabieżców, najeźdźców, zdrajców ojczyzny niemal żadna].[204]

---

[200] P. Skarga, *Na artykuł o jezuitach*…, s. 20.
[201] Tenże, *Kazania*…, s. 182 (Kazanie siódme).
[202] Tamże, s. 193–94 (Kazanie ósme).
[203] Tamże, s. 148 (Kazanie szóste).
[204] J. Chądzyński, *Dyskurs*…, s. 190.

A zatem autor *Dyskursu* apelował, aby stanowić prawa stabilne i sprawcze, „które by nie były *instar consiliorum* [rodzajem sugestii], ale prawdziwe *leges coactivae* [obowiązujące prawa], skuteczną egzekucyją obwarowane, *poenis in delinquentes* [karami przeciw przestępcom] obostrzone”[205]. Oznaczało to zarazem, że osoby, które z urzędu miały pilnować przestrzegania prawa, musiały mieć ku temu odpowiednie środki („żeby byli *cum potestate*”)[206]. Jak przekonaliśmy się w paragrafie poprzednim, według Chądzyńskiego ci urzędnicy byli niezbędni dla zapewnienia poprawnego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości. W jednej z tez *Assertiones* jezuita posunął się nawet do stwierdzenia (za Platonem), iż „bez władcy / urzędnika (*magistratus*) prawa są śmieszne, ponieważ są nieme i upośledzone” – dlatego muszą dopiero być przez niego objaśnione i egzekwowane[207].

Warto zauważyć, że Chądzyński dawał w ten sposób wyraz pojawiającemu się niekiedy w staropolskiej teorii politycznej – choć rzadziej niż w Europie zachodniej – przekonaniu, że monarcha był strażnikiem i gwarantem praw (ale bynajmniej nie ich samowolnym twórcą, z czym już w Polsce zgadzano się powszechnie)[208]. Owszem, w bardzo podobnych słowach, co Chądzyński, wypowiadali się w Rzeczypospolitej niektórzy znani myśliciele polityczni, m.in. Stanisław Orzechowski (1513–66), który wszakże z definicji prawa wywodził dość radykalne w porównaniu z jezuitą zapatrywania na rolę króla w państwie:

> Prawo jest panem w królestwie wolnym. Jedno co! Jest panem ślepym, niemym, głuchym, oczu nie ma, języka nie ma, uszu nie ma, nie widzi, nie mówi, nie słyszy. Otóż gwoli temu obieramy człowieka, którego królem przezywamy, który by był i językiem, i oczyma, i uszyma prawa naszego. Bo gdyby prawo nasze słyszało, widziało, mówiło, pewnie, żeby żaden naród pana ani króla sobie nie obierał żadnego – samo by bowiem prawo rozkazywało, co by czynić. Ale iż to być nie może, otóż ma króla, który ono wykłada”[209].

Różnicę w rozłożeniu akcentów u Chądzyńskiego i Skargi (który, uściślijmy, również zwracał uwagę na potrzebę egzekucji praw[210]) można by tłumaczyć diametralnie odmiennym

---

[205] Tamże, s. 191.

[206] Tamże.

[207] „Recte Plato sine magistratu leges ridiculas esse afferit, nam mutae et mancae sunt, magistratus enim ut lingua leges interpretatur, ut manus ad executionem deducit”, zob. [J. Chądzyński], *Assertiones*…, k. D1v.

[208] K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 220–22; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*…, s. 104, 108,

[209] „Lex ipsa princeps liberi regni est, ut iam docui, sed muta, coeca, et surda: ob quam causam etiam unus homo deligitur, quem regem vocamus, qui lingua, oculus, auris sit legis. Quod si lex audire, videre, loqui posset; nulla gens deligeret regem; ipsa enim lex praeciperet quid opus esset facto; sed cum hoc non potest, interpretem habet regem”, zob. S. Orichovius, *Roxolani fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo*, Cracoviae 1584, Officina Lazari, liber 1, s. 31–32. Tłumaczenie za S. Orzechowski, *Fidelis subditus albo o stanie królewskim*, tłum. J. Januszowski, w: *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1921, s. 20–21.

[210] P. Skarga, *Kazania*…, s. 174 (Kazanie siódme).

położeniem Rzeczypospolitej w czasie, gdy pisali oni swoje utwory. Krytyka Skargi miała na celu raczej uniknięcie przyszłych nieszczęść, które autor na razie zaledwie przewidywał, a jednym z proponowanych przez niego remediów miała być właśnie reorganizacja pewnej części systemu prawnego. Natomiast dla piszącego niemal sześć dekad później Chądzyńskiego perspektywa tak daleko idących reform musiała wydawać się nierealistyczna – choć i on wspominał o potrzebie naprawy wymiaru sprawiedliwości za pomocą stabilnych praw[211]. W obliczu dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazło się państwo polsko-litewskie, należało przede wszystkim myśleć o jego ratunku *hic et nunc*, stąd zasięg propozycji autora *Dyskursu* był siłą rzeczy ograniczony.

Oczywiście, nie znaczy to, że projekt Chądzyńskiego miał charakter krótkoterminowy. Przeciwnie, *explicite* podkreślał on, że aby ocalić Rzeczpospolitą nie wystarczy poradzić sobie z tym czy tamtym przeciwnikiem (jak gdyby leczyć ledwie objawy choroby), ale konieczne jest zidentyfikowanie prawdziwych, wewnętrznych przyczyn klęsk państwowych i odpowiednie im zaradzenie[212]. Jak przekonamy się w rozdziale następnym, jedną z nich miał być systemowy ucisk polsko-litewskich chłopów, który według Chądzyńskiego wynikał wszakże nie tyle z obowiązującego porządku prawnego, ile właśnie z jego nadużyć.

Prawem, które Chądzyński wyjątkowo razem ze Skargą krytykował, był przywilej *neminem captivabimus*, wykorzystywany, ich zdaniem, do zasłaniania wszelkiego rodzaju zbrodni[213]. Ponadto obaj jezuici lamentowali nad niesłychanie przewlekłymi postępowaniami sądowymi w Polsce, ciągnącymi się rzekomo nawet kilkadziesiąt lat[214]. Te zaniedbania, wraz ze wspomnianym brakiem egzekucji praw, stanowiły dla obu pisarzy przedmiot wielkiej troski, a to z uwagi na rolę, jaką przypisywali oni prawu. Skarga stwierdza, że to właśnie ono skłania obywateli ku dobru i tym samym zapewnia szczęście państwa[215]. Z kolei Chądzyński w *Dyskursie* wprost wskazuje, że to właśnie prawem „stoi każda rzeczpospolita”[216]. Był to oczywiście jedynie postulat, jako że, jak przyznaje Chądzyński, we współczesnej mu Rzeczypospolitej dobre postępowanie obywateli mogło wynikać wyłącznie z ich dobrej woli, ale na pewno nie z mocy prawa[217].

---

[211] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 192.
[212] Tamże, s. 184–85.
[213] Tamże, s. 190.
[214] Tamże; P. Skarga, *Kazania*…, s. 184 (Kazanie siódme).
[215] P. Skarga, *Kazania*…, s. 172 (Kazanie siódme).
[216] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 191.
[217] Tamże, s. 189.

W podobny sposób kluczową rolę praw dla funkcjonowania państwa podkreślali również inni jezuici w Rzeczypospolitej, np. Klein czy Olizarowski, bądź poza nią, jak Mariana bądź Contzen[218]. Wspomnieć wypada także pełne dezaprobaty uwagi Possevina na temat nieregulowanych prawem, despotycznych rządów cara moskiewskiego[219]. Nawet jednak relatywnie dobre prawa zdawały się na nic, jeśli brak było motywacji do ich przestrzegania.

Zepsuty system, zepsuci obywatele

Jak wymownie ujął to Chądzyński, „tak *licentiose in Polonia vivitur* [swawolnie żyje się w Polsce], jakoby praw żadnych nie było"[220]. Jezuita wpisywał się tym stwierdzeniem w coraz wyraźniejszą w siedemnastym wieku tendencję do narzekania na zepsucie Rzeczypospolitej[221]. Istotnie, wedle diagnozy autora *Dyskursu*, w Polsce połowy XVII wieku brak było nie tylko odpowiedniego bodźca negatywnego (a więc sprawnego systemu karnego – *iustitia vindicativa*), lecz także pozytywnego w postaci bądź to nagród (*iustitia distributiva*), bądź takiej organizacji życia politycznego, która skłaniałaby jego uczestników do przyjmowania obywatelskiej postawy. Jej brak, podążając za naszym autorem, rozpatrywać można na dwóch płaszczyznach: systemowej oraz jednostkowej.

Ta pierwsza była immanentnie powiązana z kwestią ustroju Rzeczypospolitej, który, jak już stwierdziliśmy, konsekwentnie dążył ku zarówno decentralizacji, jak i umacnianiu się pozycji szlachty. Kolejne przywileje w postaci potężnych narzędzi politycznych (*nihil novi*, *de non praestanda oboedientia*, prawo elekcji *viritim* etc.) dowartościowały rolę ogółu szlacheckich obywateli i odpowiadających im organów instytucjonalnych, a więc izby niższej, a zwłaszcza sejmików, kosztem pozycji króla. Według Chądzyńskiego było to rozwiązanie niepożądane, a to z uwagi na nieefektywność i niekompetencję rządów ogółu, co dawało się szczególnie we znaki w sytuacji zagrożenia państwa. Jak stwierdzał jezuita (pamiętajmy – w samym środku agresji moskiewskiej i szwedzkiej), Rzeczpospolita w obliczu zbrojnej inwazji nie tylko nie była w stanie skutecznie odeprzeć najeźdźców, „ale jeszcze i wojsk nie zbieramy,

[218] J. Klein, dz. cyt., część *Ex civili scientia: De republica et regno* (karty nieliczbowane); J. de Mariana, dz. cyt., liber 1, capitulum 2, s. 23; A. Contzen, dz. cyt., liber 5, capitula 6–7, s. 280–82; A.A. Olizarowski, dz. cyt., liber 2, capitulum 7, s. 252–53.
[219] A. Possevino, dz. cyt., s. 15.
[220] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 190.
[221] K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 227.

i nie mamy za co, ale dopiero sejmiki składamy, potem sejm nierychło i długo się swarzem, jeśli co dać albo nie”[222].

W swej krytyce sejmu Chądzyński, po raz kolejny, podąża tropem swojego wielkiego poprzednika, Skargi, który w *Kazaniach sejmowych* był jeszcze bardziej dosadny:

> Sejmy te jako wam źle wychodzą i jakiej by w nich naprawy potrzeba, sami to lepiej widzicie. Ja to tylo mówię, co wszyscy widzą. Zjeżdżacie się z wielkimi kupami jezdnych i pieszych, jako na wojnę, nie na radę, i utracacie to, czym by się niemałe wojsko uchować podobno mogło. Tak długi czas tu siedzicie, a mało sprawujecie.[223]

Chądzyński wskazuje wszakże, że nawet jeśli koniec końców udawało się zebrać sejm, to i tak mógł on zostać z łatwością rozerwany z uwagi na zasadę koniecznej jednomyślności obradujących (jezuita pisał te słowa w okresie gorącej debaty nad słusznością tego rozwiązania), co niweczyło wszelkie wysiłki i uniemożliwiało podjęcie odpowiednich działań obronnych[224]. Jednakże, choćby i pominąć przypadki zerwania obrad, twierdzi autor, to i tak nie sposób było polegać na sejmie:

> I powszechnie mówiąc, nie tylko *in casu* [w przypadku] rozerwania sejmu, ale *omnibus in subitis et repentinis periculis ac hostium incursionibus, quorum fides plerumque dubia est* [we wszelkich doznanych i nagłych niebezpieczeństwach oraz najazdach wrogów, których uczciwość jest najczęściej wątpliwa], co za remedium mamy? Sejm i poborów zbieranie etc. – *tardissima remedia* [bardzo spóźnione lekarstwo]. Zginie pół ojczyznej, nim do skutku przywiodą, *ubi omnes omnia curant et omnes negligunt* [gdzie wszyscy za wszystko odpowiadają, to i wszyscy (wszystko) zaniedbują].[225]

W ten sposób jezuita przechodzi do krytyki wad polskiego systemu politycznego, zwłaszcza zaś charakterystycznej dla niego niezgody (źródła większości nieszczęść w państwie), która w szczególny sposób manifestować się miała właśnie w demokratycznych warunkach sejmowych: „[W Rzeczypospolitej] nie tylko się każdy każdemu równa i sprzeciwia, ale i wszytkich rady na sejmach pomieszać, zepsować i do zguby ojczyznę przywieść może”[226]. Także i w tych uwagach Chądzyńskiego trudno nie dostrzec podobieństw do fragmentów *Kazań sejmowych*:

---

[222] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 189.
[223] P. Skarga, *Kazania*…, s. 14 (Kazanie pierwsze).
[224] K. Friedrich, *Poland–Lithuania*…, s. 228–29.
[225] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 191.
[226] Tamże.

> I owszem, sejmy, które wam były lekarstwem na wszytkie Rzeczyposp(olitej) choroby, w jad się wam obróciły. Bo na nich więcej niezgód i odrażenia myśli jeden od drugiego i stanu od stanu przyczyniacie. Na nich się buntowania i sedycyje rodzą. Z nich z więtszym rozwaśnienim wyjeżdżacie, niźli przyjeżdżacie. I tak sejmy, na ukrzepczenie zgody i miłości spójnej braterskiej uczynione, na zapalenie rozterków służą. Toć ich już lepiej nie składać, jeśli takich niespokojnych serc i myśli nie złożycie a do świętej zgody nie przystąpicie.[227]

Jednakże zepsucie Rzeczypospolitej dla obu autorów nie ograniczało się przecież wyłącznie do sejmu i sejmików. Obok nich pierwszorzędne znaczenie dla Chądzyńskiego miał ułomny system obrony kraju, czemu trudno się dziwić, zważywszy na czas, w jakim jezuita tworzył. Z ironią, a może wręcz szydząc, opisywał on żałosne zachowanie szlachty, która z jednej strony zarzekała się, iż tak jak przodkowie broni granic własną krwią (w domyśle – i stąd należy się jej uprzywilejowana pozycja w państwie), z drugiej, twierdzi autor *Dyskursu*, wystarczył jeden wrogi zwiad („lada mucha przez ten mur przeleci"), a już widać było jedynie plecy dzielnych obrońców, porzucających i własne majątki, i fortece, których mieli bronić[228].

Według Chądzyńskiego było to tym bardziej godne pożałowania, że nierzadko dzięki owym zamkom można by z łatwością obronić się przed najeźdźcom. Jak wszakże przekonuje autor, Polacy albo przedwcześnie je porzucają („których potem wielkim kosztem i krwie przelaniem dobywać musim"), albo zupełnie zaniedbują ich utrzymanie i zaopatrzenie[229]. „Rzadki to *phoenix*", kontynuuje, „który by zamek sobie poruczony opatrzył albo na nim dla obrony został"[230]. Biorąc to wszystko pod uwagę, Chądzyński dochodzi do wniosku, że lepiej byłoby już zburzyć polskie fortece aniżeli obchodzić się z nimi w taki sposób – jak dotąd bowiem służyły one bardziej agresorom niż broniącym[231].

Winy za taki stan rzeczy Chądzyński upatruje częściowo w skrajnie nieefektywnym sposobie wypłacania żołdu („nigdy tego u nas nie było, żeby przez całą wojnę płaca czasu swego żołnierza dochodziła"), co demoralizowało wojsko i osłabiało jego karność[232]. Tutaj jednak dotykamy drugiego wskazanego na początku paragrafu wymiaru zepsucia Rzeczypospolitej, a mianowicie płaszczyzny jednostkowej. W ujęciu Chądzyńskiego mianowicie nie tylko kształt ustrojowy państwa psuł obywateli, ale także zepsuci obywatele

[227] P. Skarga, *Kazania*…, s. 69 (Kazanie trzecie). Por. także M. Bembus, dz. cyt., k. B4v.–C1r.
[228] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 187.
[229] Tamże.
[230] Tamże, s. 188.
[231] Tamże, s. 187.
[232] Tamże, s. 189.

wykorzystywali słabość systemu dla własnej korzyści, dodatkowo go osłabiając – swoiste błędne koło. Tak właśnie miało być z problemem obronności.

Źle wyposażona i opłacana, a co gorsza, fatalnie zorganizowana armia stwarzała doskonałe warunki dla intensyfikacji przywar polskiego życia publicznego. I tak dochodziło w wojsku, jeśli wierzyć polskiemu jezuicie, do nieustannego wszczynania buntów, zawiązywania konfederacji i innych przejawów braku subordynacji („bo każdy ślachcic chce hetmanić")[233]. „W obozie, tam każdy hetman, ba, i hetmanom, i królowi samemu rozkazują" – skarżył się Chądzyński, który, przypomnijmy, przez około rok pełnił funkcję kapelana obozowego[234]. Istotnie, tonem człowieka, który zna się na rzeczy, opisuje on wydarzenia po bitwie pod Beresteczkiem (1651), kiedy to wojsko dowodzone osobiście przez Jana Kazimierza pokonało siły kozacko-tatarskie, lecz następnie uległo samowolnemu rozproszeniu[235]. Incydent ten stał się przedmiotem pogardliwej krytyki jezuity. Wskazuje on, że Polacy i Litwini „by pewnie Kozaków rozproszonych dokończyli i wszytko by im najdalej za trzy niedziele z całą Ukrainą odebrali". Jednakże szlachta miała się wręcz zachowywać, „jak by to ich [Kozaków] za Czarne Morze zagnali", a zarazem „stęsknieli [za domem] wszyscy, jakby w półtorasta mil za Konstantynopol zajachali" – postanowili zatem zakończyć kampanię ze szkodą dla ojczyzny[236].

Nie inaczej niż w przypadku obronności oraz błędnego koła niedoskonałości systemowych i moralnych było w Rzeczypospolitej – widzianej cały czas z perspektywy Chądzyńskiego – z systemem sprawiedliwości. Z tekstu *Dyskursu* jasno wynika, że polskie sądy od środka niszczyła korupcja i nepotyzm, nierzadko skutkujące nawet nie tyle brakiem kary dla oprawców, ile prześladowaniem przez nich ofiar, które ośmieliły się wkroczyć na drogę sądową: „I lubo czasem komisarzów od króla wyżebrzą i ci ich złupią, i pan starosta, tym gębę dobrze zalawszy, zemści się tego na tych, co go oskarżyli"[237].

Także w owej analizie zepsucia Rzeczypospolitej w wymiarze jednostkowym dostrzec można wyraźne podobieństwa między treścią *Dyskursu* a *Kazań sejmowych*. Obaj jezuiccy autorzy zgodnie wskazywali, że większość opisywanych przez nich, a motywowanych prywatą, nadużyć była świadomie skrywana pod hasłem szlacheckiej wolności, która według nich coraz bardziej przypominała po prostu swawolę. Chądzyński pisał wprost, iż „swawola panuje, gęba

[233] Tamże, s. 189, 194.
[234] Tamże, s. 187.
[235] Z. Wójcik, *Wojny kozackie w dawnej Polsce*, Kraków 1989, s. 70–73; W.A. Serczyk, *Na płonącej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny 1648–1651*, Warszawa 2007, s. 347.
[236] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 187.
[237] Tamże, s. 188.

pości, a serce nie i ręce [...] Swawola, osobliwie w stanie ślacheckim, opresyja poddanych i samej ślachty uboższej, krzywdy, niesprawiedliwości – te w Polsce nad inne panują i kary skutecznej na to nie masz."[238]. Podobnie i Skarga, który ponad pół wieku wcześniej eksklamował:

> Wszyscy się wolnością szlachecką bronią, wszyscy ten płaszcz na swe zbrodnie kładą i poczciwą a złotą wolność w nieposłuszeństwo i we wszeteczność obracają. O piękna wolności, w której wszytkie swawolności i niekarności panują, w której mocniejszy słabsze uciskają, w której Boskie i ludzkie prawa gwałcą, karać się nie dadzą ani królowi, ani urzędom.[239]

Zauważmy, że obaj pisarze w interesujący sposób łączyli kategorię szlacheckiej swawoli z problemem ucisku mniej uprzywilejowanej (lub zupełnie nieuprzywilejowanej) części społeczeństwa. Na razie jedynie zasygnalizujmy tę kwestię, by powrócić do niej w rozdziale następnym.

Mimo bezpardonowego charakteru ich krytyki, zarówno Skarga, jak i później Chądzyński nie zapomnieli zaznaczyć, iż nie sprzeciwiają się oni przywilejom i wolnościom szlacheckim jako takim, a jedynie starają się wyrugować ich nadużycia. Ten pierwszy pisał zatem, że nigdy nie ośmieliłby się ganić „wolności świętej", a jedynie „swawolę, nieposłuszeństwo, wszeteczność, niekarność, przewłoczną sprawiedliwość, dla której takie mężebójstwa, najazdy domów szlacheckich i inne wielkie grzechy i złości powstają i wyuzdana śmiałość panuje"[240]. Podobnie i Chądzyński, który konkludował, że „namnij tym wolności ślacheckiej nie ubędzie, kiedy się swawola łotrowska ukróci"[241].

Jeśli chodzi jeszcze o moralne i obywatelskie zepsucie szlachty – wyzyskującej niedoskonałości rządów parlamentarnych – warto wspomnieć, że to w gruncie rzeczy w nim obaj jezuici upatrywali przyczyny klęsk własnego państwa. Według Skargi, precedens dla nagannych zachowań stworzyły zwłaszcza bezkrólewia, kiedy to pozbawiona opieki króla Rzeczpospolita była zdana na łaskę „ludzi złych barzo", którzy dla własnych korzyści gubią Polskę, „a gdzie mogą, bunty i zmowy czynią, na urząd Boży szemrząc i potwarzy zmyślając, i do rozruchów i nowin namawiając"[242]. Chądzyński natomiast prowadzi wywód bardziej ogólny, nie odwołując się w tym przypadku do konkretnej sytuacji Rzeczypospolitej. Niemniej

---

[238] Tamże, s. 185.
[239] P. Skarga, *Kazania*…, s. 12 (Kazanie pierwsze).
[240] Tenże, *Na artykuł*…, s. 20.
[241] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 191–92.
[242] P. Skarga, *Kazania*…, s. 10–11 (Kazanie pierwsze).

jego zasadnicza teza pozostaje ta sama: „Nieraz królestwo, które by dłużej stało, dla złości obywatelów upadło, jako widzimy w Gomorze i Sodomie, i w całym potopie świata, który Bóg dla grzechów zalał, czego by nie uczynił, gdyby Noego usłuchali i do pokuty się udali”[243].

A zatem, zdaniem autora *Dyskursu*, jeśli zdewastowana i wyczerpana ponad siły Rzeczpospolita ma ocaleć, konieczne jest wyeliminowanie owej „złości obywatelów”. Zresztą to przecież właśnie w tym celu Chądzyński napisał swój utwór, który mimo politycznego charakteru i rozmaitych propozycji reformatorskich ma wydźwięk *imprimis* moralizatorski. Wymownie potwierdzają to jedne z ostatnich zdań tekstu:

> Bo tak trzymam i każdemu mogę to jaśnie pokazać, że ktobykolwiek skutecznie to panom Polakom – do czego prosty skrypt mój wiedzie – perswadował, więcej by sprawił i więcej by się Bogu i ojczyźnie przysłużył, niż gdyby murem Polskę na kształt syneńskiego państwa [tj. Chin] otoczył i tysiąc kościołów bogatymi funduszami w niej wybudował.[244]

Samopoprawa moralna szlachty miała więc stanowić warunek *sine qua non* poprawy położenia Rzeczypospolitej. Konkretnie chodziło o ponowne wzbudzenie w obywatelach zmysłu troski o państwo i potrzebnych ku temu przymiotów – obywatelskich cnót.

Cnota

Kategoria cnoty zajmowała ważne miejsce w politycznej wizji Chądzyńskiego. W tezach *Assertiones* podkreśla on m.in. wagę roztropności ekonomicznej i politycznej (*prudentia oeconomica, politica*), męstwa (*fortitudo*), wielkoduszności (*magnanimitas*), powściągliwości (*temperantia*) czy sprawiedliwości (*iustitia*)[245]. Również w *Compendium*, kontynuując tradycję arystotelesowską, rozważa sprawiedliwość (obok omówionego wcześniej podziału na sprawiedliwość ogólną i szczegółową) także jako cnotę[246]. To najprawdopodobniej właśnie w kontekście cnót moralnych należy rozpatrywać tezy autora, iż „bogactwa czynią człowieka złym, a nie bardziej szanowanym”, a także, że „to niemal w rękach rodzica jest, jakie chce mieć dzieci – wychowanie bowiem ma wielki wpływ na wszystkie dalsze etapy życia”[247]. Dlatego

---

[243] J. Chądzyński, *Dyskurs...*, s. 193.
[244] Tamże.
[245] [J. Chądzyński], *Assertiones*…, k. B4r.–C2r. (Ex ethicis, zwłaszcza VI, VII, XII, XXI, XXIII, XXVII).
[246] Tenże, *Compendium*…, tractatus 1, disputatio 2, articulus 1, k. 435r.–v.
[247] [Tenże], *Assertiones*…, k. B3v., C2v.–C3r. (Ex ethicis, I; Ex oeconomicis, XXXV).

też autor uważa za niezwykle niebezpieczne, aby grzeszyć w obecności dziecka, i napomina, aby znaleźć mu odpowiednich wychowawców[248].

Te teoretyczne (bo przygotowane na potrzeby szkolne) zasady Chądzyński odnosi także do Rzeczypospolitej. W *Dyskursie* odwołuje się mianowicie do lotnego hasła „męstwa i sławy staropolskiej", a także wskazuje, że „gdyby cnota w obywatelach [...] była", wówczas z łatwością można by było bronić granic przed wrogami[249]. W tym eksponowaniu roli cnoty dla poprawnego funkcjonowania i przetrwania państwa Chądzyński kontynuuje w gruncie rzeczy tradycję silnie zakorzenioną zarówno w myśli staropolskiej, jak i jezuickiej. Już Jan Kochanowski (ok. 1530–84) pisał:

> Cnota (tak jest bogata) nie może wziąć szkody
> Ani się też ogląda na ludzkie nagrody.
> Sama ona nagrodą i płacą jest sobie
> I krom nabytych przypraw świetna w swej ozdobie.
>
> A jeśli komu droga otwarta do nieba –
> Tym, co służą ojczyźnie. Wątpić nie potrzeba,
> Że co im zazdrość ujmie, Bóg nagradzać będzie,
> A cnota kiedykolwiek miejsce swe osiędzie.[250]

W ten sposób ujęta postawa obywatelska stanowiła dla pisarzy Rzeczypospolitej podstawę właściwego funkcjonowania ich państwa i przyjętych w nim rozwiązań ustrojowych. „Za najlepszą uważamy tę rzeczpospolitą" – pisał Wawrzyniec Goślicki (ok. 1530–1607) – „która złożona jest przede wszystkim z dobrych i kierujących się cnotą obywateli"[251]. Podobnie twierdzili również autorzy jezuiccy w Europie zachodniej, choć oczywiście ich rozważania rzadko kiedy przyjmowały charakterystyczną dla refleksji polskiej perspektywę republikańską.

Bodaj najdojrzalszy wykład na temat niezbędnych cnót królewskich dał Ribadeneyra w cytowanym już dziele o znamiennym tytule: *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano para governar y conservar sus estados* (Traktat o pobożności i cnotach, jakimi ma kierować się władca chrześcijański, aby zarządzać i zachować swoje państwa),

---

[248] Tamże, k. C3r. (Ex oeconomicis, XXXVIII).

[249] Tenże, *Dyskurs*…, s. 187, 193.

[250] J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie. Wydanie sejmowe*, t. 4, *Pieśni*, oprac. M.R. Mayenowa i K. Wilczewska, udział B. Otwinowska i M. Cytowska, Wrocław 1991, s. 193 (II 12). Na temat cnoty w staropolskim dyskursie politycznym zob. zwłaszcza A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*..., s. 247–93.

[251] „Optimam hanc quoque nos rempublicam esse iudicamus, quae primum ex bonis, ac virtute praestantibus civibus", zob. L.G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo*, Venetiis 1568, I. Zilettus, k. 10r. (liber 1).

zadedykowanym Zygmuntowi III i przełożonym na język polski w 1662 roku przez Krzysztofa Piekarskiego (zm. 1672)[252]. W tekście tym znalazł się m.in. szczegółowy wywód na temat różnicy między cnotami monarchów chrześcijańskich oraz pogańskich, a także kontestacja poglądów Niccolò Machiavellego (1469–1527), który głosił, iż władca powinien jedynie udawać cnotliwego, a nie być takim w rzeczywistości[253]. Tak jak później Chądzyński, również Hiszpan podkreślał ponadto wielką potrzebę wychowania młodzieży na dobrych obywateli[254]. Wśród jezuitów, poza Chądzyńskim i Ribadeneyrą, w podobnym duchu o roli cnót pisali m.in. Klein, Skarga, Contzen czy Sokołowski, zwłaszcza zaś następca Skargi na stanowisku kaznodziei Zygmunta III Mateusz Bembus (1567–1645), który na zaledwie piętnastu kartach *in quarto* swojego *Wizerunku szlachcica prawdziwego* używa terminu „cnota" / „virtus" (nie uwzględniając aneksu oraz derywatów „cny" i „cnotliwy") czterdzieści cztery razy, a samo pojęcie czyni elementem spajającym poszczególne aspekty wizerunku idealnego obywatela[255].

I co z tego?

W kontekście przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że nie miał racji Tazbir, pisząc, że od czasu Skargi jezuici w Rzeczypospolitej nigdy już nie wystąpili wobec szlachty w sposób tak ostentacyjny i prowokujący[256]. Przeciwnie, zestawienie rozmaitych fragmentów pism kaznodziei Zygmunta III oraz Jana Chądzyńskiego pokazuje, że ten ostatni bynajmniej nie ustępował swemu poprzednikowi w krytyce stanu szlacheckiego. Co więcej, porównanie jego zapatrywań ustrojowych z tymi, które wyrażali w wieku siedemnastym jego współbracia, pozwala zastanowić się nad trafnością zaproponowanej przez Piwarskiego, a przejętej następnie przez Tazbira i Obirka oraz do dzisiaj powszechnej w badaniach tezy, jakoby jezuici po rokoszu Zebrzydowskiego porzucili postulaty wzmocnienia władzy królewskiej, a zamiast tego stali się głosicielami szlacheckiej wolności czy wręcz oligarchii magnackiej.

---

[252] K. Piekarski, *Cnoty cel nie ów, do którego zmierza Makiawel i inni w akademijej onegoż promowani politycy, odkryty piórem polskim*, Warszawa 1662, Wdowa i dziedzice Piotra Elerta.

[253] P. de Ribadeneyra, dz. cyt., liber 2, capitulum 1, s. 260–64; capitulum 2, s. 266–72. Por. N. Machiavelli, *Il Principe*, Firenze 1532, B. di Giunta, capitulum 18, k. 26v.–27v. Zob. także R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince*…, s. 111–35.

[254] Zwraca na to uwagę Justyna Dąbkowska-Kujko w dz. cyt., s. 162–63. Zob. także tamże, s. 169 i nn.

[255] J. Klein, dz. cyt., Ex morali philosophia (karty nieliczbowane); P. Skarga, *Kazania*…, s. 59, 172 (Kazanie wtóre i siódme); A. Contzen, dz. cyt., liber 2, capitulum 3, s. 65; W. Sokołowski, dz. cyt., s. 44–45; M. Bembus, dz. cyt., k. A2r.–D4v.

[256] J. Tazbir, *Piotr Skarga*…, s. 262–63.

Jak starałem się pokazać, choć wśród jezuitów w Rzeczypospolitej XVII wieku brak było apologetów monarchii absolutnej – którym, wbrew opinii Tazbira, bynajmniej nie był również Skarga – to opowiadanie się za monarchią, a przeciwko arystokracji i demokracji (politei) były stanowiskiem zdecydowanie najbardziej rozpowszechnionym, co zresztą było charakterystyczne dla myśli politycznej epoki. Owszem, zarówno czołowe autorytety Towarzystwa w Europie zachodniej (Salmerón, Ribadeneyra, Bellarmino, Persons, Mariana czy Contzen), jak i w Rzeczypospolitej, tak przed rokoszem, jak i po nim (Skarga, Kraker, Klein, Radzimski, Sokołowski, eks-jezuita Olizarowski, Korman), uważały umiarkowaną monarchię za najlepszy (albo przynajmniej za najmniej wadliwy) system rządów i nierzadko domagały się wzmocnienia władzy monarszej. Z kolei wystąpienia proszlacheckie czy też promagnackie (Elżanowski) uznać należy za wyjątek, a nawet i one nie były tak radykalne, jak wynikałoby to z tezy Piwarskiego.

Taki stan rzeczy był spowodowany m.in. wskazanymi fundamentalnymi ideami zakorzenionymi w Instytucie jezuitów i ich duchowości, a manifestującymi się w zbiorze uznanych przez Towarzystwo autorytetów oraz jego strukturze organizacyjnej[257]. Biorąc to wszystko pod uwagę, fakt ocenzurowania *Kazań sejmowych* w 1610 roku, choć znamienny, należy uznać za incydentalny i niekoniecznie wspierający tezę Tazbira i Obirka o reorientacji politycznej jezuitów w XVII wieku. Podobnie jak Komorowska, skłonny jestem widzieć w nim raczej przejaw tymczasowej ostrożności prowincji polskiej bądź samego Skargi w latach bezpośrednio po rokoszu – a zarazem tuż po poważnych kontrowersjach politycznych i oskarżeniach wobec zakonu w Anglii (spisek prochowy, 1605), Wenecji (interdykt wenecki, 1606), Moskwie (I dymitriada, 1604–1606) oraz Francji (zabójstwo Henryka IV, 1610) – niż będący wyrazem długoterminowej zmiany kierunku polityki Towarzystwa w Rzeczypospolitej[258].

Na tle poglądów ustrojowych jezuitów ciekawie prezentuje się stanowisko Chądzyńskiego. Łączył on mianowicie nader dosadną krytykę postawy szlachty, a zwłaszcza magnaterii, z ideami typowymi dla staropolskiej myśli politycznej. W *Dyskursie* autor gromi szlachtę za jej nadużycia oraz lekceważenie pozycji króla, posługując się przy tym wszakże siatką pojęciową typową dla republikańskiego języka swoich adresatów, osobę monarchy zaś wspominając jedynie okazjonalnie. Do innych elementów charakterystycznych dla głównego nurtu staropolskiej myśli politycznej, a obecnych we wszystkich trzech analizowanych w

[257] Por. H. Höpfl, dz. cyt., s. 23–52.
[258] M. Komorowska, dz. cyt., s. 140–47.

niniejszym rozdziale pismach Chądzyńskiego, należy zwłaszcza organicystyczna wizja społeczeństwa wraz z kluczową dlań koncepcją *bonum publicum*, a także przekonanie o wielkiej roli prawa oraz cnoty dla poprawnie funkcjonującej wspólnoty politycznej.

Wspomnieć należy także miejsce, jakie w projekcie jezuity zajmuje kategoria sprawiedliwości w jej różnych odmianach (*iustitia legalis, commutativa, distributiva, vindicativa*), co z kolei przejął on bezpośrednio od swoich współbraci, autorów traktatów *de iure et iustitia* (a pośrednio od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu). Robił to jednak krytycznie, nie wahając się proponować własnych rozwiązań. Istotnie, choć w przypadku większości idei Chądzyńskiego możemy niemal zawsze wskazać podobieństwa z myślą poprzednich jezuickich, a niekiedy i staropolskich pisarzy politycznych, to tym, co czyni jego pisma wartymi uwagi, jest sposób, w jaki te elementy połączył, tworząc spójną wizję państwa, którą następnie wykorzystał do krytyki zastanej rzeczywistości politycznej Rzeczypospolitej i wysunięcia propozycji naprawy jej położenia. Uwzględnienie tej wizji jest zarazem niezbędne, aby należycie zrozumieć i osadzić w ich bezpośrednim kontekście idee społeczne jezuity, zwłaszcza jego stanowisko w obronie uciskanych chłopów. Tej właśnie kwestii poświęcony jest kolejny rozdział.

III. Idee społeczne Chądzyńskiego: kwestia praw chłopów i niewolników[1]

Problematyka krzywdy chłopskiej jest bez wątpienia najbardziej znanym elementem myśli polityczno-społecznej Chądzyńskiego. To właśnie to zagadnienie eksponują w swoich wzmiankujących jezuitę opracowaniach czołowi historycy działalności Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej, dziejów reformacji katolickiej czy staropolskiej myśli politycznej[2]. Krytyka ucisku chłopów jest zarazem jedynym poglądem Chądzyńskiego, jaki został wprost przywołany w poświęconym mu haśle w cenionej *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy (1564–1995)* pod redakcją Ludwika Grzebienia[3]. Wreszcie jest to kwestia centralna dla odczytania jego twórczości przez Stanisława Pyszkę[4]. Zasadniczo w tych publikacjach stanowisko siedemnastowiecznego jezuity w obronie chłopów przedstawiane jest jako rezultat jego troski o krzywdzonych bliźnich czy wręcz, by użyć określenia Pyszki, jego „osobistej wrażliwości" (*sensibilità personale*)[5].

Zadaniem niniejszego rozdziału nie jest podważenie roli, jaką zgodnie z ustaleniami przedstawionymi w literaturze przedmiotu odgrywa obrona chłopów w twórczości Chądzyńskiego. Nawet pobieżna lektura *Compendium de iure et iustitia*, a zwłaszcza *Dyskursu kapłana jednego polskiego* nieuchronnie prowadzi do wniosku, że ucisk poddanych w dobrach szlacheckich był sprawą wielkiej wagi dla jezuickiego pisarza. Tym wszakże, co pragnę

---

[1] Wybrane ustalenia zawarte w niniejszym rozdziale zaprezentowałem w M.E. Nowakowski, *Jesuits, Slaves, and Polish-Lithuanian Peasants: Repositioning the Social Thought of Jan Chądzyński, S.J*, „Jesuit Educational Quarterly" 1 (2025) [w druku].

[2] Por. J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII w.*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. K. Piwarski, Warszawa 1961, s. 127–28; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, s. 227–230; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018, s. 46, 277, 312–13.

[3] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 2004, s. 87.

[4] Por. zwłaszcza S. Pyszka, *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657: Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Ac*[c]*ademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca rappresentate in Polonia*, Pontificia Università Gregoriana 1985 (dysertacja doktorska), s. 534–56, 562–69, 586–87; tenże, *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" (1993–1994), s. 229–45; tenże, *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642–1774*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 569–88; tenże, *L'insegnamento della Philosophia moralis nell'Università di Vilna nel XVII secolo alla luce dei manuali*, w: *Philosophiae & musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. R. Darowski, Kraków 2006, s. 559–84; tenże, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011, s. 196–222.

[5] Tenże, *Professori di Vilna*..., s. 548.

udowodnić, jest niewystarczalność dotychczasowego paradygmatu interpretacyjnego, skupionego na jednym wybranym elemencie myśli Chądzyńskiego i w zbyt małym stopniu uwzględniającego całościowy obraz, jaki wyłania się z pism politycznych autora. Dopiero tego rodzaju szersza perspektywa pozwala, jak sądzę, dostrzec, iż jego krytyka ucisku chłopów przez szlachtę może wynikać nie tyle z domniemanej osobistej wrażliwości na ich krzywdy, ile z głębszego zaniepokojenia innymi kwestiami. W moim przekonaniu, nie mniej niż o nich samych chodziło Chądzyńskiemu o rosnącą w siłę magnaterię i coraz bardziej zdominowany przez nią ustrój państwowy, w czym jezuita upatrywał, jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim, fundamentalne zagrożenie dla przetrwania Rzeczypospolitej.

Oczywiście, taka interpretacja może wzbudzać podejrzenia o cynizm i wydać się jednostronna. Zdecydowanie zbyt często współcześni badacze skłonni są nie uwzględniać motywacji moralnych i / bądź religijnych w postępowaniu ludzi epok dawnych, niezależnie od tego, czy mowa o inwestycjach możnowładców, wyprawach krzyżowych czy działalności sądów inkwizycyjnych lub zakonów, chociażby jezuitów. Nie zamierzam bynajmniej dowodzić, że los polskich i litewskich chłopów był Chądzyńskiemu obojętny, lecz raczej zwrócić uwagę na korelację jego wprost artykułowanej troski z innymi, być może mniej oczywistymi, zastrzeżeniami dotyczącymi kształtu ustrojowego oraz kondycji politycznej Rzeczypospolitej. Tym samym pragnę zwrócić uwagę na potrzebę przesunięcia akcentów w naszym stanie wiedzy na temat twórczości jezuity.

Zanim jednak omówię problematykę ucisku chłopów – oraz bezpośrednio z nią związane zagadnienie niewolników – w twórczości jezuity, zwracając uwagę na jej pewne pomijane na ogół fragmenty oraz proponując odbiegające od wcześniejszych odczytania passusów już znanych, konieczne jest przyjrzenie się temu, w jaki sposób Chądzyński rozumie pewne kluczowe dla jego myśli społecznej pojęcia, które następnie wykorzystuje, aby rozważyć sytuację chłopów, niewolników oraz szlachty. Te pojęcia to *ius*, *dominium*, *contractus*, *iustitia commutativa*, *iniustitia* oraz *restitutio*.

Ius

Fundamentalne znaczenie dla zrozumienia relacji społecznych w wizji Chądzyńskiego ma koncept prawa (*ius*). Jest on też kluczowy dla sformułowania definicji wszystkich pozostałych pojęć, jakie omówimy niżej. Z tego też powodu Chądzyński rozpoczyna *Compendium* właśnie

rozważeniem rozmaitych znaczeń terminu *ius*, których wylicza aż dziesięć. Nas, podobnie jak autora, interesować będą przede wszystkim dwa pierwsze, a więc rozumienie prawa jako (1) „władzy nad jakąś rzeczą lub zdolności korzystania z rzeczy na własny użytek" oraz (2) „tego, co nazywa się słusznym [...], tak że oznacza to, co jest komuś innemu należne i w jakiś sposób równoważne i odpowiadające czyjejś władzy nad rzeczą"[6]. Autor podkreśla zarazem, że oba te znaczenia są ze sobą skorelowane, a mianowicie druga definicja zakłada istnienie pierwszej. Kluczowy dla nich obu jest bowiem koncept *ius* jako władzy[7].

Następnie Chądzyński przechodzi do rozważenia dwóch powszechnie rozpoznanych rodzajów tej władzy w odniesieniu do rzeczy, konkretnie: *ius in re* (prawo nad rzeczą) oraz *ius ad rem* (prawo do rzeczy). Powołując się na jezuickiego prekursora traktatów *de iure et iustitia*, Luisa de Molinę, polski autor wskazuje na podstawową różnicę między tymi rodzajami prawa. *Ius in re* daje zdolność dysponowania rzeczą – m.in. jej używania (*usus*), zbycia (*alienatio*) czy zniszczenia (*destructio*) – bez troski o zachowanie jej integralności, a także wysuwania prawdziwych roszczeń (*actio realis* / *vindicatio*) do niej jako prawowity właściciel (*legitimus dominus*), niezależnie od tego, w czyich rękach by się znalazła. Z kolei prawo do rzeczy nie umożliwia tego rodzaju prawdziwych roszczeń, a jedynie roszczenia osobiste (*actio personalis*) bądź w ogóle żadne. Roszczenia osobiste pojawiają się w sytuacji, gdy dana osoba zobowiązana jest do przekazania istniejącej rzeczy w określonym czasie, np. sprzedawca w następstwie sprzedaży konia zobowiązany jest przekazać go nabywcy – jeśliby tego nie zrobił, nabywca ma prawo do konia (*ius ad rem*) i może dochodzić swoich roszczeń względem osoby sprzedawcy. Żadnych roszczeń nie może dochodzić osoba w sytuacji, gdy ma prawo do rzeczy (*ius ad rem*), która jeszcze nie istnieje, np. prawo właściciela ziemi do owoców, które dopiero mają wyrosnąć[8].

Powiązana z tą dystynkcją możliwych roszczeń w przypadku prawa nad rzeczą i prawa do rzeczy jest różnica w sposobie nabycia tychże praw. *Ius in re* bowiem nabywa się przez faktyczne przekazanie rzeczy (*secuta traditione*) na skutek zawartej umowy, np. przeprowadzonego zakupu, objęcia urzędu czy przyjętego spadku. Natomiast prawo do rzeczy uzyskuje się na mocy umów, kiedy nie doszło jeszcze do przekazania rzeczy (*nondum secuta*

[6] „Ius primo significat potestatem in rem aliquam seu facultatem utendi re in propriam utilitatem. Secundo, ius dicitur quasi iustum [...] ita ut significet id quod alteri debitum esse et aliquo modo aequalem et commensuratum potestati in rem alterius", zob. J. Chądzyński, *Compendium de iure et iustitia*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2213, tractatus 1, disputatio 1, articulus 1, k. 429r.

[7] Tamże.

[8] Tamże, k. 429v.

rei traditione), jak niesfinalizowany zakup jakiegoś dobra, obietnica, wybór (np. na jakiś urząd) czy dotychczas nieprzyjęty spadek[9]. Chądzyński dzieli następnie prawo nad rzeczą na doskonałe (*perfectum*) i niedoskonałe (*imperfectum*). To pierwsze zakłada zarówno własność (*proprietas*), jak i czerpanie korzyści (*commoda*) z rzeczy; drugie – brak jednego z tych elementów. Niedoskonałe prawo nad rzeczą mogło dotyczyć przedmiotu (*obiectus*), jeśli związane było albo z samą własnością rzeczy, albo z samymi z niej korzyściami, oraz podmiotu (*subiectus*), kiedy kilka osób miało prawo nad tą samą rzeczą. *Ius imperfectum* oraz *perfectum* odpowiadały kolejno *dominium imperfectum* i *dominium perfectum*[10]. Zwłaszcza to ostatnie pojęcie jest dla nas istotne jako kluczowe dla zrozumienia stosunku Chądzyńskiego do chłopów oraz niewolników.

Dominium

Chądzyński wyróżnia dwa podstawowe rodzaje *dominium*, które w zależności od kontekstu możemy tłumaczyć jako ‘władza’ bądź ‘własność’. Te dwa rodzaje to *dominium iurisdictionis* oraz *dominium prioprietatis*. Pierwsze z nich, polegające na sprawowaniu władzy nad poddanymi i podzielone na władzę polityczną (*dominium politicum*) i kościelną (*ecclesiasticum*), zostało przeze mnie omówione w rozdziale poprzednim. Tutaj natomiast skupię się na *dominium prioprietatis*, czyli władzy posiadania / własności. Chądzyński, powołując się na „teologów i jurystów”, rozumie ją jako „prawo (*ius*) doskonałego dysponowania rzeczą, jeśli tylko komuś nie zakazuje tego prawo (*lex*) albo jest to władza (*potestas*) dysponowania rzeczą, na ile pozwala moc prawa (*vis iuris*), wedle swego upodobania w każdy sposób, w jaki tej rzeczy można użyć”[11]. Taki posiadacz rzeczy miał pierwszeństwo do jej używania przed innymi, a jego wszelkie działania wobec posiadanej rzeczy były uznawane za ważne (*validi*), chyba że naruszałyby prawo (*lex*). Autor *Compendium* precyzuje zarazem, że definicja *dominium* zakłada pełną władzę używania danej rzeczy, ale w zakresie określonym przez prawo. Dlatego osoby niepełnoletnie, którym prawo zabrania zbywania rzeczy, mogą mimo wszystko być ich panami w sensie ścisłym[12].

---

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] „Ius perfecte disponendi de re nisi quis lege prohibeatur seu est potestas disponendi de re quantum ex vi iuris ad suum libitum in omnem usum qui in ea re dari potest”, zob. tamże, tractatus 1, disputatio 1, articulus 2, k. 429v.–430r.

[12] Tamże, k. 430r.

Opisując podmiot *dominii*, Chądzyński sporo miejsca poświęcił wyjaśnieniu konceptu posiadania (*possessio*). Jezuita twierdzi, że posiadanie to kontrolowanie ciała (*corpus*) i ducha (*animus*) rzeczy, przy czym przez termin „rzecz" rozumie zarówno dobra materialne, jak i niematerialne (*res incorporeae*). Aby faktycznie daną rzecz posiąść, konieczne było nie tylko jej „dotknięcie" lub „pochwycenie" (choćby wzrokiem lub za pośrednictwem kogoś innego), ale także intencja posiadania (*animus possidendi*). Dlatego właśnie depozytariusz nie posiada depozytu, a wierzyciel – zastawu. Według autora, posiadanie nie musiało być uznane przez prawo za słuszne / sprawiedliwe (*iusta*), aby było ważne – wystarczyło, by nie stało ono w sprzeczności z prawem[13].

Co istotne dla naszych dalszych rozważań na temat niewolnictwa, Chądzyński wyróżnia kilka antynomicznych form posiadania, m.in. posiadanie słuszne / sprawiedliwe, które jest poświadczone jakimś „tytułem", oraz niesłuszne / niesprawiedliwe, któremu takiego „tytułu" brakuje. Następnie posiadanie „kolorowe" (*colorata*), którego tytuł jest wiarygodny bądź przynajmniej nie wprost nieważny (*non aperte nullus*), i „niekolorowe", którego tytuł jest jawnie nieważny. Posiadanie mogło być również dzielone ze względu na rodzaj poszczególnych tytułów, np. sprzedaży czy darowizny[14]. Autor wylicza ponadto wszystkie sposoby utraty posiadania. Pośród nich znalazły się takie, jak kradzież, przywłaszczenie, a także utrata przez ucieczkę, np. gołębi, gdy odlatują i nie powracają. Chądzyński podsumowuje te rozważania stwierdzeniem, że „choć posiadanie niewolnika bądź niewolnicy nie znika w przypadku ucieczki, to posiadanie rzeczy ruchomych ustaje"[15]. Do kwestii niewolników oraz ich ucieczki powracam w dalszej części rozdziału.

Od *dominium* autor odróżnia *ususfructus*, a więc prawo do używania i czerpania korzyści z cudzej rzeczy, bez naruszania jej substancji. Jak wskazuje, *ususfructus* różni się od zwykłego użytkowania (*merus usus*), ponieważ użytkownik (*usuarius*) nie może przekazać komuś innemu swojego prawa i choć może korzystać z rzeczy, np. nieruchomości, nie ma prawa, aby ją komuś innemu wynająć ani umożliwić czerpanie z niej zysków. Z kolei posiadacze *ususfructus* (*fructuarius*) – którymi, jak zobaczymy, byli według jezuity chłopi w Rzeczypospolitej – mogą powierzyć komuś innemu zarządzanie rzeczą bądź udzielić upoważnienia do korzystania z jej owoców / dochodów bez zgody właściciela. Chądzyński rozważa także różnicę między *usus* a poddaństwem / zniewoleniem (*servitus*), które wszakże

[13] Tamże, tractatus 1, disputatio 3, k. 439r.
[14] Tamże, 439v.
[15] „Quamquam possessio servi sive servae per fugam non perit, sic possessio rerum mobilium desinit", zob. tamże.

jest dla niego pojęciem znacznie szerszym niż obecnie dla nas. Jak twierdzi autor, *usus* i *servitus* to niekiedy pojęcia rozłączne, a niekiedy tożsame. Przy okazji wskazuje on na różne rodzaje poddaństwa: osobiste (*servitus personalis*), rzeczywiste (*realis*) oraz mieszane (*mixta*). W dalszej części rozdziału istotna będzie dla nas oczywiście *servitus personalis*, która polegała na poddaństwie wymaganym od jednej osoby wobec drugiej[16].

Z naszego punktu widzenia bardzo interesującym aspektem *dominium*, zasygnalizowanym przez Chądzyńskiego, jest tzw. *dominium in personis oeconomicis*, a więc władza osób konstytuujących szeroko rozumiane gospodarstwo domowe. Jej rodzaj był zdeterminowany przez miejsce danego członka domostwa w jego hierarchii. Chądzyński omawia więc *dominium* w odniesieniu do trzech poziomów relacji „domowych": *dominium* (1) męża i żony, (2) ojca i dziecka, a także (3) niewolników, poddanych i służby. Każdej z tych grup autor poświęcił osobny artykuł[17]. Teraz przyjrzymy się dwóm pierwszym, natomiast do artykułu trzeciego, o kluczowym dla nas znaczeniu, wrócimy w dalszej części rozdziału.

Jeśli chodzi o *dominium* męża i żony, to Chądzyński skupia się przede wszystkim na sprawach *sensu stricto* majątkowych. Twierdzi, po pierwsze, że mąż ma prawo dysponowania całym swoim kapitałem niezależnie od żony. Według jezuity, wchodzą do niego wszystkie dobra, które mąż posiadł niezależnie od żony, przed zawarciem bądź po zawarciu małżeństwa. Po drugie, żona ma prawo do własnego posagu, który Chądzyński rozumie jako dobra przekazane mężowi na pokrycie obciążeń małżeństwa ze strony żony, zwłaszcza na wyżywienie jej samej, dzieci i rodziny. Choć mąż nie był właścicielem posagu, to jednak czerpał on z niego korzyści tak długo, jak trwało małżeństwo. Autor przekonuje, że „skoro [mąż] ponosi ciężary małżeńskie, jest uzasadnione, że pobiera on też dochody, a ponieważ jest głową żony, dzierży zarząd dobrami posagu, tak pełny, że może dochodzić roszczeń do nich od każdego rzeczywistego posiadacza, a nawet prowadzić spory o nie w odpowiednim sądzie"[18].

Żona jednak odzyskiwała posag w przypadku rozwiązania małżeństwa bądź śmierci męża, a mogła też zapisać go w testamencie wskazanym przez siebie spadkobiercom. Chądzyński twierdzi ponadto, że gdyby mąż znalazł się w wyjątkowo trudnej sytuacji finansowej, która zagrażałaby zachowaniu posagu, żona mogła wystąpić o jego zwrot i

[16] Tamże, tractatus 1, disputatio 1, articulus 1, k. 430r.–v.

[17] Tamże, tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articuli 1–3, k. 440r.–442v.

[18] „Cum enim onera matrimonii subeat aequum est ut et fructus percipiat et quia caput uxoris est administrationem bonorum dotalium habet, adeo plenam, ut ea a quovis posessore reali etiam actione poterit vindicare et de illis in debito foro contendere", zob. tamże, tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 1, k. 440r.

zarządzać nim samodzielnie bądź za pośrednictwem kogoś innego lub złożyć go u kupca, tak aby substancja posagu pozostała nienaruszona, a dochody z niego służyły utrzymaniu rodziny. Autor przekonuje, że jeśli taki byłby cel żony, bynajmniej nie powinno się jej utrudniać odzyskania wniesionego do małżeństwa majątku. Żona miała ponadto pierwszeństwo przed innymi wierzycielami w przypadku konieczności zwrotu posagu (np. po śmierci męża)[19]. Od posagu jezuita odróżnia tzw. *bona paraphernalia*, a więc dobra żony, które pochodziły z darowizny, spadku lub jeszcze innego źródła. Te, twierdzi Chądzyński, przynależą wyłącznie do żony, która może nimi samodzielnie dysponować[20].

Na koniec autor wylicza osiem przypadków, w których żona może w zgodzie ze sprawiedliwością ponosić wydatki bez zgody męża. Zaliczył do nich:

1) Wszelkie sytuacje, w których podobne wydatki ponoszą osoby o zbliżonym położeniu majątkowym i statusie społecznym. Chądzyński wskazuje, że niektórzy teologowie utrzymywali, że żona może wydać dwudziestą część wspólnego rocznego dochodu, co innym wydawało się zbyt dużym udziałem. Autor proponuje zatem, by żona ograniczyła się do trzydziestej części dochodów.
2) Chęć uniknięcia szkody dla rodziny. W tym celu żona może dysponować wszelkimi dobrami majątkowymi rodziny, a także odebrać je mężowi, jeśli ten je trwonił.
3) Utrzymywanie syna na wojnie lub podczas studiów, gdy ojciec jest tego nieświadomy bądź temu niechętny. Polski jezuita powołuje się ponadto na Juana de Lugo, który wskazał, że żona może wydawać pieniądze na jałmużny celem nawrócenia męża, ponieważ jego złe obyczaje szkodzą dobru rodziny.
4) Utrzymywanie rodziny, zarówno ze środków własnych, jak i wspólnych czy należących do męża.
5) Pomoc rodzinie lub przyjaciołom w potrzebie.
6) Dysponowanie dochodami z własnej pracy, jeśli żona wniosła wcześniej odpowiedni posag, który pokrywał jej utrzymanie.
7) Dysponowanie wszelkimi dobrami, co do których żona ma niezależne prawo.

[19] Tamże, k. 440r.–v.
[20] Tamże, k. 440v.

8) Zabranie części wspólnego majątku, jeśli jest on trwoniony przez męża. Wówczas jednak, twierdzi autor *Compendium*, żona powinna najpierw zaspokoić potrzeby rodziny.[21]

Następnie Chądzyński przechodzi do omówienia, w osobnym artykule, relacji między głową rodziny a dziećmi, ewentualnie wnukami, jeśli w chwili narodzin wnuków ich ojciec pozostawał pod władzą ich dziadka. Po raz kolejny autor skupia się w tym wypadku na sprawach majątkowych, wskazując różne rodzaje dóbr, jakie mogą w jakiś sposób należeć do dziecka pozostającego pod prawną opieką ojca. Dla potrzeb niniejszych rozważań wystarczy stwierdzić, że były to zarówno dobra uzyskane niezależnie od ojca (jak np. żołd wojskowy, wynagrodzenie za służbę dworską czy beneficjum kościelne), jak i te uzyskane bezpośrednio od niego albo z uwagi na niego. Autor stwierdza, że prawo własności i korzystania z tych pierwszych przysługują wyłącznie dziecku. Również te drugie należały do dziecka, ale korzystał z nich ojciec. Dziecko mogło z nich korzystać, jeśli zaistniały konkretne okoliczności prawne[22].

W kontekście dalszych rozważań autora na temat niewolników interesujące wydają się wyliczone przezeń skutki władzy ojcowskiej oraz możliwości uwolnienia się spod niej dziecka. Wśród tych pierwszych znalazły się m.in. pozwolenie na sprzedaż dziecka w sytuacji konieczności oraz zakaz występowania dziecka w sądzie przeciwko komukolwiek poza własnym ojcem (przeciwko któremu można było wystąpić wyłącznie w sprawie określonych dóbr należnych dziecku). Ta władza znikała natomiast, gdy dziecko stawało się pełnoprawnym obywatelem (*emancipatio*), obejmowało godność państwową, tron biskupi bądź wstępowało do zakonu. Znikała także na skutek śmierci ojca, jego popadnięcia w „herezję" oraz gdy, schwytany przez wrogów, nie mógł powrócić do domu[23].

Contractus

Jak widzimy, Chądzyński zgodnie z konwencją traktatów *de iure et iustitia* skłonny jest rozpatrywać wszelkie relacje rodzinne i społeczne w kategoriach praw, zobowiązań i naruszeń. Fundamentalnym pojęciem dla tych rozważań, które okaże się szczególnie istotne w

[21] Tamże.
[22] Tamże, tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 2, k. 441r.
[23] Tamże, k. 441v.

odniesieniu do ucisku chłopów, jest *contractus*, a więc umowa. Chądzyński poświęcił umowom cały trzeci traktat *Compendium*, który zachował się jedynie we fragmencie. Jednakże nawet jego pierwsze artykuły dają nam stosunkowo dobrą podstawę do opisania natury kontraktu, tak jak postrzegał ją autor.

Już w pierwszym zdaniu traktatu definiuje on umowę jako „zgodę bądź porozumienie dwojga lub wielu osób, z których każda strona stwarza zobowiązanie względem drugiej”[24]. Chądzyński stwierdza ponadto, że umowa między ludźmi (inaczej niż między Bogiem a aniołami) nie może być zawarta jedynie za pomocą aktów wewnętrznych (*actus interni*), np. postanowienia przekazania czegoś komuś. Wymaga bowiem wzajemnego zobowiązania się obu stron, które jest możliwe tylko wówczas, gdy zobowiązanie jednej strony będzie w pełni wiadome drugiej. Zarazem jednak, co ciekawe, również sam akt zewnętrzny, np. wypowiedzenie słów obietnicy, nie czyni według Chądzyńskiego umowy ważną, jeśli obiecujący nie ma intencji zobowiązania. „Dlatego ten, kto sztucznie coś obiecał bez intencji zobowiązania się, nie jest w sumieniu zobowiązany do wykonania obietnicy, jeśli nie spowoduje to żadnej szkody dla osoby, której złożono obietnicę”[25]. Autor wskazuje, że w pewnych sytuacjach władze publiczne mogą zmusić podległego sobie obywatela do wypełnienia takiego fałszywego zobowiązania, ale jedynie w granicach kompetencji tychże władz – w przypadku np. obietnicy małżeństwa państwo nie ma autorytetu, aby kogokolwiek do tego zobowiązać[26].

Również sama osoba składająca fałszywą obietnicę może ostatecznie zdecydować, że chce się naprawdę zobowiązać. W takim jednak wypadku, argumentuje Chądzyński, konieczne jest ponowne zawarcie umowy za zgodą obu stron, ponieważ inicjalny brak rzeczywistej zgody jednej z nich czyni pierwszą umowę nieważną. Dzieje się tak, nawet jeśli jedna ze stron jest nieświadoma fałszywej intencji drugiej i w rezultacie korzysta z dóbr, które przypadałyby jej na mocy umowy. Autor twierdzi, że jest to korzystanie wynikające z błędu, ponieważ opiera się na umowie nieistniejącej, bo niespełniającej podstawowego kryterium, czyli intencji wzajemnego zobowiązania się obu stron. Subtelności i kontekstu tej argumentacji przydaje – typowa dla cycerońskiego, a zatem również humanistycznego oraz jezuickiego probabilizmu –

[24] „Contractus est consensus seu conventio duorum aut plurimum in utraque parte vel alterutra pariens obligationem versus aliam”, zob. tamże, tractatus 3, disputatio 1, capitulum 1, articulus 1, k. 492r.
[25] „Hinc qui ficte aliquid promissit sine animo se obligandi non tenetur solvere in consciencia promissum, si nullum damnum sit promissario secutum”, zob. tamże.
[26] Tamże.

uwaga Chądzyńskiego, że choć prezentowana opinia jest „bardziej prawdopodobna" (*probabilior*), to jednak „prawdopodobna i bezpieczna" (*probabilis et tuta*) jest zarazem opinia przeciwna, na rzecz której autor także przytacza argumenty[27]. Jeśli chodzi zaś o koniec ważnego zobowiązania, to ustaje ono przez rozwiązanie umowy między jej stronami oraz przez uregulowanie należności wynikających z umowy bądź przez darowiznę (*condonatio*)[28].

W *Compendium* omówione są rozmaite rodzaje umów; autor wprowadza m.in. podział na porozumienia „nagie" (*pactum nudum*) i „okryte" (*vestitum*) – z których jedne opierają się wyłącznie na porozumieniu stron, a drugie mają ponadto oparcie w prawie i dlatego można drogą sądową dochodzić ich egzekucji – a także na umowy zyskowne i obciążające[29]. Szczególnie istotny dla Chądzyńskiego jest podział na umowy absolutne i warunkowe, którym poświęca osobny artykuł. Wśród rozważań jezuity na temat warunków umowy interesująca dla nas, w kontekście jego obrony chłopów, jest uwaga, iż nie zawsze wymagane jest spełnienie warunków umowy *ad litteram*. Czasem wystarczy spełnienie zobowiązania w sposób „równoważny" (*aequipollens*), a więc taki, który osiąga taki sam rezultat, jak ten określony w umowie. Jeśli jednak dana strona wyraźnie zaznaczy, że warunek musi zostać spełniony w ściśle określonej formie bądź gdy jego wypełnienie nie jest zaledwie środkiem dla osiągnięcia ogólnego celu umowy, ale poniekąd celem samym w sobie, wówczas alternatywne sposoby nie będą wystarczające[30]. Inaczej sytuacja wyglądała w przypadku warunków niegodnych i niemożliwych do wykonania, ponieważ czyniły one całą umowę nieważną (z wyjątkiem pewnych umów małżeńskich i testamentów)[31].

Podstawową zasadą umów w ujęciu Chądzyńskiego jest więc zasada wzajemności. Jest ona zarazem kluczowa w wypadku innej istotnej dla nas kategorii, a mianowicie sprawiedliwości wymiennej (nazywanej też wyrównującą).

Iustitia commutativa

[27] Tamże, k. 492v. Na temat przejścia jezuitów od tutioryzmu do probabilizmu zob. R.A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot 2008.
[28] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 3, disputatio 1, capitulum 2, articulus 1, k. 495r.
[29] Tamże, tractatus 3, disputatio 1, capitulum 1, articulus 1, k. 493r.–v.
[30] Tamże, tractatus 3, disputatio 1, capitulum 1, articulus 2, k. 494v.
[31] Tamże, k. 495r.

Jak wskazałem w rozdziale drugim, *iustitia commutativa* była uznawana za jeden z dwóch podstawowych rodzajów sprawiedliwości szczegółowej, począwszy od Arystotelesa. Za Stagirytą podział ten przyjmował (z pewnymi modyfikacjami) najpierw Tomasz z Akwinu, a następnie jego dominikańscy oraz jezuiccy komentatorzy. Wśród tych ostatnich charakterystyczne było stanowisko Luisa de Moliny, który rozszerza kompetencje *iustitiae commutativae* kosztem zwłaszcza *iustitiae distributivae*[32]. Choć Chądzyński, przypomnijmy, *explicite* podkreśla wyższość sprawiedliwości legalnej nad wymienną, to jednak poświęca tej ostatniej (jak informuje nas spis treść do zachowanego częściowo tekstu) aż trzy z siedmiu traktatów *Compendium*, podczas gdy sprawiedliwości rozdzielczej zaledwie jeden. Z kolei *iustitia legalis* jest przez niego omówiona wyłącznie w ogólnym traktacie pierwszym[33]. Już samo to rozłożenie uwagi świadczy, że *iustitia commutativa* odgrywa ważną rolę w myśli społecznej Chądzyńskiego, który powołuje się na nią w swojej krytyce ucisku chłopów, nawet jeśli nie jest ona dla niego tak kluczowa, jak sprawiedliwość legalna[34].

Polski jezuita definiuje sprawiedliwość wymienną jako „cnotę moralną, skłaniającą wolę do oddania należności, ściśle odpowiadającej prawu innej osoby, które to prawo jest zaś własnością [*dominium*] w sensie ścisłym bądź równoważne własności, naruszenie prawa której nakłada samo przez się obowiązek zadośćuczynienia”[35]. Chądzyński podkreśla, że wymóg zadośćuczynienia (o którym niżej), jaki stawia *iustitia commutativa*, czyni ją wyjątkową na tle innych rodzajów sprawiedliwości i cnót. Dzieje się tak ze względów formalnych: sprawiedliwość odnosi się do dobra równości (*aequalitas*), a więc wymaga, aby każdy miał to, co jemu należne i nikt nie był pozbawiony swojej własności. Co ważne, inaczej niż w przypadku innych cnót i rodzajów sprawiedliwości, ten powód pozostaje taki sam zarówno przed, jak i po naruszeniu sprawiedliwości wymiennej. Np. sprawiedliwość wymienna zobowiązuje mnie nie tylko do tego, bym nie naruszał własności Piotra i nie odbierał mu jego mienia, ale również do tego, bym – jeśli mimo wszystko tego się dopuszczę – dokonał restytucji zagarniętego mienia,

---

[32] A. Brett, *Luis de Molina on Law and Power*, w: *A Companion to Luis de Molina*, red. M. Kaufmann i A. Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 162, 164.

[33] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 2, k. 429r., 436r. Należy jednak pamiętać, że również omówienie sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej przez Chądzyńskiego znalazło się wyłącznie w traktacie pierwszym *Compendium*. O przyporządkowaniu kolejnych traktatów (w większości niezachowanych) do konkretnych rodzajów *iustitiae* dowiadujemy się wyłącznie ze spisu treści.

[34] J. Chądzyński, *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jako dalszego karania ujść mamy*, w: *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668). Publicystyka, eksorbitacje, projekty, memoriały*, t. 1, *1648–1660*, wyd. S. Ochmann-Staniszewska, Wrocław 1989, s. 192.

[35] „Iustitia commutativa est virtus moralis inclinans voluntatem ad reddendum debitum rigide iuri alterius respondens, hoc autem ius rigorosum est dominium vel aequivalens dominio cuius iuris violatio tradit per se debitum restituendi”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 2, articulus 3, k. 436v.

gdyż powinno ono zostać nienaruszone. Z kolei w wypadku pogwałcenia innych cnót czy rodzajów sprawiedliwości, wyjaśnia autor, zobowiązanie ustaje z chwilą wygaśnięcia potrzeby. Np. cnota miłości (*charitas*) zobowiązuje mnie do pomocy bliźniemu w skrajnej potrzebie. Jeśli jednak ta minie, znika także moje zobowiązanie, nawet jeśli nie udzielając pomocy, popełniłem wcześniej grzech[36].

Omawiając sprawiedliwość wymienną, Chądzyński poświęca sporo miejsca na podkreślenie różnic dzielących ją od sprawiedliwości dystrybutywnej. Jak pamiętamy, zadaniem tej ostatniej było proporcjonalne rozdzielanie dóbr w państwie wedle zasług i godności obywateli. Autor *Compendium* zwraca więc uwagę, że inaczej niż *distributiva*, *iustitia commutativa* odnosi się nie do równości geometrycznej – która zachowuje stałą proporcję, niezależnie od wartości dóbr – ale arytmetycznej, która dba jedynie, aby oddać komuś tyle, ile mu się należy, bez względu na to, ile otrzymali inni. Kolejną z istotnych różnic między sprawiedliwością rozdzielczą a wymienną, którą zauważa Chądzyński, jest fakt, że ta pierwsza z konieczności dotyczy władcy dysponującego dobrami wspólnymi, a zatem operuje w relacji wertykalnej, a nie horyzontalnej, jak *commutativa*[37].

Niewątpliwie ważnym aspektem sprawiedliwości wymiennej w ujęciu autora jest, iż różnicuje ona rodzaje dóbr związanych z osobą, której należne jest zadośćuczynienie. Odmienne zobowiązanie wynika bowiem z naruszenia dóbr materialnych, inne zaś – niematerialnych, jak choćby dobrego imienia, ponieważ człowiek wykorzystuje je do innych celów i korzyści. Wynika stąd, że dobro wyższego rzędu (np. reputacja) nie może być zrekompensowane dobrami niższego rzędu (np. pieniędzmi). Inaczej sytuacja wygląda, z pewnymi wyjątkami, w przypadku dóbr tego samego rzędu (np. pieniędzy i ubrań)[38]. Kontekst *iustitiae commutativae* dobrze wprowadza zatem inne kluczowe dla myśli społecznej Chądzyńskiego pojęcie, jakim jest *iniustitia*, czyli niesprawiedliwość.

Iniustitia* i *restitutio

[36] Tamże.
[37] Tamże, k. 437r.
[38] Tamże, k. 438v.

Pojęcie *iniustitia* jest dla naszej analizy ważne, ponieważ to właśnie o niesprawiedliwość Chądzyński oskarża uciskającą chłopów szlachtę[39]. Definiuje on *iniustitiam* w szerokim znaczeniu jako „wszelką niegodziwość wobec prawa", ale w sensie ścisłym jako „naruszenie prawa sprawiedliwości"[40]. Niesprawiedliwość może być popełniona, wyjaśnia tekst *Compendium*, po pierwsze, nieświadomie, kiedy zły skutek nie jest znany bądź gdy szkoda jest nie do uniknięcia – jest to tzw. niesprawiedliwość materialna. Po drugie, istnieje niesprawiedliwość formalna, a więc popełniana świadomie.

Niesprawiedliwość formalna ma miejsce przede wszystkim wówczas, gdy ktoś wyrządza dla własnej korzyści szkodę drugiej osobie po to, aby ona coś utraciła bądź aby miała mniej. W ten sposób winowajca dąży do formalnej nierówności, a zatem w najściślejszym sensie grzeszy przeciwko sprawiedliwości. Niesprawiedliwości formalnej dopuszcza się również człowiek, który, będąc świadomy niegodziwości danego czynu i jego skutków wobec zasady równości, mimo wszystko decyduje się go dokonać (pod wpływem emocji czy z innego powodu), nawet jeśli nierówność nie jest jego intencją. Przykładem takiego czynu jest kradzież czyichś dóbr dla spłacenia długu wobec kogoś innego. Choć niesprawiedliwość nie jest tu celem samym w sobie, a jedynie konsekwencją, złodziej grzeszy w sposób ścisły przeciwko sprawiedliwości[41].

Chądzyński rozważa rozmaite sytuacje, w których komuś może zostać wyrządzona krzywda (*iniuria*), ściśle powiązana z niesprawiedliwością. Jezuita twierdzi, że krzywda może zostać wyrządzona osobie, która chce i może odstąpić od swojego prawa (np. do jakiejś rzeczy), ale tego nie robi. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy dana osoba pragnie, aby ktoś inny naruszył jej prawo (*ius*), a następnie został ukarany, choćby wówczas, gdy celowo zostawi się przedmiot w takim miejscu, aby zachęcić złodzieja do kradzieży. Inaczej sytuacja wygląda w przypadku, gdy dana osoba rzeczywiście chce i może odstąpić od swojego prawa – wtedy o krzywdzie nie było mowy. Z drugiej jednak strony, jeśli człowiek chce, ale nie może odstąpić swojego prawa, nadal można wyrządzić mu krzywdę. Chądzyński twierdzi na przykład, że mąż, który godzi się na cudzołóstwo żony, nadal pozostaje pokrzywdzony, ponieważ prawo wierności małżeńskiej jest niezbywalne i mąż nie może nim dysponować wedle swojej woli[42].

---

[39] Por. tenże, *Dyskurs*..., s. 185, 188.

[40] „Iniustitiam late acceptam esse quamvis malitiam contra legem. Stricte autem acceptam iniustitiam esse violationem iuris iustitiae", zob. tenże, *Compendium*..., tractatus 2, disputatio 1, articulus 1, k. 457r.

[41] Tamże.

[42] Tamże, k. 457r.–v.

Każda wyrządzona niesprawiedliwość nieuchronnie pociąga za sobą konieczność *restitutionis*, czyli zadośćuczynienia. Chądzyński rozumie je jako „zwrot tego, przez co naruszone zostało czyjeś prawo, niezależnie, czy [zadośćuczynienie] byłoby w takiej samej postaci, czy równoważnej, ani czy czyjeś prawo byłoby naruszone świadomie, czy nieświadomie, pod warunkiem, że spowodowana została nierówność przeciwko sprawiedliwości”[43]. Według tej definicji *restitutio* nie jest zatem jakimkolwiek zwrotem, np. zwróceniem zaciągniętej pożyczki. Autor zauważa ponadto, że obowiązek zadośćuczynienia ma zarówno aspekt negatywny, jak i pozytywny. Negatywny, ponieważ *restitutio* implikuje zakaz dalszego przetrzymywania cudzego mienia; pozytywny, bo w wielu przypadkach naruszenia sprawiedliwości (zwłaszcza gdy sprawca nie odniósł materialnych korzyści na skutek swojego czynu, np. dokonując uszczerbku na czyimś zdrowiu) zwrot utraconych dóbr (a raczej ich niezatrzymywanie) nie jest możliwy i niezbędne jest wykonanie jakiejś dodatkowej czynności („pozytywnej”) w ramach restytucji[44].

Powyższe kwestie dotyczące niesprawiedliwości i zadośćuczynienia Chądzyński prezentuje na początku pierwszej dysputacji drugiego traktatu *Compendium*. W jej dalszej części oraz w kolejnych dwóch omówione są różne przypadki wykroczeń prawnych i moralnych (np. zabójstwa, samobójstwa, gwałtu, kradzieży itd.) oraz ich konsekwencje. Chociaż te kwestie są niewątpliwie fascynujące i oferują bogate pole do eksploracji, dotykają one jedynie pobocznie głównego tematu niniejszego rozdziału. Wypada zatem teraz, abyśmy skierowali naszą dyskusję z powrotem do jej centralnego punktu, czyli obrony chłopów.

Obrona chłopów: status poddanych

Pozostała część tego rozdziału poświęcona będzie bezpośrednio stosunkowi Chądzyńskiego do problemu krzywdy chłopskiej oraz powiązanego z nim zagadnienia niewolnictwa. Co pragnę podkreślić, moim celem jest niezmiennie zrozumienie przede wszystkim myśli Chądzyńskiego. Dlatego nawet jeśli będę często przywoływał pisma innych (głównie jezuickich) autorów, a także sporadycznie odnosił się do rzeczywistości pozatekstowej, którą komentowali, traktuję to jedynie jako kontekst pomagający w lepszym zrozumieniu poglądów protagonisty tej

[43] „Restitutio [...] est illius per quod ius alterius est laesum, seu in se, seu in aequivalenti redditio, sive ius alterius laesum fuerit scienter, sive non scienter, dummodo comittatur inaequalitas contra iustitiam”, zob. tamże, tractatus 2, disputatio 1, articulus 2, k. 457v.
[44] Tamże.

dysertacji. Tym samym wiele istotnych aspektów wcale pokaźnego już stanu wiedzy o pozycji i warunkach życia chłopów na ziemiach Rzeczypospolitej oraz staropolskiej refleksji na ten temat[45], a tym bardziej wiedzy o wczesnonowożytnym niewolnictwie i stosunku do niego katolickich, w tym zwłaszcza dominikańskich i jezuickich, myślicieli[46] pozostanie tu nieporuszonych bądź będą zaledwie zasygnalizowane.

---

[45] Spośród licznych publikacji zob. zwłaszcza W. Bogatyński, *Walka chłopów z uciskiem szlacheckim w Polsce w XVII i XVIII wieku. Dokumentacja historyczna do mapy znajdującej się na wystawie „Historia wsi" w Muzeum Etnograficznym w Krakowie*, Kraków 1955; S. Czernik, *Z życia pańszczyźnianego w XVII wieku*, Warszawa 1955; W. Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959; Z. Ćwiek, *Z dziejów wsi koronnej XVII wieku*, Warszawa 1966; K. Tymieniecki, *Historia chłopów polskich*, t. 3, *Geneza zaostrzonego poddaństwa chłopów*, Warszawa 1969; J. Półćwiartek, *Położenie ludności wiejskiej starostwa leżajskiego w XVI–XVIII wieku*, Warszawa–Kraków 1972; J. Jurkiewicz, *Powinności włościan w dobrach prywatnych w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII wieku*, Poznań 1991; M. Kopczyński, *Studia nad rodziną chłopską w Koronie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1998; T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001; Z. Łotys, *Kwestia chłopska w świadomości społecznej polskiego Oświecenia*, Olsztyn 2001; S. Pyszka, *Il diritto alla libertà personale e alla cittadinanza dei contadini polacchi e lituani in Aron Aleksander Olizarowski (1610–1659)*, „Forum Philosophicum" 7 (2002), s. 205–37; T. Wiślicz, *Chłopi wobec króla i Rzeczypospolitej w XVII–XVIII w.* w: *My i oni. Społeczeństwo nowożytnej Rzeczypospolitej wobec państwa*, red. W. Kriegseisen, Warszawa 2016, s. 244–57; A. Bielak, *Czy Polacy posiadali niewolników? Kilka filologicznych uwag wokół synodu w Iwiu (1568 r.)*, w: *Figura heretyka w nowożytnych sporach konfesyjnych*, red. A. Bielak i W. Kordyzon, Warszawa 2017, s. 97–128; *Chłopi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej do czasów uwłaszczenia*, red. D. Michaluk, Ciechanowiec–Warszawa 2019.

[46] Z oczywistych względów w badaniach ostatnich dekad szczególnie silnie reprezentowane są studia nad myślą iberyjską, zob. m.in. R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge 1979, zwłaszcza s. 46–57; J.T. López García, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans*, Maracaibo–Caracas 1982; A. del Vigo Gutiérrez, *Economía y moral en el Siglo de Oro. El tráfico de esclavos de España a las Indias*, „Scriptorium Vitoriense" 41 (1994), s. 221–45; S. Pyszka, *Diritti degli schiavi veri e propri negli scritti dei moralisti del Seicento: Luis Molina SJ, Leonardus Lessius SJ e Joannes de Lugo SJ*, „Studia Paedagogica Ignatiana" 3 (2000), s. 239–75; J.M. García Añoveros, *Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI: Principios doctrinales y conclusiones*, „Revista De Indias" 60 (2000), s. 307–29; A.M. Hespanha, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, „Análise Social" 35 (2001), s. 937–60; J.A. Tellkamp, *Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI*, „Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía" 21 (2004), s. 135–48; J. Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española*, Madrid 2005; A. Maestre Sánchez, *„Todas las gentes del mundo son hombres": El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474–1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)*, „Anales del seminario de historia de la filosofía", 21 (2004), s. 91–134; R. Fernández Durán, *La corona española y el tráfico de negros: Del monopolio al libre comercio*, Madrid 2011; L. Valenzuela-Vermehren, *Empire, Sovereignty, and Justice in Francisco de Vitoria's International Thought: A Re-Interpretation of "De Indis" (1532)*, „Revista Chilena de Derecho" 40 (2013), z. 1, s. 266–68; M. Kaufmann, *Slavery between Law, Morality, and Economy*, w: *A Companion to Luis de Molina*…, s. 183–225; L. Perdices De Blas i, J.L. Ramos-Gorostiza, *Slavery and the Slave Trade in Spanish Economic Thought, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, „History of Economic Ideas" 23 (2015), z. 2, s. 11–40; H.J. Unisinos, *Impressions of Luis de Molina about the Trade of African* Slaves, „Patristica et Mediaevalia" 36 (2015), s. 39–50; D. Nemser, *The Iberian Slave Trade and the Racialization of Freedom*, „History of the Present" 8 (2018), z. 2, s. 117–39; F. Castilla Urbano, *The Salamanca School on Slavery: From Naturalism to Culture and Awareness*, „Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series" (2020), [online] <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3526000> [dostęp 23.02.2024]; tenże, *The Debate of Valladolid (1550–1551): Background, Discussions, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas* oraz L. Perdices de Blas i J.L. Ramos Gorostiza, *The Debate over the Enslavement of Indians and Africans in the Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish Empire*, w: *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, red. J.A. Tellkamp, Leiden 2020, s. 222–51, 295–317; Y. Elazar De Mota, *„Nação legal" Consciousness and Its Contribution to the Seventeenth-Century Dutch Republic Debate on Slavery and the Slave Trade*, University of Amsterdam 2021 (dysertacja doktorska), s. 71–101; D. Schwartz i J. Tellkamp, *Introduction*, w: L. de Molina, *On Slavery and the Slave Trade: "De iustitia et iure," book 1, treatise 2, disputations 32–30*, tłum. i oprac. ciż, Washington, D.C. 2024, s. 1–26.

Chądzyński podejmuje problem ucisku chłopów przede wszystkim w dwóch pismach: *Compendium* oraz *Dyskursie*. Rozważania zawarte w tym pierwszym mają charakter bardziej teoretyczny niż w *Dyskursie*, co bez wątpienia podyktowane jest formą gatunkową i przeznaczeniem obu tekstów. Niemniej warto zauważyć, że fragmenty dotyczące chłopów również w *Compendium* są wyjątkowo silnie związane z aktualną rzeczywistością społeczną. Konkretnie mowa o artykule trzecim rozdziału pierwszego dysputacji trzeciej traktatu pierwszego. Cały ten rozdział, jak wskazałem wyżej, dotyczy *dominium* osób współtworzących szeroko rozumiane gospodarstwo domowe (*personae oeconomicae*): najpierw żony i męża, następnie ojca i dzieci, wreszcie niewolników, poddanych oraz służących (*servorum, subditorum et famulorum*).

Autor rozważa sytuację chłopów po omówieniu zagadnień dotyczących niewolników (relacji między obiema grupami przyjrzę się w dalszej części rozdziału). W tytule artykułu i kilkakrotnie w jego treści chłopi nazwani są terminem *subditi*, czyli ‘poddani’, jednakże Chądzyński najczęściej określa ich jako *rustici*, co bardziej odpowiada polskiemu ‘chłopi’. O tym, że chodzi o chłopów w Rzeczypospolitej, już na początku wywodu informuje nas wyrażenie „regni nostri” / „in regno nostro” oraz bezpośrednie odwołanie do rozdziału dwudziestego szóstego traktatu *De contractibus* (O umowach) jezuity Marcina Śmigleckiego[47].

Dotychczas przedstawiałem Śmigleckiego jedynie jako autora popularnego w Europie podręcznika do logiki. Zważywszy jednak, że jego poglądy będą wielokrotnie przywoływane w tym i następnym rozdziale, warto poświęcić mu nieco więcej uwagi. Śmiglecki był początkowo wychowankiem Jana Zamoyskiego i jego ulubieńcem. Dzięki mecenatowi potężnego kanclerza nadzwyczaj zdolny młodzieniec odebrał wykształcenie najpierw w jezuickim kolegium w Pułtusku, a następnie studiował filozofię i teologię w Collegium Romanum pod kierunkiem znanych już nam jezuickich profesorów Bellarmina oraz Suáreza. To właśnie w trakcie pobytu w Rzymie Śmiglecki zdecydował się wstąpić do jezuickiego nowicjatu, czym śmiertelnie uraził swojego protektora, który, zaplanowawszy jego karierę naukową w powołanej przez siebie Akademii Zamojskiej, bezskutecznie sprzeciwiał się tym planom. Znamienne, że to wydarzenie ostatecznie zmieniło początkowo bardzo przyjazny

[47] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.

stosunek Zamoyskiego do jezuitów, którzy – zdaniem polskiego historyka literatury Stanisława Łempickiego (1886–1947) – od tego czasu obawiali się jego odwetu[48].

Ukończywszy studia w Collegium Romanum, Śmiglecki nauczał w rozmaitych ośrodkach jezuickich w Rzeczypospolitej, w tym na Akademii Wileńskiej, a także brał udział w opracowaniu *Ratio studiorum* oraz był delegatem na szóstą i siódmą kongregację generalną (1608, 1615)[49]. W Polsce Śmiglecki był znany przede wszystkim jako wybitny polemista (o czym więcej w rozdziale następnym), jednakże wśród jego pism wielką popularnością cieszyła się także *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach, wyderkowym, czynszowym i towarzystwa kupieckiego, nauka krótka*, wydana po raz pierwszy w 1596 roku równolegle w Wilnie oraz w Krakowie i wpisująca się w ogólnoeuropejską tradycję jezuickiej myśli moralno-ekonomicznej[50].

Początkowo traktat *O lichwie* zawierał dwanaście rozdziałów oraz dołączoną do nich *Przestrogę z strony samokupstwa albo monopolium*. Jednakże już w trzecim wydaniu z 1607 roku głównych rozdziałów było osiemnaście, z czego ostatni zatytułowany został *O powinnościach kmiecych w Polszcze i w Litwie, które panom swym oddawać mają*. Ten pod wieloma względami autonomiczny względem całego traktatu tekst jest kluczowy z naszego punktu widzenia, zarówno dlatego, że stanowi on pierwszy tak wyraźny głos jezuicki na temat sytuacji chłopów w Rzeczypospolitej, jak też i z tego powodu, że wyrażone tam poglądy w dużym stopniu oddziałały na twórczość Chądzyńskiego. To właśnie do tej konkretnej części *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach* odwołuje się autor *Compendium* (upraszczając i tłumacząc tytuł traktatu jako *De contractibus*), przy czym informacja, że był to rozdział dwudziesty szósty, wskazuje, że korzystał on z któregoś z późniejszych wydań, konkretnie z 1613, 1619, 1621, 1640 bądź z 1641 roku. Co ciekawe, ta ostatnia edycja została opublikowana w Wilnie, najpewniej w Drukarni Akademickiej, którą od roku 1642 kierował Chądzyński. Jest prawdopodobne, że wówczas znajdowały się tam jeszcze pozostałości nakładu książki Śmigleckiego. Jednakże Chądzyński miał aż nadto wiele okazji, aby zapoznać się z tym dziełem już wcześniej, zważywszy na liczbę jego wydań (w tym innych wileńskich, łącznie z pierwodrukiem) oraz sławę autora w środowisku jezuickim i poza nim.

---

[48] S. Łempicki, *Zamoyski, jezuici i Skarga. Kilka uzupełnień i przyczynków*, „Pamiętnik literacki" 11 (1912), z. 1, s. 573–78.
[49] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 676.
[50] P. Vismara, *Moral Economy and the Jesuits*, „Journal of Jesuit Studies" 5 (2018), z. 4, s. 610–30.

Podobnie jak późniejszy artykuł Chądzyńskiego, rozdział *O powinnościach kmiecych* dotyczy konkretnie sytuacji chłopów w Rzeczypospolitej. Śmiglecki rozpoczyna od zastrzeżenia, „iż poddani wiejscy nie są właśnie [tj. na prawach własności / prawdziwie] niewolnikami panów swoich”[51]. Autor zaznacza, że prawny status chłopów i niewolników jest podobny w jednym tylko aspekcie: ani jedni, ani drudzy nie mogą opuścić swego pana bez jego zgody; nie może tego również uczynić ich potomstwo. Od tej zasady, precyzuje Śmiglecki, istniał w przypadku chłopów polskich wyjątek – mogli oni odejść od pana, jeśli ten dopuścił się gwałtu na żonie czy córce chłopa bądź jeśli pozostawał pod karą ekskomuniki przez co najmniej rok[52]. Było to co do zasady (choć nie *ad litteram*) zgodne z faktycznym prawodawstwem polskim, a mianowicie z tzw. statutami wiślicko-piotrkowskimi Kazimierza Wielkiego (panował 1333–70), uchwalonymi jednak w latach 1346/1347 i 1356, a nie w roku 1368, jak twierdzi Śmiglecki, który wprost powołuje się na ten dokument[53].

Co ważne dla nas, bardzo podobny pogląd w kwestii różnicy między chłopami a niewolnikami formułuje Chądzyński. Podkreśla on, że obie grupy dzieli wiele (*distant multum*), nawet jeśli chłopi przypominają niewolników i jeńców (*servis et mancipiis*) w tym, że, po pierwsze, nie mają podmiotowości prawnej (*actionem civilem non habent*), po drugie, że nie mogą opuścić swego pana bez jego zgody, a po trzecie, że ich potomstwo służy temu samemu panu, co oni[54]. Na aspekt podmiotowości prawnej chłopów zwraca uwagę również Śmiglecki, który jednak nie uważa jej braku za czynnik umniejszający ich status. Przeciwnie, wyjaśnia, że ponieważ „poddani są osoby niesposobne do prawa – rychlej [coś] utracą, niż zyskać mogą”. Dlatego właśnie to „dla dobra tedy poddanych, aby nie zniszczeli, i [dla dobra] panów, aby poddanych nie gubili, prawo tę powinność [tj. reprezentowania chłopów przed sądem] na pany włożyło, nie dlatego, żeby poddani nic własnego swego nie mieli”[55].

Zarówno Śmiglecki, jak i później Chądzyński wskazują, że jedną z podstawowych różnic między niewolnikiem a chłopem jest fakt, że ten drugi może posiadać prawo własności

---

[51] M. Śmiglecki, *O lichwie i o wyderkach, czynszach, spólnych zarobkach, najmach, arendach i o samokupstwie krótka nauka* […] *poczwarty raz do druku przejźrzana i rozszerzona*, Kraków 1613, A. Piotrkowczyk, s. 116. Korzystam z ostatniego wydania za życia autora, które jednocześnie przekazuje tę postać tekstu, z której najwyraźniej korzystał Chądzyński.

[52] Tamże.

[53] Tamże. Tekst i omówienie fragmentów statutów dotyczących ograniczenia wychodu chłopów zob. L. Żytkowicz, *Przesłanki i rozwój przytwierdzenia do gleby ludności wiejskiej w Polsce: Połowa XVI – początek XVI wieku*, „Przegląd Historyczny” 75 (1984), z. 1, s. 4–7. Por. także *Statuty Kazimierza Wielkiego*, oprac. O. Balzer, Poznań 1947, s. 198–202 (artykuł LXXIII).

[54] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.

[55] M. Śmiglecki, dz. cyt., s. 118.

– a więc znane nam już *dominium* – które jest niezależne od woli jego pana[56]. Bardziej precyzyjny jest tu autor *Compendium*, który zaznacza, że prawo własności chłopów nie obejmuje dóbr otrzymanych od pana przy procesie osiedlania, a więc zwłaszcza prawa do ziemi oraz domostwa, ale także bydła. Chłopi „są bowiem *usufructuarii*, prawo własności [*prioprietas*] zaś należy do panów"[57]. Wyłączywszy jednak te rzeczy, podkreśla Chądzyński, chłopi mają prawo do posiadania majątku i dysponowania nim[58]. Na potwierdzenie tych słów jezuita przywołuje powszechną praktykę (*ex praxi*) oraz „konstytucję roku 1568", według których dobra zmarłego bezpotomnie chłopa przysługują nie jego panu, ale najbliższym krewnym[59]. Bez wątpienia znów chodzi tu o statuty wiślicko-piotrkowskie, które rzeczywiście usankcjonowały omawianą kwestię, tyle że Chądzyński, przepisując za Śmigleckim, najwyraźniej omyłkowo zmienił podany przez poprzednika rok 1368 na 1568[60]. O tym natomiast, że w praktyce bezdzietni chłopi istotnie zostawiali majątek krewnym, niezbicie świadczą ich testamenty, których obszerny wybór wydał niedawno lubelski historyk Janusz Łosowski[61].

Rozróżnienie między niewolnikami a chłopami bardzo podobne do tego proponowanego przez obu jezuitów przyjął w niemal tym samym czasie, co Chądzyński, eks-jezuita Olizarowski, również związany z Akademią Wileńską:

> Jeślibyśmy patrzyli na prawo i sprawiedliwość (ius atque iustitia), to rzecz pewna, że ludzie, o których tutaj mówimy [tj. wieśniacy Królestwa Polskiego], w żadnym razie nie są niewolnikami, lecz wolnymi i wolno urodzonymi obywatelami, ponieważ ani na podstawie prawa narodów, ani prawa obywatelskiego nie można wykazać (udowodnić) ich prawomocnej niewoli.[62]

Olizarowski zaprzecza zarazem, aby chłopi dobrowolnie poddali się niewoli szlachty, porównując ich raczej do rzymskich czynszowników i warunkowych osadników. Przeciwstawia się również poglądowi, jakoby chłopi byli na stałe przywiązani do ziemi, powołując się na wolność chłopów w królewszczyznach. „Wieśniakom szlachty", argumentuje

---

[56] Tamże, s. 117. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.

[57] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.

[58] Tamże.

[59] Tamże.

[60] Stanisław Pyszka datę w rękopisie *Compendium* odczytuje jako rok 1368, a nie 1568, zob. tenże, *Professori di Vilna*..., s. 541. Por. Śmiglecki, dz. cyt. s. 117. Por. także *Statuty Kazimierza Wielkiego*..., s. 264–65 (artykuł XCVI).

[61] *Testamenty chłopów polskich od drugiej połowy XVI do XVIII wieku*, oprac. J. Łosowski, Lublin 2015.

[62] A.A. Olizarowski, *De politica hominum societate libri tres = O obywatelskiej społeczności ludzi księgi trzy*, t. 1, tłum. i przypisy J. Macjon, wstęp P. Niczyporuk i P. Sydor, Warszawa 2022, s. 757.

autor, „podobną wolność odbiera przemoc pańska, nie prawo”[63]. Niemal identyczny, co środowisko jezuickie, pogląd na temat pozornego podobieństwa chłopów i niewolników, a także ucisku tych pierwszych w Rzeczypospolitej wyraził w pierwszej połowie XVII wieku pisarz polityczny i ksiądz katolicki Szymon Starowolski (1588–1656), który odwołuje się do tej samej „konstytucji króla Kazimierza” i przytacza łudząco podobne argumenty, co Śmiglecki i Chądzyński[64].

Godne uwagi, że diametralnie różne od katolików stanowisko w kwestii podobieństwa między sytuacją chłopów a sytuacją niewolników zajęli w drugiej połowie XVI stulecia pisarze ariańscy. Podczas synodu braci polskich w litewskiej miejscowości Iwie (w dzisiejszej Białorusi) w 1568 roku doszło między uczestnikami do zaciętego sporu o zasadność wykorzystywania pracy chłopskiej. Radykalne na tle ówczesnym stronnictwo, optujące za wyzwoleniem chłopów i utrzymywaniem się wyłącznie z własnej pracy, reprezentowali Paweł z Wizny (zm. 1572) oraz Jakub z Kalinówki (zm. 1583). Przeciwstawił się im Szymon Budny (1530–93), zwolennik zachowania pod tym względem społecznego *status quo*. Dzięki rekonstrukcji polemiki dokonanej przez badaczkę dziejów reformacji Alicję Bielak wiemy, że – rzecz znamienna – obie strony sporu *a priori* utożsamiały sytuację chłopów i niewolników. Różnica polegała wyłącznie na tym, że Budny uważał, iż zgodnie z Pismem chrześcijanie (a więc i szlachta) mogą posiadać niewolników / chłopów, podczas gdy Paweł z Wizny i Jakub z Kalinówki gwałtownie się temu sprzeciwiali[65].

Wracając do argumentacji jezuickiej, warto zaznaczyć, że zarówno według Śmigleckiego, jak i Chądzyńskiego z kwestią prawa własności przysługującego chłopom, wyraźnie odróżnianym tu od niewolników, powiązany jest kontraktualny charakter ich relacji z panami. Jak pisze Śmiglecki:

> A jako do pieniędzy, które sobie zarobią, pan nic nie ma, tak i do tego, co by sobie za one pieniądze kupili, bądź *in mobilibus rebus* [z rzeczy ruchomych], bądź *in immobilibus* [z nieruchomości]. Skąd srogą krzywdę panowie poddanym czynią, kiedy widząc poddanego bogatego, biorą mu gwałtem nad powinność pospolitą – i powinni to wedle sumnienia dobrze nagrodzić, gdyż poddany czynsz płaci i robotę panu oddawszy, nie powinien mu nic więcej z zarobku swego. A co mówią, że to z pańskiego dostał, niech tak będzie (bo może być, że

[63] Tamże, s. 758–61.

[64] S. Czernik, dz. cyt., s. 19–21.

[65] A. Bielak, dz. cyt., s. 97–128. Zob. także P. Brock, *Slave and Master in the Congregation of God: A Debate over Serfdom among Antitrinitarians in the Grand Duchy of Lithuania, 1568*, „The Polish Review” 43 (1998), z. 1, s. 79–100.

> nie z pańskiego, ale z przemysłu swego abo skądinąd przypadających mu pieniędzy), przedsię to nie [o to] idzie. Bo za to, że pańskiego używa, dobrze panu płaci powinnościami swymi, a pańskiego tym też sposobem zażywa, aby nie tylko panu, ale i sobie pożytek czynił, przeto swego pożytku nie powinien panu. [...] Zakładam powtóre i to, że poddani w Polszcze i w Litwie pewnym kontraktem i umową stali się poddanymi panów swoich, nad który kontrakt i umowę nic panom więcej nie powinni.[66]

Chłop więc winien był panu dokładnie tyle, ile wynikało z zawartej między nimi umowy, wszystko natomiast, co uzyskał dzięki swojej pracowitości czy przedsiębiorczości, było jego prywatnym majątkiem, do którego pan nie miał żadnych praw. Chłop zawierał przecież, twierdzi Śmiglecki, kontrakt dla własnej korzyści, do której miał prawo, wypełniwszy swoje zobowiązania.

W bardziej zwięzły sposób to samo zagadnienie roztrząsa Chądzyński, który, jak pamiętamy z rozważań wstępnych, przywiązuje wielkie znaczenie do zasady wzajemności jako warunku *sine qua non* ważności umowy (*contractus*). Powtarza on za Śmigleckim, że nie ma żadnej podstawy dla roszczeń panów do prywatnego majątku chłopów, którzy „winni są panom wszystko, co im się należy" (*dominis debent quidquid debent*) na podstawie zawartej umowy – jeśli wypełniają wynikające z niej zobowiązania, nie są im nic dłużni (*nihil amplius debent*). Jest to tym bardziej zasadne, przekonuje autor, że nawet jeśli pan zapewnia chłopom mieszkanie, pole uprawne i bydło, to chłopi płacą za to nie tylko swoją pracą i podatkami, ale także wspomnianym już przywiązaniem do ziemi ich samych oraz ich potomstwa. Według Chądzyńskiego wszystko to w zupełności czyni zadość zobowiązaniom wobec panów i wymaganie od chłopów czegoś więcej stanowi nadużycie[67]. W tym kontekście wylicza on najważniejsze przypadki tego rodzaju nadużyć.

Obrona chłopów: nadużycia

Pyszka, który nadużycia wobec chłopów pańszczyźnianych (*subditi*) łączy z tymi wobec chłopów najmowanych (*famuli*), nazywa wyliczenie ich przez Chądzyńskiego „absolutną nowością"[68]. Jednakże gruntowniejsza analiza kontekstu i porównanie z pracą Śmigleckiego pokazuje, że fragment ten (podobnie jak reszta omawianego artykułu) jest nader mocno

[66] M. Śmiglecki, dz. cyt., s. 117–18.
[67] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.
[68] S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 207–8.

osadzony w rozważaniach Śmigleckiego, a w podejściu Chądzyńskiego należy raczej dostrzec chęć doprecyzowania i uzupełnienia dyskursywnych uwag poprzednika niż przejaw nowatorstwa. Tak czy inaczej, uważam za potrzebne, aby pokrótce przedstawić wykład Chądzyńskiego na temat nadużyć wobec chłopów pańszczyźnianych, przy okazji wskazując w objaśnieniach analogiczne fragmenty u Śmigleckiego.

Po pierwsze, stwierdza Chądzyński, niedopuszczalne jest, aby panowie nakładali na chłopów większe ciężary niż te, do których ci drudzy są zobowiązani (w domyśle – na mocy zawartej umowy). Według jezuity, takie postępowanie każdorazowo stwarza konieczność zadośćuczynienia (*restitutio*) wobec chłopów. Co istotne, rozmiar majątku danego chłopa, który może się bogacić dzięki uprawie otrzymanej od pana ziemi, nie odgrywa tu żadnej roli, ponieważ, jak wyjaśnia autor, tak działają wszelkie inne kontrakty na mocy umowy społecznej (*contractus societatis*)[69]. Po drugie, panowie nie mogą wymagać od chłopów pracy podczas większej liczby dni niż stanowi norma, którą mieli wyznaczać ludzie „bogobojnego sumienia" (*timoratae conscientiae*) – w przeciwnym bowiem razie doszłoby do nierówności w zawartym między nimi kontrakcie (*inaequalitas in contractu*), który obu stronom powinien zapewniać wprost proporcjonalne korzyści[70]. Po trzecie, nie wolno brać dzieci chłopów na służbę bez ich odpowiedniego wynagradzania. W ten sposób bowiem wyrządza się krzywdę i rodzicom, którym zabiera się pomoc w ich własnej pracy, i samym dzieciom, które mają prawo do wynagrodzenia za swój trud[71]. Zauważmy, że ostatni punkt jako jedyny nie nawiązuje bezpośrednio do treści traktatu Śmigleckiego.

Innym jeszcze nadużyciem jest według Chądzyńskiego (podobnie jak jego poprzednika) domaganie się przez pana wyższej ceny za uwolnienie chłopa wyłącznie ze względu na bogactwo, które ów nabył dzięki własnej przedsiębiorczości, co oczywiście ściśle wiąże się z wyłożonymi wyżej zapatrywaniami na prawo własności przysługujące chłopom i ich kontraktualną relację z panem. Istotnie, szczególnie oburzająca była dla autora *Compendium*

---

[69] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442v. Por. „[...] chłop nie jest niewolnikiem twoim, ale pewnymi kondycyjami i paktami służyć ci powinien, względem tego, ile od ciebie wziął, a nie dalej", zob. M. Śmiglecki, dz. cyt., s. 126.

[70] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442v. Por. „I jako gdybyś rzecz jaką daleko drożej niż stoi cenił, i inaczej nie chciałbyś jej przedać, przedanie by to było niesłuszne i co byś nad słuszność więcej wziął, powinien byś wrócić. Tak też kiedy osadzasz chłopa i domagasz się więcej powinności, niżeli twoje osadzenie stoi, niesłusznie czynisz i powinieneś znieść te powinności i za przeszły ucisk chłopu nagrodzić. [...] Nie co gdzie czynią, ale co sprawiedliwie czynią, upatrować się godzi. [...] Nadto, jeśli niektórzy się znajdują, co poddane uciskają nowymi powinnościami, przedsię jest wiele innych dobrych, którzy nie uciskają, a przystoi tych raczej niż owych naśladować", zob. M. Śmiglecki, dz. cyt., s. 126.

[71] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442v.

sytuacja, w której żądano od chłopa za uwolnienie ceny równej czy nawet przewyższającej wartość ziemi, którą dotychczas uprawiał, a która po wykupie wracała przecież do właściciela. Tacy panowie, twierdzi autor, wyrządzają chłopom krzywdę (*iniuria*), która, jak pamiętamy z jego bardziej teoretycznych rozważań, każdorazowo wymaga restytucji. Chądzyński antycypuje zarazem i stara się podważyć argument, jakoby nikt nie zmuszał chłopa do wykupienia się za cenę wyższą niż uzna za stosowną: „również chleb", odpowiada jezuita, „wolno na rynku kupić bądź nie kupić, a jednak sprzedawcy nie wolno żądać zbyt wysokiej i niesprawiedliwej ceny"[72].

Od problemu wyzysku chłopów pańszczyźnianych Chądzyński oddziela rozważania na temat nadużyć wobec chłopów najemnych, którzy pracowali dla pana nie na podstawie stałego osadzenia i wynikających z tego zobowiązań, ale jedynie przez wyznaczony okres, za który byli opłacani. W tym przypadku autor przestrzega panów przed naganną praktyką opóźniania wypłaty należnego wynagrodzenia czy nawet zupełnej jego odmowy, a także żądania od chłopów dodatkowych (tj. nieprzewidzianych w umowie) prac pod groźbą braku zapłaty. Co ciekawe, autor *Compendium* znajduje dla tej sytuacji osobliwe remedium. Zezwala mianowicie, by chłop, któremu odmówiono zapłaty, potajemnie (*clam*) zabrał z dóbr pana (*ex bonis dominorum accipere*) to, co mu się słusznie należy (*quod iustum est*)[73]. W ten sposób Chądzyński wprowadza dość kontrowersyjną koncepcję kazuistyczną, zakładającą, że w określonych, nieuczciwych sytuacjach chłopi mogą samodzielnie dochodzić własnych praw, nawet jeśli oznacza to podjęcie działań na granicy tego, co legalne. Jest to interesujący przykład wyjątku od ogólnych norm moralnych i prawnych, który autor uznaje za uzasadniony wobec niesprawiedliwości dokonywanej przez szlacheckich panów.

Chądzyński zaznacza jednak, iż jeśli chłop zabrałby z dóbr pana więcej niż równa się jego wynagrodzeniu, sam popełniłby wykroczenie i zgrzeszyłby. Jak wszakże stwierdza jezuita, kradzież dokonana przez chłopa najemnego (bądź pańszczyźnianego) jest mniejszym

---

[72] „Etiam panem in foro liberum est emere vel non emere, et tamen venditori non licet nimium et iniustum pretium exigere", zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442v. Por. „Jeno trzeba to określić, jak wielki okup ma być poddanego. Bo ten okup niektórzy miarkują z dostatku i bogactw tego, który ma się okupić. Co jest rzecz niesłuszna, bo panu nie ma stać więcej poddany, jedno wedle zapomożenia, które wziął od pana, gdyż panu nic nie powinien, jeno z tej miary, że go zapomógł rolą, mieszkaniem, dobytkiem. Niesłuszna tedy szacować jego insze dostatki, które skądinąd ma, abo ze spadku jakiego, abo z darowania, abo i z przemysłu własnego. Jeśli tedy poddany oddaje to, skąd mu jest powinien, to jest rolą, dom, dobytek, nie zostanie wiele dopłacać, jedno względem służby onej wiecznej, na którą się obowiązał, co też może nie nazbyt szacować, kiedy daje na swe miejsce drugiego także dobrego zastępcę, bo panu równy pożytek jako z owego", zob. M. Śmiglecki, dz. cyt., s. 123.

[73] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442v.

wykroczeniem niż dokładnie taki sam uczynek osoby niezatrudnionej w gospodarstwie, zwłaszcza jeśli mowa o rzeczach zużywalnych (*in rebus consumptibilibus*). Według Chądzyńskiego, jest rzeczą niespotykaną, aby przynajmniej część takich dóbr w gospodarstwie nie zginęła albo raczej „nie przykleiła się do rąk zajmujących się nimi osób" (*manibus contrectantium non adhaereat*). „Dlatego roztropny pan powinien się cieszyć, jeśli jego najemnicy nie biorą [tj. nie kradną] więcej, niż zwykli brać nawet [ludzie] bogobojni, zajmujący się podobnymi dobrami u własnych panów"[74].

W kontekście cytowanego fragmentu warto zauważyć, że stanowisko Chądzyńskiego – który podkreśla konieczność sprawiedliwego traktowania chłopów najemnych, nawet jeśli wymaga to odstępstwa od standardowych norm prawnych – rezonuje z biblijnym nakazem sprawiedliwości wobec robotników. Ta idea została uwypuklona co najmniej w kilku księgach zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu. W Pierwszym Liście do Koryntian (9:9–10) czytamy na przykład: „Napisane jest właśnie w Prawie Mojżesza. Nie zawiążesz pyska wołowi młócącemu. Czyż o woły troszczy się Bóg, czy też powiedział to przede wszystkim ze względu na nas? Bo przecież ze względu na nas zostało napisane, iż oracz ma orać w nadziei, a młocarz – [młócić] w nadziei, że będzie miał coś z tego" (za Biblią Tysiąclecia). Bardzo podobny wydźwięk ma także List Jakuba (5:4): „Oto woła zapłata robotników, żniwiarzy pól waszych, którą zatrzymaliście, a krzyk ich doszedł do uszu Pana Zastępów". Jeszcze bardziej wprost wyrażali się autorzy starotestamentowi. Księga Powtórzonego Prawa (24:14–15) głosi mianowicie: „Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju, w twoich murach. Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zajść nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążyło grzechem".

Wyrażoną w tych wersetach zasadą, według której robotnik zasługuje na owoc własnej pracy, wydaje się kierować również polski jezuita, kiedy pozwala chłopom na potajemne zabranie tego, co im się należy w przypadku niewypłacenia wynagrodzenia, a także gdy twierdzi, że kradzież dokonana przez chłopa najemnego jest mniejszym wykroczeniem niż podobny czyn osoby z zewnątrz, co wydaje się rezultatem uznania specyfiki relacji i zobowiązań między panem a jego pracownikami. Warto w tym miejscu dodać, że wstrzymanie należnej zapłaty robotnikom jest jednym z czterech tzw. „grzechów wołających o pomstę do

[74] „Prudens itaque dominus contentus esse debet si famuli non accipiant plus quam ordinarie solent etiam timoratae conscienciae apud suos dominos similes res administrantes accipere", zob. tamże.

nieba", które na gruncie polskim wyliczał chociażby znany (i blisko związany z jezuitami) pisarz polemiczny Hieronim Powodowski (1543–1613) w swoim *Katechizmie Kościoła powszechnego* (1577)[75]. Choć przytoczone teksty biblijne i staropolskie powstawały w zupełnie innym kontekście społecznym, łączy je ta sama idea przewodnia.

Logiczny i chłodny wywód Chądzyńskiego w *Compendium* stylistycznie wyraźnie kontrastuje z fragmentami na temat ucisku chłopów zawartymi w *Dyskursie*. Zapewne z uwagi na odmienne przeznaczenie tego późniejszego tekstu, a być może także na inne okoliczności powstania, retoryka autora ulega w nim zasadniczej zmianie. W *Dyskursie* patos uprzedza logos, argumenty oddziałują silniej na emocje odbiorcy. Nie musimy przy tym wierzyć Chądzyńskiemu, deklarującemu nikłe literackie wartości swojego tekstu, który miał stanowić jedynie „simplex sermo veritatis" (prostą mowę prawdy) i być pozbawiony „kolorów" czy „inwencyi". Ta prostota stylu – dodatkowo uwydatniona przez posłużenie się językiem polskim zamiast łaciną – miała być uzasadniona powagą spraw, które *Dyskurs* podejmuje[76]. Jest to niewątpliwie celowa retoryczna strategia, nieodbiegająca daleko od charakterystycznej figury szczerego prostaczka, przyjmowanej uprzednio zwłaszcza przez kalwińskich pisarzy polemicznych, jak Mikołaj Rej (1505–69) czy Andrzej Wolan, celem ironicznego zdyskredytowania uczoności swoich adwersarzy, przede wszystkim zaś przydania ewangelicznej wiarygodności własnym słowom[77]. W podobny sposób Chądzyński, któremu zapewne nie do końca spodobałoby się to porównanie do ewangelików, stara się obnażyć wady systemowe Rzeczypospolitej.

Owszem, po wyliczeniu mnóstwa klęsk, jakich doświadczyło państwo polsko-litewskie w poprzednich latach, autor wskazuje na niesprawiedliwość społeczną jako główną przyczynę tych kar Bożych. „Żeby tedy Bóg", konkluduje Chądzyński, „miał *tali communitati* [takiej społeczności] błogosławić *et in tali forma eam velle conservare* [i w takim kształcie chcieć ją zachować], tego ja o Panu Bogu nie trzymam"[78]. Nieco dalej jezuita przechodzi do szczegółowego i obrazowego przedstawienia niedoli chłopskiej. Według niego „panowie

---

[75] H. Powodowski, *Katechizm Kościoła powszechnego nauki do zbawienia potrzebniejsze z dowodów Pisma Świętego snadna a dokładna krótkością zamykający*, Poznań 1577, M. Nering, cz. 3, s. 120.

[76] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 194. Por. M. Hanusiewicz, *Wobec tajemnicy słowa. XVI-wieczne pytania o wartość poznawczą i estetyczną „przyrodzonej" mowy*, „Pamiętnik Literacki" 86 (1995), z. 2, s. 105–17.

[77] Por. M. Hanusiewicz, dz. cyt., zwłaszcza s. 107–8; M. Ptaszyński, *„Papież litewskiej reformacji" czy późny humanista? Uwagi na marginesie najnowszej biografii Andrzeja Wolana*, „Kwartalnik Historyczny" 117 (2010), z. 3, s. 116–18; W. Ryczek, *Zafarbowane słówka krasomędrków. Mikołaj Rej o sztuce barwienia słów*, „Napis" 21 (2015), s. 13–32.

[78] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 185.

Polacy" stworzyli w Rzeczypospolitej swoim poddanym istne piekło. W tej sytuacji domaga się, aby „to piekło zburzyć panom Polakom a Rzeczpospolitą polską po ludzku postanowić, żeby i kmiotkowie nie byli w opresyjej nie tylko od obcych, ale i od panów własnych"[79]. Co ciekawe, niemal w tym samym czasie, co jezuita, o Polsce jako piekle chłopów pisał cytowany już Starowolski[80].

Za szczególnie rażące Chądzyński uznaje ponadto lepsze traktowanie Tatarów (muzułmanów) oraz Żydów, dopuszczonych w dużej mierze do przywilejów szlacheckich, niż chłopów, dzielących religię chrześcijańską ze swoimi oprawcami. Jednocześnie oburza się na szlachtę protestancką, która miała zmuszać chłopów do uczestniczenia w nabożeństwach reformowanych: „[Chłopom] wierzyć w Boga nie wolno i według wiary czci mu oddawać, kiedy się pod jakiego nowowiarka świeżej ewangelijej dostaną – pędzi jako bydło do zboru, grabi, bije i więzi garnących się do Kościoła [katolickiego]"[81]. Jak twierdzi autor *Dyskursu*, te nadużycia były możliwe, ponieważ „każdy ślachcic był samowładcą i każdy miał *ius gladii et dominium absolutum* [prawo miecza i władzę absolutną]". Co gorsza, ta władza miała w powszechnej opinii sięgać „non corporum solum, sed animarum [nie tylko ciał, ale i dusz]"[82].

W tym kontekście Chądzyński zwraca uwagę na wysoce nieproporcjonalną relację między chłopem a jego panem – niespełniającą, dodajmy za *Compendium*, podstawowego kryterium umów, jakim była wzajemność. Mianowicie, chłop musiał oddać panu swą religię (tj. swobodę wyznaniową, jeśli szlachcic był innego wyznania), a na dodatek „wszytek dobytek, pracę i przemysł", w zamian otrzymując naprawdę niewiele:

> Za szmatek ziemie, albo raczej za biedny pożytek tego szmatka, za używanie ogroda jednego z żoną i dziećmi wiecznym u pana zostaje niewolnikiem, lubo oni zowią ogrodnikiem, którzy co dzień z żoną i z dziećmi panu pospolicie robi i ledwo się kiedy na zarobienie szmatka swego uwolni.[83]

Zauważmy, że Chądzyński przekazuje tu mniej więcej tę samą treść, co wcześniej w *Compendium*, lecz nadaje swym słowom inną barwę retoryczną. Uprzednio przyjmował ton normatywny, wskazując jak powinno być; w *Dyskursie* natomiast podstawą rozważań stała się krytyka zastanej rzeczywistości, ukazanej w sposób dramatyczny i przejmujący. Pisarz osiąga

[79] Tamże, s. 186.
[80] S. Czernik, dz. cyt., s. 23–24.
[81] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 186.
[82] Tamże.
[83] Tamże.

ten efekt za pomocą obrazowego słownictwa – konotującego przemoc, kryzys oraz sytuację przestępstwa i sądu – a także obfitych i charakterystycznych dla takich gatunków, jak mowa czy kazanie, środków stylistycznych: wykrzyknień (np. „niesczęsna prywato, która do tego przeszkadzasz!", „jaka ujma Rzpltej, jaka krzywda poddanym!"), apostrof („panowie ślachta", „panowie Polacy", „łaskawy czytelniku"), pytań retorycznych („który starosta kwartę odda sprawiedliwie? który starostwa, wójtostwa etc. nie zuboży?"), antropomorfizacji („weźmie Rzeczpospolita na pobory", „żal mi cię, matko droga, ojczyzno miła"), paradoksów („pars maxime oppressa et onerata debet totius Reipublicae onera sustinere", „nieprzyjacielowi raczej przeciwko nam aniżeli nam na obronę zamki nasze służą") czy wreszcie częstych metafor i porównań, odsyłających do kontekstu biblijnego oraz w ogóle literackiego („są podobni zgromadzeniu wilków z owcami", „nie mniej aniżeli Egipcyjanie Żydów trapią", „rzadki to *phoenix*, który by zamek sobie poruczony opatrzył")[84]. W ten sposób jezuita skutecznie kładzie nacisk na omawiane w *Dyskursie* treści, które w konsekwencji sprawiają wrażenie kluczowych na tle pozostałej twórczości autora.

Jak więc przekonuje Chądzyński, szlachta w swojej władzy nad chłopami co najmniej dorównywała biblijnym Egipcjanom i ich uciskowi Żydów. Owszem, jezuita w dosadny sposób opowiada o nagannych praktykach szlacheckich panów względem majątku poddanych („pan własny zedrze, kiedy chce i weźmie, co chce jako swoje"), a nawet ich dzieci, które miały być siłą brane na służbę u dworu („wrzkomo za wychowanicę, a w rzeczy za niewolnicę") – co tym samym pozbawiało rodziców pomocy dzieci w ich własnej pracy[85]. Co ciekawe, rozpatrując te kwestie, Chądzyński odwołuje się do znanych nam już koncepcji *iustitiae vindicativae*, *commutativae* oraz *legalis*.

Podejmuje on mianowicie – dyskutowany w Rzeczypospolitej co najmniej od czasu opublikowania *Lascius sive de poena homicidii* (1543) pisarza politycznego Andrzeja Frycza Modrzewskiego (1503–72) – problem nierówności wobec prawa karnego, a konkretnie niezwykle łagodnego traktowania w prawie polskim morderstw popełnionych przez szlachciców wobec poddanych im chłopów[86]. „To pewna", stwierdza ponad wiek po Modrzewskim Chądzyński, „że bardziej musi psa cudzego przypłacić, kto go zabije, aniżeli

[84] Tamże, s. 185–88, 190, 193.

[85] Tamże.

[86] A. Fricius Modrevius, *Ad serenissimum et inclytum regem Poloniae Sigismundum Augustum: Lascius sive de poena homicidi*, Cracoviae 1543, H. Vietor. Por. także tenże, *De Republica emendanda*, Basileae 1559, J. Oporinus, s. 144 (liber 2, capitulum 16). Jest to wydanie zawierające (w przeciwieństwie do pierwodruku) wszystkie pięć ksiąg, a także późniejsze autorskie uzupełnienia.

swego chłopa”[87]. Zauważmy, że w bardzo podobny sposób o krzywdzie chłopów ze strony szlachty wypowiadali się jezuita Piotr Skarga, a także, na kilka lat przed *Dyskursem*, były jezuita Olizarowski. Ten pierwszy pisał w *Kazaniach sejmowych* o „onej krwi abo pocie żywych poddanych i kmiotków, który ustawicznie bez żadnego hamowania ciecze”[88]. Według Skargi, nie było państwa, w którym szlachta tak uciskałaby poddanych i miałaby nad nimi tak wielką, absolutną władzę, jak w Rzeczypospolitej. W słowach, które najwidoczniej rezonowały później u Chądzyńskiego, kaznodzieja królewski ubolewał, że „rozgniewany ziemianin abo starosta królewski nie tylo złupi wszytko, co ubogi ma, ale i zabije, kiedy chce i jako chce, a o to i słowa złego nie ucierpi”[89]. Podobnie i piszący równolegle z Chądzyńskim Olizarowski, który wskazując na różnice między niewolnikami a chłopami, przekonywał, że mimo to chłopi

> w najgorszej znajdują się niewoli, nad którymi prawo życia i śmierci bezprawnie przywłaszczają sobie nie tylko panowie, których grunty uprawiają, lecz także każdy szlachcic jak chce, tak na życie ich godzi, co również zagranicznym pisarzom jest znane. Ci (mówi Bodin 2), których Polacy nazywają kmieciami, muszą cierpieć rzeczy najstraszliwsze, gdyż każdy może ich zabić, za co płaci jedynie niewielką grzywnę dziesięciu złotych, a pan może to zrobić bezkarnie. I oby tylko przez panów, a nie także przez kogokolwiek zabijani byli ci ludzie, nieszczęśliwsi od psów szlacheckich. Bo przecież często za śmierć jednego psa, co za obyczaje, wielu ludzi życiem płaciło.[90]

W odróżnieniu jednak od Skargi i Olizarowskiego, w obronie chłopów Chądzyńskiego odnajdujemy także silnie uwypuklony kontekst polityczny. Autor *Dyskursu* wykorzystuje przedstawienie okrucieństwa szlachty nad chłopami, aby podkreślić nieproporcjonalną relację między zabezpieczeniami prawnymi chłopów (a raczej ich brakiem) a ciążącymi na nich obowiązkami na rzecz Rzeczypospolitej: „Tak prywatni panowie poddanych swoich oprymują – a Rzeczpospolita jako? Naprzód, że tego panom prywatnym dopuszcza, nie karze według powinności. Po wtóre w tym, że publiczne wszytkie ciężary na samych tak obciążonych ludzi wali”[91].

Owszem, jezuita dowodzi braku sprawiedliwości w dysproporcji obowiązków i przywilejów w Rzeczypospolitej, wskazując na osobliwy paradoks. Twierdzi on, że nie tylko chłopi muszą zastępować swoich panów w powinnościach obronnych wobec państwa, ale

---

[87] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 186.
[88] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, współpraca M. Korolko, Wrocław 1984, s. 195 (Kazanie ósme).
[89] Tamże.
[90] A.A. Olizarowski, dz. cyt., s. 761, 763.
[91] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 186.

także, że czyniąc to, bronią oni *de facto* przede wszystkim interesów szlachciców, „o których wolności, posesyje, dygnitarstwa nierównie bardziej idzie”[92]. W ten sposób „część najbardziej uciskana i obciążana musi podtrzymywać ciężary całej Rzeczypospolitej”, z czego szlachta oczywiście ochoczo korzysta[93]. Co więcej, jezuita dochodzi do przewrotnego wniosku, stanowiącego najwyraźniej retoryczną prowokację, że chłopi bardziej by skorzystali, gdyby państwo pozostało bez ich obrony, bowiem wówczas znaleźliby się pod obcym panowaniem, które z pewnością przyniosłoby poprawę ich sytuacji i koniec niewoli[94]. Tę kwestię podnosił również m.in. Starowolski, który podkreślał, że choć wiele mówiło się „o niewoli tureckiej, tatarskiej i moskiewskiej”, to niewolnicy bądź poddani w tych państwach paradoksalnie doświadczali mniejszego ucisku niż chłopi „u nas w wolnej Rzeczypospolitej”[95].

Według Chądzyńskiego, taki stan rzeczy stał w jawnej sprzeczności ze znaną nam już organicystyczną koncepcją państwa. W założeniu miało ono przecież być tworzone przez wzajemnie uzupełniające się elementy konstytuujące wspólnotę, rządzoną zasadami sprawiedliwości. Nawet jeśli status chłopów jako członków tej wspólnoty w polskim dyskursie politycznym był na ogół nie do pomyślenia (Grześkowiak-Krwawicz sugeruje, że wyjątkiem mógł być tu sam Chądzyński), to nikt nie zaprzeczał, że to przede wszystkim do szlachty należał obowiązek obrony ojczyzny, co zresztą miało być źródłem ich politycznych przywilejów[96]. Jeśli zatem ten obowiązek nie był wypełniany, nie można było mówić o dobrze urządzonej wspólnocie, a Chądzyńskiemu pozostawało retorycznie pytać: „Coż to za *iustitia in oneribus conferendis* [sprawiedliwość w nakładaniu ciężarów]?”[97].

Co ważne, ukazanie tragicznego położenia chłopów służy Chądzyńskiemu do próby przekonania swoich odbiorców do potrzeby zmian wewnętrznych w Rzeczypospolitej. Miały one polegać na kilku słabo sprecyzowanych postulatach, przede wszystkim na stałym zabezpieczeniu rezerw finansowych, które zmniejszyłyby potrzebę ściągania nagłych podatków, a zwłaszcza na zaangażowaniu szlachty w służbę publiczną i ratunek państwa[98].

---

[92] Tamże.

[93] „Pars maxime oppressa et onerata debet totius Reipublicae onera sustinere”, zob. tamże. Zob. także s. 188.

[94] Tamże, s. 186.

[95] S. Czernik, dz. cyt., s. 17.

[96] Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*..., s. 44–47.

[97] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 186.

[98] Tamże, s. 189–90. Notabene, ucisk podatkowy był znanym motywem tzw. lamentów chłopskich, por. S. Czernik, dz. cyt., s. 62–85.

Wymowny jest jednakże argument, jakiego Chądzyński używa, aby przekonać do potrzeby tych reform.

Jezuita twierdzi, że obciążenie chłopów znajduje się obecnie na tak wysokim poziomie, iż znacznie wykracza poza ich fizyczne możliwości. Kiedy więc „się trafi rok głodny i nieprzyjaciel z wielu stron różny nastąpi", chłopi nie będą w stanie w wystarczającym stopniu sprostać nałożonym na nich obowiązkom zarówno wobec panów, jak i ojczyzny[99]. A zatem, choć autor pisze o konieczności odciążenia chłopów, tłumaczy to nie zasadami moralności, ale potrzebami państwa. Czy był to celowy zabieg retoryczny, podyktowany wyłącznie chęcią przekonania szlachty, a zatem wymuszający konieczność odwołania się do jej świata wartości, w którym dobro Rzeczypospolitej stało nieporównywalnie wyżej niż dobrobyt i prawa chłopów? Niewykluczone. Warto wszak zaznaczyć, że Chądzyński pisał te słowa w kulminacyjnej fazie inwazji na Rzeczpospolitą, kiedy to również dla niego jej ratunek musiał wydawać się sprawą naglącą i priorytetową, o czym zresztą przekonują nas inne fragmenty *Dyskursu*. Być może zatem obrona chłopów przeprowadzona przez Chądzyńskiego wynikała nie tyle z przesłanek humanitarnych, ile politycznych? Aby to sprawdzić, musimy skierować nasza uwagę na nieco inne fragmenty omawianych tekstów Chądzyńskiego niż do tej pory.

Nie tylko chłopi

Dotychczasowe badania akcentujące krytyczne stanowisko wobec ucisku chłopów w pismach Chądzyńskiego pomijały na ogół pewien istotny fakt, a mianowicie, iż chłopi nie są jedyną dyskryminowaną grupą społeczną, do której jezuita się odnosi. Tymczasem zrozumienie stosunku Chądzyńskiego do tych grup może nam znacząco pomóc w rozpoznaniu jego dążeń oraz zawartych w jego pismach (nawet jeśli *implicite*) idei o charakterze społecznym. W tym kontekście należy, po pierwsze, stwierdzić, że obok uwag w *Dyskursie* dotyczących samych chłopów, Chądzyński niemal równie często pisze po prostu o krzywdzie wobec biedniejszej części społeczeństwa, obejmującej także mieszczan i uboższą szlachtę.

Owszem, już w pierwszym fragmencie tekstu, w którym pojawia się wzmianka o chłopach, uwzględniona została tego rodzaju szersza perspektywa. Autor zastanawia się w tym miejscu, jakie grzechy Polaków doprowadziły do tak wielkiej kary Bożej, rzekomo

[99] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 189.

przewyższającej plagi egipskie, jaką była ruina polsko-litewskiego państwa, dewastowanego przez obcych najeźdźców. Chądzyński proponuje własną odpowiedź:

> Co-li za grzechy, którymi insze narody Polska zwycięża, gdyż ją nie darmo Bóg karze nad insze? I faraona z Egiptem lub nagłymi i powszechnymi, ale tak długimi plagami nie karał. Zaraz oddalał karę, skoro poprawę obiecował i państwa jego w podeptanie tak wielom i zniszczenie nie podał – sam bił, ale inszym nie dawał. Polskę i sam, i przez drugich tak długo i tak ciężko bije. Musi być wina jej większa nad drugich. Nie niedowiarstwo – boć przecię więcej katolików, nie pijaństwo – znajdzie sobie w tym równych Polska i nad się winniejszych. Grzechy u sąsiadów nie mniejsze nad Polskę. Swawola, osobliwie w stanie ślacheckim, opresyja poddanych i samej ślachty uboższej, krzywdy, niesprawiedliwości – te w Polscze nad inne panują i kary skutecznej na to nie masz. Zaczem musi Bóg karać, czego ludzie nie karzą.[100]

Jak widzimy, w tym otwierającym *Dyskurs* oskarżeniu Chądzyński upatruje winy za ruinę Rzeczypospolitej w krzywdach wyrządzanych przez stan szlachecki zarówno chłopom, jak i uboższej części samej szlachty oraz w braku mechanizmów skutecznej penalizacji tych przestępstw – „musi Bóg karać, czego ludzie nie karzą".

Zauważmy przy tym, że motyw kary Bożej za niesprawiedliwy system społeczny w Rzeczypospolitej wykorzystywał również, na siedem lat przed *Dyskursem*, wojewoda poznański Krzysztof Opaliński (1609–55) w swoich wydanych anonimowo *Satyrach* (1650). W odróżnieniu jednak od jezuity Opaliński pisał wyłącznie o ucisku chłopów, a nie w ogóle biedniejszych, a co więcej przedstawił ubogą szlachtę jako uczestników tej opresji:

> Rozumiem, że Bóg Polski za nic nie karze
> więcej, jak za poddanych srogą opresyją
> i gorzej niż niewolą. Jakoby chłop nie był
> bliźnim nie tylko twoim, ale i człowiekiem.
> Serce się oraz lęka, skóra drży, wspomniawszy
> na tę niewolą, która cięższa niż pogańska.
> A dla Boga, Polacy, czyście oszaleli!
> Wszystko dobro, dostatek, żywność, wszystkie zbiory
> z waszych macie poddanych. Ich ręce was karmią,
> przecie się tak okrutnie z nimi obchodzicie?
> Wielbłąd, tak powiadają, nad siły nie nosi
> i kiedy go najuczą, że przeładowanym
> być się poczuje, zaraz tamże się położy

[100] Tamże, s. 186.

i wstać nie chce. Opak tu: bo nad przyrodzone
i Boskie prawa chłopek wytrzymać to musi,
co mu pan na ramiona włoży, by miał zdyszeć.
Łają i kaznodzieje, łają spowiednicy,
piekłem grożą; nic na tym, sami to biskupi
przez swoich ekonomów czynią i prałatów.
A bodaj i nie więcej. Ma szlachcic ubogi
zasłonę, kiedy widzi, że przedniejszy grzeszą.[101]

Niewykluczone, że Chądzyński znał zaprezentowaną tu perspektywę Opalińskiego. Być może bowiem do niego i do jego dzieła odnoszą się słowa umieszczone na końcu *Dyskursu*, gdzie jezuita tłumaczy, iż zwraca się do swych odbiorców w sposób bezpośredni, mimo że mógł „dziką twarz satyra *exemplo aliorum* [przykładem innych] przypiąć"[102]. Równie jednak prawdopodobne, że uwaga ta odnosiła się do niezwykle popularnych w połowie XVII stulecia poematów satyrowych, realizujących reguły gatunku zainicjowanego przez Jana Kochanowskiego.

Utwory takie jak *Satyr na twarz Rzeczypospolitej w roku 1640* autorstwa wysoko cenionego przez jezuitów Samuela Twardowskiego (1600–61), anonimowy *Satyr polski wraca się z Bukowiny wołoskiej* (1649), a także powstały zaledwie rok przed *Dyskursem* i to również w środowisku gdańskim *Satyr Belgo-Polonus* (1656) wkładały w usta „dzikiego męża", spoglądającego z dystansu na opisywaną rzeczywistość społeczną, mniej lub bardziej ostrą krytykę polityczną, obyczajową i moralną, w wielu punktach zresztą zbieżną z wywodem Chądzyńskiego[103]. Tak czy inaczej, nie ma wątpliwości, że jezuita bezpośrednio odsyła swoich czytelników do literackiego kontekstu „zamaskowanej" publicystyki politycznej, w której dany autor wdziewa maskę alegorycznej lub fikcyjnej postaci, bądź też, jak w przypadku Opalińskiego, pozostaje anonimowym podmiotem „nauczającym".

W tym kontekście tym bardziej zwraca uwagę zestawienie przez Chądzyńskiego ucisku chłopów i ubogiej szlachty, które zresztą jest charakterystyczne dla całego tekstu *Dyskursu*. Owszem, w tekście wielokrotnie mowa nie tylko o chłopach, ale właśnie o biedniejszej części społeczeństwa, przeciwstawianej najbogatszym członkom stanu szlacheckiego, w domyśle – magnaterii. W tym duchu autor pisze m.in. o „zdzierstwie z uboższych ludzi" / „zdzierstwie

[101] K. Opaliński, *Satyry*, oprac. K. Bartoszewicz, Kraków 1884, A. Koziański, s. 16–17 (ks. 1, satyra 3).
[102] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 194.
[103] J. Pelc, *Potomstwo „Satyra" Jana Kochanowskiego w poezji polskiej od XVI do XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki" 54 (1963), z. 4, s. 267–311.

ubogich”[104], o nadużyciach „na ubogich kmieciach, ba, i na mieszczanach”[105] czy o „opresyi ubogich” czynionej „ex *publico eo consensu* [za tym powszechnym przyzwoleniem]”[106], a także określa Polskę jako „piekło chłopów i ludzi mniejszego majątku”[107]. Ponadto, rozwijając motyw kary Bożej i nawiązując do Księgi Psalmów, Chądzyński przekonuje, że Bóg nie może pobłogosławić tak niesprawiedliwemu państwu, jakim stała się Rzeczpospolita, ponieważ „byłby *cooperator iniquitatis et oppressor pauperum* [współtwórcą nieprawości i oprawcą ubogich] ten, *cui derelictus est pauper et qui orphanorum est adiutor* [któremu powierzony jest ubogi i który wspiera sieroty]”[108]. Dodajmy, że tego rodzaju troska o uboższych obywateli widoczna jest również w tezach *Assertiones*, gdzie Chądzyński stwierdza, że „bardziej należy troszczyć się o małych obywateli niż wielkich”[109].

Podstawą dla tych rozważań jest *explicite* przywołana w *Dyskursie* koncepcja dobrze zorganizowanej wspólnoty (*bene instituta communitas*), której Chądzyński przeciwstawia układ sił społecznych w Polsce, „gdzie chudszy z mocniejszymi na to się zgromadzają. Na co więc do jednej sadzawki wielkie i małe ryby wsadzają? Aby małe wielkim były na pokarm. Albo raczej są podobni zgromadzeniu wilków z owcami, bo tak właśnie możniejszy uboższych trapią i pożerają”[110]. Zauważmy, że w takiej wizji Rzeczypospolitej – opisywanej za pomocą alegorycznych figur rodem z bajek Ezopa, z właściwą im dość brutalną, pesymistyczną wizją życia społecznego – dostrzec można napięcie między dwoma konkurującymi modelami społeczeństwa.

Za punkt odniesienia Chądzyński przyjmuje mianowicie model Arystotelesowskiej wspólnoty politycznej (omówionej w poprzednim rozdziale w odniesieniu do kategorii *iustitiae legalis*), jednakże, według autora *Dyskursu*, Rzeczpospolita uległa zepsuciu i odeszła od zasad takiego dobrze ułożonego społeczeństwa. Sposób, w jaki Chądzyński opisuje współczesne mu polskie realia, przypomina natomiast tworzoną mniej więcej w tym samym czasie słynną koncepcję „wojny wszystkich przeciwko wszystkim” (*bellum omnium contra omnes*) Thomasa

---

[104] Tamże, s. 185, 189. Zob. także s. 192.
[105] Tamże, s. 188.
[106] Tamże, s. 189.
[107] „Infernus rusticorum et tenuioris fortunae hominum”, zob. tamże, s. 186.
[108] Por. Wulgata klementyńska (Ps 9:35): „Tibi derelictus est pauper; orphano tu eris adiutor” oraz Biblia Wujka (Ps 10:14): „Tobie zostawiony jest ubogi, sierocie ty będziesz pomocnikiem”.
[109] „Parvi cives magis curandi quam magni”, zob. [J. Chądzyński], *Assertiones universae philosophiae* [...] *publice propugnandae a Thoma Girski*, [Vilnae] 1642, [b.w.], k. D4r. (Paradoxa, 10).
[110] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 185. Zob. także s. 192.

Hobbesa, przekonanego o wrodzonym egoizmie jednostki[111]. Warto wszakże zaznaczyć, że inaczej niż Hobbes (który reprezentuje tzw. antropologię „pesymistyczną" o korzeniach kalwińskich), polski autor traktuje taki stan rzeczy za wynaturzenie (względem modelu „optymistycznego" przejętego za Arystotelesem oraz kontynuatorami jego myśli, jak Moliną bądź Suárezem), a także widzi potrzebę – a więc i możliwość – jego zmiany[112].

W odniesieniu do społeczeństwa Rzeczypospolitej Chądzyński występował zatem nie tyle w obronie samych chłopów, ile raczej jego biedniejszej części, pozbawionej przywilejów i bezsilnej wobec najbardziej potężnych i bogatych, obrazowo przedstawionych jako drapieżne „wielkie ryby" oraz „wilki". Ta niechęć do najbogatszych znalazła zresztą wyraz w najwcześniejszym piśmie społecznym jezuity, *Assertiones*, którego jedna z tez głosi, że „gdzie bogaci obywatele, [tam] biedne państwo – cud, jeśli nie upada"[113]. Mimo to nie sposób zaprzeczyć, że to właśnie położenie chłopów stanowiło dla autora najbardziej jaskrawą manifestację tej niesprawiedliwości. Problemem pozostaje jednak pytanie, dlaczego Chądzyński w ogóle podejmował w swoich pismach to zagadnienie.

Chądzyński – strażnik sprawiedliwości?

Według ustaleń Pyszki, Chądzyński w swoich pismach społeczno-politycznych występował w roli „kogoś, kto ujawnia zło, a więc przywdziewa szatę oskarżyciela publicznego i wycelowuje palec w imieniu »milczącej i uciskanej większości« w kierunku »uciskającej mniejszości« pozostającej u władzy"[114]. Choć badacz dostrzega pewne niejednoznaczności w stosunku Chądzyńskiego do chłopów (zwłaszcza jeśli chodzi o ich przywiązanie do ziemi wraz z potomstwem), to interpretuje je jako wyraz niemożności wzniesienia się „ponad logikę współczesnego mu systemu". Jednocześnie sugeruje, że Chądzyński odczuwał pewnego

[111] Por. T. Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, Amsterodami 1647, L. Elzevirius, k. 4r. (wstęp), s. 15 (rozdz. I); tenże, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London 1651, A. Crooke, s. 62 i n.

[112] Por. L.J. Prieto López i J.L. Cendejas Bueno, *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights*; L.J. Prieto López, *Francisco Suárez and the Whig Political Tradition: The Case of Algernon Sidney* oraz J.L. Cendejas Bueno, *Subjective Rights, Political Community, and Property in Francisco Suárez's and John Locke's Theories of the State of Nature*, w: *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*, Leiden 2022, zwłaszcza s. 46–47, 78–79, 85–87, 97–99. Por. także M. Saralegui, *La conciliación de lo político y lo religioso. Suárez y Hobbes sobre la potestad indirecta*, „Anuario Filosófico" 50 (2017), z. 2, 297–321.

[113] „Ubi divites cives, pauper Re[s]publica, si non ruat, miraculum est", zob. [J. Chądzyński], *Assertiones*..., k. D4v. (Paradoxa, 15).

[114] S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 212.

rodzaju bezradność, nie mogąc postulować „zupełnego wyzwolenia chłopów" z uwagi na ich brak wykształcenia, które w sytuacji zniesienia poddaństwa zapewne pozostawiłoby ich, twierdzi uczony, w niekorzystnej sytuacji[115]. Proponowana w omawianej analizie perspektywa zakłada, że siedemnastowieczny autor chętnie widziałby fundamentalną zmianę systemu stanowego Rzeczypospolitej, tyle że był ograniczony nierealistycznością takiego rozwiązania[116]. Co więcej, jak już wspomniałem, Pyszka przedstawia rozważania jezuity na temat warstw uciskanych jako przejaw jego „osobistej wrażliwości", a także stwierdza, że „u Jana Chądzyńskiego filozofia moralna, nie stając się nigdy filozofią moralizatorską, zmienia się w oręż obronny sprawiedliwości" – zwłaszcza w odniesieniu do „ciężkich naruszeń praw ludzkich chłopów"[117].

W ten sposób nakreślono, moim zdaniem, dość anachroniczny – a co gorsza, jak przekonamy się niżej, nie zawsze odpowiadający treści omawianych pism – obraz Chądzyńskiego jako swoiście postępowego pisarza, osobiście dotkniętego krzywdą chłopów i łamaniem ich praw, a także domagającego się radykalnej poprawy ich sytuacji w imię sprawiedliwości. Błędem byłoby podważanie faktu, iż Chądzyński dostrzegał bardzo trudne położenie chłopów i postulował w tej kwestii zdecydowane zmiany, a także iż był świadomy etycznych implikacji tych zagadnień. Niezbicie świadczą o tym jego cytowane wypowiedzi z *Compendium* oraz *Dyskursu*; jest to też zgodne z profilem autora wyłaniającym się z informacji biograficznych na jego temat, jakimi dysponujemy (m.in. charakterystyka zawarta w cytowanym w rozdziale pierwszym zakonnym nekrologu). Czy jednak, po pierwsze, te postulaty były rezultatem wrażliwości osobistej i przejawem walki w obronie sprawiedliwości kogoś, kto skrycie pragnie wyzwolenia chłopów? A po drugie, czy aspekt etyczny był głównym źródłem inspiracji Chądzyńskiego? Analiza jego tekstów zdaje się temu przeczyć, wskazując zarazem na konieczność bardziej precyzyjnego umiejscowienia Chądzyńskiego i jego myśli w kontekście współczesnych mu realiów społecznych, politycznych i ekonomicznych.

Ustaliliśmy już, że chłopi są szczególnie omawianą, ale nadal zaledwie jedną z kilku grup społecznych – obok mieszczaństwa i drobnej szlachty – w obronie których występował Chądzyński. Co jeszcze ciekawsze, w jego wypowiedziach wcale nie znajdujemy śladów chęci radykalnych zmian systemowych. Przeciwnie, jezuita zapewnia, że

---

[115] Tamże, s. 210.
[116] Tamże. Zob. także s. 221.
[117] Tenże, *Professori di Vilna*..., s. 548; tenże, *Nauczanie filozofii moralnej*..., s. 220–21.

> nie jestem jednak na tym, aby we wszytkich ciężarach *sine discrimine* [bez rozróżnienia] wszytkie stany chciał równać. Dlategom rzekł wyżej, żebyśmy się przykładali do ratunku Rzeczypospolitej *iuxta proportione status et facultatum nostrarum et necessitatis publicae* [według proporcji stanu i naszych możliwości oraz potrzeby publicznej]. Niech zostają prerogatywy ślacheckie *sine oppressione* [bez ucisku] stanów drugich. Lubo nie we wszytkim porównania, pomiarkowania jednak zgoła trzeba, żebyśmy uśli kary Boskiej za opresyją i bezmierne obciążenia ubogich ludzi.[118]

Nie są to słowa kogoś, komu przeszkadza podział stanowy i dominacja szlachty. Raczej jest to krytyka nadużyć, ale tylko nadużyć, niepozwalających na realizację modelu dobrze zorganizowanej wspólnoty, społeczeństwa organicystycznego.

Dla zdecydowanej większości uczestników życia publicznego w siedemnastym wieku było jasne, że ludzie w świecie doczesnym nie są sobie równi (nawet jeśli niektórzy myśliciele w Europie zachodniej, a nawet w Polsce, byli gotowi definiować obywatela jako każdego poddanego danego monarchy), a hierarchiczna struktura społeczna jest optymalna – niezależnie od tego, czy mowa o silnych monarchiach hiszpańskiej lub francuskiej, czy o republikańskiej Wenecji, z olbrzymimi wpływami politycznymi patrycjatu[119]. Właśnie z tej perspektywy wypowiada się również Chądzyński, gdy pisze: „Chłopska zaiste, nie ślachecka w tym natura, którzy tylko za prywatą się uganiają, a o publiczne dobro nic nie dbają”[120]. W tych słowach odnajdujemy oczywistą krytykę postawy szlachty, ale przeprowadzoną z punktu widzenia szlacheckiego świata wartości, w którym chłopi nieuchronnie jawili się jako ludzie z natury nieprzystosowani do życia obywatelskiego, a zatem nie tylko pozostający niżej w społecznej hierarchii, ale najczęściej po prostu wyłączeni poza obszar politycznej wspólnoty obywateli[121].

Zwróćmy ponadto uwagę, że w cytowanym wyżej fragmencie, w którym Chądzyński zapewnia, że nie domaga się zrównania przywilejów stanowych, w sposób charakterystyczny uzasadnia on potrzebę ulżenia chłopom. Wskazuje on mianowicie, że dopiero w ten sposób Rzeczpospolita uniknie kary Bożej. Choć motyw kary Bożej był właściwie od zawsze obecny w literaturze europejskiej, a w zsekularyzowanym dyskursie XXI wieku tego typu słowa mogą tym bardziej sprawiać wrażenie wyświechtanego retorycznego wybiegu, w odniesieniu do siedemnastowiecznego jezuity warto, jak sądzę, potraktować te obawy poważnie – tym

---

[118] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 190.

[119] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*..., s. 48. Por. *Social Orders and Social Classes in Europe since 1500: Studies in Social Stratification*, red. M.L. Bush, New York–London 2013.

[120] J. Chądzyński, *Dyskurs*..., s. 190.

[121] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*..., s. 44–50.

bardziej, że konstytuują one ramę narracyjną *Dyskursu*, którego autor, jak widzieliśmy, zastanawia się, który to z grzechów Polaków ściągnął na nich tak wielkie klęski.

W tym kontekście uderza znane nam już „kontraktualne" podejście Chądzyńskiego, który konieczność zmniejszenia obciążeń chłopów tłumaczy nie ich prawami, nauczaniem Kościoła bądź bezpośrednio Pismem, ale przetrwaniem wspólnoty państwowej, zagrożonej gniewem Bożym. Jest to więc raczej argument polityczny niż etyczny czy teologiczny. Jak pamiętamy, bardzo podobnego argumentu jezuita używa, gdy przekonuje, że nadmiernie obciążeni chłopi nie będą w stanie skutecznie wesprzeć ojczyzny w czasie kryzysu. Zarówno ta *sensu stricto* polityczna i pragmatyczna perspektywa, jak również omówione wyżej rozwinięcie apologii w sposób obejmujący całą biedniejszą część społeczeństwa, a także niechęć autora do najbogatszych każą się zastanawiać nad trafnością dotychczasowej interpretacji dążeń Chądzyńskiego. O tym, że w istocie nie odpowiada ona treści jego zachowanych pism, świadczy jednak najbardziej stosunek jezuity do niewolników.

Niewolnicy

Najwcześniejszym znanym nam tekstem Chądzyńskiego, w którym poruszył on zagadnienie niewolnictwa, są tezy *Assertiones*. Poza kilkoma mniej z naszej perspektywy interesującymi uwagami ważna wydaje się teza czterdziesta, jedna z tez ekonomicznych, głosząca, że „Niewolnik, jeśli jest użyteczny, jest narzędziem pana, jeśli zbędny – jest cieniem i pasożytem. Wierność, posłuszeństwo, usłużność, uważność, pracowitość przynoszą chlubę niewolnikowi"[122]. Wymowne, że w swojej analizie stosunku autora *Assertiones* do poddanych Pyszka uznał za stosowne omówić wyłącznie drugą część tej tezy[123].

Również ciekawa jest dla nas teza czterdziesta pierwsza, której jedynie druga część wspomina niewolników: „Pan jest winien dyscyplinę i obronę służącym, ale [powinien zachować] w tym umiar i [czynić] rozróżnienie między bardziej honorowymi sługami a niewolnikami"[124]. Nawet jeśli konkretne znaczenie terminu *servi* nie zawsze jest tu oczywiste,

[122] „Servus si utilis sit, domini instrumentum est, si superfluus umbra et parasythus. Fidelitas, observantia, obsequium, diligentia, industria servum commendant", zob. [J. Chądzyński], *Assertiones*..., k. C3r.–v. (Ex oeconomicis, XL). Zob. także k. C3v. (Ex oeconomicis, XLII, XLIII [w druku błędnie XXLII]).
[123] S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 483–85.
[124] „Disciplinam et defensionem famulis dominus debet, sed modum in ea, et discrimen inter honoratiores famulos et servos habeat", zob. [J. Chądzyński], *Assertiones*..., k. C3v. (Ex oeconomicis, XLI).

a specyficzny gatunek i przeznaczenie *Assertiones* nie pozwalają na wyciąganie daleko idących konkluzji, warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Chądzyński zdaje się podchodzić do niewolników w sensie ścisłym w sposób instrumentalny, typowy dla etyki Arystotelesa[125]. Po drugie, jezuita podkreśla różnicę między niewolnictwem a innymi formami poddaństwa. Tę ostatnią kwestię wzmiankowaliśmy wcześniej w kontekście *Compendium* – teraz nadszedł czas, aby ją rozwinąć.

W *Compendium* Chądzyński podejmuje temat niewolników m.in. w tym samym artykule, w którym odnosi się do sytuacji chłopów w Rzeczypospolitej. Fragment poświęcony pierwszym został umieszczony na samym początku artykułu i zawiera omówienie podmiotowości prawnej niewolników w ścisłym znaczeniu. Autor twierdzi, że nie mają oni prawa własności (*dominium*) – każda otrzymana przez nich rzecz staje się automatycznie własnością ich pana. Jednakże mają oni prawo do dobrego imienia (*ius ad famam*), a także do członków swojego ciała oraz swojego życia. W odniesieniu do tych praw, twierdzi jezuita, niewolnik powinien być traktowany „nie jak niewolnik, ale jak człowiek podobny innemu"[126]. Oznacza to zarazem, że w tych obszarach niewolnikowi może zostać wyrządzona krzywda (*iniuria*), którą on może z kolei samodzielnie wybaczyć, nawet przeciw woli swego pana, o ile krzywda nie wyrządziła szkody temu ostatniemu[127].

Kontynuując rozważania nad zakresem władzy pana nad niewolnikiem, Chądzyński stwierdza, że pan nie może zabronić mu wstąpienia w związek małżeński, ponieważ jest to niezbywalne prawo niewolnika. Od razu jednak zaznacza, że

> żadne prawo naturalne nie powstrzymuje [pana] od odesłania żonatego niewolnika w dalekie strony wedle swego upodobania. Jeśli bowiem jest dozwolone, aby trzymać jako niewolnika, na przykład, pojmanego Turka bądź Scyta [tutaj – Tatara], oddalonego od swojej żony, dlaczego nie byłoby dozwolone, aby innego [niewolnika] odesłać?[128].

Co ciekawe, Chądzyński, polemizując ze znanym jezuickim kazuistą, Tomásem Sánchezem de Ávila (1550–1610), zbija argument, jakoby takie prawo pana do odsyłania żonatego niewolnika czyniło bezużytecznym (*inutile*) prawo tego ostatniego do zawierania związku

---

[125] Por. M. Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, „Phronesis" 53 (2008), s. 265–66.

[126] „Non ut servus sed ut homo similis alteri", zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 441v.

[127] Tamże, k. 441v.–442r.

[128] „Nulla tamen lex naturalis prohibet, ne dominus servum uxoratum mittat in longinquas partes pro libito, si enim licet servum tenere apud se Turcam, verbi gratia, vel Scytham captum, remotum ab uxore, cur non et alio mittere liceat," zob. tamże, k. 442r.

małżeńskiego[129]. Według Chądzyńskiego, nie jest ono zupełnie bezużyteczne, ponieważ niewolnik zawsze może się zobowiązać jedynie do takiego małżeństwa i takiego z niego korzystania (*ad matrimonium et usus eius*), jakie nie przeszkodzi w jego obowiązkach wobec pana. „Jest zaś możliwe", uspokaja polski jezuita, „że pan albo będzie trzymał niewolnika razem z małżonką, albo uwolni go za [ustaloną] cenę, albo zrezygnuje z dalekiej podróży"[130].

W tym miejscu pragnę zaznaczyć, że Stanisław Pyszka proponuje zupełnie odmienne od mojego odczytanie cytowanego fragmentu *Compendium* na temat możliwości oddalenia niewolnika od jego współmałżonki, co ma znaczący wpływ na interpretację myśli społecznej Chądzyńskiego. Jak pisze uczony (w moim tłumaczeniu):

> Ale niewolnik u Jana Chądzyńskiego korzysta nie tylko z – by tak rzec – biernych praw, wynikających z jego „bycia osobą ludzką". Jest on traktowany u Jana Chądzyńskiego (za Moliną, Lessiusem i de Lugo) jako „aktywny podmiot" *dominium*: rzeczywisty niewolnik może przebaczyć doznaną krzywdę, nie można mu przeszkadzać w chęci zawarcia małżeństwa, a po ślubie nie można go oddalić od żony lub rodziny i wykorzystywać w niebezpiecznych przedsięwzięciach, podróżach, wyprawach wojennych, w których grozi mu utrata życia lub wzięcie do niewoli przez Turków. Jeśli jego pan i tak chciałby go [w taki sposób] wykorzystać, musiałby wysłać go wraz z żoną i rodziną lub zwrócić mu wolność w zamian za pewną sumę pieniędzy lub ostatecznie zrezygnować z posyłania go w podróż.[131]

Nie jestem w stanie wyjaśnić, w jaki sposób autor cytowanego studium – który powołuje się na ten sam artykuł *Compendium*, co ja – doszedł do tych konkluzji. Niemniej, wedle mojej lektury, nie tylko nie są one zgodne z intencją autora, ale wręcz wyraźnie jej przeczą.

Wracając do treści *Compendium*, Chądzyński stara się doprecyzować, dlaczego niewolnikom nie przysługuje prawo własności. Twierdzi, że nieważne, czy niewolnik uzyskałby jakąś rzecz drogą darowizny, hazardu bądź własnej pracy, wszelka własność przechodziła na jego pana. Niewolnik nie mógł posiąść własności nawet wówczas, gdyby

---

[129] Na temat Sáncheza zob. M. Ruiz Jurado, *Sánchez, Tomás*, w: *Diccionario histórico de la Compañìa de Jesús: Biográfico–temático*, red. C.E. O'Neill i J.M. Domínguez, t. 4, Roma–Madrid 2001, s. 3489–90.

[130] „Possibile autem est ut dominus servum, aut teneat simul cum uxore, aut manumittat pro pretio aut revocet ex longinquo itinere", zob. tamże.

[131] „Ma, lo schiavo in Jan Chądzyński gode non solo di diritti – per così dire – passivi, derivanti dal suo »essere persona umana«. Egli viene considerato in Jan Chądzyński (dietro Molina, Lessius e de Lugo) un »soggetto attivo« del dominio: lo schiavo vero e proprio può perdonare il danno subito, non può essere ostacolato nel suo volere di sposarsi ed, una volta sposato, non può essere allontanato dalla moglie o dalla famiglia ed usato nelle imprese pericolose, nei viaggi, nelle campagne militari comportanti il rischio di perdere la vita o d'essere preso in ostaggio dai Turchi. Se il suo padrone volesse usarlo comunque, dovrebbe mandarlo insieme alla moglie e alla famiglia, oppure restituirgli la libertà dietro una somma di denaro o, infine rinunciare a mandarlo nel viaggio", zob. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 536–37.

darczyńca wprost zaznaczył, że rzecz ma trafić do niego, a nie do jego pana. W takiej sytuacji żaden z nich nie mógł wejść w posiadanie rzeczy – pan, bo byłoby to wbrew woli darczyńcy; niewolnik, bo nie ma do tego prawa[132]. Po raz kolejny odmienną interpretację proponuje Pyszka, twierdząc, że „niewolnik u Jana Chądzyńskiego ma prawo zatrzymać dla siebie wszystko, co otrzyma w darowiźnie lub w testamencie, pod warunkiem, że zostanie mu to wyraźnie przekazane"[133].

Zauważmy zarazem, że zupełnie inaczej niż Chądzyński na tę kwestię spoglądali inni jezuiccy autorzy. Molina na przykład przekonuje, że niewolnik mógł otrzymać darowiznę, gdy darczyńca bądź wprost, bądź *implicite* zaznaczał (*tacita vel expressa conditione*) – np. poprzez sformułowanie „daję bądź zostawiam wyłącznie niewolnikowi Piotra, aby się wykupił" – że ma ona trafić do niego, a nie do jego pana. Hiszpański profesor argumentuje, że jest to sytuacja analogiczna do przekazania spadku czyjemuś synowi, który nadal pozostawał pod opieką ojca – choć syn był zależny od woli ojca, mógł przecież otrzymać spadek[134]. W Rzeczypospolitej podobne zdanie wyraził Zygmunt Lauxmin, wieloletni profesor Akademii Wileńskiej i starszy współbrat Chądzyńskiego, który swój traktat *de iure et iustitia* napisał w tym samym roku, co Chądzyński. Lauxmin twierdził, że jak najbardziej „ktoś może niewolnikowi podarować coś właśnie po to, by to nie trafiło dalej do jego pana"[135].

Według Chądzyńskiego natomiast, niewolnik mógł posiąść jakąś rzecz jedynie w sytuacji, gdy została mu ona ofiarowana przez pana, gdy pan wprost bądź milcząco zgadzał się, aby niewolnik zatrzymywał rzeczy uzyskane dzięki swojej przedsiębiorczości (Pyszka znów zignorował wskazany tutaj warunek zgody pana), a być może także, gdy uzyskał odszkodowanie za poniesione krzywdy, zwłaszcza jeśli nie poniósł ich jego pan[136]. Jeśli chodzi o drugą z podanych sytuacji, to zarówno Molina (który wskazywał aż pięć sposobów nabycia własności przez niewolnika), jak i Lauxmin nie uzależniają (w przeciwieństwie do Chądzyńskiego) prawa własności niewolnika do własnych zysków od zgody pana, zaznaczając

---

[132] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.

[133] „Lo schiavo in Jan Chądzyński ha diritto a trattenere per sé tutto ciò che ottiene in dono o in testamento, purché gli sia donato esplicitamente", zob. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 537.

[134] L. de Molina, *De iustitia*, t. 1, Venetiis 1594, Minima Societas, tractatus 2, disputatio 38, columna 216. W sposób kompleksowy niejednoznaczne poglądy Moliny na zagadnienie niewolnictwa omówili D. Schwartz i J. Tellkamp w ciż, dz. cyt., s. 4–22.

[135] S. Lauxmin, *De iure et iustitia*, wyd. S. Huber i in., Warszawa 2023, dysputacja 3, kwestia 2, s. 434. Tekst łaciński zob. s. 25.

[136] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r. Por. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., 537.

jedynie, że zysk tego pierwszego nie może przynieść szkody drugiemu. Lauxmin dodaje ponadto, że jeśli już pan coś niewolnikowi podarował, to odbierając to, dopuszcza się on niesprawiedliwości. Molina zaś, przywołując kazus Portugalii, wskazuje nawet na możliwość, aby (na mocy umowy zawartej z panem) niewolnicy pozostawiali sobie określoną część zysków ze swojej pracy na rzecz pana, dzięki czemu ostatecznie mogli się wykupić[137].

Rozważania na temat niewolników Chądzyński zawarł także w pierwszym artykule dysputacji czwartej traktatu pierwszego *Compendium*. Artykuł ten zatytułowany został: *Czy człowiek jest panem swojego życia bądź cudzego, swoich członków lub cudzych*[138]. W tym fragmencie polski autor – podążając śladem swoich poprzedników: Moliny, Lessiusa i Lugo – wyliczył cztery powody, nazywane fachowo „tytułami" (*tituli*), dla których człowiek może zgodnie z prawem popaść w niewolę, a więc (1) przez pojmanie podczas wojny sprawiedliwej, (2) z powodu zasądzonej kary, (3) tytułem kupna bądź sprzedaży i (4) przez urodzenie z matki niewolnicy[139]. Przeczy to twierdzeniu Pyszki, który opierając się na wybranych fragmentach *Compendium* (w tym przypadku na cytowanym wcześniej artykule trzecim rozdziału pierwszego dysputacji trzeciej traktatu pierwszego), stwierdza, iż

> Na wstępie niewolnik u Jana Chądzyńskiego definiowany jest *jedynie* [wyróżnienie S. Pyszki] jako ten, który został pojmany w wyniku działań wojennych (*mancipium*). Jan Chądzyński nie wspomina nawet o innych sposobach popadnięcia w niewolę, znanych trzem wielkim mistrzom-moralistom: Molinie, Lessiusowi i de Lugo – zapewne po to, aby nie ułatwiać własnym uczniom-szlachcicom znalezienia dodatkowego uzasadnienia dla zniewolenia polskich chłopów. Uznając za nieważne, w odniesieniu do ziem polskich, przyczyny urodzenia się w niewoli, samozniewolenia w zamian za część wartości tej transakcji oraz niewolnictwa jako konsekwencji wyroku skazującego za ciężkie przestępstwo (wymieniane i powtarzane niemal wszystkie przez trzech moralistów) – Jan Chądzyński wyklucza główną przyczynę popadnięcia w niewolę, aby uznać za dostatecznie udowodnione, że chłopi nie są w żaden sposób porównywalni z niewolnikami.[140]

---

[137] L. de Molina, dz. cyt., tractatus 2, disputatio 38, columnae 215–16; S. Lauxmin, dz. cyt., dysputacja 3, kwestia 2, s. 434–35. Tekst łaciński zob. s. 25.

[138] „An homo sit dominus vitae suae vel alienae, membrorum suorum vel aliorum", zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 4, articulus 1, k. 451v.

[139] Tamże, tractatus 1, disputatio 4, articulus 1, k. 452r.; Por. L. de Molina, dz. cyt., tractatus 2, disputatio 33, columnae 168–75; L. Lessius, *De iustitia et iure, caeterisque virtutibus cardinalibus*, Lovanii 1605, J. Masius, liber 2, capitulum 5, dubitatio 4, s. 43; J. de Lugo, *Disputationes de iustitia et iure*, t. 1, Lugduni 1646, heredes Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, disputatio 6, sectio 2, s. 134. Omówienie tytułów niewolnictwa na przykładzie traktatu Moliny zob. D. Schwartz i J. Tellkamp, dz. cyt., 13–15.

[140] „Dapprima, schiavo in Jan Chądzyński viene definito *solo* [wyróżnienie S. Pyszki] colui che fu preso in seguito ad una guerra (*mancipium*). Jan Chądzyński non tocca neanche altri modi di contrazione della schiavitù, noti a tre grandi maestri-moralisti: Molina, Lessius, e de Lugo – probabilmente per non facilitare ai propri allievi-nobili

Nie polemizując w tym miejscu z konkluzją tego komentarza, pragnę jedynie zwrócić uwagę na to, jak bardzo nieznajomość pełni twórczości Chądzyńskiego wpływała dotychczas na jej interpretację. Sądzę bowiem, że autor *Compendium* nie prezentuje wobec niewolników łagodniejszego podejścia niż jego jezuiccy współbracia, ale – jak już widzieliśmy i jak zobaczymy niżej – niejednokrotnie przedstawia stanowisko bardziej rygorystyczne.

Wracając jeszcze do wskazanych przez Chądzyńskiego i innych jezuitów czterech *titulorum servitutis*, warto zaznaczyć, że pogląd na ich temat był na tyle zakorzeniony w tradycji neoscholastycznej Towarzystwa, że znany nam czołowy jezuicki egzegeta Alfonso Salmerón wykorzystywał wręcz te „tytuły" do interpretacji listów Pawła dotyczących niewolnictwa. Co zaś interesujące, zważywszy ich wszechobecny wpływ na myśl chrześcijańską, listy te nie zostały wykorzystane w argumentacji o niewolnictwie jezuickich autorów traktatów *de iure et iustitia*[141]. Zauważmy zarazem, że jezuickie stanowisko bynajmniej nie było niekontestowane. Zwłaszcza teologowie dominikańscy, jak Domingo Báñez (1528–1604) czy Diego Álvarez (*c*.1555–1632), gwałtownie sprzeciwiali się stanowisku jezuickiemu w ramach szerszego sporu (tzw. kontrowersji *de auxiliis*) na temat wolnej woli człowieka oraz skuteczności łaski, kiedy to oskarżali jezuitów o propagowanie heretyckiej doktryny pelagianizmu, a w zamian byli przez tamtych określani jako zwolennicy kalwinizmu.

Podczas tej głośnej w całym Kościele katolickim polemiki dominikanie twierdzili (á propos trzeciego wymienionego wyżej tytułu niewolnictwa), że co do zasady człowiek nie mógł sam oddać się w niewolę za nieważne jak wielką sumę pieniędzy (choć mógł to zrobić celem ratowania życia). Odwrotnie przekonywali liczni jezuici – od Moliny przez Suáreza po Chądzyńskiego – uznający prawo do dobrowolnego oddania się w niewolę za mające podstawę, bo wynikające z władzy człowieka nad sobą samym i swoją wolnością[142]. Jak ujął to Chądzyński: „Człowiek może posiadać użyteczną władzę [*dominium utile*] nad innym

---

l'opera di trovarvi una giustificazione in più della riduzione in schiavitù dei contadini polacchi. Considerando non validi per i[l] territorio polacco i motivi di nascersi come schiavi, di autovendizione in schiavitù dietro una parte nel prezzo di questa transazione e di schiavitù come una conseguenza d'una condanna per un grave reato (elencate e ripetute quasi tutte dai tre moralisti) – Jan Chądzyński escluse la principale causa della contrazione della schiavitù per considerare sufficientemente provato che i contadini non sono in nessun modo paragonabili agli schiavi", zob. S. Pyszka, *Professori di Vilna*..., s. 535–36.

[141] A. Salmerón, *Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli et Canonicas*, Matriti 1602, L. Sánchez, liber 2, disputatio 3, s. 376. Niejednoznaczny i kompleksowy stosunek Pawła do niewolnictwa nadal jest przedmiotem sporów wśród uczonych, zob. m.in. D.B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990; J.M.G. Barclay, *Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership*, „New Testament Studies" 37 (1991), z. 2, s. 161–86; S.K. Stowers, *Paul and Slavery: A Response*, „Semeia" 83 (1998), s. 295–311.

[142] R. Tuck, dz. cyt., s. 46–54; D. Nemser, dz. cyt., s. 123; Y. Elazar De Mota, dz. cyt., s. 81.

człowiekiem, ponieważ sam ma użyteczną władzę nad sobą i może ją przekazać innemu”[143]. Warto też wspomnieć, że choć najsłynniejsi szesnastowieczni teologowie dominikańscy, Francisco de Vitoria (c.1483–1546) oraz Domingo de Soto (1494–1560), jednoznacznie nie potępili niewolnictwa, a niektóre ich argumenty w kolejnych stuleciach były wręcz wykorzystywane przez jego zwolenników, to wśród ich współbraci znaleźli się jedni z najzagorzalszych ówczesnych krytyków handlu niewolnikami, Bartolomé de Las Casas (1484–1566) oraz Tomás de Mercado (1525–1575)[144].

Z przyczynami vel tytułami niewoli bezpośrednio związana była odpowiedź Chądzyńskiego na pytanie, czy niewolnicy mogą zgodnie z prawem uciec od swych panów. Autor, zgodnie z innymi jezuickimi kazuistami, twierdzi, że osoby pochwycone podczas wojny sprawiedliwej (tzn. sprawiedliwej ze strony osób zdobywających jeńców) mogą, jeśli tylko zdołają, zgodnie z prawem uciec z niewoli – tak jak oskarżony rzekomo może uciec z więzienia. Z kolei osoby doradzające takim niewolnikom ucieczkę bynajmniej nie grzeszą. Według polskiego jezuity nie stoi to w sprzeczności z faktem, że złapani podczas próby ucieczki niewolnicy są karani, ponieważ jest to ryzyko, którego świadomie się podejmują. „Pan bowiem”, przekonuje polski autor, „nie posiada nieutracalnego prawa własności [nad niewolnikiem], ale może je utracić przez ucieczkę niewolnika”[145]. Do niego zatem należy obowiązek dopilnowania, by niewolnik nie uciekł[146].

Inna natomiast była w ujęciu Chądzyńskiego, znów w zgodzie z poprzednikami, sytuacja niewolników, którzy popadli w niewolę na skutek sprzedaży. Nie mogli oni zgodnie z prawem uciec od panów, ponieważ naruszałoby to prawomocną umowę kupna. Jeśli zaś chodzi o ludzi skazanych na niewolę w wyniki popełnionych występków, to autor, powołując się m.in. na Lessiusa, twierdzi, że najpewniej nie mogą oni zgodnie z prawem uciec, o ile ich niewola nie jest „żałosna” (*calamitosa*)[147]. Chądzyński wylicza zarazem siedem możliwości uwolnienia niewolnika. Były to (1) uwolnienie przez pana (*manumissio*), (2) opuszczenie niewolnika przez pana bądź porzucenie go z powodu choroby, (3) uwolnienie na skutek zmuszenia niewolnika do niegodnych czynów, (4) a także obrzezanie niewolnika chrześcijańskiego przez

[143] „Homo alterius hominis dominium utile habere potest, quia et ipse dominium sui utile habet et in alterum transferre potest”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 4, articulus 1, k. 452r.
[144] Zob. zwłaszcza F. Castilla Urbano, *The Salamanca School on Slavery*...; tenże, *The Debate of Valladolid*...
[145] „Non enim dominus servi habet inamissibile dominium, sed amissibile per fugam servi”, zob. J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 4, articulus 1, k. 452r.
[146] Tamże.
[147] Tamże, k. 452r.–v.

„żydowskiego bądź niewiernego" (*iudeo vel infideli*) pana żyjącego w państwie chrześcijańskim, (5) ustanowienie niewolnika dziedzicem lub opiekunem swoich dzieci bądź zgoda pana na ślub niewolnika z wolną osobą, (6) wzięcie niewolnicy przez pana za dożywotnią konkubinę bądź za żonę i (7) adopcja niewolnika przez pana[148].

Znamienne, że choć Chądzyński w tych rozważaniach powołuje się na traktat Lessiusa i co do zasady przyjmuje za nim oraz za Moliną i Lugo większość treści, to w pewnych miejscach proponuje rozwiązania mniej korzystne dla niewolników niż poprzednicy. Lessius (tak jak Molina i Lugo) twierdzi, na przykład, że chrześcijanin, który zostałby zniewolony przez Żyda lub poganina pozostającego pod jurysdykcją władcy chrześcijańskiego bądź też przez „heretyka", automatycznie odzyskiwał wolność i mógł opuścić niedoszłego pana. Co więcej, nawet jeśli w takim wypadku niewolnik nie był chrześcijaninem (co tutaj oznaczało katolika), mógł dokonać konwersji (na katolicyzm) i również natychmiast odzyskać wolność[149]. Dokładnie taki pogląd wyraził w Rzeczypospolitej Lauxmin, wiernie trzymający się myśli Lessiusa[150]. Chądzyński z kolei, jak widzieliśmy, ograniczył możliwość uwolnienia chrześcijańskiego niewolnika do sytuacji, w której miałby on zostać poddany obrzezaniu, a więc kiedy pan starałby mu się narzucić swoją wiarę. Ten sam punkt zawarli w swoich traktatach również Molina oraz de Lugo, gdzie jednak znalazł on się wespół z przytoczonym wcześniej poglądem na temat niemożności służby chrześcijan u innowierców, a nie zamiast niego[151].

Przeprowadzona analiza ujawnia, że w swoich rozważaniach na temat niewolników Chądzyński wielokrotnie zajmuje mniej korzystne dla nich stanowisko niż inni jezuiccy autorzy traktatów *de iure et iustitia* – zarówno w innych krajach europejskich (Molina, Lessius, Lugo), jak i w Rzeczypospolitej (Lauxmin). Co więcej, Chądzyński wprost polemizuje z hiszpańskim jezuitą Sánchezem de Ávila, argumentując za interpretacją nie na korzyść niewolnika, ale jego pana w kwestii możliwości oddzielenia przez niego niewolnika od jego żony. W tym kontekście teza *Assertiones* sprowadzająca niewolnika do narzędzia swego pana i nazywająca nieprzydatnego niewolnika „pasożytem" nie wydaje się znacząco odbiegać od myśli Chądzyńskiego zaprezentowanej w *Compendium*. Jednocześnie w obu tekstach autor

[148] Tamże, k. 452v.
[149] L. Lessius, dz. cyt., liber 2, capitulum 5, dubitatio 5, s. 44. Por. L. de Molina, tractatus 2, disputatio 39, columna 217; J. de Lugo, dz. cyt., disputatio 6, sectio 4, s. 138–40.
[150] S. Lauxmin, dz. cyt., dysputacja 4, kwestia 1, s. 459. Tekst łaciński, s. 45.
[151] L. de Molina, dz. cyt., tractatus 2, disputatio 39, columna 218; J. de Lugo, dz. cyt., disputatio 6, sectio 4, s. 139.

przeciwstawia sytuację niewolników oraz chłopów, twierdząc, że mimo pewnych podobieństw ci ostatni nie mogą być traktowani tak samo jak niewolnicy[152].

Jak pamiętamy, znaczące różnice między tymi dwiema kategoriami społecznymi podkreślał również, piszący w tym samym czasie, co Chądzyński, Olizarowski. Znamienne jednak, że choć ten ostatni także akceptował posiadanie niewolników przez chrześcijan, zwracał jednak uwagę na to, jak „nieszczęśliwe jest położenie (conditio) niewolników", dodając:

> Jeśliby ktoś chciał zebrać wszystko, co znosili i znoszą w niewoli nieszczęśni ludzie, z trudem pomieściłaby to nieskończona liczba tomów. Przypomniałem wcześniej Wediusza Polliona, który za najdrobniejsze przewinienie skazywał niewolników na stawy z murenami, które tuczyły się ludzkim mięsem. Jego okrucieństwo mogłoby się wydawać największym, gdyby nie było większego, Kwintusa Flaminiusza, senatora rzymskiego, który kazał niewolnika zabić nie z innej przyczyny, jak żeby dogodzić pewnemu wszetecznikowi uprawiającemu nierząd z mężczyznami i spełnić jego życzenie, który pragnął, żeby dla widowiska zabity został człowiek.[153]

Mimo zatem, że Olizarowski, podobnie jak inni omawiani przeze mnie autorzy, przyjmował istnienie instytucji niewolnictwa, jego narracja wprost wyraża współczucie dla losu niewolników i obrazowo przedstawia przykłady okrucieństwa ich panów. Tego rodzaju refleksji brak we fragmentach pism Chądzyńskiego podejmujących to samo zagadnienie, które cechuje beznamiętny, prawniczy ton.

Można by w tym miejscu wysunąć zastrzeżenie, że Chądzyński omawia los niewolników nie w emocjonalnie nacechowanym *Dyskursie*, ale w *Compendium*, a więc akademickim komentarzu do *Secunda secundae* Tomasza z Akwinu – stąd nie powinno dziwić, że jego refleksja pozbawiona jest krytycznych komentarzy. Zauważmy jednak, po pierwsze, że nawet w takiej formie gatunkowej – i to jeszcze w ramach tego samego artykułu – autor był w stanie skrytykować nadużycia panów (szlachty) wobec chłopów. Po drugie zaś, innym autorom traktatów *de iure et iustitia* gatunek ten bynajmniej nie przeszkodził w krytyce rozmaitych

[152] [J. Chądzyński], *Assertiones*..., k. C3v. (Ex oeconomicis, XLI); tenże, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r. Por. także tenże, *Dyskurs*..., s. 186.
[153] A.A. Olizarowski, dz. cyt., s. 777, 795. Stosunek autora do niewolnictwa zob. tamże, s. 738–55, 776–833.

nadużyć wobec niewolników. Molina, na przykład, zgłaszał wiele wątpliwości co do zasadności portugalskiego handlu niewolnikami[154].

W moim przekonaniu, stosunek Chądzyńskiego do niewolników czyni tezę o moralnych pobudkach jego obrony chłopów mało prawdopodobną. Dlaczego miałby on bowiem odczuwać „osobistą wrażliwość" wobec jednej uciskanej grupy, natomiast obojętnie opisywać jeszcze gorszy los drugiej? Co więcej, dlaczego wyrażał mniej przychylne dla niewolników stanowisko niż inni jezuiccy autorzy traktatów *de iure et iustitia*, mimo że podążał za nimi w przypadku tak wielu innych zagadnień? Być może decydującą rolę odegrała tu tak odmienna od współczesnej wczesnonowożytna kategoria współczucia, która zalecała „reglamentowaną" empatię zarezerwowaną dla określonych grup społecznych, odróżniając niedolę chrześcijańskich chłopów, której Chądzyński był naocznym świadkiem, od teoretycznie oddalonych, często niechrześcijańskich niewolników[155].

Trudno jednakże zakładać, że Chądzyński traktował problem niewolnictwa zupełnie abstrakcyjnie. Po pierwsze dlatego, że niewolnictwo było praktykowane – m.in. w wyniku najazdów tatarskich i kozackich – w regionie Morza Czarnego, w tym na ziemiach Rzeczypospolitej, dotykając zarówno muzułmańskich Tatarów lub Turków, jak i chrześcijańskich Słowian[156]. Wiemy z pewnością, że Chądzyński zdawał sobie z tego sprawę, ponieważ, jak pamiętamy, przyjmował on *a priori* zasadność zniewalania Turków i Tatarów jako podstawę dla wysuwanych przez siebie argumentów dotyczących innych niewolników[157]. Po drugie, Chądzyński niewątpliwie wiedział o intensywnym handlu niewolnikami prowadzonym od ponad stulecia przez monarchie europejskie, a także to, że wśród jego ofiar znajdowali się chrześcijanie – o niewolnikach chrześcijańskich zresztą wspomina à propos problemu obrzezania[158].

Wiedzę o tym procederze polski jezuita mógł czerpać bezpośrednio z traktatu Moliny, którego – wbrew twierdzeniom literatury przedmiotu – cytował (i to aż trzydzieści dziewięć

---

[154] L. de Molina, dz. cyt., tractatus 2, disputatio 34–36, columnae 176–208. Por. zwłaszcza D. Schwartz i J. Tellkamp, dz. cyt., s. 15–18.

[155] Por. B.R. Smith, *The Ethics of Compassion in Early Modern England*, w: *Compassion in Early Modern Literature and Culture: Feeling and Practice*, red. K. Steenbergh i K. Ibbett, Cambridge 2021, s. 32–33.

[156] M. Kizilov, *"It Was the Poles That Gave Me Most Pain": Polish Slaves and Captives in the Crimea, 1475–1774* oraz M. Kravets i V. Ostapchuk, *Cossacks as Captive-Takers in the Ottoman Black Sea Region and Unfreedom in the Northern Countries*, w: *Slavery in the Black Sea Region, c. 900–1900*, red. F. Roşu, Leiden 2022, s. 145–86, 305–20.

[157] J. Chądzyński, *Compendium*..., tractatus 1, disputatio 3, capitulum 1, articulus 3, k. 442r.

[158] Tamże, k. 452v.

razy), a który poświęcił problemowi zdobywania niewolników i handlu nimi przez Portugalczyków trzy sporych rozmiarów dysputacje (spośród dziewięciu na temat niewolnictwa w ogóle)[159]. Niewykluczone, że Chądzyński wiedział też – choćby za pośrednictwem braci z innych prowincji bądź ich pism – że od około siedmiu dekad, w czasie gdy pisał *Compendium*, jezuici na znaczącą skalę wykorzystywali pracę niewolniczą w portugalskiej Brazylii i hiszpańskiej części obu Ameryk, aby finansować swoją działalność misyjną i edukacyjną (proceder ten miał trwać jeszcze ponad trzy stulecia), a także, że wielu z jego współbraci wspierało handel niewolnikami w Azji południowo-wschodniej[160]. Wobec tych konkluzji warto wrócić do centralnego pytania niniejszego rozdziału, a konkretnie: z jakiego powodu Chądzyński tak stanowczo bronił chłopów?

Układanie puzzli

Analiza polityczno-społecznych pism Chądzyńskiego pozwoliła podać w wątpliwość pewne utrwalone przekonania na temat jego zapatrywań. Jeśli połączymy ze sobą uzyskane rezultaty, otrzymamy sugestywny obraz autora, który (1) staje w obronie całej biedniejszej części państwa polsko-litewskiego (zarówno chłopów, jak i mieszczan oraz drobnej szlachty), (2) krytykuje najbogatszych i najpotężniejszych (określanych jako „wielkie ryby" oraz „wilki"), (3) tłumaczy konieczność reform w traktowaniu chłopów argumentami politycznymi (przetrwanie Rzeczypospolitej), a nie etycznymi, a także (4) odznacza się fundamentalnie różnym stosunkiem wobec chłopów niż wobec niewolników. Owszem, jego stanowisko w kwestii niewolników nie tylko nie zdradza jakichkolwiek postulatów poprawy ich sytuacji, ale wręcz (wbrew dotychczasowym odczytaniom) jest dla nich mniej korzystne niż stanowisko innych jezuitów, tak zagranicznych, jak i polskich. W moim przekonaniu, najbardziej prawdopodobną interpretacją takiej złożonej postawy jest nie osobista wrażliwość Chądzyńskiego wobec

[159] L. de Molina, dz. cyt., tractatus 2, disputatio 34–36, columnae 176–208. Por. S. Pyszka, *Diritti degli schiavi*..., s. 242; D. Schwartz i J. Tellkamp, dz. cyt., s. 15–18.

[160] L. de Sousa. *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, Leiden 2019, zwłaszcza 277–85; J. Tutino, *Capitalism, Christianity, and Slavery: Jesuits in New Spain, 1572–1767*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 11–36, zwłaszcza s. 20–25. Na temat wykorzystywania pracy niewolniczej przez jezuitów w XVIII i XIX wieku zob. tamże, s. 25–36 oraz studia A. Rothmana, A. Diala, E. Barrazy Mendozy i K.L. Schmidt w tym samym zeszycie. Zob. także N.P. Cushner, *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600–1767*, Albany 1980; H.W. Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico, Santa Lucía, 1576–1767*, Stanford 1980; T. Murphy, *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1717–1838*, New York 2001; *Facing Georgetown's History: A Reader on Slavery, Memory, and Reconciliation*, red. A. Rothman i E. Barraza Mendoza, Washington 2021.

chłopów – rzekomo kontemplującego możliwość ich całkowitego wyzwolenia i walczącego w imię sprawiedliwości – lecz jego wizja ustroju państwowego.

Istotnie, zestawienie postulatów społecznych Chądzyńskiego z jego zapatrywaniami politycznymi, omówionymi w rozdziale poprzednim, wskazuje na pewne znaczące zbieżności. W obu wypadkach myśl jezuity cechuje mianowicie gwałtowna krytyka szlachty, a zwłaszcza magnaterii, której stale rosnąca dominacja w systemie ustrojowym Rzeczypospolitej nie tylko miała czynić z niej państwo coraz bardziej zdecentralizowane, ale, co najważniejsze, niewydolne ekonomicznie oraz politycznie, a w konsekwencji bezbronne wobec niebezpieczeństw zarówno wewnętrznych (powstanie Chmielnickiego), jak i zewnętrznych (inwazja tatarska, moskiewska, szwedzka). Dostrzegający te zagrożenia Chądzyński starał się, jak sądzę, wystąpić przeciwko społecznym i finansowym podstawom uprzywilejowanej pozycji magnatów, którzy dzięki kumulacji majątków, wyzysku zamieszkujących ich chłopów i kontrolowaniu drobniejszej szlachty byli w stanie utrzymywać potężne wojska i wywierać niebagatelny wpływ w państwie, a w skrajnych przypadkach (patrz działalność Janusza Radziwiłła w trakcie potopu, kiedy powstał *Dyskurs* Chądzyńskiego, który ponadto kilka lat wcześniej ułożył przeciwko księciu *Kalwińską z Chrystusem wojnę*) prowadzić własną politykę, niezależną od króla i sejmu. Piętnując ekscesy magnaterii, zwłaszcza natury prawnej i finansowej, jezuita wskazywał, co prawda, na krzywdę biedniejszej części społeczeństwa na czele z chłopami, lecz, w mojej opinii, jego nimi zainteresowanie było w tym wypadku wtórne.

W tym kontekście warto podkreślić, że Chądzyński nie proponuje żadnych radykalnych społecznie zmian. Przeciwnie, dostrzec w nim można raczej konserwatystę, pragnącego powrotu do na poły historycznej, na poły wyidealizowanej koncepcji zbalansowanej *monarchiae mixtae*, zachowującej proporcję między obowiązkami a przywilejami poszczególnych stanów i uwypuklającej istniejące między nimi różnice. Taki właśnie ustrój stanowi dla autora główny punkt odniesienia i podstawę krytyki zastanej rzeczywistości politycznej, w której magnateria zaczęła odgrywać niebezpiecznie decydującą rolę. Równowagą dla niej, a zarazem zachwianiem jej ekonomiczną podstawą, mogło być ukrócenie ekscesów szlachty wobec poddanych i egzekwowanie nigdy nie odebranych im praw. Chądzyński zatem, na ile pozwalają nam wyprowadzać taki wniosek jego pisma, chciał nie tyle transformacji Rzeczypospolitej w duchu z dzisiejszego punktu widzenia „postępowym", ile jej powrotu do zasad *bene institutae communitatis*, rozumianej w tradycji Arystotelesowskiej. Pod tym względem wydaje się on znakomitym przykładem dla wysuniętej niedawno tezy Anny Grześkowiak-Krwawicz, która w staropolskiej myśli politycznej, powstającej na obszarze tzw.

„młodszej Europy", dostrzega „starszeństwo" względem „młodszych", nieklasycznych idei zachodnioeuropejskich[161].

Na koniec pragnę zaznaczyć, że kwestionując dotychczasowe interpretacje rzekomo moralnych pobudek walki Chądzyńskiego o chłopów, bynajmniej nie uważam, że ujmuję cokolwiek ze znaczenia jego poglądów. Jak sądzę, historycy nie powinni usilnie doszukiwać się elementów z ich współczesnego punktu widzenia „postępowych" w sposobie myślenia ludzi minionych epok – dużo ważniejsze wydaje się dążenie do pełnego zrozumienia autentycznych idei i wartości, które kierowały ich działaniami. Dopiero wtedy możemy właściwie ocenić ich motywacje i wkład w historię.

Gdy piszę te słowa, niemal pół wieku upływa od opublikowania przełomowego eseju Davida G. Sweeta, obecnie emerytowanego profesora University of California, Santa Cruz, na temat stosunku jezuitów do niewolnictwa w Ameryce Łacińskiej[162]. Analizując pisma siedemnastowiecznych jezuickich misjonarzy o niewolnikach, Sweet doszedł do wniosku, że być może konieczna jest rewizja stereotypowego wizerunku katolickich duchownych jako „dobrych ojców", którzy mieli spoglądać na niewolników w amerykańskich koloniach niczym na „braci w Chrystusie", a nie podludzi, jak rzekomo czynili to protestanci. W stereotypowym ujęciu, które uczony kwestionował, katoliccy, iberyjscy misjonarze przedstawiani byli jako milczący przeciwnicy niewolnictwa, którzy choć otwarcie wobec niego nie występowali, byli dalecy od jego popierania i skutecznie starali się złagodzić dolę zniewolonych.

Jak stwierdził Sweet, analiza faktycznych tekstów jezuitów w amerykańskich koloniach zdaje się przeczyć takiemu obrazowi. Mimo to uczony podkreślał, że jego interpretacja nie ma na celu „zakwestionowania szczerości, a nawet humanitaryzmu" analizowanych przez siebie autorów, a jedynie „dostrzeżenie, że byli oni ludźmi uprzywilejowanymi i katolickimi myślicielami siedemnastego wieku, uczestnikami myśli ich klasy i czasów"[163]. Esej Sweeta wraz z innymi publikacjami w latach 70. i 80. zapoczątkował nowy rozdział w interpretowaniu działalności społecznej jezuitów. Najbardziej znaczące osiągnięcia w tym zakresie

[161] A. Grześkowiak-Krwawicz, *The Younger Europe—or the Older?: Visions of Politics in the Early Modern Polish–Lithuanian Commonwealth*, w: *Defining the Identity of the Younger Europe*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee i R.A. Maryks, Leiden 2023, s. 31–47.
[162] D.G. Sweet, *Black Robes and "Black Destiny": Jesuit Views of African Slavery in 17th-Century Latin America*, „Revista de Historia de América" 86 (1978), s. 87–133.
[163] Tamże, s. 130.

obserwujemy w badaniach ostatnich latach, m.in. w związku ze studium przypadku jezuickiego Georgetown University i jego rozliczenia się z własną przeszłością[164].

Warto się zastanowić, czy kazus Chądzyńskiego nie dowodzi, że podobna rewizja, co w przypadku obu Ameryk, potrzebna jest także w odniesieniu do naszego rozumienia postawy społecznej i politycznej jezuitów w Pierwszej Rzeczypospolitej. Nie po to, aby zaprzeczyć ich osiągnięciom, ale aby *sine ira et studio* dostrzec rozmaite niuanse działalności tego wyjątkowego zakonu, który odegrał tak przemożną rolę w dziejach Polski. Nie sposób przecież wątpić, że jezuici wileńscy rzeczywiście występowali w obronie chłopów – problem w tym, że jak pokazuje analiza pism Chądzyńskiego, ich motywacje mogły nie być tak „postępowe i odważne", jak chciał tego chociażby pewien wpływowy jezuicki historyk[165]. Trudności w obiektywnej ocenie działalności Towarzystwa w Rzeczypospolitej przydaje bez wątpienia fakt, że – jak wskazałem we wstępie do niniejszej dysertacji – tak długo jego historia była narzędziem sporów ideologicznych. W podobnym stopniu problem ten dotyczy zarówno dotychczas omówionych zagadnień polityczno-społecznych, jak i polemik religijnych, ku którym skierujemy teraz naszą uwagę.

[164] Kompleksowe omówienie stanu badań zob. zwłaszcza A. Rothman, *The Jesuits and Slavery*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 1–10. Na temat przeszłości Georgetown University jako instytucji posiadającej i sprzedającej niewolników zob. m.in. E. Barraza Mendoza, *Catholic Slaveowners and the Development of Georgetown University's Slave Hiring System*, 1792–1862, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 56–80.
[165] L. Piechnik, dz. cyt., s. 231.

IV. Satyry Chądzyńskiego a wileńska polemika z protestantami[1]

Chrzciny, śluby, pogrzeby, procesje oraz inne publiczne obrzędy religijne regularnie dostarczały okazji do naruszenia delikatnego pokoju międzywyznaniowego we wczesnonowożytnej Europie. Na ich tle dochodziło do aktów wandalizmu oraz brutalnej przemocy, nierzadko skutkującej ofiarami śmiertelnymi. Pół wieku temu amerykańsko-kanadyjska historyczka Natalie Zemon Davis przeanalizowała te incydenty na przykładzie szesnastowiecznej Francji, wymownie określając je jako „rytuały przemocy" (*rites of violence*)[2]. Od tego rodzaju „rytuałów" bynajmniej nie była wolna także rzekomo tolerancyjna Rzeczpospolita Obojga Narodów, którą część dwudziestowiecznej historiografii usilnie starała się przedstawić jako „państwo bez stosów"[3]. Owszem, od lat siedemdziesiątych XVI wieku w Rzeczypospolitej cyklicznie dochodziło do tzw. tumultów, stanowiących przejaw zbiorowej przemocy religijnej.

Losy reformacji oraz układ sił wyznaniowych w państwie polsko-litewskim sprawiły, że w jego kontekście najczęściej była to przemoc katolickiej większości wobec protestanckich mniejszości, czego najbardziej jaskrawym wyjątkiem jest dobrze znany tumult toruński z 1724 roku[4]. Choć przejawy agresji z pobudek religijnych miały miejsce we wszystkich większych miastach Rzeczypospolitej – w tym zwłaszcza w Krakowie, Poznaniu oraz Lublinie – ich skutki

---

[1] Wybrane ustalenia zawarte w niniejszym rozdziale zaprezentowałem w M.E. Nowakowski, *Training Youth to Fight for Souls: Religious Controversies and Anti-Protestant Sentiment at the Jesuit Vilnius Academy (1579–1650)*, w: *Debates, Uncertainties, Multiple Truths: Scholarly Disagreement in Early Modern European Education*, red. V. Lepri i F. Gábor Kiss, Berlin 2025 [w druku].

[2] N. Zemon Davis, *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*, „Past & Present" 59 (1973), s. 73. Zob. także U. Augustyniak, *Jeszcze raz w sprawie tumultu wileńskiego 1639 i jego następstwach*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 50 (2006), s. 177–79; D. Frick, *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*, Ithaca–London 2013, s. 97, 407.

[3] W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem. Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko–litewska*, Warszawa 2010, s. 13. Por. zwłaszcza prace Janusza Tazbira, np. *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.* (pierwsze wyd. Warszawa 1967).

[4] Zob. m.in. W. Gastpary, *Sprawa toruńska w roku 1724*, Warszawa 1969; S. Salmonowicz, *O toruńskim tumulcie z roku 1724*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 28 (1983), s. 161–84; S. Salmonowicz, *Sprawa toruńska z 1724 roku. Geneza i przebieg wydarzeń*, w: *Szkice toruńskie z XVII–XVIII wieku*, red. tenże, Toruń 1992, s. 77–115; M. Swobodziński, *Narodziny mitu „toruńskiej krwawej łaźni" i „krwawego sądu"*, „Rocznik Toruński" 38 (2011), s. 197–213; K. Obremski, *Punkt zapalny tumultu toruńskiego 1724 r. i monologowy dialog historyków. Woldemar Gastpary — Stanisław Salmonowicz*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" 60 (2017), z. 4, s. 145–58.

w wielowyznaniowym Wilnie były szczególnie dotkliwe[5]. Gwoli przykładu przyjrzyjmy się jednemu z mniej znanych incydentów wileńskich, który jest dla nas ważny, ponieważ chronologicznie koresponduje z początkiem twórczości polemicznej Jana Chądzyńskiego.

24 maja 1623 roku studenci Akademii Wileńskiej wtargnęli do zboru ewangelickiego przy ulicy Zamkowej oraz pobili znajdującego się tam kalwińskiego księdza Balcera Łabęckiego (zm. 1640). Przy tej okazji młodzieńcy zagrozili napadniętemu duchownemu zburzeniem świątyni, a wiarygodności ich groźbie dodawał fakt, że w ciągu kilku ostatnich dekad zbór został spalony już dwukrotnie. Na miejsce zdarzenia szybko przybyli inni ewangelicy, którzy zdołali zamknąć kilku napastników na terenie zboru. Jak później tłumaczyli się jezuiccy studenci, ich działania miały być reakcją na to, że ewangelicy obrzucili kamieniami uczestników katolickiej procesji. Kalwiniści kategorycznie temu zaprzeczali, a teraz pragnęli poznać nazwiska agresorów, aby móc drogą oficjalną dochodzić zadośćuczynienia. Jak można było przewidzieć, studenci nie zamierzali ułatwić im tego zadania. Wobec takiej postawy poszkodowani interweniowali u władz Akademii, żądając zidentyfikowania sprawców napaści na zbór. Rektor Jan Grużewski, późniejszy prowincjał litewski, istotnie wysłał na miejsce

[5] Literatura przedmiotu na temat tumultów wileńskich ma długą tradycję, zob. m.in. H. Merczyng, *Czterokrotne zburzenie zboru wileńskiego (1591, 1611, 1639, 1682 r.) podług współczesnych dokumentów*, „Zwiastun Ewangelicki" 4 (1901), nr 11, s. 327–34; W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902, passim; B. Zwolski, *Sprawa zboru ewangelicko-reformowanego w Wilnie w latach 1639–1641*, Wilno 1936; M. Kosman, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie. Schyłek XVI–XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny" 79 (1972), z. 1, s. 3–23; H. Wisner, *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002, s. 295–312; U. Augustyniak, dz. cyt., s. 169–89. W ostatnim dziesięcioleciu nową jakość do stanu badań wniosły zwłaszcza prace Tomasza Kempy, zob. tenże, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016; tenże, *Próba interpretacji wydarzeń wileńskich z 1581 roku – pierwszego poważnego konfliktu wyznaniowego w Wielkim Księstwie Litewskim w okresie kontrreformacji*, w: *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. J. Krochmal, Warszawa 2017, s. 106–20; tenże, *Religious Tolerance and Intolerance in Vilnius in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: *The Polish–Lithanian Commonwealth: History, Memory, Legacy*, red. A. Chwalba i K. Zamorski, New York–London 2021, s. 138–155; tenże, *Tolerancja i nietolerancja religijna w Wilnie oraz innych miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII wieku. Stan badań i postulaty*, w: *Jednostka, rodzina i struktury społeczne w perspektywie historycznej. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Cezaremu Kukli z okazji 45-lecia pracy naukowej*, red. P. Łozowski i R. Poniat, Białystok 2022, s. 575–90.

Na temat tumultów w innych miastach Rzeczypospolitej (poza Wilnem i Toruniem) zob. m.in. W. Chotkowski, *Szkoły jezuickie w Poznaniu (1573–1653)*, Kraków 1893, s. 23–34; W. Sobieski, dz. cyt., passim; J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, passim; H. Gmiterek, *Tumult wyznaniowy w Lublinie w 1633 roku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 50 (2006), s. 157–67; M. Szucka, *Relacje katolików Krakowa z tamtejszymi innowiercami w świetle przekazów katolickich w II połowie XVI wieku*, „Nasza Przeszłość" 118 (2012), s. 109–28; K. Obremski, *Konfederacja warszawska, ksiądz Piotr Skarga i mowa podszyta nienawiścią*, „Terminus" 26 (2013), z. 1, s. 51–80; I. Hryniewicz, *Wołanie na tumult. Prolegomena do badań nad przemocą w stosunkach międzywyznaniowych w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica" 21 (2013), z. 3, s. 67–95; I. Hryniewicz i D. Machaj, *„Students' Innocent Fun: Religious Riots" and Rites of Passage in Sixteenth-Century Cracow*, „Folia Historica Cracoviensia" 23 (2017), z. 2, s. 179–98.

zdarzenia bliżej nieznanego katolickiego księdza Tomasza Rapalewskiego. Wbrew jednak oczekiwaniom kalwinistów wspomniany ksiądz, przejąwszy opiekę nad studentami, nie tylko oświadczył, że nie jest w stanie podać ich nazwisk, ponieważ ich nie zna, ale także wystąpił w ich obronie, strofując ewangelików[6].

W sprawie pobicia ministra natychmiast interweniował protektor kalwinizmu na Litwie Krzysztof Radziwiłł (1585–1640), ojciec znanego nam ze sprawy świadoskiej Janusza. Mimo przychylnej postawy przyjaciela magnata, irenicznie nastawionego katolickiego biskupa wileńskiego Eustachego Wołłowicza (1572–1630, na urzędzie 1616–30), ewangelicy nie byli w stanie pociągnąć sprawców do odpowiedzialności. Przeciwnie, okazało się, że to jezuiccy studenci czują się najbardziej pokrzywdzeni w całym zajściu, a to z powodu ograniczenia ich wolności przez zamknięcie na terenie zboru. W rezultacie ewangelicy, obawiający się kolejnych aktów przemocy ze strony katolików (przed którymi wprost ostrzegał sam Wołłowicz), zostali przymuszeni do złożenia uroczystego oświadczenia, iż to nie oni rzucali kamieniami w uczestników procesji ani nie wiedzą, kto mógł za tym stać. Dopiero wówczas katolicy mieli zaniechać dalszych roszczeń, a rektor Akademii miał publicznie i „serio" napomnieć swoich studentów[7].

Jak dowodzą ustalenia badaczy wileńskich stosunków międzywyznaniowych, w tym zwłaszcza godne podziwu studium Tomasza Kempy, w kontekście innych przejawów katolickiej przemocy antyprotestanckiej pobicie ewangelickiego ministra stanowiło incydent relatywnie łagodny w skutkach. Do pierwszej fizycznej konfrontacji między katolikami a protestantami w stolicy Wielkiego Księstwa doszło w 1581 roku, dwa lata po fundacji Akademii Wileńskiej, kiedy jezuiccy studenci siłą zakłócili kalwińskie kondukty pogrzebowe, natomiast nowo mianowany biskup wileński Jerzy Radziwiłł (1556–1600, na urzędzie 1579–91) – który przeszedł na katolicyzm za sprawą jezuitów, a następnie stał się jednym z ich znaczniejszych protektorów – nakazał skonfiskowanie i spalenie książek znajdujących się w lokalnej kalwińskiej drukarni[8].

---

[6] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 333–34. Kempa nazywa Rapalewskiego (vel Bagalewskiego) jezuitą, jednakże nie byłem w stanie potwierdzić tej informacji. Zob. także listy Krzysztofa Radziwiłła i Eustachego Wołłowicza załączone przez Kempę w aneksie, s. 711–13.

[7] Tamże, 334–36. Por. M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1978, s. 91–92.

[8] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 137–44. Zob. także tenże, *Próba interpretacji*...

Do bardziej brzemiennych w skutki wydarzeń doszło w Wilnie w latach 1591 oraz 1611, kiedy to katolicki tłum, ze znaczącym udziałem studentów Akademii, zburzył kalwiński zbór położony w centrum miasta[9]. Seria prowokacji i aktów agresji między ewangelikami a katolikami na przełomie lat 1639 i 1640 doprowadziła natomiast do przeniesienia zboru poza mury miejskie i zakazu odprawiania kalwińskich nabożeństw w ich obrębie[10]. Wreszcie 2 kwietnia 1682 roku miał miejsce najbardziej szokujący incydent. Wówczas jezuiccy studenci, wspierani przez zaskakująco licznych mieszkańców Wilna, przeprowadzili za pomocą taranów (!) zaplanowany uprzednio i trwający niemal dwa dni atak na podmiejski zbór ewangelicki, najpierw doszczętnie go dewastując i rabując, a także profanując znajdujące się tam nagrobki i zwłoki, a następnie niemal równając budynki z ziemią. Wedle niektórych relacji, część napastników usiłowała nawet spalić napotkanych w świątyni ewangelickich ministrów. Kiedy w trakcie tych wydarzeń kalwiniści zwrócili się do rektora Akademii Wileńskiej – najprawdopodobniej wicerektora Piotra Kitnowskiego (1630–91) – aby ten powstrzymał swoich studentów, miał on zbyć ich prośbę „jakoby śmiechem"[11].

Nieprzypadkowo Jan III Sobieski (panował 1674–96), poinformowany o kwietniowym tumulcie, w pierwszej reakcji zażądał, aby to Akademia z własnych środków odbudowała zniszczony zbór. Choć ostatecznie taka decyzja nie zapadła, po utarczkach sądowych, trwających równo cztery lata, orzeczono winę dwóch jezuickich studentów oraz dwóch wileńskich mieszczan, skazując ich na karę śmierci. Przełożonych Akademii i magistrat miejski oczyszczono zaś z zarzutów o zainspirowanie napadu. Warto podkreślić, że ukaranie przynajmniej niektórych sprawców napaści i tak było znaczącym sukcesem ewangelików. W przeszłości, mimo zeznań naocznych świadków i wsparcia wpływowych magnatów, jakikolwiek wyrok skazujący studentów–napastników okazywał się na ogół nieosiągalny ze względu na przywileje Akademii, pozostającej pod bezpośrednią jurysdykcją biskupów wileńskich. Inna sprawa, że skazanym za tumult w 1682 roku umożliwiono ucieczkę za granicę Rzeczypospolitej, a wyrok nigdy nie został wykonany[12].

Jeśli chodzi o sprawców wspomnianego wcześniej pobicia z 1623 roku, to podobnie jak ówcześni ewangelicy, nie jesteśmy w stanie zidentyfikować tożsamości winnych studentów.

---

[9] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 171–78, 309–26.

[10] Tamże, s. 405–33. Por. B. Zwolski, *Sprawa zboru*…; H. Wisner, dz. cyt., s. 295–312; U. Augustyniak, dz. cyt., s. 169–89.

[11] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 496–523. Cyt. na s. 502.

[12] Tamże, s. 171–72, 509, 520–22.

Nie jest jednak nieprawdopodobne, że przynajmniej część z nich mogła być znana Janowi Chądzyńskiemu, który w maju 1623 roku zbliżał się do końca dwuletniego nowicjatu u wileńskich jezuitów, a wcześniej zapewne przeszedł w Akademii kurs humanistyczny. Oczywiście, nie ma podstaw, by posądzać go o jakikolwiek udział w opisanych zajściach. Niemniej, warto zauważyć, że był on w owym czasie żywo zainteresowany konfrontacją z lokalnymi protestantami.

Jak pamiętamy z rozdziału pierwszego, mniej więcej na przełomie 1623 i 1624 roku, a więc kilka miesięcy po ataku na zbór ewangelicki i pobiciu tamtejszego ministra, Chądzyński wykorzystał tragiczną śmierć innego protestanckiego duchownego w Wilnie, luteranina Mikołaja Burchardego, aby napisać swój pierwszy utwór literacki (o jakim nam wiadomo), *Relacyję a oraz suplikę zboru wileńskiego saskiego*. Wymowa *Relacyi*, podobnie jak innych antyprotestanckich satyr autorstwa Chądzyńskiego i innych osób ze środowiska wileńskich jezuitów, poświadcza jego stosunek do innowierców, przedstawianych jako słudzy szatana, rozpustnicy oraz zagrożenie dla społeczeństwa. Nawet jeśli nie było to równoznaczne z aprobowaniem fizycznej przemocy wobec nich – choć niektóre satyry, w tym te Chądzyńskiego, wprost do niej nawoływały (o czym niżej) – można się zastanawiać, czy oba zjawiska nie stanowią manifestacji podobnej postawy religijno-społecznej.

Co ciekawe, badający tumulty wileńskie Kempa powołuje się właśnie na *Relacyję*, aby sformułować wniosek, iż „takie spersonalizowane ataki polemistów katolickich musiały wydać niestety swoje konkretne żniwo w postaci nie tylko słownych, ale i fizycznych ataków na duchownych ewangelickich”[13]. Istotnie, choć wileńscy luteranie – unikający konfrontacji z katolikami, a zarazem postrzegani przez tych ostatnich jako stanowiący małe zagrożenie w porównaniu z liczniejszymi i bardziej wpływowymi kalwinistami – doświadczali znacząco mniejszej agresji ze strony katolickiej, także wobec nich dochodziło przecież do aktów przemocy, jak pobicie luterańskiego ministra czy zbezczeszczenie przez jezuickich studentów zwłok luterańskiego burmistrza Wilna podczas jego pogrzebu[14]. Przynajmniej częściowo winą za te incydenty Kempa obarcza „propagandę, jaką uprawiali jezuici”, imiennie wymieniając nie

[13] Tamże, s. 398. Do podobnego wniosku, omawiając staropolskie satyry kontrreformacyjne w ogóle, dochodzi Zbigniew Nowak w *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku,* Gdańsk 1968, s. 23. Diametralnie odmienne stanowisko zajmuje natomiast Aivas Ragauskas, (*XVII a. pirmosios pusės Vilniaus liuteronų subkultūros atspindžiai jėzuitų satyroje*, w: *Lokalios bendrijos tarpdalykiniu požiūriu*, red. A. Ragauskas, V. Senkus i T. Tamošiūnas, Vilnius 2004, s. 49–53). Do tej kwestii odnoszę się w podsumowaniu niniejszego rozdziału.

[14] Z. Nowak, dz. cyt., s. 87–88; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 394–400.

kogo innego jak Chądzyńskiego[15]. Uczony wskazuje ponadto, odnosząc się do straszliwych wydarzeń 1682 roku, że wykreowany przez duchownych katolickich obraz protestantów jako pobratymców szatana z czasem przeniknął do powszechnej świadomości mieszkańców Wilna, przekładając się na „niechęć, a często wręcz nienawiść" katolików do protestantów i ułatwiając zastosowanie wobec nich przemocy[16]. Jest rzeczą nie bez znaczenia, że, jak pokażę w dalszej części rozdziału, skojarzenie protestantów z szatanem jest obecne we wszystkich znanych nam antyprotestanckich utworach Chądzyńskiego.

Założenia wstępne i stan wiedzy

W niniejszym rozdziale pragnę podążyć za sugestią Kempy, sformułowaną raczej na marginesie rozważań o tumultach, aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście, a jeśli tak, to w jaki sposób, Chądzyński i inni jezuiccy polemiści przyczynili się do stworzenia w Wilnie antyprotestanckiej atmosfery, która sprzyjała powtarzającym się aktom przemocy wobec protestanckich mniejszości. Taki kierunek poszukiwań wymaga wpisania twórczości Chądzyńskiego w szerszy krajobraz polemik wileńskich oraz sięgnięcia do ich korzeni w ostatnich dekadach szesnastego stulecia. Jest to o tyle potrzebne, że choć *Relacyja* doczekała się kilku imponujących analiz – zwłaszcza autorstwa Zbigniewa Nowaka oraz Dariusza Chemperka – to dotychczas rozpatrywano ją, z przyczyn skądinąd zrozumiałych, niemal wyłącznie w bezpośrednim kontekście innych utworów satyrycznych[17]. Wyjątkiem na tym tle są cenne monografie wczesnonowożytnego Wilna pióra Jakuba Niedźwiedzia oraz Davida Fricka (1955–2022), które ukazują katolickie satyry, w tym *Relacyję*, na szerszym tle społeczno-intertekstualnym, siłą rzeczy omawiając je jednak bardzo pobieżnie[18]. Żaden z przywołanych badaczy nie mógł natomiast uwzględnić pełnego i niedawno odnalezionego tekstu *Kolędy paniom saskim* Chądzyńskiego; nie znali oni również, albo przynajmniej nie

[15] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 398.

[16] Tamże, s. 495–96.

[17] A. Brückner, *Nienawiść wyznaniowa za Zygmunta III. Szkic obyczajowy i literacki*, „Przewodnik Naukowy i Literacki we Lwowie" 30 (1902), s. 605–7; Z. Nowak, dz. cyt., s. 70–107, 134–64; A. Ragauskas, dz. cyt., s. 45–53; D. Chemperek, *„Inność" i „obcość" luteranów w horyzoncie aksjologicznym. Ewangelicyzm augsburski i jego wyznawcy w polskiej satyrze XVII w.*, w: *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017, s. 346–76; tenże, *Wileńscy luteranie w świetle siedemnastowiecznych satyr jezuickich (1620–1642). Wydarzenia, bohaterowie, autorzy*, „Terminus" 19 (2017), z. 2, s. 277–308.

[18] J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta*, Kraków 2012, s. 300–2; D. Frick, dz. cyt., s. 99–107.

łączyli z polemikami wileńskimi, jego *Kalwińskiej wojny z Chrystusem*. W rezultacie jedynym omawianym przez nich utworem Chądzyńskiego była *Relacyja*.

Istnieje zatem potrzeba analizy wszystkich znanych antyprotestanckich satyr wileńskich z pierwszej połowy siedemnastego stulecia – tj. do czasu okupacji Wilna przez wojska moskiewskie, co stanowi zasadniczą cezurę w dziejach miasta – oraz precyzyjnego usytuowania ich w szerszym kontekście intertekstualnym oraz społeczno-historycznym. W moim przekonaniu, bez uwzględnienia ogólniejszych dziejów kontrowersji wileńskich nie sposób należycie zrozumieć roli Chądzyńskiego, którego twórczość reprezentuje ich schyłkową fazę. Co więcej, by należycie poznać jego pisma, trzeba uwzględnić wpływ, jaki na pisarza wywarł jezuicki program kształcenia w Akademii Wileńskiej, która na tle innych szkół w Rzeczypospolitej, a nawet na tle innych szkół jezuickich, wydaje się szczególnie skoncentrowana na zagadnieniach polemicznych. Wiele wskazuje, że to w dużej mierze właśnie dzięki wiedzy nabytej na kursie teologii polemicznej w Akademii Chądzyński – który później sam analogiczny kurs prowadził – był w stanie podczas gdańskiej dysputy z luteranami w latach pięćdziesiątych XVII wieku (omówionej w rozdziale pierwszym) zadziwić słuchaczy swoim wybitnym przygotowaniem w kwestiach spornych. Na tle tego przygotowania jego satyryczna i często dotykająca problematyki teologicznej w sposób aluzyjny twórczość antyprotestancka jawi się w zasadniczo innym świetle niż można by przypuszczać.

Aby więc w pełni zrozumieć antyprotestanckie pisma Chądzyńskiego, trzeba je osadzić w tradycji wileńskiego piśmiennictwa kontrowersyjnego oraz w kontekście formowania jezuickich polemistów na Akademii Wileńskiej. Z tego powodu poniższe rozważania dzielę na dwie zasadnicze części. W pierwszej pokrótce omawiam wybrane teksty polemiczne powstałe w środowisku jezuitów od czasu ich przybycia do Wilna w 1569 roku do początków działalności literackiej Chądzyńskiego w latach dwudziestych XVII wieku, wskazując najważniejsze kierunki rozwoju tego piśmiennictwa. Ponadto wywód ten łączę z przedstawieniem założeń oraz praktyki nauczania teologii polemicznej na Akademii Wileńskiej, a także metod pobudzania antydysydenckich nastrojów wśród jej studentów. Te ustalenia wykorzystuję następnie jako tło dla analizy satyr antyprotestanckich Chądzyńskiego i jego środowiska powstałych w Wilnie w latach 1624–1647.

Rekonstrukcja piśmiennictwa polemicznego i programu nauczania jezuitów w Rzeczypospolitej jest możliwa dzięki już istniejącym, niezwykle pomocnym opracowaniom. Jeśli chodzi o Akademię Wileńską, to interesujące mnie zagadnienia omawiane są zwykle w

ramach znacznie szerszych prac[19]. Wśród nich po raz kolejny należy wyróżnić historię Akademii pióra Piechnika, która zwraca uwagę kompleksowym ujęciem i wykorzystaniem nadzwyczaj obfitego materiału źródłowego[20]. Warto jednak podkreślić, że ta monumentalna monografia zdradza niekiedy stronnicze podejście jezuickiego historyka wobec Towarzystwa ze szkodą dla niekatolików[21]. Podobny problem dostrzegam w skądinąd również znakomitym studium innego jezuickiego uczonego Bronisława Natońskiego (1914–89), który omówił nauczanie oraz praktykę teologii polemicznej w kolegiach jezuickich Rzeczypospolitej, ze szczególnym uwzględnieniem działalności jezuitów poznańskich[22]. Mimo niedawnych publikacji na temat jezuickiej teologii kontrowersyjnej, praca Natońskiego, wydana po raz pierwszy w 1975 roku, nadal pozostaje najbardziej kompleksowym opracowaniem tego zagadnienia[23].

Współczesne badania dostarczają natomiast wielu cennych wniosków dotyczących różnych pokrewnych wątków, w tym rozwoju katolicyzmu i protestantyzmu w Rzeczypospolitej późnego szesnastego i siedemnastego wieku[24], przemocy wobec protestantów[25], wczesnonowożytnego Wilna i jego kultury polemicznej[26] oraz poszczególnych polemik wyznaniowych z udziałem członków Akademii Wileńskiej[27]. Niniejszy rozdział stara

---

[19] *Vilniaus Universiteto istorija*, t. 1. *1579–1803*, red. A. Bendžius, Vilnius 1976, s. 55, 60, 142–43, 218; P. Rabikauskas, *Vilniaus akademija ir Lietuvos jėzuitai*, red. L. Jovaiša, Vilnius 2002, s. 160–61, 204, 219, 274.

[20] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, s. 142–48; tenże, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, *Początki Akademii Wileńskiej (1570–1599)*, Rzym 1984, s. 143, 157–61, 172–85.

[21] Por. np. tenże, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, s. 169–71, 176, 180–83.

[22] Por. np. B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003, s. 68–71, 78, 131–32.

[23] Zob. np. J. Łukaszewska-Haberkowa, *Theologia Controversa in the 16th c.: Jesuit Schools of the Polish-Lithuanian Commonwealth as a Tool of the Counter-Reformation*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy" 1–2 (2019), s. 36–46.

[24] A. Czechowicz, *Katolicyzm sarmacki*, w: *Humanitas i Christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 191–222; M. Ptaszyński, *The Polish–Lithuanian Commonwealth*, w: *A Companion to the Reformation in Central Europe*, red. H. Louthan i G. Murdock, Leiden 2015, s. 40–67; *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2020.

[25] Por. przypis 5.

[26] D. Frick, dz. cyt.; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, zwłaszcza s. 257–312.

[27] K. Daugirdas, *Andreas Volanus und die Reformation im Grossfürstentum Litauen*, Mainz 2008, s. 98–135; M. Ptaszyński, *„Papież litewskiej reformacji" czy późny humanista? Uwagi na marginesie najnowszej biografii Andrzeja Wolana*," „Kwartalnik Historyczny" 117 (2010), z. 3, s. 107–20; K. Daugirdas, *Petro Skargos debatų su Andriumi Volanu istorinė reikšmė*, „Senoji Lietuvos Literatūra" 35–36 (2013), s. 325–44; D. Chemperek, *Poezja ewangelików reformowanych w Rzeczypospolitej XVII wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. tenże, Warszawa 2015, s. 402–18; tenże, *Wileńscy luteranie*…, s. 277–308; M.E. Nowakowski, *„Kalwińska*

się łączyć te perspektywy z ustaleniami Piechnika i Natońskiego, wykorzystując je jako kontekst dla analizy antyprotestanckich pism Chądzyńskiego. Przez lepsze poznanie tego aspektu jego twórczości pragnę zarazem uzupełnić dotychczasowe badania nad działalnością polemiczną jezuitów wileńskich oraz ich rolą w procesie rekatolizacji Rzeczypospolitej w ostatnich dekadach szesnastego i pierwszej połowie siedemnastego stulecia. Jednocześnie moim drugorzędnym celem jest zrozumienie tego, w jaki sposób Akademia Wileńska stała się jednym z najważniejszych ośrodków myśli polemicznej w Pierwszej Rzeczypospolitej, z powodzeniem szkolącym kolejne pokolenia wpływowych polemistów oraz kultywującym środowisko sprzyjające nastrojom antydysydenckim. Ten ostatni aspekt jest o tyle ciekawy, iż tego rodzaju aktywność wykraczała dalece poza pierwotny apostolat jezuicki.

Początki teologii polemicznej w Akademii Wileńskiej

Wbrew powszechnemu przekonaniu, Towarzystwo Jezusowe bynajmniej nie zostało założone w celu edukacji młodzieży ani walki z reformacją protestancką. Jak wykazał wybitny jezuicki historyk John W. O'Malley (1927–2022), pierwotny apostolat jezuitów koncentrował się na pomocy ubogim i potrzebującym, udzielaniu sakramentów oraz angażowaniu się w posługę Słowa, taką jak głoszenie kazań lub nauczanie katechizmu[28]. Zainteresowanie działalnością edukacyjną i polemiczną – tak kluczowe z perspektywy analizy pism Chądzyńskiego – wykrystalizowało się wśród jezuitów nie wcześniej niż w kilka / kilkanaście lat po założeniu ich zakonu w 1540 roku. Pod koniec lat czterdziestych, a zwłaszcza w latach pięćdziesiątych XVI wieku, zaczęli oni zakładać swoje szkoły – najpierw w Italii, a następnie poza nią – oferując nowoczesne, wysokiej jakości i bezpłatne wykształcenie humanistyczne[29].

Mniej więcej w tym samym czasie jezuici podjęli również wysiłki mające na celu przeciwdziałanie rosnącym wpływom protestantyzmu. Na ile pozwalają stwierdzić zachowane źródła, Loyola bezpośrednio odniósł się do problemu reformacji dopiero na kilka lat przed swoją śmiercią (zmarł w 1556 roku). Opowiedział się on wówczas za wyspecjalizowanym kształceniem duchownych katolickich, aby przygotować ich do stawiania czoła postępom reformatorów protestanckich. Idąc tym tropem, jezuiccy współpracownicy Loyoli, Jerónimo

z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim" – domniemany autor i edycja wierszy antyprotestanckich, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 67 (2023), s. 151–97.

[28] J.W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, MA 1993, s. 84–199.

[29] Tamże, s. 200–42.

Nadal (1507–80) i Juan Alfonso de Polanco (1517–76), zaczęli po jego śmierci kreować obraz własnego zakonu jako z założenia walczącego z reformacją. Co znamienne, tę ideę wkrótce przejęli sami protestanci[30].

Kiedy nieco ponad dwie dekady później papież Grzegorz XIII (pontyfikat 1572–85) podniósł kolegium jezuickie w Wilnie do rangi drugiego obok Akademii Krakowskiej uniwersytetu w Rzeczypospolitej, wizerunek Towarzystwa jako zakonu specjalizującego w kontrowersjach wyznaniowych był już silnie ugruntowany. Świadczy o tym chociażby akt fundacyjny Akademii, zatwierdzony 1 kwietnia 1579 roku przez Stefana Batorego, a sześć lat później potwierdzony przez sejm:

> Uznaliśmy, że powinniśmy to uczynić [tj. powołać Akademię Wileńską], i to z tym większą gorliwością, ponieważ dostrzegamy, iż to chwalebne Towarzystwo [Jezusowe], odznaczające się obroną ludzkiej wolności w imię Jezusa, skierowało swoje starania na ten jeden cel: aby uprawiać winnicę Pańską znajdującą się wśród tak wielu chwastów herezji i w ciemności błędów oraz utwierdzać nieszczęsnym śmiertelnikom drogę do osiągnięcia wiecznego zbawienia.[31]

Akt fundacyjny, wraz z innymi powiązanymi dokumentami z tego okresu, wskazuje, że jedną z głównych pobudek dla założenia jezuickiego uniwersytetu w Wilnie była „antyheretycka" orientacja Towarzystwa, którą katolicy uznali za odpowiednią w kontekście wielowyznaniowej Litwy[32].

Niejako zgodnie z tymi oczekiwaniami, nowo powstała Akademia prędko włączyła w swój program nauczania nowy przedmiot, teologię kontrowersyjną (vel polemiczną), podążając w tym śladem bardziej znanych jezuickich ośrodków na czele z Collegium Romanum. W latach 1576–1588 profesorem kontrowersji na tej wzorcowej jezuickiej uczelni był Roberto Bellarmino, znany nam już z wkładu w powstanie Wulgaty sykstyńsko-klementyńskiej, a zwłaszcza ze swoich zapatrywań na monarchię. Jak pamiętamy, te ostatnie w znacznej mierze ukształtowały ramy teoretyczne dla późniejszej myśli politycznej jezuitów w Europie oraz

---

[30] Tamże, s. 276–83; B. Natoński, dz. cyt., s. 9–11; R.A. Maryks, *Protestantism and Early Jesuits*, w: *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa*, red. R.A. Maryks i F. Mkenda, Leiden 2018, s. 3–9.

[31] „Quod quidem nos faciendum esse duximus, et eo quidem studiosius, cum laudabilem hanc Societatem assertoriis humanae libertatis nomine Jesu insignitam in hoc uno suas curas animadvertamus fixisse, ut vineam Domini in tanta haereseon zizania errorumque tenebris excolant miserisque mortalibus viam muniant aeternae salutis adeundae", zob. J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, t. 1, Kraków 1899–1900, W.L. Anczyc i Sp., s. 35.

[32] Por. dokumenty cytowane w tamże, s. 33; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, s. 202–3.

Rzeczypospolitej. Zresztą przytoczone przeze mnie w rozdziale drugim poglądy polityczne Bellarmina zawarł on w dziele *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Dysputy o sprawach spornych wiary chrześcijańskiej przeciwko współczesnym heretykom) stanowiącym skrypt z jego wykładów teologii kontrowersyjnej w Collegium Romanum[33].

Bellarmino jest postacią niezwykle istotną z perspektywy niniejszych rozważań, jako że początkowo wszyscy jezuiccy profesorowie kontrowersji w Rzeczypospolitej byli jego uczniami, którzy następnie używali *Disputationes* jako podstawowego podręcznika podczas swoich wykładów. Pierwszym profesorem teologii kontrowersyjnej w Akademii Wileńskiej był Portugalczyk Manuel de Vega (1553–1640), który studiował pod kierunkiem Bellarmina w Rzymie pod koniec lat siedemdziesiątych[34]. Szczęśliwie zachowało się kilka źródeł, które zapewniają nam wgląd w treść wileńskich wykładów Vegi. Te ostatnie są dla nas ważne nie tylko dlatego, że dały początek długiej tradycji nauczania kontrowersji w Wilnie, kontynuowanej później przez Chądzyńskiego, przyczyniając się do formowania poglądów na konfesje niekatolickie kolejnych pokoleń studentów Akademii, ale także dlatego, że wśród studentów Vegi znalazł się Andrzej Jurgiewicz (zm. 1640), którego twórczość polemiczna, jak pokażę w dalszej części rozdziału, miała wkrótce odegrać kluczową rolę w rozwoju wileńskiej myśli antyprotestanckiej.

Jednym z dokumentów pozwalających na rekonstrukcję poglądów polemicznych Vegi jest zbiór tez teologicznych, *Assertiones theologicae de augustissimo Eucharistiae sacramento* (Twierdzenia teologiczne o najświętszym sakramencie Eucharystii), rzekomo dyskutowanych przez niego na Akademii w lipcu 1585 roku, wymierzonych przeciwko kalwińskim, luterańskim oraz ariańskim zapatrywaniom na problem Eucharystii. Oprócz typowych katolickich argumentów wykorzystywanych do podważania doktryn protestanckich dziełko Vegi odznacza się zdecydowaną retoryką antydysydencką. Autor twierdzi na przykład, że różni „sekciarze" są bardziej skłóceni ze sobą niż z Kościołem katolickim, że poglądy poszczególnych protestantów są wewnętrznie niespójne, a nawet że wywodzą oni swoje

[33] Na temat *Disputationes* zob. F. Motta, *Bellarmino: Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005; S. Tutino, *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford 2010, zwłaszcza s. 49–80. Na temat wpływu Bellarmina w Rzeczypospolitej zob. znakomite studium Piotra Urbańskiego, *Roberto Bellarmino (1542–1621) i wpływ jego myśli na rozwój kulturowych oraz religijnych idei w Rzeczypospolitej*, w: *Formowanie kultury katolickiej…*, s. 193–221.

[34] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, s. 157–58; t. 2, s. 143; B. Natoński, dz. cyt., s. 16–17; P. Urbański, dz. cyt., s. 199–204; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 264.

przekonania nie od Ducha Świętego, jak utrzymują, lecz od diabła[35]. Wiele wskazuje, że Vega wykładał podobne tezy swoim słuchaczom na Akademii Wileńskiej, ukierunkowując ich rozumienie sporów teologicznych w stronę wyszydzania i przeinaczania poglądów przeciwników[36].

Za czasów profesury Vegi jezuicki program nauczania nie był jeszcze ustandaryzowany, a poszczególne kolegia oraz poszczególni wykładowcy cieszyli się znaczną autonomią w określaniu treści czy harmonogramu wykładów[37]. W tym kontekście warto zauważyć, że w latach osiemdziesiątych XVI wieku w Wilnie wykłady z teologii polemicznej odbywały się codziennie o siódmej rano jako pierwszy wykład teologiczny, co dowodzi znaczenia, jakie miejscowi jezuici przywiązywali do zagadnień spornych już na wczesnym etapie rozwoju Akademii[38]. Owo przywiązanie do kontrowersji znalazło w tym okresie wyraz również w tezach egzaminacyjnych przygotowywanych dla doktorantów teologii. Na przykład wśród tez teologicznych bronionych przez wspomnianego wcześniej ucznia Vegi, Jurgiewicza, znajduje się teza poświęcona problemowi podwójnej predestynacji. Przyjmując podejście metodologiczne typowe dla teologii polemicznej, teza ta buduje katolicki argument za pomocą krytyki stanowiska kalwińskiego:

> Najbardziej bezbożna jest zatem herezja Kalwina, który jest powodowany nie wiem jakim szaleństwem, do tego stopnia, że nie chce, aby istniała jakakolwiek podstawa do potępienia tych, którzy są potępieni, tak że, jak twierdzi, wszyscy, którzy są potępieni, są potępieni tylko dlatego, że Bóg ich stworzył i przeznaczył na wieczne potępienie. Taka wypowiedź najbardziej upadłego człowieka jest nie tylko bezbożną herezją, ale także obrzydliwym bluźnierstwem przeciwko Bogu, Ojcu miłosiernemu, który nie nienawidzi niczego z tego, co stworzył, lecz wzywa wszystkich do siebie, przebacza i lituje się nad wszystkimi.[39]

---

[35] E. de Vega, *Assertiones theologicae de augustissimo Eucharistiae sacramento, quibus refelluntur, quaecunq*[*ue*] *fere nostrae tempestatis sectrarii contra veram et realem praesentiam Christi in Eucharistia et transubstantionem panis et vini in corpus et sanguinem eiuisdem, prodigiose commentati sunt*, Vilnae 1585, [Officina Typographica Societatis Jesu], k. A3v., A4v., B2r.

[36] Por. B. Natoński, dz. cyt., s. 17.

[37] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 144–45.

[38] Tamże, t. 1, s. 212; B. Natoński, dz. cyt., s. 16.

[39] „Impiissima igitur Calvini est haeresis, qui nescio quibus furiis agitatus, adeo nullam dari vult causam reprobationis, ex parte reprobatum, ut omnes, qui damnantur, propterea tantum damnari dicat, quia Deus illos creavit et ordinavit ad perpetuam damnationem. Quae vox perditissimi hominis, non magis impia haeresis, quam execranda est blasphemia in Deum patrem misericordiarum, qui nil eorum, quae fecit, odit, sed omnes ad se vocat, parcit et miseretur omnium", zob. *Assertiones theologicae propugnandae a* [...] *Andrea Iurgevicio et Stanislao Kliczevio, praesidibus ordinariis s. theologiae professoribus, disputabuntur in Academia Vilnensi Societatis Iesu*, Vilnae 1585, D. Lancicius, k. B2r.

W kolejnych latach Jurgiewicz stał się ważną postacią wśród wileńskich katolików, zasłynąwszy jako jeden z czołowych przeciwników znanego kalwińskiego pisarza i sekretarza królewskiego, Andrzeja Wolana. Jak przekonamy się podczas analizy pism Chądzyńskiego, ich spór jest szczególnie istotny dla tego rozdziału, ponieważ odegrał znaczącą rolę w ukształtowaniu antyprotestanckiego profilu Akademii Wileńskiej, a także wprowadził do wileńskiej polemiki wiele wątków (nawet jeśli wcześniej gdzie indziej znanych), kontynuowanych następnie w lokalnych satyrach wymierzonych przeciwko innowiercom. Paradoksalnie to właśnie emocjonalna siła perswazji Wolana, a zwłaszcza obrazowość i ekspresywność jego skrajnie negatywnego przedstawienia członków Towarzystwa jako mamiących prosty lud oszustów, burzycieli pokoju religijnego czy wręcz krwiożerczych morderców, z czasem wymusiła na wileńskich jezuitach stworzenie własnej propagandowej odpowiedzi[40]. Końcowym ogniwem tej reakcji jest właśnie popularna (o czym świadczą liczne przekazy i kolejne wydania) twórczość satyryczna Chądzyńskiego, która także przyczyniła się do rozpowszechnienia w wernakularnym obiegu piśmienniczym Wilna antyprotestanckich stereotypów, lokalnie wykorzystanych po raz pierwszy na potrzeby akademickiej i głównie łacińskojęzycznej polemiki z Wolanem.

Wileńscy jezuici przeciwko Wolanowi

Konflikt między Wolanem a wileńskimi jezuitami miał swoje źródło w dysputach teologicznych organizowanych od samego początku działalności jezuickiego kolegium w 1570 roku[41]. Do eskalacji napięć doszło jednak cztery lata później, kiedy to Wolan publicznie

[40] Zob. np. A. Volanus, *Defensio verae orthodoxae veterisque in Ecclesia sententiae* [...] *contra novum et commentitium transubstantionis dogma, aliosque errores ex illo natos: Ad Petrum Scargam Jesuitam Vilnensem, vanissimi huius commenti propugnatorem*, Vilnae 1579, J. Kartzanus, s. 4, 23, 198; tenże, *Idololatriae Loiolitarum Vilnensium oppugnatio itemque ad nova illorum obiecta responsio*, Vilnae 1583, J. Kartzanus, k. G3r., M2r.; tenże, *Libri quinque contra Scargae Jesuitae Vilnensis Septem* [...] *columnas, et librum Duodecim artium Zuinglio-calvinistarum*, Vilnae 1584, D. Lancicius, s. 197, 201, 210–11, [213] (w druku błędnie 123).

[41] Szerzej spór Wolana z jezuitami opisuję w M.E. Nowakowski, *A Man Who Defied the Society of Jesus: Andrzej Wolan and the First Clash between the Vilnius Jesuits and Calvinists*, w: R.A. Maryks i M.E. Nowakowski, *Foreign Intruders: Anti-Jesuit Narratives in Poland–Lithuania during the Reigns of Stephen Báthory and Sigismund III, 1576–1632*, Leiden 2025 (w druku). Zob. także J. Tazbir, *Piotr Skarga: Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978, s. 48–67; W. Stec, *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*, Białystok 1988, s. 70–84; B. Natoński, dz. cyt., s. 60–61, 114–19; K. Daugirdas, *Andreas Volanus*…, s. 98–135; M. Ptaszyński, *„Papież litewskiej reformacji”*..., s. 114–18; D. Chemperek, *„Siedm filarów” Piotra Skargi. Geneza i aspekt retoryczny*, „Ruch Literacki” 54 (2013), z. 4–5, s. 425–37; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 292–93, 295–99. Na temat dysput wyznaniowych w Rzeczypospolitej zob. M. Ryszka-Kurczab, *„Aby każdy miłośnik prawdy onej szukając, z czytania jej dojść mógł”. Sposoby uwiarygodniania przekazu w szesnastowiecznych relacjach z polskich dysput wyznaniowych*, „Terminus” 20 (2018), z. 2, s. 165–94; taż, *W*

odpowiedział na rzekomo prywatny i „życzliwy" list Piotra Skargi, który miał na celu przekonanie go do przejścia na katolicyzm[42]. Była to kwestia dla jezuitów o tyle istotna, iż Wolan stawał się czołową postacią wśród miejscowej wspólnoty ewangelickiej i miał coraz większy wpływ na poglądy teologiczne swojego protektora, potężnego litewskiego magnata Mikołaja Radziwiłła „Rudego" (1515–84), skądinąd przodka znanych nam już Krzysztofa i Janusza Radziwiłłów. Jednakże Wolan nie tylko śmiało odrzucił propozycję Skargi, ale także wystąpił z drukowaną odpowiedzią, co niejako podważyło dotychczasowe sukcesy jezuitów w Wielkim Księstwie, gdzie w krótkim czasie udało im się wydatnie przyczynić do nawrócenia ważnych litewskich osobistości, w tym trzech młodszych synów zmarłego niedawno Mikołaja Radziwiłła „Czarnego" (1515–65), kluczowego protektora kalwinizmu na Litwie, a zarazem kuzyna „Rudego"[43].

Co więcej, Wolan zadedykował swoją replikę katolickiemu biskupowi Walerianowi Protasewiczowi (zm. 1579), który odegrał kluczową rolę w sprowadzeniu Towarzystwa do Wilna w 1569 roku. To prowokacyjne posunięcie spotkało się z błyskawiczną reakcją katolików. Najpóźniej 1 sierpnia 1574 roku Protasewicz potępił *Sententia* pod karą ekskomuniki[44]. Jednakże dzieło kalwinisty było czytane także w Europie zachodniej i południowej, gdzie najwyraźniej wywołało niemałą konsternację wśród jezuitów, skoro już w 1575 roku pochodzący z Hiszpanii ceniony jezuicki teolog i wykładowca Collegium Romanum, Francisco Torres (ok. 1509–80), odpowiedział Wolanowi opublikowanym we Florencji traktatem o Eucharystii[45]. W ciągu kolejnych dwóch lat tekst ten został uzupełniony o drugą

poszukiwaniu prawdy zbawiennej? Ogólny zarys modelowego przebiegu dysputy wyznaniowej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (XVI–XVII w.), „Textus et Studia" 32 (2022), z. 4, s. 115–32.

[42] P. Skarga, *Pro sacratissima Eucharistia contra haeresim Zvinglianam: Ad Andream Volanum*. Vilnae 1576, Typographia Nicolai Radivili, k. A9r., B1v.–B2r.

[43] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, s. 174–75; K. Daugirdas, *Andreas Volanus*…, s. 327–28. Na temat politycznej kariery „Czarnego" oraz „Rudego" zob. J. Jasnowski, *Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515–1565). Kanclerz i marszałek ziemski Wielkiego Księstwa Litewskiego, wojewoda wileński*, Oświęcim 2014 (pierwsze wyd. 1939); M. Ferenc, *Mikołaj Radziwiłł „Rudy" (ok. 1515–1584). Działalność polityczna i wojskowa*, Kraków 2008. Na temat Mikołaja Radziwiłła „Sierotki", pierwszego z synów „Czarnego", który przyjął katolicyzm, a który następnie wpłynął na konwersję swoich braci, zob. T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka (1549–1616). Wojewoda wileński*, Warszawa 2000, zwłaszcza s. 38–48. O religijnym aspekcie działalności „Czarnego" zob. tamże, s. 21–24.

[44] P. Skarga, *Pro sacratissima Eucharistia*…, k. B5r.

[45] F. Turrianus, *De sanctissima Eucharistia, tractatus primus contra Volanum Polonum*, Florentiae 1575, B, Sermartellius. Na temat Torresa zob. C. Gutiérrez, *Torres (Turrianus, Torrensis), Francisco*, w: *Diccionario histórico de la Compañìa de Jesús: Biográfico–temático*, red. C.E. O'Neill i J.M. Domínguez, t. 4, Roma–Madrid 2001, s. 3820–21.

część i przedrukowany w Rzymie oraz w Paryżu[46]. Oprócz Torresa, z repliką wystąpił sam Skarga, obawiający się, że przez zaangażowanie zagranicznych współbraci wileńscy jezuici wydadzą się zbyt słabi, aby poradzić sobie z jednym miejscowym ewangelikiem[47].

Wydarzenia te dały początek jednej z największych polemik religijnych wczesnonowożytnej Rzeczypospolitej. W latach 1574–1589, kiedy w spór zaangażowany był bezpośrednio Wolan, ukazało się ponad dwadzieścia prac polemicznych autorstwa jego oraz jego katolickich przeciwników. Oprócz Skargi, Torresa, a także innych jezuitów z Europy zachodniej działających w prowincji polskiej, jak Vega, Antonio Possevino (1533–1611) i Laurence Arthur Faunt (1554–91), w konflikt włączyli się również pisarz protestancki Jan Łasicki (ok. 1533–po 1599), późniejszy rektor Akademii Wileńskiej Fryderyk Bartsch (1552–1609) oraz student tej uczelni Jurgiewicz. Co ciekawe, to właśnie ten ostatni przejął rolę głównego adwersarza Wolana po tym, gdy Skarga na stałe opuścił Wilno w 1584 roku, aby kierować jezuicką wspólnotą w Krakowie[48]. Jak zasygnalizowałem wyżej, twórczość Jurgiewicza jest z naszej perspektywy istotna, ponieważ wyznaczyła ona niejako trajektorię rozwoju wileńskiej polemiki antyprotestanckiej na kolejne dziesięciolecia, stając się ważnym kontekstem dla satyr Chądzyńskiego.

Andrzej Jurgiewicz: wytwór wileńskiej kontrreformacji

Choć sam nie należał do Towarzystwa, Jurgiewicz wystąpił przeciwko Wolanowi w obronie wileńskich jezuitów. Jego pierwszym wprost wymierzonym w kalwinistę atakiem był zbiór tez teologicznych, *De pio et in sancta Ecclesia iam inde ab apostolis receptissimo sacrarum imaginum usu* (O pobożnym i już od czasów apostolskich bardzo rozpowszechnionym w świętym Kościele korzystaniu ze świętych obrazów), których publicznie bronił na Akademii w 1586 roku pod nadzorem swojego mistrza Vegi. W liście dedykacyjnym oraz przedmowie do tego druku Jurgiewicz zapewnia o odczuwanym przez siebie poczuciu obowiązku obrony „tych pobożnych ojców Towarzystwa Jezusowego" przed „obelgami, oszczerstwami i niegodziwościami" Wolana[49]. Sugeruje również, iż jezuici powstrzymywali się jak dotąd od

[46] F. Turrianus, *Contra Andream Volanum* [...] *de sanctissima Eucharistia tractatus*, Romae 1576, Aedes Populi Romani; tenże, *Contra Andream Volanum* [...] *de sanctissima Eucharistia tractatus*, Parisiis 1577, S. Nivelle.

[47] P. Skarga, *Pro sacratissima Eucharistia*…; K. Daugirdas, *Petro Skargos*…, s. 330–31.

[48] J. Tazbir, *Piotr Skarga*…, s. 77–97.

[49] A. Jurgievicius, *De pio et in sancta Ecclesia iam inde ab apostolis receptissimo sacrarum imaginum usu* [...], Vilnae 1586, [Officina Typographica Societatis Jesu], k. A3r.

udzielenia odpowiedzi na nowe publikacje kalwinisty z lat osiemdziesiątych bądź to z powodu zakonnej pokory, bądź dlatego, że nie poświęcali mu większej uwagi[50]. Niemniej Jurgiewicz uważa odparcie jego ataków za konieczne, aby bronić Chrystusa i wszystkich świętych oraz godności swoich „najukochańszych nauczycieli" z Akademii Wileńskiej[51].

De pio [...] *imaginum usu* liczy sto pięć tez, w których autor analizuje fragmenty antyjezuickich traktatów Wolana. Jak można się spodziewać, teologiczne refleksje Jurgiewicza w dużej mierze pokrywają się ze standardowymi argumentami Bellarmina i innych katolickich polemistów. Na szczególną uwagę zasługuje natomiast przyjęta przez niego strategia retoryczna. Wydaje się bowiem, że Jurgiewicz nierzadko wykorzystuje dyskurs teologiczny zaledwie jako pretekst dla bezpośredniej i osobistej krytyki Wolana, potępiając jego rzekome przywary i występki. Przykładowo, gdy kalwiński pisarz ogólnikowo powołuje się na autorytet ojców Kościoła bez odesłania czytelnika do konkretnego tekstu, Jurgiewicz bezlitośnie oskarża go o nieuczciwość:

> Który z ojców, zaklinam Cię, Wolanie, tak stwierdził? Kto tak niemądrze, nie powiem, że rzekł, ale bredził? Dlaczego nie nazywasz tego głupca po imieniu? Dlaczego nie przytoczysz miejsca [w tekście] i nie zacytujesz słów? [...] Czy widzisz teraz, Wolanie, jak jesteś prawdomówny? Czy dostrzegasz, jak wiele oszustw zawierają twoje słowa? Gdzie znajduje się to, co twierdziłeś, że jest opinią ojców? [...] Ucz się więc, ucz się najpierw, oszukańcze, czytaj najpierw i przemyśl to, co chcesz twierdzić lub pisać, abyś bez pożytku nie marnował czasu czytelnika i (co gorsza) nie zastawiał sideł, aby zwabić nieszczęsne dusze, które nie potrafią czytać.[52]

W całym tekście Jurgiewicz chętnie wykorzystuje rozmaite środki retoryczne, aby zdyskredytować swojego przeciwnika, w tym pytania retoryczne, amplifikację, ironię oraz paradoks. Autor podkreśla choćby rzekome sprzeczności w rozumowaniu Wolana, sarkastycznie nazywając go „podwójnym zwycięzcą", który nie tylko udowodnił swoją rację, ale także rację przeciwną[53]. Można jednak uznać, że częste stosowanie przez Jurgiewicza

[50] Por. A. Volanus, *Idololatriae Loiolitarum Vilnensium oppugnatio*…; tenże, *Libri quinque*…

[51] A. Jurgievicius, *De pio*…, k. A2r.

[52] „Quis, obsecro Volane, patrum hoc dixit? Quis tam inepte, non dicam, locutus est, sed deliravit? Cur ineptum illum non nominas? Cur locum non citas, verbaque recitas? [...] Videsne iam, Volane, quam veraxsis? Cernis, quot imposturas verba illa tua contineant? Ubi est, quod asseruisti, hanc esse patrum sententiam? [...] Stude ergo, stude prius, homo falacissime, lege prius et pondera, quae asserere aut scribere vis, ne inutiliter terendi tempus lectori et (quod deterius est) infelices animas, quae legere nesciunt, illaqueandi ansam praebeas", zob. tamże, k. B2v.–B3r.

[53] Tamże, k. H2r.

inwektyw i osobistych oskarżeń czyni jego argumentację mniej przekonującą[54]. Owa skłonność do ataków personalnych ujawnia się jeszcze wyraźniej w jego późniejszych pismach polemicznych.

W wydanych w 1588 roku *Mendacia et convitia evangelica Andreae Volani* (Ewangelicznych kłamstwach i obelgach Andrzeja Wolana) Jurgiewicz kontynuuje krytykę rzekomej nieuczciwości i braku wiedzy teologicznej Wolana. Po raz kolejny atakuje go również za pomocą pytań retorycznych, wprowadzając słownictwo ewokujące reakcję fizycznego wstrętu: „Lecz kiedy wreszcie, Wolanie, zwymiotujesz z tego twojego okrutnego i nikczemnego serca całą nienawiść do jezuitów? Kiedy wreszcie położysz kres twoim najbardziej haniebnym kłamstwom o jezuitach? Kiedy, jeśli nie w tej twojej rozdygotanej starości, nauczysz się mówić prawdę?”[55] Tym razem jednak były student Akademii rozszerza zasięg swoich oskarżeń. Zarzuca on mianowicie Wolanowi bezprawne posługiwanie się tytułem sekretarza Wielkiego Księstwa Litewskiego, a odpowiadając na podobny zarzut kalwinisty, wytyka błędy gramatyczne w jego pismach[56]. Co więcej, według Jurgiewicza, Wolan kłamie na temat swojego szlacheckiego pochodzenia, a jego ojciec miał być zwykłym piwowarem[57]. Wreszcie autor wyśmiewa nazwisko swojego oponenta (łac. Volanus), konstruując pseudoetymologię opartą na podobieństwie do polskiego słowa „wół” oraz łacińskiego „anus” (tutaj: ‘odbyt’)[58]. Jurgiewicz wykorzystuje te zarzuty, aby przekonać czytelników, iż Wolan nie nadaje się do poważnych dyskusji teologicznych, sugerując zamiast tego, aby powrócił do hodowli bydła i uprawy roli[59]. W ten sposób katolicki polemista stara się usytuować przeciwnika w przestrzeni stylistycznie niskiej, co niejako zapowiada rozwój antyprotestanckiej polemiki w kolejnych dekadach (o czym niżej).

Pomiędzy tymi osobistymi przytykami Jurgiewicz formułuje bardziej ogólne argumenty. Poświęca na przykład sporo miejsca europejskim prześladowaniom katolików, zwłaszcza jezuitów. W tym kontekście nawiązuje do mordów katolickich duchownych we Francji, Belgii, a szczególnie w Anglii. Przy tej okazji polemista potępia królową Elżbietę

---

[54] Zob. np. tamże, k. B3v., M2r.

[55] „Sed quando tandem, Volane, totum odium tuum in Jesuitas ex hoc crudeli ac impio pectore tuo evomes? Quando tandem impudentissimis tuis de Jesuitis mandaciis finem facies? Quando tandem, si non in hac tremula senectute tua, disces vera loqui?”, zob. tenże, *Mendacia et convitia evangelica Andreae Volani* [...] *ex ipsius scriptis fideliter collecta, et breviter refutata*, Vilnae 1588, [Officina Typographica Societatis Jesu], k. I2v.

[56] Tamże, k. K3v., T2r.–T3v.

[57] Tamże, k. K3r., S2r.

[58] Tamże, k. K3r.

[59] Tamże, k. K3v., M4r.

Tudor za egzekucję jezuickiego męczennika Edmunda Campiona (1540–81) oraz innych jezuitów (do wątku martyrologicznego wrócę niżej), oskarżając zarazem matkę królowej, Annę Boleyn (panowała 1533–36), o rozwiązłość seksualną[60]. Ponadto Jurgiewicz przywołuje standardowy argument katolicki, kwestionując, w jaki sposób jakikolwiek ewangelik może twierdzić, że jego Kościół jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, skoro zarówno kalwiniści, jak i luteranie czy antytrynitarze twierdzą, że tylko ich doktryna jest właściwa i oskarżają innych protestantów o herezję[61].

Autor rozwija tego rodzaju osobiste oraz ogólne zarzuty w swoich późniejszych pismach. W opublikowanych w 1590 roku *Quaestiones de haeresibus nostri temporis* (Pytania o herezje naszych czasów) prowokacyjnie kwestionuje on rzekome „przekonania" protestanckie Wolana: dlaczego ewangelicy, podobnie jak muzułmanie, zaprzeczają odwiecznej boskości Chrystusa; dlaczego, wzorem pogan, wierzą oni w wielu bogów; a także dlaczego utrzymują, że Chrystus był „złodziejem, kłamcą, gwałcicielem i mordercą"[62]. Z kolei w wydanym w roku następnym dziełku *Anatomia libelli famosi et scurrilis Andreae Volani* (Anatomia haniebnego i oszczerczego pamfletu Andrzeja Wolana) Jurgiewicz powraca do ataków personalnych. Chociaż ponownie oskarża on swego adwersarza o nieszlacheckie pochodzenie, tym razem nieco zmienia taktykę. Przedstawia mianowicie jego rodziców jako pobożnych katolików, natomiast Wolana jako ich zdegenerowanego syna, którego oni sami uznali za heretyka[63]. Na uwagę zasługują ponadto tytuły rozdziałów *Anatomii*, ilustrujące kierunek narracji autora: „O zniewagach i obelżywości Wolana" (rozdział 1), „Jak Wolan wyrodził się swoim rodzicom" (rozdział 3), „Jak Wolan usprawiedliwia swoje kłamstwa" (rozdział 6) czy wreszcie „O gorącej miłości Wolana do jezuitów, Jurgiewicza i duchowieństwa [katolickiego]" (rozdział 7)[64].

Zakończywszy bezpośredni spór z Wolanem, który postanowił więcej Jurgiewiczowi nie odpowiadać, uczeń jezuitów nie porzucił twórczości polemicznej. Na szczególną uwagę zasługuje jego prowokacyjnie zatytułowany traktat *Quinti evangelii professores antiquissimi et*

---

[60] Tamże, k. D4r., E1v.

[61] Tamże, k. O1r.

[62] Tenże, *Quaestiones de haeresibus nostri temporis Andreae Volano et Lithuaniae ministris*, Vilnae 1590, [Officina Typographica Societatis Jesu], k. B3r.

[63] Tenże, *Anatomia libelli famosi et scurrilis Andreae Volani* [...], Vilnae 1591, [Officina Typographica Societatis Jesu], k. B2v.–B4r.

[64] „De convitiis et scurrilitate Volani", „Quomodo Volanus a suis parentibus degeneraverit", „Quomodo Volanus excusat sua mendacia", „De flagranti Volani amore erga Jesuitas, Jurgievicium et canonicos", zob. tamże, k. B1r., B2v., C2r., C4r.

celeberrimi, Nullus et Nemo, qui in Ecclesia mathematica, fugitiva, latitante, incognita et invisibili protestantium usque ad Lutherum, Zwinglium et Calvinum latuerunt e tenebris eruti (Najdawniejsi i najsławniejsi profesorowie piątej ewangelii, Żaden i Nikt, którzy pozostawali ukryci w matematycznym [tj. abstrakcyjnym], nieuchwytnym, skrytym, nieznanym i niewidzialnym Kościele protestantów do czasu gdy Luter, Zwingli i Kalwin wyłonili się z ciemności). Jak sugeruje tytuł, Jurgiewicz w tym piśmie wyśmiewa ewangelicką koncepcję Kościoła niewidzialnego, pozostającego w opozycji do papiestwa oraz sięgającego swymi korzeniami czasów apostolskich. Katolicki polemista kpi z tej idei, pisząc, że protestanci „nigdy nie mieli żadnego widzialnego Kościoła, który nie może istnieć bez widzialnych nauczycieli, lecz zawsze mieli taki, który był ukryty, umykający, matematyczny i całkowicie niewidoczny, dopóki Luter w naszym stuleciu nie wywiódł go z cienia, a raczej nie wydobył z głębin piekła”[65].

Mimo że recepcja *Quinti evangelii professores* była szeroka – o czym świadczą kolejne wydania (1602, 1603) i tłumaczenia na język czeski ([b.m.w]: [b.w.], 1602), niemiecki (Mainz 1603, B. Lippen) i francuski (Paris 1608, M. Nivelle) – to takie gatunki, jak traktat polemiczny czy zbiór tez z zakresu teologii kontrowersyjnej, cieszyły się w Wilnie wyraźnie mniejszym zainteresowaniem. Spośród czterdziestu jeden uwzględnionych przez Natońskiego druków polemicznych (obejmujących zbiory tez, traktaty oraz relacje z dysput) wydanych w Wilnie w latach 1576–1653 (a więc mniej więcej od początku polemiki z Wolanem po inwazję moskiewską i okupację miasta) aż trzydzieści trzy opublikowano w latach 1576–1600. Spośród pozostałych ośmiu trzy ukazały się w latach 1603–1604 oraz 1643–1653, a dwa w latach 1627–1630, przy czym jeden z tych ostatnich to przedruk znanego podręcznika do kontrowersji brabanckiego jezuity Martina Becanusa (1563–1624). Dane te – które, dodajmy, nie uwzględniają licznych publikacji Wolana oraz jego przeciwników, które nie były wydane bezpośrednio w Wilnie – wskazują, że od początku siedemnastego stulecia produkcja tekstów reprezentujących typowe gatunki polemiczne gwałtownie zahamowała.

Aby zweryfikować reprezentatywność wykazu Natońskiego, który bynajmniej nie deklarował ambicji uwzględnienia wszystkich druków polemicznych z omawianego przez

[65] „Eos nullam unquam Ecclesiam visibilem, quae absque visibilibus professoribus non potest consistere, sed perpetuo latitantem, fugitivam, mathematicam et penitus invisibilem habuisse, donec nostro saeculo eam Lutherus ex tenebris erueret seu potius ex inferis excitaret”, zob. tenże, *Quinti evangelii professores antiquissimi et celeberrimi, nullus et nemo, qui in Ecclesia mathematica, fugitiva, latitante, incognita, et invisibili protestantium usq*[*ue*] *ad Lutherum, Zwinglium, et Calvinum latuerunt e tenebris eruti*, Vilnae 1599, D. Lancicius, s. 111.

siebie okresu, sporządziłem wykaz opublikowanych bądź powstałych w Wilnie w latach 1571–1630 druków i rękopisów z zakresu teologii polemicznej (tezy, traktaty, relacje z dysput) przechowywanych w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, gdzie z oczywistych względów znajdują się przede wszystkim pisma katolickie[66]. Udało mi się zidentyfikować dwadzieścia dziewięć katolickich i protestanckich tekstów (dwadzieścia osiem druków, jeden rękopis; szesnaście w języku łacińskim, dwanaście w polskim, jeden w niemieckim), które przynajmniej w jakimś stopniu podejmują zagadnienia polemiczne. Aż dwadzieścia trzy z nich datowane są na lata 1576–1600, cztery na lata 1602–1604, jeden pochodzi z roku 1618, a jeden z 1627 (podręcznik Becanusa). Te dane skonfrontowałem ponadto z elektroniczną bazą Bibliografii Estreichera oraz pięcioma drukowanymi bibliografiami polsko- i łacińskojęzycznych druków litewskich z XVI i XVII wieku, które potwierdzają reprezentatywność uzyskanych rezultatów[67].

Uważam, że jednym z powodów tego gwałtownego spadku zainteresowania dotychczasowymi formami polemiki teologicznej był fakt, iż mniej więcej od przełomu XVI i XVII wieku wileńscy katolicy, w tym zwłaszcza jezuici, znaleźli się w zasadniczo odmiennej pozycji wobec miejscowych niekatolików. Jak wskazuję w dalszej części rozdziału, protestanci w Wilnie, podobnie jak w pozostałych głównych miastach Rzeczypospolitej, zaczęli w tym okresie dobitniej niż kiedykolwiek wcześniej odczuwać skutki procesów rekatolizacyjnych, w czym znaczący udział mieli jezuici, wspierani przez politycznych decydentów w państwie, a niekiedy także reprezentantów miejskiego magistratu.

---

[66] Poszukiwania prowadziłem za pomocą elektronicznego katalogu Biblioteki Uniwersyteckiej: https://virtualibiblioteka.vu.lt/primo-explore/search?vid=VU&lang=en_US (dostęp 01.08.2024). Z uwagi na brak możliwości przeszukiwania katalogu ze względu na miejsce wydania / powstania, w wyszukiwarce zaawansowanej ustaliłem następujące kryteria wyszukiwania: wszelkie rekordy (brak wyszukiwanych słów) zawierające w opisie jedno ze słów Vilnius / Vilnae / Vilna / Vilniuje / Wilno / Wilnie o dacie powstania z zakresu lat 1571–1630. W konsekwencji otrzymałem 1789 wyników, z których wszakże zdecydowana większość to teksty powstałe poza Wilnem, a jedynie zawierające nazwę miasta w opisie (np. w związku z proweniencją druku). Te rezultaty poddałem następnie selekcji manualnej.

[67] Poszukiwania w Bibliografii Estreichera prowadziłem za pomocą wyszukiwarki elektronicznej: https://www.estreicher.uj.edu.pl/staropolska/baza/szukaj/ (dostęp 01.08.2024). Kryteriami wyszukiwania były rok wydania (lata 1570–1655, każdy rok wpisywany z osobna) oraz miejsce wydania (Wilno / Vilnae, wpisywane z osobna w kombinacji z poszczególnymi latami wydania). Wykorzystane bibliografie drukowane to: *Vilniaus akademijos spaustuvės leidiniai, 1576–1805*, oprac. A. Ivaškevičius, J. Marcinkevičius i K. Čepienė, Vilnius 1979; *XVII a. Lietuvos lenkiškos knygos: Kontrolinis sąrašas*, oprac. M. Ivanovič, Vilnius 1998; *XVII a. Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas = Index librorum Latinorum Lituaniae saeculi septimi decimi*, oprac. D. Narbutienė i S. Narbutas, Vilnius 1998; *XV–XVI a. Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas = Index librorum Latinorum Lituaniae saeculi quinti decimi et sexti decimi*, oprac. D. Narbutienė i S. Narbutas, Vilnius 2002; *XVI a. Lietuvos knygos lenkų kalba*, oprac. J. Dapkievicz, Vilnius 2020. Szczegółowe dane statystyczne uzyskane podczas tej kwerendy zostaną udostępnione w formie artykułu naukowego.

Uważam, że ta defensywna pozycja, w jakiej znaleźli się ewangelicy – przejawiająca się m.in. w burzeniu i zakazach odbudowy zborów w miastach królewskich czy podwójnych standardach w orzecznictwie sądowym – poskutkowała z jednej strony pewnym ograniczeniem coraz bardziej ryzykownych działań zaczepnych przeciwko katolikom (w tym produkcji tekstów antykatolickich), a z drugiej zachęciła tych ostatnich do dostosowania własnej strategii polemicznej i wpisania dotychczasowych argumentów antyprotestanckich (tak obficie wykorzystanych m.in. w twórczości Jurgiewicza) w inną formę podawczą. W kontekście tego procesu – wzmacnianego przez coraz mniejsze zainteresowanie władz Towarzystwa akademickim nauczaniem teologii kontrowersyjnej (o czym niżej) – pojawiają się w latach dwudziestych pierwsze w Wilnie satyry antyluterańskie, w tym *Relacyja* Chądzyńskiego[68]. Przeszło dziesięć lat temu Jakub Niedźwiedź zwrócił uwagę na związek między tą twórczością a wcześniejszymi pismami Jurgiewicza[69]. Jest to istotne spostrzeżenie, ponieważ wskazuje na wystąpienia tego ostatniego jako potencjalny moment zwrotny w trajektorii wileńskiej polemiki katolickiej, którą podążyli, nie bez własnych znaczących modyfikacji, późniejsi satyrycy wraz z Chądzyńskim.

Odwrót od teologii i pierwsze satyry wileńskie

Symboliczną cezurę w dziejach polemik wileńskich katolików, a zwłaszcza jezuitów, z miejscową społecznością protestancką stanowi publikacja w 1624 roku dwóch anonimowych drobnych poematów satyrycznych wymierzonych w luterańskiego duchownego Samuela Dambrowskiego, zatytułowanych *Tajemna rada abo exorbitantiae niektóre Samuela Dambrowskiego* oraz *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do Hern Martyna Lutra*. Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, Chądzyńskiemu należy przypisywać autorstwo wyłącznie drugiego z tych tekstów – autor *Tajemnej rady*, opublikowanej na krótko przed *Relacyją*, pozostaje jak dotąd nieznany.

Jest warte podkreślenie, że gatunek satyry antyprotestanckiej miał w Rzeczypospolitej w pierwszych dekadach XVII wieku już stosunkowo ugruntowaną tradycję. Bodaj pierwszymi tego rodzaju tekstami były poezje autorstwa późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego Andrzeja Krzyckiego (1482–1537) i osób z jego środowiska zawarte w zbiorze *Encomia Luteri*

[68] Jak wskazują badania Nowaka, proces ten nie był bynajmniej ograniczony do Wilna, obejmując różne ośrodki miejskie Rzeczypospolitej, zob. tenże, dz. cyt., s. 19–24.
[69] J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 299–300.

(Kraków 1524), gdzie zostały umieszczone obok antyluterańskiego listu Krzyckiego adresowanego do Zygmunta Starego (panował 1507–48). Utwór ten, jak zauważa Natalia Nowakowska, był wielokrotnie wznawiany w Europie zachodniej (lecz zwykle bez części poetyckiej) i zyskał uznanie samego Erazma z Rotterdamu[70]. Jak wynika z opracowań Nowaka oraz Chemperka, w swej krytyce Lutra, już na gruncie poezji polskojęzycznej, podobnym tropem podążyli później tacy autorzy, jak Kasper Miaskowski (1549–1622) w wybranych utworach swojego *Zbioru rytmów* (pierwsza redakcja Kraków 1612, poszerzona Poznań 1622), Jan Zrzenczycki w *Anatomii Martynusa Lutra* (Kraków 1619) czy Bartłomiej Józef Zimorowic (1597–1677) w *Testamencie Luterskim* (Kraków 1623)[71]. Istotnie, na przestrzeni dwóch dekad poprzedzających pojawienie się pierwszych satyr wileńskich w Rzeczypospolitej ukazało się drukiem co najmniej dziewięć tego typu utworów, znanych z ponad dwudziestu wydań[72].

Bezpośrednią inspiracją dla opublikowania w Wilnie w 1624 roku *Tajemnej rady* i *Relacyi* była zapewne wspomniana już tragiczna śmierć luteranina Mikołaja Burchardego, który od 1616 roku pełnił funkcję kaznodziei w luterańskim zborze w Wilnie[73]. Wiemy z pewnością, że obaj katoliccy satyrycy pisali swoje utwory krótko po jego zgonie 14 października 1623 roku. Autor *Tajemnej rady* jedynie pośrednio nawiązuje do tego wydarzenia, natomiast Chądzyński uczynił je pretekstem dla zbudowania ramy narracyjnej *Relacyi*[74]. Jednakże celem obu tych tekstów nie było zdyskredytowanie nieżyjącego już Burchardego, lecz wyznawców ewangelicyzmu augsburskiego w ogóle. Wygodnym ku temu środkiem okazał się atak na wciąż aktywnego Dambrowskiego, jednego z najwybitniejszych teologów luterańskich siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, od 1615 roku kaznodziei zboru luterańskiego w Wilnie oraz superintendenta zborów augsburskich na Litwie i Żmudzi[75].

Do czasu przyjazdu do Wilna Dambrowski przebywał w Poznaniu, piastując godność superintendenta zborów wielkopolskich. Tam też doświadczył pierwszych prześladowań ze strony katolików, które ostatecznie doprowadziły do usunięcia luteran z Poznania.

---

[70] N. Nowakowska, *King Sigismund of Poland and Martin Luther: The Reformation before Confessionalization*, Oxford 2018, s. 156. Zob. także s. 180, 188, 205.

[71] Z. Nowak, dz. cyt., zwłaszcza s. 117–33; D. Gruntkowska, *Śmierć grzesznika. Kilka uwag o „Anatomii Martynusa Lutra" i „Relacyi a oraz suplice* […] *za predykantem Burchardym"*, „Meluzyna" 1 (2014), s. 65–80; D. Chemperek, *„Inność" i „obcość"*..., s. 360–62.

[72] Z. Nowak, dz. cyt., s. 22–23.

[73] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 289.

[74] *Tajemna rada abo exorbitantiae niektóre Samuela Dambrowskiego, supersuspendenta konfusyi szachskiej od pewnych osób tejże sekty do pospólstwa luterskiego we zborze miane i od nichże naganione* [...], wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 278, 286, w. 281–82, 659–68.

[75] Z. Nowak, dz. cyt., s. 70, 78–79, 82–84; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 282–84.

Analogicznie jak w przypadku antykalwińskich tumultów wileńskich, studenci jezuickiego kolegium w Poznaniu systematycznie, w latach 1606, 1614 i 1616, niszczyli lokalny zbór augsburski, a w 1616 roku biskup poznański Andrzej Opaliński (1575–1623), wychowanek Collegium Romanum oraz korespondent Bellarmina, zabronił stawiania w mieście nowych świątyń protestanckich[76]. Również w Poznaniu powstał pierwszy wymierzony w Dambrowskiego utwór satyryczny, *Kolęda abo lekarstwo na truciznę nowego cyrulika iks Samuela Łysogórników, auszpurskiej konfesyjej za Poznaniem predykanta* (Poznań 1613, J. Wolrab), będący prześmiewczą odpowiedzią na publikację modlitewnika Dambrowskiego zatytułowanego *Lekarstwo duszne* (Gdańsk 1611, A. Hünefeld)[77].

Dekadę później środowisko jezuitów wileńskich postanowiło kontynuować rozpoczęty przez *Kolędę* atak na Dambrowskiego. Jak wskazuje opisana na początku tego rozdziału napaść na kalwińskiego ministra Łabęckiego w roku 1623, na Akademii Wileńskiej znów rozgorzały w tym okresie nastroje antyprotestanckie. Nie jest pewne, dlaczego pierwsze satyry wzięły za cel akurat luteran, którzy, jak zaznaczyłem, byli przez katolików atakowani rzadziej i mniej brutalnie niż kalwiniści. Być może zadecydowała tu rosnąca popularność Dambrowskiego jako kaznodziei i publicysty, który, jak zauważył Chemperek, w latach 1620–1624 wydał aż sześć ze swoich ośmiu znanych nam utworów. Wśród nich znalazło się jego *opus magnum*, pięciotomowa *Postylla chrześcijańska, to jest kazania albo wykłady porządne świętych ewangelijej na każdą niedzielę i na każde święto przez cały rok, a przy nich kazania pogrzebne i inne* (Toruń 1620–21, A. Ferber) oraz popularny modlitewnik *Raj duszny męski i białogłowski z psalmów i modlitew z pieśniami* (Toruń 1623, A. Ferber)[78].

Obie te publikacje zostały wprost zaatakowane w *Tajemnej radzie*, której anonimowy autor wykorzystał znany grecko-erazmiański koncept sejmu niewieściego oraz parodię synodu protestanckiego, aby wyszydzić ireniczne poglądy Dambrowskiego i zdyskredytować jego

[76] Z. Nowak, dz. cyt., s. 64; D. Chemperek, *Środowisko literackie protestantów w Wilnie pierwszej połowy XVII wieku. Krąg pisarzy zborowych*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny" 4 (2007), s. 49–50; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 282–83; P. Stępień, *Samuel Dambrowski's „Postil" and Its Connection with the Evangelical and Catholic Tradition of Passion Piety*, w: *Beyond Devotion: Religious and Literary Communities in the 16th and 17th Century Polish-Lithuanian Commonwealth; Texts and Contexts*, red. Ł. Cybulski i K. Rutkovska, Göttingen 2022, s. 270–71. Zob. także S. Bednarski, *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami (na podstawie korespondencji)*, Kraków 1928, s. 27; H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce odrodzenia (1440–1600)*, Kraków 1938, s. 219–20.

[77] Z. Nowak, dz. cyt., s. 64–70; P. Stępień, dz. cyt., s. 270.

[78] Z. Nowak, dz. cyt., s. 70–71; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 284–85; P. Stępień, dz. cyt., s. 271.

osobę[79]. Postaciami utworu są uczestnicy tytułowej „tajemnej rady" – wileńscy luteranie, a zwłaszcza ich żony. Przedstawiają one „egzorbitancyje", a więc nadużycia Dambrowskiego, który miał dopuścić się znaczących odstępstw od doktryny augsburskiej, wywołując niepokój pobożnych luteranek[80]. W ich usta autor wkłada doktrynalne oraz osobiste oskarżenia pod adresem ministra, przywołując zarazem szereg antyprotestanckich motywów, dzięki którym był w stanie wyprowadzić w sposób przewrotny, bo rzekomo zainicjowany przez samych luteran, atak na ewangelicyzm augsburski w ogóle[81]. Bliżej tym motywom przyjrzę się w dalszej części rozdziału. Na razie pragnę jedynie zwrócić uwagę, że zastosowana w *Tajemnej radzie* strategia wykorzystania samych luteran wileńskich dla obnażenia domniemanych przywar tej społeczności nie została zrealizowana bezbłędnie. Przeciwnie, już Nowak zauważył, że autor nie był w stanie utrzymać wyznaczonej przez siebie konwencji parodystycznej, a w pewnym momencie całkowicie ją porzucił, przechodząc do bezpośredniej krytyki luteran z perspektywy katolickiej, co ujemnie zaważyło na atrakcyjności i sile perswazyjnej utworu[82].

Wydaje się, że lepiej *Tajemną radę* ocenia Dariusz Chemperek, który podkreśla jej zalety w porównaniu z *Relacyją* Chądzyńskiego. Zdaniem uczonego, ta ostatnia miała charakteryzować się „znacznie prostszym [niż w *Tajemnej radzie*] – bo mocno karykaturalnym i pozbawionym teologicznych subtelności – obrazem luterańskiego księdza"[83]. Moim zdaniem nie jest to jedyna z możliwych interpretacji. Choć odniesienia doktrynalne nie są w *Relacyi* tak samo wyeksponowane (ale jak pokażę niżej, bez wątpienia tam się znajdują), nie znaczy to, że wykreowany tam obraz luteran nie jest zniuansowany bądź by sam utwór prezentował niższy poziom retoryczny niż *Tajemna rada*. Uważam, że jest wręcz przeciwnie – Chądzyński okazał się lepszym poetą niż anonimowy autor *Rady*. Nie tylko lepiej zachowuje on bowiem spójność narracyjną własnego utworu, ale także ciekawiej wplata doń antyprotestanckie motywy, w tym elementy krytyki teologicznej, oraz sięga po bardziej wyszukane figury, stroniąc zarazem od

[79] Z. Nowak, dz. cyt., s. 71. Na temat konceptu sejmu niewieściego zob. P. Eichel-Lojkine, *Colloquium, Concilium, Convicium. Pour une relecture du Senatulus d'Erasme*, „Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance" 63 (2001), z. 2, s. 277–95; M. Szczot, *Literacka satyra obyczajowa czy polityczny program reform? Staropolskie „sejmy" kobiet i ich antyczne wzorce*, w: *Płeć i władza w kontekstach historycznych i współczesnych*, red. M.A. Kubiaczyk i F. Kubiaczyk, Gniezno 2014, s. 147–57.

[80] Por. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 6, red. M. Borecki, Wrocław 1972, s. 530.

[81] Szczegółowe omówienie treści utworu i zastosowanych w nim zabiegów retorycznych zob. Z. Nowak, dz. cyt., s. 71–78.

[82] Tamże, s. 75–76. Warto zauważyć, że parodie były ochoczo wykorzystywane nie tylko w środowiskach jezuickich, ale także ich przeciwników – dwanaście lat przed *Tajemną radą* ukazały się np. antyjezuickie, lecz imitujące tekst jezuicki *Monita privata* (*secreta*), które od momentu pierwszej publikacji przez kolejne stulecia pozostawały światowym bestsellerem.

[83] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 289.

wszechobecnych w *Radzie* inwektyw i wulgaryzmów. Tym samym utwór staje się bardziej przekonujący. Nic zatem dziwnego, że recepcja *Relacyi* była znacznie szersza niż w wypadku znanej z pojedynczego wydania *Tajemnej rady* – została opublikowana ponownie już w rok po pierwodruku, następnie we fragmentach w 1699 roku, zaś z czasów konfederacji barskiej (kiedy to sprawa dysydencka splotła się bardzo niefortunnie z rosyjską ingerencją w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej) zachował się jej rękopiśmienny odpis[84].

Jak wspomniałem, kluczowym wydarzeniem historycznym dla narracji *Relacyi* jest nagła śmierć luterańskiego kaznodziei Burchardego. Chądzyński wykorzystał ten tragiczny wypadek, aby zakpić ze zmarłego, a zarazem skompromitować Dambrowskiego i resztę wileńskich luteran. Już sam ten fakt mówi nam wiele o wrażliwości społecznej autora oraz nastrojach antyprotestanckich, jakie panowały wówczas wśród studentów Akademii Wileńskiej. Gdyby nie późniejsze wystąpienia tego rodzaju, można by tłumaczyć ten oportunistyczny atak Chądzyńskiego, wówczas niewiele ponad dwudziestolatka, jego młodym wiekiem. Skoro jednak w kolejnych dekadach prezentował on właściwie identyczną postawę – widoczną nie tylko w jego epigramatach z lat czterdziestych, ale także w jego przytaczanych w rozdziale pierwszym uwagach rozrzuconych po *Assertiones*, *Compendium*, *Dyskursie* – można domniemywać, że wynikała ona raczej z przekonań i cech osobowości jezuity, poświadczonych zresztą w jego zakonnym nekrologu, oraz panujących w środowisku wileńskich jezuitów nastrojów wrogich dysydentom. Jak zobaczyliśmy na przykładzie Jurgiewicza, egzaminowanego z tezy przeciwko „bezbożnej herezji Kalwina" oraz publikującego w drukarni akademickiej pisma przeciwko Wolanowi w obronie Vegi i innych jezuickich profesorów, studenci Akademii byli niekiedy zachęcani nie tylko do atakowania stanowisk teologicznych protestantów, ale do wchodzenia z nimi w osobistą polemikę.

Twórczość Jurgiewicza znakomicie pokazuje ponadto niektóre możliwe sposoby dyskredytacji przeciwnika, z jakich kilka dekad później skorzystał Chądzyński. Wśród nich znalazły się przeinaczanie pewnych rzeczywistych stanowisk protestanckich (m.in. powszechne kapłaństwo wiernych, praktyka spowiedzi ogólnej, kalwińska doktryna podwójnej predestynacji), oskarżenia o niemoralne zachowania (kradzież, oszustwo, cudzołóstwo), a także zakwestionowanie szlacheckiego pochodzenia czy wyszydzenie rodzin atakowanych osób. Niektóre z tych zabiegów omawiam bardziej szczegółowo w dalszej części rozdziału. Tym wszakże, co odróżnia Chądzyńskiego od jego poprzednika, jest wykorzystanie jednej z

[84] Z. Nowak, dz. cyt., s. 78, 86–87.

najpotężniejszych dostępnych mu broni polemicznych, a więc humoru. Tam gdzie Jurgiewicz oraz anonimowy autor *Tajemnej rady* formułują pod adresem protestantów inwektywy czy przydługie pouczenia o słuszności katolicyzmu i błędach „heretyków", Chądzyński na ogół posługuje się rozmaitymi odmianami komizmu – słów, sytuacji, postaci, a także absurdem, groteską czy ironią, zwłaszcza ironiczną pochwałą – aby rozbawić czytelnika, niejako pozwalając mu samemu dojść do pożądanych przez jezuitę konkluzji[85].

W tym duchu przedstawiona została sama śmierć Burchardego, który, jak pamiętamy z rozdziału pierwszego, miał spaść z drabiny po heroicznym boju z broniącym kur kogutkiem. Minister rzekomo znalazł się w kurniku, ponieważ – oburzony na żonę, która chciała przyrządzić bezmięsny posiłek w dzień katolickiego postu – pragnął pochwycić drób przeznaczony na obiad. W satyrycznej wizji Chądzyńskiego tragiczny zgon „męczennika" Burchardego stał się przedmiotem korespondencji między wileńskimi luteranami a przebywającym w piekle Marcinem Lutrem. Dowiadujemy się z niej o pośmiertnych losach Burchardego, który został piekielnym kuchmistrzem i układa dumy na własną cześć, o bójce między Lutrem a Kalwinem podczas zorganizowanego przez Lucyfera bankietu czy też o katolickich inklinacjach Dambrowskiego, wywołującego niepokój wileńskich luteran tym, że do obrzędu chrztów włączał egzorcyzmy[86].

Warto wszakże podkreślić, że również w *Relacyi* odnajdujemy bardziej bezpośrednią, pozbawioną komizmu krytykę luteran. Nowak zauważył np., że w swoim ataku na Dambrowskiego Chądzyński o wiele bardziej przypomina autora *Tajemnej rady*, nawet jeśli jest przy tym mniej wulgarny[87]. Analogicznie sprawa przedstawia się w przypadku okalających główną część *Relacyi* ośmiu epigramatów, z których większość reprezentuje poetykę komiczną, lecz dwa – *Apostrophe do miasta wileńskiego* oraz *Do tychże sasów* – przybierają poważniejszy ton. Szczególnie wymowny jest pod tym względem pierwszy z nich, do czego wracam pod koniec rozdziału[88].

---

[85] Por. tamże, s. 80, 84. Na temat komizmu w satyrach kontrreformacyjnych w ogóle, zob. tamże, s. 157–64.

[86] Szczegółowe omówienie treści *Relacyi* zob. tamże, s. 78–85.

[87] Tamże, s. 82–84.

[88] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do hern Martyna Lutra za predykantem Burchardym, ministrem swoim, który roku 1623 dnia 14 octobra w sobotę dla traktamentu gości, miłych swoich protestantów, po kury łażąc, z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył, od wiernych owieczek na piersiach onemu w trumnie położona*, wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 291.

Bardzo podobną wymowę do *Relacyi* ma, co nie dziwne, inne przypisywane Chądzyńskiemu dzieło antyprotestanckie, a mianowicie *Kolęda paniom saskim*, stanowiąca cykl antyluterańskich epigramatów. Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, nie znamy daty wydania *Kolędy*, długo uważanej za zaginioną, nawet jeśli poszczególni badacze sugerowali, że powstała nie wcześniej niż w 1620 roku (Brückner) oraz około 1622 bądź 1641 roku (Badecki). Żadna z tych hipotez nie wydaje się jednak podparta przekonującymi dowodami, lecz zarazem żadnej z nich nie sposób wykluczyć. Jeśli Chądzyński jest rzeczywiście autorem *Kolędy*, to musiała ona w istocie powstać najwcześniej w latach dwudziestych a najpóźniej w początkach lat pięćdziesiątych siedemnastego stulecia. Podobieństwo tematyczne do *Relacyi* uzasadnia przywołanie *Kolędy* w tym miejscu i zwięzłe podsumowanie najważniejszych informacji na jej temat.

Czternaście zachowanych epigramatów *Kolędy* realizuje znaną nam strategię dyskredytacji społeczności luterańskiej – w tym przypadku głównym adresatem są bliżej niesprecyzowane „panie saskie", a więc luteranki, a centralnym motywem cyklu jest ich rzekoma rozwiązłość. Luteranki funkcjonują tu jednak na prawach synekdochy; po raz kolejny właściwym celem prześmiewczego ataku stali się wszyscy luteranie. Tak jak w *Relacyi*, Chądzyński sięga tutaj po komizm, aby insynuować niemoralność ewangelików augsburskich, a zwłaszcza aby zdyskredytować wybrane elementy ich doktryny teologicznej. Uwagi autora są uwiarygodniane domniemanymi „przywilejami", jakie miał nadać „paniom saskim" Luter z okazji święta (być może urodzin) jego żony, Katarzyny von Bora. Przytaczając kolejne „przywileje", Chądzyński powołuje się na konkretne strony rozmaitych dzieł Lutra, zarówno łacińskich, jak i niemieckich.

Choć w większości przypadków nie byłem w stanie zidentyfikować odpowiedniego passusu z pism Lutra, jaki „zacytowano" w *Kolędzie*, to nie ulega wątpliwości, że najczęściej odnoszą się one, przynajmniej w luźny sposób, do rzeczywistych dzieł wittenberskiego teologa. Chociażby „szósty przywilej" dotyczy tego, iż „wolno u lutrów miodem chrzcić", co stanowi karykaturalne przedstawienie fragmentu z *Colloquia oder Tischreden* (Colloquia albo rozmowy przy stole), w których Luter zastanawia się, czy w wypadku braku dostępności wody można chrzcić przy użyciu piwa lub mleka[89]. Z kolei przywilej siódmy głosi, iż „każdy sas powinien

[89] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*, wyd. M.E. Nowakowski, w: tenże, *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim"*..., s. 190 (II.8). Por. M. Luther, *Colloquia oder Tischreden*, Eisleben 1569, U. Gaubisch, k. 199r.

się cnoty wystrzegać", wypaczając tym samym sens protestanckiej zasady *sola gratia*, według której zbawienie zależy wyłącznie od Bożej łaski, a nie ludzkich zasług bądź cnót[90].

Chądzyński mógł sam wertować pisma Lutra albo, co bardziej prawdopodobne, korzystać z gotowych zestawień jego twierdzeń (często wypaczonych bądź wyrwanych z kontekstu), sporządzanych przez katolickich polemistów i opatrywanych w odpowiedzi oraz niekiedy odwołania do konkretnych pism i stron. Szczególną popularność w Europie zdobył np. *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae* (Podręcznik miejsc wspólnych przeciwko Lutrowi i innym wrogom Kościoła), wydane po raz pierwszy w 1525 roku, pióra jednego z najwcześniejszych adwersarzy Lutra Johanna von Ecka (1486–1543). W Rzeczypospolitej tę samą funkcję spełniał łacińsko-polski druk Sebastiana Grabowieckiego (ok. 1540–1607) *Martinus Lauter eiusque levitas* (Marcin Lauter i jego płochość), opublikowany w Drukarni Łazarzowej w 1585 roku. Niezależnie jednak od źródła, które wykorzystał Chądzyński, nie ulega wątpliwości, że miał on solidną wiedzę na temat teologii luterańskiej, a zarazem nie wahał się ją karykaturalnie przeinaczyć, sprowadzić *ad absurdum*, aby wyszydzić społeczność luterańską, zwłaszcza tę wileńską.

Kryzys i odrodzenie teologii polemicznej w Wilnie

Jest rzeczą znamienną, że w czasie, gdy powstały pierwsze wileńskie satyry antyprotestanckie – *Tajemna rada*, *Relacyja*, być może *Kolęda paniom saskim* – nauczanie teologii polemicznej w Akademii Wileńskiej oraz innych jezuickich uniwersytetach znajdowało się jeszcze w wyraźnym kryzysie, który można obserwować mniej więcej od początku XVII wieku. Było to wedle wszelkiego prawdopodobieństwa związane z wprowadzeniem w 1599 *Ratio studiorum*, której ostateczna wersja zupełnie pominęła kwestię nauczania kontrowersji. Dążenia przełożonych Towarzystwa w tym względzie, jak wykazał to Natoński, widoczne były już w latach osiemdziesiątych szesnastego stulecia, kiedy to zaprezentowano wstępny projekt ustawy szkolnej, poddany pod dyskusję przez osiemnaście komisji reprezentujących jezuickie prowincje oraz jedną złożoną z przedstawicieli Collegium Romanum jako głównej jezuickiej szkoły.

[90] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 190 (II.9). Por. M. Lutherus, *Tomus secundus omnium operum* [...], Jenae 1600, T. Steinman, k. 312v.

Wedle projektu nauczanie teologii w prowincjach zaalpejskich, a więc także w polskiej, miało zostać podzielone na dwa kursy: czteroletni (scholastyczny), przeznaczony dla przyszłych profesów, dla których zarezerwowane były role kierownicze w Towarzystwie, oraz skrócony dwuletni (pozytywny), skierowany do tzw. kapłanów koadiutorów przygotowujących się do tradycyjnych posług duszpasterskich oraz szkolnych. Jak pamiętamy z rozdziału pierwszego, taki podział studiów istotnie obowiązywał w czasie, kiedy teologię na Akademii studiował Chądzyński, słuchacz kursu scholastycznego. Co ważne w kontekście nauczania kontrowersji, projekt ustawy szkolnej z 1586 roku zakładał, że choć zagadnienia sporne byłyby wykładane wszystkim studentom teologii, to koncentrować się na nich mieli przede wszystkim słuchacze kursu skróconego. Bardziej utalentowani scholastycy natomiast mieli skupić się na teologii scholastycznej, postrzeganej jako bardziej istotny i godny przedmiot[91].

Co ciekawe, obradująca w Wilnie komisja prowincji polskiej (wydzielenie prowincji litewskiej nastąpiło dopiero w 1608 roku) była niechętna takiemu podziałowi. W sporządzonej opinii na temat projektu *Ratio* jezuici w Rzeczypospolitej podkreślili związek między teologią kontrowersyjną a scholastyczną, zalecając częste wykłady tej pierwszej. Ich zdaniem solidne zrozumienie podstawowych, a więc należących do teologii scholastycznej, zagadnień było niezbędne, aby skutecznie odpierać argumenty polemistów protestanckich. Niemniej, pomimo tych uwag, podzielanych skądinąd przez jezuitów bawarskich, w ostatecznej wersji *Ratio* z 1599 roku nie tylko nie wycofano podziału studiów teologicznych, ale niemal całkowicie pominięto nauczanie teologii polemicznej. Taka decyzja wynikała z przekonania, że jedynym celem nauczania kontrowersji jest zwalczanie „herezji", a zatem jest to kwestia praktyczna, którą należy dostosować do konkretnych uwarunkowań poszczególnych prowincji[92].

W latach następujących bezpośrednio po opublikowaniu *Ratio* daje się zaobserwować na ziemiach Rzeczypospolitej wyraźny spadek zainteresowania nauczaniem teologii polemicznej, co chronologicznie koresponduje ze wskazanym wyżej ograniczeniem w Wilnie produkcji druków polemicznych. Niewykluczone, że poza postawą władz zakonnych dużą rolę odegrały tu zmiany w układzie sił wyznaniowych w Rzeczypospolitej, niegdyś przyjaznego gruntu dla idei reformacyjnych, a obecnie zmierzającej ku społecznej oraz prawnej dominacji katolicyzmu, nie bez znacznej pomocy jezuitów. Choć proces rekatolizacji państwa polsko-litewskiego jest często przeceniany, a do jego intensyfikacji doszło dopiero w drugiej połowie

[91] B. Natoński, dz. cyt., s. 26–30.

[92] B. Natoński, dz. cyt., s. 30–31, 34–35. Por. J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 371.

siedemnastego stulecia, po kryzysie potopu, to mimo wszystko wydaje się, że mniej więcej od początków panowania Zygmunta III (przy czym badacze spierają się co do roli i intencji monarchy w tym zakresie) katolicy nie musieli się już obawiać utraty na szerszą skalę wpływów politycznych na rzecz protestantów, czego pierwszy sygnał dał sejm pacyfikacyjny w 1589 roku[93]. Ta sytuacja polityczno-wyznaniowa mogła wpłynąć na postawę edukacyjną jezuitów, którzy zamiast angażować się w dyskusje teologiczne z protestantami mogli, jak sądzę, skupić się na działalności propagandowej, utwierdzając katolicką większość w jej niechęci do protestantów, do czego znakomicie nadawały się antyprotestanckie satyry.

Oczywiście, nie była to oficjalna postawa Towarzystwa, prowincji polskiej ani Akademii Wileńskiej. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XVI wieku znany nam dobrze Śmiglecki toczył głośne dysputy z arianami oraz kalwinistami, które doczekały się licznych drukowanych relacji i sprowokowały powstanie traktatów teologicznych[94]. Co więcej, w latach 1602–1604 wieku wileńscy jezuici wydrukowali cztery polemiczne traktaty autorstwa Quirinusa Cnoglerusa (Kwiryna Knoglera, zm. po 1607), ewangelickiego studenta Akademii, a następnie nauczyciela w szkole ewangelickiej, który w początkach siedemnastego stulecia przeszedł na katolicyzm[95]. Niemniej to właśnie w tym okresie zmniejszające się w całym Towarzystwie zainteresowanie akademickim nauczaniem teologii polemicznej oddziałało także

[93] Por. m.in. W. Kriegseisen, dz. cyt., s. 533–662; P. Szpaczyński, *Zygmunt III wobec zabiegów innowierców o egzekucję Konfederacji Warszawskiej*, „Studia Oecumenica" 11 (2011), s. 111–24; M. Ptaszyński, *The Polish–Lithuanian Commonwealth*…, s. 40–67; K. Meller, *Potrydenckie konwersje protestantów na katolicyzm. Świadectwa piśmiennicze*, w: *Formowanie kultury katolickiej*…, s. 300–50; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 579–80, 633–34; K. Bem, *Calvinism in the Polish Lithuanian Commonwealth (1548–1648): The Churches and the Faithful*, Leiden 2020, zwłaszcza s. 273–85. Wydaje się, że jeszcze bardziej siłę i zasięg rekatolizacji podkreślały badania drugiej połowy XX wieku, zob. np. Z. Nowak, dz. cyt., s. 12–15; J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, passim. Na temat przebiegu sejmu pacyfikacyjnego, w tym zwłaszcza sporu o projekt reformy elekcji oraz konstytucję o tumultach, zob. A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia* [...], t. 3, *A Sixto PP. V usque ad Innocentium PP. XII*, Roma 1863, Typis Vaticanis, s. 132–34; K. Lepszy, *Walka stronnictw w pierwszych latach panowania Zygmunta III*, Kraków 1929, s. 191–212; P. Szpaczyński, dz. cyt., s. 111; M.A. Pieńkowski, *Trudna droga do władzy w Rzeczypospolitej. Sejm koronacyjny Zygmunta III 1587/1588 i sejm pacyfikacyjny 1589 roku*, Warszawa 2021, s. 398–409.

[94] B. Natoński, dz. cyt., s. 80–86, 102–7; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 259, 278–83.

[95] Por. Q. Cnoglerus, *Praefatio in disputationem de vocatione ministrorum evangelicorum, habita in scholis*, Vilnae 1603, Officina Typographica Societatis Jesu; tenże, *Sczyra ewangelia hersztów zborowych. Miasto przedmowy na dysputacyją; o wezwaniu albo posłaniu ministrów ewangelickich*, tłum. J. Eisimont, Wilno 1603, Drukarnia Akademicka; tenże, *Theses catholicae de vocatione ministrorum evangelicorum*, Vilnae 1603, Officina Typographica Societatis Jesu; tenże, *Symbola tria: Catholicam, Calvinianum, Lutheranum, omnia ipsis eorum auctorum verbis expressa*, Vilnae [1604], Officina Typographica Societatis Jesu. Na temat Cnoglerusa zob. E. Ozorowski, *Knogler (Cnoglerus) Kwiryn (XVII w.), polemista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1982, s. 308; B. Natoński, dz. cyt., s. 148.

na środowisko jezuitów wileńskich. W rezultacie na Akademii zabrakło osobnych wykładowców kontrowersji, a jej nauczanie łączono z innymi dyscyplinami teologicznymi[96].

Postawa władz Towarzystwa wobec nauczania teologii polemicznej zaczęła się nieznacznie zmieniać po tym, gdy Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (Congregatio de Propaganda Fide), powołana w 1622 roku, nakazała katolickim zakonom kształcenie jak najliczniejszych polemistów zdolnych do nawracania „heretyków" na katolicyzm. Chociaż jezuicki przełożony generalny Muzio Vitelleschi uznał, że Towarzystwo – rywalizujące z Kongregacją w działalności misyjnej, co szczególnie uwidoczniło się kilkadziesiąt lat później w ramach tzw. sporu o ryty chińskie – wypełniało już ten obowiązek, wyraził on gotowość do przyłożenia jeszcze większej wagi do kwestii spornych[97]. Co istotne, litewscy jezuici wykorzystali tę przychylną postawę generała, aby uzyskać jego zgodę na wprowadzenie w Akademii dwóch dysput polemicznych w miesiącu, kosztem innych obszarów teologii. Jezuici uzasadnili swoją prośbę lokalnym zapotrzebowaniem na wykształcenie polemiczne[98].

Pomimo ogólnego kryzysu nauczania teologii kontrowersyjnej na początku stulecia wyłoniła się w Rzeczypospolitej zauważalna różnica między prowincją polską a nowo utworzoną prowincją litewską. Podczas gdy ta pierwsza nadal doświadczała znacznych trudności w kształceniu polemistów w latach trzydziestych i czterdziestych, na co zwracali uwagę jej przełożeni, sytuacja w prowincji litewskiej, w której funkcjonowała Akademia Wileńska, wydawała się mniej niepokojąca[99]. Owszem, od końca lat dwudziestych XVII wieku, a więc akurat w momencie, gdy Chądzyński powrócił z Braniewa do Wilna, aby podjąć studia teologiczne, na Akademii ponownie zaczęto interesować się kontrowersjami, co zaowocowało przywróceniem wykładów z teologii polemicznej[100]. W latach czterdziestych to zainteresowanie doprowadziło do ustanowienia wzorowanych na nowym programie Collegium Romanum wykładów „tertiae lectionis". Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, zajęcia te stanowiły uzupełnienie dwóch istniejących wykładów poświęconych *Summie teologicznej*

---

[96] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 148. Zob. także s. 145.

[97] Na temat sporu o ryty chińskie zob. m.in. G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; M. Fontana, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Lanham 2011; K. Schatz, *Jesuits and the Propaganda Missionaries: Two Different Ways of Accommodation*, „신학과철학" 19 (2011), s. 53–77; R. Po-chia Hsia, *Chinese Voices in the Rites Controversy: From China to Rome*, w: *The Rites Controversies in the Early Modern World*, red. I.G. Županov i P.A. Fabre, Leiden 2018, s. 29–49.

[98] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 145–46; B. Natoński, dz. cyt., s. 39.

[99] B. Natoński, dz. cyt., s. 39–40. Por. J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 371–72.

[100] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 148.

Tomasza z Akwinu, ale były poświęcone wyłącznie kwestiom spornym – takim jak doktryna Trójcy Świętej, Eucharystii, predestynacji i kultu świętych – oraz były prowadzone przez odrębnego profesora[101]. Co dla nas kluczowe, jednym z pierwszych profesorów „trzeciej lekcji" na Akademii został Jan Chądzyński[102].

Wraz z tymi wykładami jezuiccy przełożeni wprowadzili cotygodniowe dysputy polemiczne, które zastąpiły wcześniejszy egzamin z teologii polemicznej. Znamienne, że kongregacja prowincji litewskiej, w imieniu Akademii Wileńskiej, wystosowała w 1649 roku postulat, aby władze Towarzystwa pozwoliły na przywrócenie egzaminu. Wileńscy jezuici argumentowali, że był on kluczowy dla zapewnienia studentom Akademii gruntownej znajomości zagadnień kontrowersyjnych, szczególnie istotnych na Litwie. Sugestia ta nie została jednak wzięta pod uwagę[103]. Nowy program nauczania zbiegł się w Rzeczypospolitej z przygotowaniami do międzywyznaniowego Colloquium charitativum, które odbyło się w Toruniu w 1645 roku pod auspicjami samego Władysława IV.

Colloquium miało na celu zbliżenie stanowisk teologicznych katolików, kalwinistów, luteran i braci czeskich. Warto zauważyć, że wśród dwudziestu pięciu katolickich przedstawicieli obecnych na obradach aż dziesięciu było jezuitami, z których sześciu wstąpiło do Towarzystwa w Wilnie[104]. Ostatecznie ta ambitna próba międzywyznaniowego pojednania zakończyła się niepowodzeniem, co było spowodowane szeregiem czynników doktrynalnych, politycznych oraz społecznych. Być może jednym z nich były odżywające od końca lat trzydziestych po okresie względnego spokoju nastroje antyprotestanckie. W Wilnie przybrały one postać zarówno kolejnego antykalwińskiego tumultu (1639), skutkującego permanentnym przeniesieniem zboru poza mury miasta, jak i publikacji kolejnych satyr antyprotestanckich.

Ostatnia faza wileńskiej polemiki

Inspiracją dla powstania w Wilnie pierwszych od prawie dwóch dekad satyr antyprotestanckich stał się wewnętrzny spór w społeczności wileńskich luteran. Problem w rekonstrukcji zdarzeń polega na tym, że nasze jedyne o nich wiadomości pochodzą właśnie z prześmiewczych tekstów

[101] Tamże, s. 142–43; B. Natoński, dz. cyt., s. 40–42.

[102] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, s. 143.

[103] Tamże, s. 147–48.

[104] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 2004, s. 102, 281, 356, 590–91, 606, 628, 757. Por. B. Natoński, dz. cyt., 166–73.

katolickich, *Bitwy ministrów saskich wileńskich* oraz *Nowin ponowionych, gniazda, w którym się niezgody i tumulty legą*, wydanych najprawdopodobniej w 1641 roku, zapewne w Wilnie. Ich badacze są wszakże skłonni wierzyć przynajmniej części zawartych w nich informacji na temat sporu. Według tych źródeł w czerwcu 1641 roku doszło podczas nabożeństwa w świątyni augsburskiej do bójki między dwoma luterańskimi ministrami: starszym Jerzym Kruzjuszem oraz młodszym Adamem Rexem (zm. po 1644), którzy rywalizowali ze sobą, nie bez wsparcia wiernych, o stanowisko w wileńskim zborze[105].

Twórcy obu poematów satyrycznych wykorzystali te wydarzenia, aby stworzyć karykaturalny portret środowiska wileńskich luteran, stosując metody polemiczne i literackie łudząco podobne do tych, z których wcześniej skorzystał Chądzyński. Choć *Bitwa* została podpisana nazwiskiem Matyjasza Doliwskiego, kantora wileńskiego zboru kalwińskiego, nie ulega wątpliwości, że to mistyfikacja, a prawdziwy autor był katolikiem. Podobnie jednak jak autor niepodpisanych *Nowin* pozostaje on nieznany. Nie sposób wykluczyć, iż oba teksty napisała ta sama osoba, choć pewność wyrażona w tej kwestii przez Nowaka jest chyba zbyt śmiała. Uczony dowodzi tego na podstawie umieszczonego w *Nowinach* dwuwersu: „Słyszałem, żeście barzo haniebnie się śmiali, / gdyście wiersze, com o was pisał, przeczytali", odnosząc te słowa do wydanej wcześniej w tym samym roku *Bitwy*[106]. Zauważmy jednak, że mogły one równie dobrze nawiązywać do wcześniejszych satyr antyluterańskich (*Tajemnej rady* lub *Relacyi*, ewentualnie *Kolędy paniom saskim*), zwłaszcza, że krótki odstęp czasowy między publikacją *Bitwy* oraz *Nowin* – wydanych, jak twierdzi Nowak, w 1641 roku (a musiało to być po wydarzeniach z czerwca tego roku), co też wymagałoby potwierdzenia – czyni możliwość nawiązania w drugiej satyrze do recepcji pierwszej mało prawdopodobną.

Jak można się spodziewać, opis przepychanek ministrów dał znakomitą okazję do oskarżenia luteran o rozmaite przywary moralne, na czele z kłótliwością i upodobaniem do przemocy. Nie zabrakło też standardowych przytyków do ich rzekomej rozwiązłości seksualnej, chciwości, prostactwa, obcego (niemieckiego) i nieszlacheckiego pochodzenia oraz konszachtów z diabłem – wszystko to utrzymane w poetyce heroikomicznej bądź z wykorzystaniem ironii[107]. Podobnie jak *Relacyja* Chądzyńskiego, oba utwory zawierają zarówno nieco dłuższe wierszowane formy narracyjne, jak i epigramaty, stanowiące niejako

[105] Z. Nowak dz. cyt., s. 89; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*…, s. 400–1; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 291–94.
[106] Z. Nowak, dz. cyt., s. 97.
[107] Omówienie treści obu utworów zob. tamże, s. 90–96.

dopowiedzenie lub komentarz do treści zawartych w części głównej. Szczególnie ciekawe z perspektywy założeń niniejszego rozdziału jest znajdujące się w *Nowinach* nawiązanie do antyprotestanckich tumultów, któremu w kontekście twórczości Chądzyńskiego przyjrzę się pod koniec niniejszego rozdziału.

Właśnie Chądzyńskiemu przypisuje się jeszcze inną wileńską satyrę antyprotestancką, powstałą wkrótce po *Bitwie* i *Nowinach*, a więc *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego wileńskiego iks Hern Lutermachra* ([Wilno] 1642, [b.w.])[108]. Choć jak wskazałem w rozdziale pierwszym, dowody przytoczone za tą atrybucją uważam za nierozstrzygające, w zupełności należy się zgodzić ze sformułowanymi przez Brücknera, Nowaka, Niedźwiedzia, Chemperka oraz Fricka wysokimi ocenami walorów literackich *Witania*[109]. Pretekstem dla powstania utworu stał się przyjazd do Wilna nowego ministra luterańskiego z Królewca, Joachima Goebela (zm. po 1701), którego zidentyfikował Chemperek[110].

Jak trafnie zauważyli Niedźwiedź oraz Chemperek, *Witanie* zostało pomyślane jako parodia utworu gratulacyjnego[111]. Adresowane do ważnych osobistości, w tym dygnitarzy świeckich bądź kościelnych, a nawet członków rodziny królewskiej, autentyczne *gratulationes* cieszyły się szczególną popularnością w kolegiach jezuickich, w tym w Akademii Wileńskiej. Jezuiccy studenci z pomocą swoich profesorów regularnie układali tego rodzaju utwory pochwalne, aby uczcić ważne dla swoich dobroczyńców i opiekunów wydarzenia, jak śluby czy dostąpienie ważnych urzędów, a także ich przybycie na uroczystości akademickie[112]. Autor *Witania* wykorzystał zatem konwencję twórczości gratulacyjnej, aby stworzyć groteskowy obraz przybycia do Wilna luterańskiego ministra i zdyskredytować zarazem, jak zawsze w antyprotestanckich satyrach, także jego współwyznawców.

Swój cel satyryk uzyskuje przede wszystkim za pomocą pozornej pochwały – zabiegu, który wcześniej wykorzystywał zwłaszcza Chądzyński. Sposobności ku temu dała reputacja nowo przybyłego ministra jako wybitnego teologa i znawcy języków klasycznych – co zresztą

---

[108] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 299–304.

[109] A. Brückner, dz. cyt., s. 607–10; Z. Nowak, dz. cyt., s. 97–98; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 301; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 296–97; D. Frick, dz. cyt., s. 99–104.

[110] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 298–99.

[111] J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 301; D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 297.

[112] J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna*…, s. 333–37. Szerzej na temat twórczości panegirycznej tworzonej w Wielkim Księstwie zob. tenże, *Nieśmiertelne teatra sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII–XVIII w.*, Kraków 2003.

potwierdza jego późniejszy udział w Colloquium charitativum – który w swoich wileńskich kazaniach miał zwyczaj przytaczania starogreckich cytatów[113]. Tę erudycję stara się wykpić autor *Witania*, który rozpoczyna utwór od *Przywitania* kaznodziei, czyli epigramatu ułożonego w sześciu językach, celowo kaleczonych, przepowiadającego, iż nowy minister zaprowadzi swoich wiernych na szubienicę[114]. Po epigramacie umieszczone zostały dwa wierszowane utwory, które odnoszą się do przeplatanych starogreckim kazań ministra: *Na przesławne jegoż kazanie gryką potrząśnione* oraz *Podziękowanie saskich bab ministrowi za szprach i predyk grecki*. Uwagę zwraca zwłaszcza drugi z tych wierszyków, w którym „saskie baby" lamentują nad zawiłością greckich kazań ministra, myląc grekę z gryką i obawiając się, czy nie zakaże on im spożywania pszennego chleba, ponieważ preferuje gryczany. Również interesujące są dalsze partie *Witania*: monolog przywódcy nieudanego powstania kozackiego Seweryna Nalewajki (1560–97), w którym oskarża on luterańskiego ministra o kopiowanie liturgii prawosławnej, oraz dialog Żydów Lejby oraz Łachmana, którzy wyrażają nadzieję, że uzdolniony lingwistycznie minister zainteresuje się tłumaczeniem Talmudu[115].

Warto zwrócić uwagę, że świat przedstawiony w *Witaniu*, podobnie zresztą jak w pozostałych omawianych tu satyrach antyprotestanckich, zamieszkują postacie postrzegane w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej jako społecznie „niższe" – kobiety, Rusini, Żydzi – które stają się odbiorcami luterańskiej predykacji. Sugestia, że ona sama również należy do tego „niższego" kręgu kultury i sfery życia społecznego, jest więc wyraźna. W tym zabiegu można dostrzec przewrotne nawiązanie do założeń propagandowych wczesnej reformacji, która kładła nacisk na potrzebę prostoty w głoszeniu Słowa, liturgii czy nauczaniu kwestii doktrynalnych, przeciwstawiając ją „chytrej uczoności" strony katolickiej[116]. Niejako właśnie z chęci wkroczenia na zdefiniowane w ten sposób terytorium przeciwnika narodziła się katolicka literatura religijna w języku polskim. Mimo to piśmiennictwo katolickie, nawet w formie wernakularnej, nigdy nie zrezygnowało z podkreślania erudycji. W tym kontekście autor *Witania* zdaje się implikować, że popisujący się wykształceniem luterański minister próbuje

[113] D. Chemperek, *Wileńscy luteranie*…, s. 298.

[114] Przekładu na angielski tego trudnego do przetłumaczenia utworu dokonał Frick (dz. cyt., s. 100), zaś Chemperek przełożył go na język polski (*Wileńscy luteranie*…, s. 298).

[115] Omówienie treści *Witania* zob. Z. Nowak, dz. cyt., s. 97–105. Wątek Nalewajki oraz żydowski dobrze przeanalizował Frick, zob. tenże, dz. cyt., s. 101–4.

[116] Por. O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole: Étude de rhétorique réformée*, Paris 1992; W. Ryczek, *Zafarbowane słówka krasomędrków: Mikołaj Rej o sztuce barwienia słów*, „Napis" 21 (2015), s. 13–32.

niejako „nobilitować" własny status społeczny – jego „niskie" audytorium przypomina mu jednak, kim w rzeczywistości jest.

Według Nowaka środowisko wileńskich jezuitów publikowało anonimowe satyry przeciwko luteranom, aby zaatakować nie tyle ich samych, ile najsilniejsze na Litwie wyznanie protestanckie: kalwinistów. Jak argumentuje uczony, wileńscy luteranie od dawna obawiali się siły katolików, stąd pilnie wystrzegali się prowokowania ich w jakikolwiek sposób, nawet odmawiając z tego powodu współpracy z kalwinistami. Ci ostatni natomiast, jako reprezentujący głównie stan szlachecki, a przede wszystkim cieszący się oparciem w potężnych protektorach, na czele z Radziwiłłami z linii birżańskiej, mieli bez kompleksów stawiać czoła katolikom, nie wahając się wychodzić z działaniami ofensywnymi czy też dochodzić swoich praw na drodze sądowej[117]. Wobec tych faktów Nowak stwierdza, iż:

> Jezuici wileńscy, nie chcąc się narażać szlachcie, a głównie Radziwiłłom, nie ośmielali się atakować kalwinów bezpośrednio w szkalujących pismach satyrycznych. Obrali więc drogę pośrednią. Wypuszczali pod byle błahym pretekstem satyryczne utwory wymierzone w luteranów wileńskich i przemycali w nich ataki na kalwinów i inne wyznania niekatolickie w Wilnie.[118]

Taka intepretacja nie wydaje się wszakże przekonująca. Skoro studenci Akademii nie wahali się regularnie napadać na kalwinistów, a także kilkakrotnie palić ich zbór, wymigując się na ogół od jakiejkolwiek kary, tym bardziej nie cofnęliby się przed publikacją anonimowych satyr, które można było przecież napisać tak, aby nie sposób było niezbicie dowieść afiliacji z jezuitami czy nawet wyznania autorów.

Należy zarazem pamiętać, że środowisko jezuitów wileńskich bynajmniej nie bało się wystąpić piórem przeciwko kalwinistom. Przekonaliśmy się już, z jak napastliwymi atakami, skierowanymi nie tylko wobec Wolana, ale także kalwinistów i protestantów w ogóle, wystąpił imiennie Jurgiewicz, a przypomnijmy, że robił to w okresie (ostatnie dekady XVI wieku), kiedy wpływy i pozycja społeczna ewangelików w Wilnie były dalece potężniejsze niż w latach czterdziestych siedemnastego stulecia. Ponadto, jak zaznaczyłem, właśnie na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych doszło do wielkiej klęski wileńskich kalwinistów, którym zabroniono odprawiać nabożeństwa w obrębie murów miasta. Wreszcie Nowak sam przywołuje fakt, iż w 1640 roku, a więc tuż przed powstaniem kolejnych satyr

[117] Z. Nowak, dz. cyt., s. 88.
[118] Tamże.

antyprotestanckich, zmarł główny protektor wileńskich kalwinistów Krzysztof Radziwiłł, co jeszcze bardziej pogorszyło ich sytuację[119].

Dlaczego zatem środowisko jezuitów wileńskich atakowało luteran w powstałych na początku lat dwudziestych i czterdziestych satyrach? Jak sądzę, powody były proste – jezuitom bardzo zależało na dyskredytacji również tego najstarszego w Wilnie wyznania protestanckiego; a zarazem uderzając w Lutra, symbolicznie uderzano w całą reformację. Jeśli chodzi o kalwinistów, to toczona z nimi w ostatnich dekadach XVI wieku polemika najwyraźniej nie przyniosła pożądanych przez katolików rezultatów. Jak już stwierdzono, kalwiniści wileńscy nie wahali się jeszcze wówczas odpowiadać katolickiej większości własnymi zaczepkami. To wystarczyło, aby regularnie prowokować katolickie tumulty, których straszliwym skutkom nie mogły dorównać pisma satyryczne. Unikający konfrontacji z katolikami luteranie natomiast na ogół nie dostarczali „pretekstów" (nawet tych wydumanych) do przemocy fizycznej, co i tak nie przeszkodziło jezuickim studentom w pobiciu luterańskiego ministra czy napaści na kondukt pogrzebowy luterańskiego byłego burmistrza i zbezczeszczeniu jego zwłok na oczach pogrążonej w żałobie rodziny[120]. Zwróćmy uwagę, że ten ostatni występek miał miejsce w 1637 roku, co dowodzi, że na krótko przed powstaniem *Bitwy*, *Nowin* oraz *Witania* w środowisku wileńskich jezuitów panowały ożywione nastroje nie tylko antykalwińskie, ale także antyluterańskie. Wreszcie nie należy zapominać, że w latach czterdziestych wileńscy jezuici publikowali nie tylko satyry przeciwko luteranom. W 1647 roku Chądzyński ułożył bowiem swój kolejny cykl epigramatyczny – tym razem wymierzony w kalwinistów.

Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, *Kalwińska z Chrystusem wojna*, znana wyłącznie z licznych przekazów rękopiśmiennych, powstała w 1647 roku jako poetycki komentarz do tzw. sprawy świadoskiej, a więc konfliktu, do jakiego doszło w jednej z litewskiej posiadłości nowo mianowanego hetmana polnego litewskiego, kalwinisty Janusza Radziwiłła między nim samym a miejscowym katolickim plebanem. Przyczyną sporu było wykopanie i przemieszczenie z rozkazu Radziwiłła dwóch krzyży, prowokacyjnie umieszczonych pod jego dworem przez katolików – ci ostatni uznali odpowiedź hetmana za znieważenie symbolu męki Chrystusa. Ten lokalny incydent niebawem zyskał szeroki rozgłos i stał się przedmiotem obrad sejmu, na którym katolicy usiłowali postawić Radziwiłła przed sądem. Spór zażegnał dopiero

[119] Tamże.
[120] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 397, 399.

Władysław IV, który prawdopodobnie darzył księcia sympatią, a zarazem potrzebował jego wsparcia we własnych planach politycznych[121].

W epigramatach *Wojny*, powstających najprawdopodobniej wraz z rozwojem konfliktu, Chądzyński odnosi się do usunięcia krzyży. Wykorzystuje on mianowicie ten incydent, aby zaatakować Radziwiłła oraz, naśladując schemat poprzednich satyr antyprotestanckich, jego współwyznawców. Podobnie jak w *Relacyi* czy *Kolędzie*, autor osiąga swój cel przede wszystkim za pomocą ironicznej pochwały. Ośmiesza on np. niedawną wojskową promocję Radziwiłła, kpiąc z jego męstwa i chwaląc go za to, iż udowodnił swoją wartość na polu bitwy, prowadząc oddziały przeciwko litewskiemu duchowieństwu[122]. Chądzyński chętnie sięga również po poetykę heroikomiczną, wykorzystując znany z *Relacyi* motyw walki o jedzenie[123].

Bezprecedensowe w *Kalwińskiej z Chrystusem wojnie* na tle wcześniejszych satyr wileńskich jest natomiast wystąpienie Chądzyńskiego przeciwko katolickiemu duchowieństwu, w tym nawet imiennie przeciwko jezuitom, za to, iż nie potępiają oni działań Radziwiłła. Jak sądzę, dowodzi to nieprzeciętnej „gorliwości" autora nawet na tle jego współbraci, co stałoby w zgodzie z jego charakterystyką zawartą w zakonnym nekrologu (cytowanym w rozdziale pierwszym)[124]. Warto ponadto zauważyć, że w swoich atakach na Radziwiłła Chądzyński wykazuje dobrą znajomość aktualnych wydarzeń: odnosi się do treści obrad sejmu i przybycia nań księcia, jak również do zniszczenia zboru oraz zakazu prowadzenia kalwińskich nabożeństw w Wilnie z 1640 roku[125]. Nawiązuje także do działalności ojca Janusza, Krzysztofa[126]. Epigramaty Chądzyńskiego, które dotyczą tych zdarzeń, wykorzystują szereg krzywdzących dla protestantów motywów, w tym skojarzenia ich z szatanem oraz oskarżenia o okrucieństwo, bezbożność, hipokryzję i brak moralnych cnót. W dalszej części niniejszego rozdziału przyjrzę się dokładniej niektórym z tych wątków. Najpierw jednak warto się zastanowić, dlaczego jezuita wybrał właśnie epigramat satyryczny jako najczęściej

---

[121] J. Dzięgielewski, dz. cyt., s. 166–70; H. Wisner, dz. cyt., s. 274–284; M.E. Nowakowski, *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim"*..., s. 153–57.

[122] [J. Chądzyński], *Kalwińska z Chrystusem wojna, co krzyże jedne spalili, drugie wyrzucili*, wyd. M.E. Nowakowski, w: tenże, *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim"*..., s. 177–78, 182 (I.1, I.12).

[123] Tamże, s. 186–87 (I.24).

[124] Tamże, s. 183 (I.15). Por. ARSI, Lit. 61, s. 277.

[125] [J. Chądzyński], *Kalwińska z Chrystusem wojna*…, s. 178, 180, 184 (I.2, I.7, I.16).

[126] Tamże, s. 179, 183 (I.4, I.14).

wykorzystywane przez siebie narzędzie polemiczne, czego dowodzą *Kolęda paniom saskim* oraz *Kalwińska z Chrystusem wojna*, a także osiem tego typu utworów zawartych w *Relacyi*.

Nie ulega wątpliwości, że epigramat odgrywał – jako gatunek o antycznych proweniencjach i cieszący się znaczną popularnością we wczesnonowożytnej Europie – niezwykle istotną rolę w edukacji humanistycznej oferowanej w szkołach na terenie siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, w tym zwłaszcza w kolegiach jezuickich, gdzie jego komponowania uczono już na wczesnych etapach kształcenia[127]. Znakomitym świadectwem atrakcyjności twórczości epigramatycznej w Polsce i Litwie była imponująca recepcja zarówno autorów klasycznych (przede wszystkim Marcjalisa), jak i nowożytnych. Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje walijski protestancki konwertyta John Owen (ok. 1564–1622), którego w Rzeczypospolitej szeroko czytano, naśladowano i tłumaczono – jak niedawno pokazała to Mirosława Hanusiewicz-Lavallee – nie tylko w kręgach luterańskich i kalwińskich, ale także katolickich, w tym jezuickich. W tej zaskakującej z konfesyjnego punktu widzenia fascynacji wydatnie dopomógł polski jezuita Albert Ines (1619–58), sam autor licznych epigramatów, który promował tego rodzaju twórczość (zwłaszcza Owena, z którym wszakże jednocześnie polemizował) wśród studentów kolegiów Towarzystwa w prowincji polskiej[128].

Co ważne, poznając zasady konstrukcji epigramatów, uczniowie jezuiccy nabywali nader przydatną umiejętność posługiwania się powszechnie przyjętą w kulturze szlacheckiej formą komunikacji literackiej. Epigramaty często wykorzystywano do komentowania aktualnych zdarzeń czy wyrażania opinii na temat znanych osobistości; studenci deklamowali je podczas ważnych uroczystości, m.in. dla uczczenia benefaktorów kolegiów lub grona rodziców; były one także ważnym elementem domowej praktyki oratorskiej, konwersacji towarzyskich i biesiadnych czy też publicystyki. Nic zatem dziwnego, że gatunek ten zajmował ważne miejsce w curriculum Akademii Wileńskiej, o czym świadczą rozmaite rękopiśmienne skrypty wykładowe, zawierające wykładnię teorii epigramatu oraz liczne przykłady[129]. Co znamienne, wśród tychże egzemplifikacji często odnaleźć można satyryczne wierszyki

---

[127] Na temat jezuickiej teorii epigramatu zob. m.in. J. Nowaszczuk, *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*, Szczecin 2013, zwłaszcza s. 48–58; tenże, *Epigramat – kontrowersje genologiczne*, „Teksty Drugie" 2 (2019), s. 259–75. Praktyka twórczości epigramatycznej w Polsce XVI i XVII wieku zob. A. Budzisz, *Epigramat łaciński w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku. Studium analityczne*, Lublin 1988; K. Wierzbicka-Trwoga, *Epigramatyka barokowa w świetle analizy logicznej*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo" 5 (2015), s. 135–48.

[128] M. Hanusiewicz-Lavallee, *The Call of Albion: Protestants, Jesuits, and British Literature in Poland–Lithuania, 1567–1775*, Leiden 2024, s. 240–91.

[129] Por. rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–1366, k. 48v.–57v.; F3–1375, k. 45r.–51v.; F3–2188, k. 7r.–12v.; F3–2277, k. 80v.–93r.

wymierzone w niekatolików, zwłaszcza zaś w Marcina Lutra, atakujące wyznaniowych przeciwników w sposób niejako anegdotyczny, fragmentaryczny, a zarazem niezobowiązujący, bo wolny od wymogów spójnej, logicznej argumentacji, charakterystycznej dla dysput czy traktatów[130]. Tym właśnie tropem podążył w swojej twórczości poetyckiej Chądzyński, którego przeznaczone dla szerokiego grona odbiorców epigramaty antyprotestanckie komentowały konflikty wyznaniowe oraz ich głównych uczestników w formie lekkiej i zabawnej, łatwo przyswajalnej na potrzeby spotkań towarzyskich czy zebrań o charakterze politycznym, jak choćby sejmików. O tym, że epigramaty satyryczne jezuity w istocie trafiała w gusta czytelników, najlepiej świadczy liczba zachowanych przekazów rękopiśmiennych *Kalwińskiej z Chrystusem wojny*[131]. Dzięki temu autor był w stanie skutecznie upowszechnić wykreowany przez siebie wizerunek protestantów, w którym istotne miejsce, jak stwierdziłem wyżej, zajmował wątek infernalny.

Strategie demonizacji

Jednym z najważniejszych argumentów *Kalwińskiej z Chrystusem wojny* przeciwko Januszowi Radziwiłłowi było przedstawienie go jako współpracownika szatana. Już w pierwszym epigramacie cyklu Chądzyński wprowadza postać kalwińskiego magnata, szydząc z jego promocji na stanowisko hetmana polnego poprzez zapewnienie, że tak naprawdę Radziwiłł dowodzi pułkiem diabłów. Mało tego, pod piórem jezuity książę okazuje się najdzielniejszym hetmanem, jakiego diabły dotychczas miały, który wręcz „diabłom samym przydawa śmiałości", tak iż wreszcie mieli się oni odważyć zaatakować Chrystusowy krzyż[132]. W kolejnych wierszach *Wojny* autor kontynuuje ten wątek. Podmiot wymownie pyta na przykład Radziwiłła, czy nienawidzi krzyża, dlatego „żeś kalwin", a następnie zachęca księcia, aby po prostu dołączył do zastępu diabłów, przez których z pewnością zostanie ciepło przyjęty[133]. W innym utworze Chądzyński tłumaczy niechęć Radziwiłła do krzyża tym, iż „wie, że go dobrze w piekle to drzewo zagrzeje"[134]. Wreszcie, w swojej krytyce jezuitów i pozostałego

[130] Por. rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–1366, k. 56r.; F3–1375, k. 50v.; F3–2132, s. 210–12; F3–2188, k. 13v.; F3–2198, k. 160r.; F3–2277, k. 89r.
[131] Por. rozdział I, przypis 255.
[132] [J. Chądzyński], *Kalwińska z Chrystusem wojna*…, s. 177–78 (I.1).
[133] Tamże, s. 185 (I.20).
[134] Tamże, s. 185 (I.19).

katolickiego kleru podmiot zastanawia się, dlaczego tamci nie zaklinają „takiego diabła", jakim był hetman[135].

Motyw infernalny nie był oczywiście niczym nowym w polemice wyznaniowej wczesnonowożytnej Europy. Przekonanie, że Kościół rzymski, w tym zwłaszcza instytucja papiestwa jest inkarnacją biblijnego Antychrysta nie było nawet obelgą okazjonalnie rzucaną przez polemistów, lecz elementem protestanckiej teologii, w tym zwłaszcza eklezjologii[136]. W kontekście wileńskim jako jeden z pierwszych nawiązywał do tej motywiki w swoich traktatach antyjezuickich Andrzej Wolan, nazywając Towarzystwo Jezusowe „nierządnicą szatana", a jego członków oskarżając o propagowanie królestwa piekielnego[137]. Sam Chądzyński wykorzystuje ten motyw również w swoich pozostałych satyrach antyprotestanckich. W epigramatach *Kolędy paniom saskim* karykaturalnie przedstawia stanowisko Lutra, który przekonywał, że nawet jeśli diabeł ukryłby się pod postacią księdza i udzielał następnie sakramentów, to i tak byłyby one ważne. Ten pogląd rezonował w „piątym przywileju", rzekomo nadanym przez Lutra „paniom saskim", który głosi, iż „wolno diabła za ministra u sasów obrać"[138]. Co więcej, jezuicki autor podkreśla w *Kolędzie* rzekome związki Lutra z piekłem, zapewniając luteranki o trosce, jaką darzy je wittenberski teolog: „Ma o was wielkie Luter zaiste staranie, / że i z piekła posyła do was na kazanie"[139].

Chądzyński robi jednak największy użytek z motywu piekielnego w swojej pierwszej satyrze antyprotestanckiej, *Relacyi*[140]. Jak pamiętamy, jej fabuła nawiązuje do śmierci luterańskiego ministra Burchardego. Już sam opis jego tragicznego upadku z drabiny zapowiada, w jakim kierunku autor poprowadzi dalszą narrację: „Wtem zleciał miłośniczek, nie rzekł jedno »rata!« / Dzieci w wrzask: »Ach, u diabła-ć już nasz miły tata!«"[141]. Istotnie, w wizji narratora, wileński kaznodzieja miał po śmierci trafić prosto do piekła, o czym

---

[135] Tamże, s. 183–84 (I.15).

[136] Zob. C. Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, London–New York 1990; P. Stępień, *Śmiech w czasach ostatecznych: tematyka religijna w "Figlikach" Mikołaja Reja*, Warszawa 2013, s. 8–29.

[137] A. Volanus, *Idololatriae Loiolitarum Vilnensium oppugnatio*…, k. G3r.

[138] [J. Chądzyński], *Kalwińska z Chrystusem wojna*…, s. 189 (I.6).

[139] [Tenże], *Kolęda paniom saskim*…, s. 190 (II.7).

[140] Motyw infernalny w staropolskich satyrach antyluterańskich, w tym *Relacyi*, przekonująco analizuje Chemperek, wpisując je w szeroki kontekst polemiczny, zob. tenże, *„Inność" i „obcość"*..., s. 354–62.

[141] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 293, w. 33–34.

miejscowych współwyznawców informuje w liście od dawna przebywający tam Luter[142]. Co ciekawe, ten ostatni wyjaśnia własny pobyt w piekle, uspokajając wiernych:

> Nie lękajcie się dziatki, iże z piekła data,
> zatrzymanym sam trochę wasz namilszy tata.
> Takem wierzył i wam też tak wierzyć potrzeba,
> że żaden przed dniem sądnym nie pójdzie do nieba.
> Czyścu nie masz, w ziemi też mieszkają robacy,
> na ziemi tylko żywi, na powietrzu ptacy.
> Raj też tylko dla żywych ludzi założono,
> i z ognistym anioła mieczem postawiono.
> A tak po śmierci gdzie się podzieć było duszy?
> Musiałem aż do piekła wleźć po same uszy.[143]

Widzimy zatem, że osadzenie Lutra i Burchardego w piekle służy Chądzyńskiemu nie tylko jako realizacja antyprotestanckiego motywu, ale także daje pretekst do skompromitowania luterańskiej doktryny zbawienia oraz sądu ostatecznego, a także negacji istnienia czyśćca, co było bezpośrednio związane z krytyką katolickich odpustów[144]. W ujęciu jezuickiego autora poglądy teologiczne luteran zostają sprowadzone do absurdu: skoro nie ma czyśćca, a do nieba można trafić dopiero po sądzie ostatecznym, to dusze zmarłych muszą do czasu sądu przebywać w piekle. Zauważmy przy tym, że problem czyśćca był szczególnie głośno dyskutowany na początku XVII wieku, w związku z protestancką polemiką z poświęconą temu zagadnieniu częścią *Disputationes* Bellarmina (t. 2, kontrowersja 3, ks. 1–2)[145]. A zatem, wyśmiewając wileńskich luteran, Chądzyński zabierał zarazem głos w aktualnej debacie doktrynalnej.

Lecz zawarte w *Relacyi* tłumaczenia Lutra z jego pobytu w piekle stanowią dla autora jedynie wstęp do dalszej eksploracji motywu infernalnego. Reformator opowiada o bankiecie, jaki z okazji przybycia Burchardego wyprawił sam Lucyfer, zapraszając na to wydarzenie „co przedniejszych [..] łapiduszów, / nacelniejszych kościoła swego wytrykusów", a więc Erazma z Rotterdamu, Filipa Melanchtona (1497–1560), Jana Kalwina, oraz Teodora Bezę (1519–1605)[146]. Wprowadzenie tych „gości" dało autorowi sposobność, aby wysunąć kolejny

---

[142] Jak zauważa Chemperek, motyw pobytu Lutra w piekle realizowali w literaturze staropolskiej m.in. Kasper Miaskowski, Bartłomiej Zimorowic czy, już po Chądzyńskim, Andrzej Łukowski. Ten pierwszy skomponował nawet *List Martyna Lutra z piekła do swoich*, zob. D. Chemperek, *„Inność" i „obcość"*..., s. 360–61.

[143] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 297, w. 5–14.

[144] Por. np. T. Malý, *Early Modern Purgatory: Reformation Debates and Post-Tridentine Change*, „Archiv für Reformationsgeschichte = Archive for Reformation History" 106 (2015), z. 1, s. 242–72, zwłaszcza s. 246–51.

[145] Tamże, s. 246.

[146] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 297–98, w. 29–30.

(konwencjonalny zresztą) zarzut przeciwko protestantom, a mianowicie wytknąć niezgodę panującą podobno między poszczególnymi protestanckimi konfesjami (tę kwestię poruszę niżej). Nie należy się przy tym dziwić, że Chądzyński zdecydował się umieścić pośród reformatorów Rotterdamczyka, który choć ostatecznie potępił poglądy Lutra, był przez bardziej polemicznie usposobionych katolików atakowany za przedreformacyjną krytykę kościelnych nadużyć, a także za swoje umiarkowane, ireniczne oraz sceptyckie poglądy[147].

Po przytykach do cudzoziemskich teologów narrator *Relacyi* powraca do kontekstu lokalnego, czyli przygód Burchardego. Z uwagi na swe upodobanie do jedzenia, za które poniósł „męczeńską" śmierć, wileński kaznodzieja miał zostać mianowany przez samego Plutona, greckiego boga podziemi, piekielnym kuchmistrzem, karmiącym „diabły i ich matki"[148]. Głównym składnikiem przygotowywanych przez Burchardego potraw były zaś „co najtłustsze kalwińskie i saskie duszyce"[149]. Co ciekawe, bodaj gorszy (a przynajmniej bardziej deprecjonujący) los spotkał dusze anabaptystów, Żydów oraz Tatarów:

> Nowochrzczeńskie, że rady w wodzie się nurzają,
> dla poślednich je biesów do rosołu dają.
> Żydowskie kozą śmierdzą, nędzne i krostawe,
> tatarskie szkapą trącą, czarne i plugawe.
> Przeto te wszystkie razem warzy Cerberowi
> pan Burchardy, sławnemu piekła brytanowi,
> który tuż u wrót zawsze stoi (na) łańcuchu,
> Żydów, tatarów, nurków ma gwałt w swoim brzuchu.[150]

Te i podobne fragmenty katolickich satyr dobrze ilustrują, że ich autorzy bynajmniej nie rezerwowali swoich ataków dla kalwinistów oraz luteran. Choć oba te wyznania chrześcijańskie stanowiły główną „konkurencję" dla katolików i stąd najczęściej stawały się celem jezuitów, nie oznacza to, że niemal nieobecni w samym Wilnie anabaptyści / antytrynitarze bądź przedstawiciele religii niechrześcijańskich byli traktowani łagodniej. Jak pokazuje polemika z antytrynitarzami Śmigleckiego, Skargi czy Marcina Łaszcza (1551–1615), jezuickie wystąpienia przeciwko nim również bywały zajadłe (co zresztą w takim samym stopniu dotyczy

[147] G.G. Kroeker, *Erasmus and Luther: Free Will and Tradition*, w: *A Companion to Erasmus*, red. E. MacPhail, Leiden 2023, s. 100–101.
[148] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 299, w. 85–90.
[149] Tamże, s. 299, w. 91, 93.
[150] Tamże, s. 299, w. 107–114.

pisarzy kalwińskich, na czele z Wolanem)[151]. To, że satyry wileńskie były wymierzone akurat w luteran i kalwinistów, należy tłumaczyć więc wyłącznie układem sił wyznaniowych w Wilnie pierwszej połowy siedemnastego wieku.

Chądzyński wykorzystuje motyw piekielny również wówczas, gdy formułuje zarzuty pod adresem ministra Dambrowskiego, którego oskarża o odstępstwa od nauki ewangelicyzmu augsburskiego. Owszem, w *Relacyi* wileńscy luteranie donoszą Lutrowi o podejrzanej ich zdaniem praktyce ministra egzorcyzmu podczas udzielania chrztu i proszą o ocenę jej zgodności doktrynalnej[152]. W odpowiedzi Luter przyznaje, że rzeczywiście sam niegdyś nakazywał egzorcyzmowanie złych duchów przy chrzcie, jednakże obecnie gorzko tego żałuje, ponieważ jest rzeczą niemądrą tak obrażać „sąsiady nasze"[153]. Jezuicki autor wykorzystuje tę okazję, aby zaatakować również kalwinistów, wkładając w usta Lutra ich przewrotną pochwałę: „Dobrze czynią kalwini, że ich [diabłów] nie gniewają, / przeto też (sam) [tj. tutaj w piekle] czci od nich co przedniejsze mają"[154]. Luter uspokaja jednak wileńskich współwyznawców, zapewniając, że wbrew ich złej renomie diabły nie odstąpią egzorcyzmującego ich Dambrowskiego – „przyjmą go oni przecię do swego mieszkania"[155].

Choć poza Chądzyńskim również pozostali autorzy wileńskich satyr antyprotestanckich opracowują motyw infernalny, można stwierdzić, że żaden z nich nie eksploatuje go w tak dużym stopniu jak bohater tej dysertacji. Pojedyncze fragmenty kojarzące protestantów z piekłem znajdziemy w *Tajemnej radzie* oraz *Bitwie ministrów*, lecz są to na ogół mało pomysłowe, bezpośrednie nawiązania[156]. Znacznie ciekawiej wątek ten eksploruje autor *Nowin ponowionych*. Zaczyna on mianowicie swoją narrację od wprowadzenia postaci „starszej córy Lucypera" będącej połączeniem Superbii (pychy) oraz zawistnej Magaery, jednej z greckich

---

[151] Zob. np. B. Natoński, dz. cyt., s. 79–87; S. Radoń, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków 1993, passim; M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 47–49; G. Petuchovaitė, *Andriaus Volano polemikos su antitrinitoriais raštai*, „Literatūra" 54 (2012), z. 1, s. 19–38; taż, *Andriejaus Volano rykštės ir pentinai: erezijos tramdymas*, „Literatūra" 55 (2013), z. 1, s. 27–38; P. Wilczek, *Polonia Reformata: Essays on the Polish Reformation(s)*, Göttingen 2016, s. 76–79, 84–90. Por. J. Tazbir, *Walka z Braćmi Polskimi w dobie kontrreformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1 (1956), s. 165–207; tenże, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971, passim.

[152] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 295, w. 129–132.

[153] Tamże, s. 300–301. Por. Z. Nowak, dz. cyt., s. 161–70.

[154] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 301, w. 171–72.

[155] Tamże, s. 301, w. 185–88.

[156] Por. np. *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 277 (w. 249), 287 (w. 702); *Bitwa ministrów saskich wileńskich 16 Junii roku 1641*, wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 311 (*Paraphernalia luterskim ministrom*), 313 (*Praktyka*).

Erynii, która jako brzemienna, szukała miejsca poza piekłem na urodzenie dziecka, ostatecznie wybierając wileński zbór augsburski[157].

Do piekielnych konszachtów luteran nawiązują także dołączone do *Nowin* epigramaty: *Kompania saskich ministrów* oraz zwłaszcza *Rozmowa diabła z babą o saskich ministrach*. W tym ostatnim utworze diabeł, taszczący „księgi wielkie fałszerstwa", opowiada napotkanej „babie" o tym, że wraca właśnie z luterańskiego zboru w Wilnie, narzekając, iż na darmo dźwigał z piekła swoje książki. Zaniepokojona baba dopytuje o powód wyprowadzenia się diabła ze zboru: „A któż ci się stąd kazał wynosić? / Izali i u lutrów cuda się już dzieją, / że jako papieżnicy was wyganiać śmieją?". Diabeł uspokaja jednak rozmówczynię, mówiąc, że jedynym powodem, dla którego opuszcza zbór, jest to, iż tamtejsi ministrowie nie potrzebują już wykładni diabelskiej nauki, ponieważ w pełni się do niej stosują[158]. Oczywiście, tego rodzaju kpiny katoliccy satyrycy formułowali także bez odwoływania się do wątków piekielnych.

Religijność protestantów w zwierciadle satyry

Karykaturalna wizja religijności protestantów zaproponowana w satyrach Chądzyńskiego i jemu współczesnych jest wielopłaszczyznowa, obejmuje bowiem zarówno elementy doktrynalne, jak i typ pobożności oraz protestancką pseudo-martyrologię. W swoich atakach siedemnastowieczni autorzy katoliccy podejmują zarazem wiele wątków znanych nam chociażby z polemiki Jurgiewicza. Owszem, już w tytule pierwszego listu składającego się na główną część *Relacyi* Chądzyński odwołuje się do koncepcji „piątej ewangelii" wykorzystanej w traktacie *Quinti evangelii professores* Jurgiewicza. Pełen tytuł listu brzmi: *Przezacnemu patryjarsze saskiemu hern Martin Lutrowi, piątemu ewangeliście, apostołowi witemberskiemu, wiary prawdziwej archisenijorowi, wierni konfesyjej auszpurskiej zboru wileńskiego pokłon i posłuszeństwo*[159]. Zauważmy, iż w tych dwudziestu jeden słowach jezuita zasygnalizował niemało antyprotestanckich wątków: uniżony stosunek wileńskich luteran wobec Lutra (co mogło stanowić kontrę dla zarzutów domniemanego ślepe posłuszeństwo jezuitów wobec papiestwa), podkreślenie ich kulturowej obcości, czyli niemieckiego pochodzenia,

[157] *Nowiny ponowione. Gniazdo, w którym się niezgody i tumulty lęgą*, wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 317, w. 1–26.
[158] Tamże, s. 319.
[159] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 292.

nieortodoksyjność ich doktryny (piąty ewangelista, apostoł witemberski), a być może również skojarzenie luteranizmu z prawosławiem (w zależności od znaczenia słowa ‘patryjarcha’)[160]. Odkładając na później omówienie motywu niemieckiego pochodzenia luteran, skupię się w tym miejscu na kwestiach związanych z protestancką religijnością.

Treść listu wykreowanych przez Chądzyńskiego wileńskich luteran kontynuuje kierunek zapowiedziany w jego tytule. Autorzy epistoły nazywają Burchardego „barzo sławnym rabim” ewangelii Lutra, a także zapewniają tego ostatniego o pobożności i cnotach swojego ministra:

> Więc był wielki dozorca twych przykazań w Wilnie,
> we wszech cię cnotach twoich naśladował pilnie.
> W uczynkach się nie kochał, w samej wierze tylko.
> Miał żoneczkę nieszpetną i dziateczek kilko.
> A co się tknie pełnienia gdy czego dobrego,
> ślubujemy, że spełni aż do dna samego.[161]

Zauważmy, że w tej prześmiewczej pochwale jezuicki autor po raz kolejny odniósł się do istotnych wątków doktrynalnych. Nawiązuje on do protestanckiej doktryny *sola fide*, wedle której Boże przebaczenie uzyskuje się dzięki Bożej łasce (*sola gratia*) wyłącznie na podstawie wiary, a nie dobrych uczynków[162]. W trzecim wersie cytowanego passusu struktura metryczna potoczystego (trzeba to przyznać) trzynastozgłoskowca pozwala efektownie wyeksponować tak ważną dla teologii Lutra opozycję uczynków (pierwsze siedem sylab) i wiary (ostatnie sześć sylab), a średniówka staje się osią antytezy i zarazem wykluczającej alternatywy. Choć w XVII wieku trzynastozgłoskowiec był nader popularny i wykorzystywany dość powszechnie (satyry, fraszki, erotyki, sielanki, romanse, epika historyczna), zastosowane przez autora metrum zdawało się nawiązywać do sfery wypowiedzi podniosłych – skojarzenie to w literaturze polskiej przypieczętował Jan Kochanowski – co stwarzało kontrast dla wiersza o kaznodziei, którego sumienne wypełnianie „czego dobrego” polegało na piciu smacznych trunków. W

---

[160] Zob. np. A. Volanus, *Idololatriae Loiolitarum Vilnensium oppugnatio*…, k. D4v.–E1r., G1v.; tenże, *Apologia* [...] *ad calumnias et convitia pestiferae hominum sectae, qui se falso jesuitas vocant*, Vilnius 1587, D. Lancicius, k. D2r.–v. Por. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 23, red. K. Wilczewska, Warszawa 1995, s. 317–19.

[161] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 292 (w. 7), 293–94 (w. 63–68).

[162] Por. np. J.W. Baker, *Sola fide, sola gratia: The Battle for Luther in Seventeenth-Century England*, „The Sixteenth Century Journal” 16 (1985), z. 1, s. 115–33; P. O’Callaghan, *Luther and ‘sola gratia’: The Rapport Between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life*, „Scripta Theologica” 49 (2017), z. 1, s. 193–212.

zbliżony sposób metrum to wykorzystywał w połowie XVII wieku choćby Krzysztof Opaliński w swoich *Satyrach*[163].

Wskazany dysonans treści i formy wiersza został w *Relacyi* dodatkowo podkreślony przez połączenie w parę rymową wersu dotyczącego zasady *sola fide* z tym o „nieszpetnej żoneczce" i „dziateczkach" kaznodziei, przez co kluczowe zagadnienia teologiczne tracą wymiar serio, zostają włączone w pospolitą codzienność, zrównane ze sprawami z zakresu życia domowego, a więc uważanymi za błahe. W perspektywie katolickiej minister obarczony „żoneczką" i „dziateczkami" nie bardzo się mieści w stereotypie natchnionego kaznodziei. W cytowanym fragmencie Burchardy jest ponadto rekomendowany Lutrowi za to, że wzorem swego mistrza nie przestrzega celibatu oraz ma pociąg do alkoholu. Te jego domniemane przymioty sprawiają, że wileńscy luteranie gotowi są wręcz figuralnie przedstawiać jego zdeformowane upadkiem z drabiny ciało pośród czterech cnót kardynalnych: „że go możem malować z tą złamaną szyją, / między czterma cnotami za temperancyją"[164].

Do doktryny łaski jako jedynego źródła zbawienia nawiązuje Chądzyński również w innym miejscu *Relacyi*, gdzie Luter nakazuje wprost, aby jego wierni wierzyli, że „Chrystus umarł za świat i wstąpił do nieba, / dalej nic do zbawienia więcej nie potrzeba"[165]. Warto przy tym zauważyć, że w swoich rzeczywistych traktatach teologicznych Luter wyraził pogląd na temat ogólnej niezdolności człowieka do dobrych uczynków[166]. O tym, że Chądzyński istotnie miał świadomość zapatrywań Lutra na tę kwestię, świadczy *Kolęda paniom saskim*, gdzie autor odwołuje się do pism wittenberskiego teologa (inna sprawa, że nieprecyzyjnie), ironicznie zapewniając w rzekomo nadanym przez niego przywileju, iż „wszelkie trudno zachować Pańskie przykazanie"[167]. Inny jeszcze przywilej nakazuje: „każdy sas powinien się cnoty wystrzegać". W epigramacie stanowiącym komentarz do tych słów, podmiot przekonuje, że bycie cnotliwym dzięki cnocie jest prostym zadaniem, dlatego nie idące na łatwiznę luteranki

[163] Z. Kopczyńska, *Trzynastozgłoskowiec*, w: *Sylabizm*, red. taż i M.R. Mayenowa, Wrocław 1956, s. 384–92.
[164] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 294, w. 69–70.
[165] Tamże, s. 305, w. 373–76.
[166] Por. M. Luther, *De libertate christiana dissertatio*, [b.m.w.] [1521], [b.w.], k. C1v.; tenże, *Der Teil aller Bücher und Schrifften des thewren, seligen Mans Gottes Doct. Mart. Lutheri* [...], t. 3, Jhena 1588, T. Steinmann, k. 1r.–7v.
[167] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 188 (II.2).

dostąpią „świątobliwości” bez pomocy cnoty[168]. Jak prześmiewczo konkluduje jezuicki poeta, „wszytkie uczynki dobre – kłopoty to próżne”[169].

Co więcej, w *Relacyi* luteranie mają nawet odwagę wytknąć Lutrowi, że już „na oko” widać, iż wileński minister przewyższa go w rozmaitych cnotach. Chądzyński skonstruował ten fragment utworu jako ciąg antytez, pełniący dwoistą funkcję: z jednej strony autor wykpiwa za jego pomocą wybrane elementy protestanckiej doktryny, którą miał wiernie wypełniać Burchardy, z drugiej – przypomina o zakonnej, katolickiej przeszłości Lutra, niejako podważając jego późniejsze wystąpienie. „Autorzy” listu do Lutra wskazują zatem, że o ile tamten żył niegdyś w augustiańskim klasztorze o wymagającej, eremickiej regule, o tyle Burchardy był od dziecka wychowany „przy zborze”. Luter musiał zachowywać posty, zaś minister „jako żyw ich nie pościł”. Wreszcie Luter odmawiał o świcie jutrznię, a o północy „pacierze papieskie”. Burchardy natomiast „choćby chciał był wstać w nocy na modlitwę, / musiałby był mieć pierwej z żoną o to bitwę”[170]. Chociaż w *Relacyi* Luter nie odpowiada na te zarzuty, zdaje się on potwierdzać stanowisko wilnian, przypominając im (w odniesieniu do doktryny *sola gratia*), iż

> posty, śluby czystości i pokuty różne,
> dyscypliny i insze ciała utrudzenia,
> niegodne między wami dobrego wspomnienia.
> Jedz, pij, brój troje dziwy – będziesz przecię w niebie,
> już to wszytko Pan Chrystus zapłacił za ciebie”[171].

Jak wskazywałem w rozdziale pierwszym, bardzo podobny fragment odnajdujemy również w *Kolędzie paniom saskim*[172].

Jednakże pochwała cnót Burchardego w *Relacyi* nie kończy się na udowodnieniu jego „wyższości” nad Lutrem. Wileńscy luteranie opisują chociażby niespotykane umiłowanie ministra do prawdy, które wszak objawiało się w paradoksalny sposób, a mianowicie tym, iż zazdrośnie „chował ją jak skarb drogi, gdzieś w wielkiej skrytości”. Z tego samego powodu Burchardy, jak relacjonują wierni, „na kazaniu wszytko nam przekładał, co wiedział, / o samej

[168] Tamże, s. 190 (II.9).
[169] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 305, w. 377.
[170] Tamże, s. 294, w. 71–78.
[171] Tamże, s. 305, w. 378–82.
[172] [Tenże], *Kolęda paniom saskim*…, s. 192 (II.13).

tylko prawdzie nigdy nie powiedział”[173]. Ironiczna laudacja Burchardego kontrastuje z bardziej wprost sformułowaną krytyką żyjącego ministra Dambrowskiego, który – donoszą z Wilna luteranie – będąc prostym chłopem, stroi się w „księże szaty”, a także kupuje drogocenne sukna małżonce i córce[174].

Tym ostatnim tropem podążył również anonimowy autor *Tajemnej rady*, oskarżając Dambrowskiego, iż z niecierpliwością wyczekuje on znaczniejszych świąt, „bo w te dni znaczny przybysz w swoim mieszku czuje”[175]. Uczestnicy tytułowej „rady” zapewniają ponadto, że Dambrowski większość kazania we wtorek wielkanocny poświęcił datkom kościelnym, natomiast w Wielki Czwartek udało mu się uzbierać ich tyle, że „mało mu dybsak się nie przerwał”[176]. Dzięki temu minister mógł hojnie obdarować swoją żonę, która, „jako paw jedwabiem upstrzona”, świeciła złotą biżuterią, zaś poprzez pożyczanie pieniędzy na lichwę (co skądinąd sam ganił) pragnął sprawić córce wielki posag[177]. Bodaj jednak najpoważniejszym zarzutem sformułowanym w *Relacyi* oraz *Tajemnej radzie* pod adresem Dambrowskiego jest jego odstępstwo od karykaturalnie przedstawionej doktryny luterańskiej oraz przejmowanie praktyk katolickich.

Starożytni i katoliccy luteranie

Obraz Kościołów protestanckich zawarty w satyrach Chądzyńskiego sprawia pod wieloma względami wrażenie poetyckiego i komicznego opracowania zarzutów sformułowanych kilka dekad wcześniej przez Jurgiewicza. Przykładem tego jest umieszczony w *Relacyi* rzekomy wywód Lutra na temat historii jego Kościoła, bardzo przypominający przytoczone wyżej argumenty wyrażone w *Quinti evangelii professores*. W ujęciu Chądzyńskiego Luter doradza mianowicie Dambrowskiemu, aby ten zaprzeczał, jakoby doktryna luterańska była nowa, jak zarzucają jej katolicy, a zamiast tego zapewniał o jej starożytności, jako że wywodzi się ona od czasów apostolskich, a konkretnie od… apostoła Judasza. Takie twierdzenie, dowodzi Luter, świadczyłoby o głębokiej erudycji biblijnej ministra, bo przecież „Judasz przyszedł łapać

[173] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 294, w. 79–84.
[174] Tamże, s. 296, w. 167–71.
[175] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 274, w. 110.
[176] Tamże, s. 271 (w. 7–12), 274 (w. 111–12).
[177] Tamże, s. 274, w. 113–17, 139–48.

Chrystusa z *ministry*", a Pismo wspomina także seniorów (w domyśle – zborów protestanckich), a nie papieskich plebanów bądź proboszczów[178].

Zapatrywania teologiczne Dambrowskiego miały się skłaniać jednak w inną stronę. „Autorzy" skierowanej do Lutra epistoły z zaniepokojeniem opowiadają o nowych, podejrzanych „artykułach wiary" wprowadzanych przez ministra w Wilnie, w tym o wspomnianej już praktyce egzorcyzmu podczas udzielania chrztów. Ponadto, jak donoszą wierni:

> Nuż zaś w *Postylli*, którą teraz świeżo wydał,
> biskupów dwu papieskich już zborowi przydał.
> Stanisława, Wojciecha nazywa sasami,
> a ci byli przed tobą dobrze i przed nami.
> A tak jak nam tych świętych więcej naprowadzi,
> pewnie nas z katoliki okrutnie powadzi.
> Już my się tobą samym kontentować chcemy,
> miasto ich kości, twoje pludry całujemy.[179]

Chądzyński, wykazując znajomość pism Dambrowskiego – który w swoich kazaniach rzeczywiście opowiadał o męczeństwie i chwalebnych dokonaniach świętych Stanisława i Wojciecha – przedstawia więc jego ireniczne próby uczczenia tradycyjnie ważnych w Polsce świętych jako kryptokatolicyzm i tym samym sugeruje niewystarczalność ewangelickiego kanonu świadków Chrystusowych[180]. Jezuita szydzi zarazem z estymy okazywanej przez ewangelików Lutrowi, sprowadzając ją do karykaturalnej wersji katolickiego kultu świętych i ich relikwii, a zatem przypisując im praktyki, które sami odrzucali jako bluźniercze i niemające poparcia w Piśmie[181].

Luteranie w *Relacyi* twierdzą ponadto, że ich minister miał wprowadzić w zborze nabożeństwo roratnie, a także, ku rozpaczy wiernych, praktykę spowiedzi indywidualnej[182]. W

---

[178] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 301, w. 199–208. Podkreślenie moje. Ten passus ciekawie omawia Chemperek, odsyłając do Mt 26,47–50 oraz J 13,19, zob. tenże, *„Inność" i „obcość"*..., s. 363.

[179] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 295, w. 137–44.

[180] S. Dambrowski, *Kazania albo wykłady porządne świętych ewangeliji niedzielnych przez cały rok*, Lipsk 1728, C.B. Breitkopfs, s. 176, 263.

[181] Na temat stosunku Lutra i Melanchtona do kultu świętych oraz problemów z wykorzenieniem wcześniejszych (przedreformacyjnych) przyzwyczajeń wśród luteran, a także sposobów okazywania przez nich pamięci samemu Lutrowi zob. R. Kolb, *For All the Saints: Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Eugene 2020.

[182] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 295, w. 146–50.

odpowiedzi na te doniesienia Luter oburza się na Dambrowskiego, iż ten chce przydać „sasom" dwóch katolickich biskupów, którzy wierzyli w czyściec i czcili Maryję (nawiązanie do rzekomej atrybucji Wojciechowi *Bogurodzicy*). Odwołując się do zasług obu świętych dla Kościoła polskiego, Luter podkreśla, że oni „(o) dochody i wsi kościelne czynili, a myśmy ich do szczętu wielu połupili"[183]. Radzi więc, aby minister – skoro mu „się świętych tak barzo zachciało" – zamiast pożyczać ich od katolików, czcił „saskich" świętych: Lutra, „Kachnę" (Katarzynę von Bora, żonę Lutra) oraz „męczennika" Burchardego[184].

Luter chwali zarazem wileńskich luteran za umiłowanie jego własnych relikwii, czyli długich na dziewięćdziesiąt dziewięć łokci pluder, zapewniając, że stanowią one namacalny i budujący przykład wszystkich czterech cnót, a także przekazuje instrukcje, jak najlepiej się z owymi pludrami obchodzić. Oprócz nich Luter zaleca również kult „pantofli starych" jego ukochanej „Katrynki", radząc, by ewangelicy zostawili w spokoju świętych katolickich i ich nie prowokowali, bo ci „wielkie mają władzę"[185]. Podobne stanowisko zajmuje w kwestii rorat – „to kradzież z rzymskiej ewangelijej, / nie najdzie tego pewnie w mej ewangelijej" – oraz spowiedzi indywidualnej, insynuując, że Dambrowski każe się luterankom spowiadać po to, by wyciągać od nich pieniądze[186]. To ostatnie oskarżenie jest jednocześnie jednym z głównych zarzutów *Tajemnej rady*, na którą zresztą Chądzyński wprost się powołuje[187].

Anonimowy autor *Rady* wyśmiewa Dambrowskiego, ponieważ ten, rzekomo żądny zysku z opłat za spowiedź, miał namawiać swych parafian do spowiedzi indywidualnej zamiast ogólnej[188]. Co ciekawe, ten zarzut miał pośrednie oparcie w rzeczywistych poglądach kaznodziei, który w swojej postylli stwierdzał: „Zaleca nam też Pan Jezus zarazem spowiedź. [...] Zaczym Kościoły nasze zgodnie spowiedź zachowują, gdzie się nie tylko ogólnie ze wszytkich grzechów Panu Bogu spowiedają, ale też, jeśli jakim grzechem śmiertelnym sumnienie ich obciążone jest, spowiednikowi oznajmują i o poradę a pociechę proszą, czegoż żaden ganić nie może"[189]. Stanowisko Dambrowskiego w istocie nawiązuje do poglądów samego Lutra oraz Melanchtona, którzy choć uznali spowiedź indywidualną za niekonieczną,

[183] Tamże, s. 301, w. 189–98. Por. Z. Nowak, dz. cyt., s. 443.
[184] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 301–2, w. 211–16.
[185] Tamże, s. 302, w. 217–56.
[186] Tamże, s. 303, w. 275–98.
[187] Tamże, s. 303.
[188] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 272–74 (w. 21–24, 97–104).
[189] S. Dambrowski, dz. cyt., s. 243.

to jednak do niej zachęcali i sami ją praktykowali. Takie podejście kontynuowali ewangelicy augsburscy również w drugiej połowie szesnastego i niemal przez cały wiek siedemnasty[190].

Chądzyński oraz autor *Tajemnej rady* nie są jednak zainteresowani podobnymi niuansami. Ten ostatni szyderczo opisuje, iż seniorzy wileńskiego zboru („świniorowie") zinterpretowali namowy swojego ministra jako katolickie inspiracje i nie chcieli przystąpić do spowiedzi, dochodząc do wniosku, że jeśli już mieliby zacząć się spowiadać, to „lepiej przed mnichem takie rzeczy gadać" – tzn. jeśli mają postępować po katolicku, to wolą skorzystać z usług prawdziwego katolickiego duchownego, a nie kryptokatolika. W rezultacie Dambrowski „siedzi sam w spowiednicy jak czapla w kobieli, / k niemu jak do wikołka nikt się nie ośmieli". Zlitować się nad spowiednikiem miała wyłącznie jego żona, która wszakże nie zdołała ośmielić pozostałych wiernych[191]. Zdesperowany minister, „dyspensę, której nie ma, począł im rozdawać" oraz udzielać odpuszczenia grzechów, których mu nie wyznawano[192]. Zabierająca głos w utworze jedna z luteranek zachęca jednak współwyznawców do wytrwania w przypisywanych im praktykach: „nie mianujcie swych grzechów, ogółem to czyńcie, / a wzajem swoje grzechy oba z siebie zdymcie"[193].

Choć wątek spowiedzi został dalece bardziej wyeksponowany w *Tajemnej radzie*, to *Relacyja* zawiera, jak widzieliśmy, bardziej wieloaspektowe oskarżenia o kryptokatolicyzm wobec Dambrowskiego, odnoszące się zarówno do spowiedzi, jak i katolickich nabożeństw oraz kultu świętych czy relikwii. W satyrze Chądzyńskiego odnajdujemy ponadto porozrzucane aluzje do heterodoksji i katolickich przyzwyczajeń luteran. Na przykład w liście Dambrowskiego do wileńskich wiernych opowiada on o nawiedzeniu „Ducha Pańskiego", którego miał zaszczyt doświadczyć poprzedniego dnia. Jak stwierdza, Duch, który pojawił się w kominie, zapewne tchnąłby w niego „jakie skryte słowa", jednakże żona ministra, ta „głupia białogłowa", ze strachu zaczęła się żegnać „po papiesku", co rozwścieczyło gościa i skłoniło go do opuszczenia domostwa[194]. Z kolei w przesłanym z piekła liście Luter przytacza oskarżenia Kalwina pod swoim adresem, jakie tamten miał wypowiedzieć podczas diabelskiego bankietu. Szydził on mianowicie z Lutra za to, że ten za życia był „gołym mnichem, ledwie nie

[190] J. Podzielny, *Spowiedź w tradycji luterańskiej*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, red. K. Glombik, Opole 2011, s. 100–104.
[191] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 272, w. 27–35.
[192] Tamże, s. 272, w. 39–62.
[193] Tamże, s, 275, w. 191–92.
[194] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 296, w. 5–12.

laikiem", podczas gdy on sam sprawował bardziej prestiżowy urząd kanonika[195]. W ten sposób jezuicki autor nie tylko przypisywał obu reformatorom system wartości, w którym ranga w hierarchii Kościoła katolickiego stawała się powodem do dumy, ale także wyprowadzał ważny argument przeciwko protestantom: ich wewnętrzną niezgodę.

Kłótliwi protestanci

Motyw niezgody różnych konfesji protestanckich należał do jednych z najczęściej przywoływanych argumentów katolickich. W szesnastowiecznej Rzeczypospolitej posługiwał się nim chociażby znany dyplomata i polemista Stanisław Reszka (1544–1600), zaś konkretnie w Wilnie (w ramach polemiki z Wolanem) profesor Akademii Vega oraz jego uczeń Jurgiewicz[196]. Opisywana przez Chądzyńskiego w *Relacyi* rzekoma kłótnia Lutra z Kalwinem stanowi satyryczne, literackie opracowanie tego samego motywu[197]. W swoim liście do wileńskich „sasów" Luter, relacjonując przebieg piekielnego bankietu, charakteryzuje przybycie swoich protestanckich „rywali" w następujący sposób: „Przyszedł Kalwin (i) z Bezą, ów dumna poczwara, / niepospolitych łgarzów na tym świecie para"[198]. Oprócz nich na przyjęciu znalazło się sporo innych „mózgów", naśladujących bądź Lutra, bądź Kalwina[199]. W ten sposób Chądzyński prześmiewczo upraszcza skomplikowaną historię kształtowania się rozmaitych denominacji protestanckich, sprowadzając ją do podążania jedną z dwóch wyznaczonych przez najbardziej znanych reformatorów tradycji[200].

---

[195] Tamże, s. 298, w. 43–44. W 1521 roku, w wieku dwunastu lat, Kalwin otrzymał część beneficjum przywiązanego do katedry w Noyon w północnej Francji, zaś w 1527 roku kolejne z położonego nieopodal Saint-Marin de Martheville, zamienione w 1529 roku na inne beneficjum. Zrzekł się on tych dochodów w 1534 roku. Zob. T.H.L. Parker, *John Calvin*, Tring 1987, s. 3–4; B. Cottret, *Calvin: A Biography*, tłum. M.W. McDonald, Grand Rapids–Cambridge 2000, s. 11.

[196] S. Reszka, *De atheismis et phalarismis evangelicorum libri duo*, Neapoli 1596, J.J. Carlinus i A. Pax, s. 419.

[197] Na motyw niezgody protestantów zwraca uwagę Nowak (dz. cyt., s. 141–42) oraz Chemperek (*„Inność" i „obcość"*..., s. 360).

[198] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 98, w. 33–34.

[199] Tamże, s. 298, w. 35–36.

[200] Dobrym punktem wyjścia dla zgłębienia rozwoju rozmaitych nurtów reformacyjnych są trzy najbardziej wpływowe syntezy historii reformacji ostatnich trzydziestu lat: *The European Reformations* (pierwsze wyd. Oxford 1996) Cartera Lindberga; *The Reformation: A House Divided* Diarmaida MacCullocha (pierwsze wyd. New York 2004) oraz *Reformations: The Early Modern World, 1450–1650* Carlosa Eire (New Haven 2016). Zob. także niedawną monografię wieloautorską *The Cambridge History of Reformation Era Theology* (Cambridge 2024), pod redakcją Kennetha G. Appolda oraz Nelsona Minnicha. Z kolei na temat rozwoju reformacji w kontekście Europy środkowo-wschodniej zob. zwłaszcza cytowaną pracę *A Companion to the Reformation in Central Europe*.

Na oskarżenia Kalwina, wyśmiewającego niski status Lutra w hierarchii katolickiej oraz jego rozwiązłość seksualną (o czym więcej niżej), ten ostatni miał odpowiedzieć przypomnieniem rzekomej chłosty Francuza w Genewie i wypalenia mu na grzbiecie lilii jako „sodomczykowi”[201]. Podkreślmy, że te mało jasne oskarżenia nie znajdują poparcia w źródłach historycznych. Choć podczas obu okresów swojej działalności duszpasterskiej w Genewie Kalwin mierzył się ze znaczącą opozycją – która doprowadziła do wypędzenia go z miasta w 1538 roku oraz złożenia przezeń rezygnacji (nieprzyjętej) z funkcji ministra w 1553 roku – karami, jakie go spotkały, były wygnanie, upokorzenia ze strony miejskiego magistratu oraz krótki areszt, a nieformalnie także szkalowanie oraz pogróżki. Nie została mu natomiast wymierzona kara cielesna[202]. Jak jednak zdążyliśmy się już przekonać, to przecież nie o prawdę historyczną chodziło Chądzyńskiemu oraz innym autorom antyprotestanckich satyr.

W dalszej części listu Luter ponownie przywołuje pogłoski o napiętnowaniu Kalwina, przy okazji podkreślając jego rzekomą nienawiść do krzyża, co ponad dwadzieścia lat później stało się motywem przewodnim kolejnej satyry Chądzyńskiego[203]. Luter nakazuje zarazem wileńskim luteranom działania odwetowe przeciwko kalwinistom:

> Mścicie się krzywdy mojej nad kalwinistami,
> jednoż oni są szlachtę – a wyście kupcami.
> Przynamniej im pieprz, szafran drogo przedawajcie,
> i funtem nieprawdziwym skąpo namierzajcie.
> Odp(u)ście mi, jesteście barzo wielcy głupcy,
> chociajeście jakoby bogatymi kupcy.
> Oto nam już we Gdańsku farę odejmują,
> katedrę wam kazaniem swoim profanują.[204]

Starający się wyeksponować antagonizm między dwoma głównymi wyznaniami protestanckimi Chądzyński sprytnie wykorzystuje tutaj faktyczną różnicę w społecznym pochodzeniu większości luteran oraz kalwinistów, a jednocześnie nawiązuje do ich konfliktu w Gdańsku, który rzeczywiście trwał całe dziesięciolecia (podobnie zresztą jak konflikt w mieście obu tych wyznań z katolikami)[205]. Tym z kolei, za co Luter chwali kalwinistów w

---

[201] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 298, w. 47–54.

[202] T.H.L. Parker, dz. cyt., s. 76–80, 115–20, 127–37; B. Cottret, dz. cyt., s. 130–31, 184–85, 187–200.

[203] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 305, w. 357–70.

[204] Tamże, s. 304, w. 323–30.

[205] D. Chemperek, *„Inność” i „obcość”*..., s. 349–50; S. Kościelak, *Konflikty wyznaniowe w Gdańsku w XVI–XVIII w. Konfrontacja – koegzystencja – tolerancja (kompromis) w epoce nowożytnej*, w: *Gdańsk w okresie*

swoim liście, jest – jak widzieliśmy wyżej – ich pobłażliwe podejście do szatana, którego nie egzorcyzmują podczas chrztu, dzięki czemu cieszą się wyższym statusem w piekle[206]. Do tego problemu odnoszą się również wileńscy luteranie w skierowanej do Lutra relacji. Donosząc o dziwnych zwyczajach ministra Dambrowskiego, który wprowadza formuły egzorcyzmu do obrzędu chrztu – „jakoby żony nasze (strach-ci to niemały), / wespół z jakiemiś diabły dzieci rodzić miały" – lamentują, iż Kościół luterański traci wiernych na rzecz kalwinistów, którzy nie praktykują podobnych wymysłów[207].

Mało wykorzystany w *Relacyi* został natomiast motyw wewnętrznych kłótni w Kościele luterańskim, który sprowadza się tu do donosu wiernych oskarżających Dambrowskiego. Zdecydowanie więcej uwagi temu wątkowi poświęcił autor *Tajemnej rady*, której cały koncept zasadza się na niechęci wileńskich luteran do swojego ministra. Trudno było wszakże dorównać twórcom *Bitwy ministrów* oraz *Nowin ponowionych*, którym bójka wileńskich ministrów dostarczyła znakomitego materiału do komicznego przedstawienia konfliktów wewnątrzluterańskich. Owszem, satyrycy z satysfakcją opisują to wydarzenie w stylu homeryckim, nie tylko używając terminologii kojarzącej się z zagadnieniami militarnymi (turnieje saskie, krwawa wojna, szpady, zabijanie, Mars), ale także licznych porównań zwierzęcych (jako wół, szczurcy z żabami, zmokły wilk, lis stary, kur srogi, lew przy dzieciach, sporszy zwierz, bestia otyła, jako ogarowie).

Katoliccy satyrycy wykorzystują zarazem pojedynek ministrów, aby, po pierwsze, dodatkowo uwydatnić (a być może i podsycić) konflikt między luteranami a kalwinistami. W *Bitwie* to kantor zboru ewangelickiego, Doliwski, komentuje starcie z perspektywy kalwińskiej: „My na to poglądając, tę pociechę mamy, / że jednak sami z zborów się nie wypędzamy"[208]. Po drugie, prozaiczna bójka staje się pretekstem do wyprowadzenia ulubionego od początków reformacji argumentu katolików: w jaki sposób mogą twierdzić, że dzięki natchnieniu Ducha są w stanie zinterpretować Pismo bez pomocy tradycji Kościoła, skoro każdy z nich interpretuje je na własny sposób. W Rzeczypospolitej szczególnie starannie zagadnienie to wyłożył głośny konwertyta na katolicyzm Kasper Wilkowski (zm. 1589) w swoich *Przyczynach nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzczeńców samosateńskich* (Wilno 1583, nakład K.

nowożytnym. Kultura, religia, polityka, społeczeństwo i stosunki międzynarodowe, red. W. Długokęcki i J. Sarnowsky, Gdańsk 2021, s. 145–71, zwłaszcza s. 152–62.

[206] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 301, w. 171–72.

[207] Tamże, s. 295, w. 129–36.

[208] *Bitwa ministrów saskich*…, s. 311, w. 65–66.

Wilkowski)[209]. Niektóre z wyartykułowanych przez niego zarzutów wobec zasady *sola Scriptura* niemal sześćdziesiąt lat później opracował w ciekawy sposób autor *Nowin ponowionych*:

> Widzicie to dobrze sami,
> co się dzieje między wami,
> jakie z jednej kazalnice,
> w nauce waszej różnice.
> Któż niezgody uspokoi,
> za kim prawda i Bóg stoi?
> Biblija-li to osądzi,
> z której i ten, i ów błądzi.
> [...]
> Jeśliż Chrystus do was mówi,
> czemu różnią ci i owi,
> kiedy wzajem rozmawiacie?
> Albo jednego słuchacie,
> wszyscy co jeden słyszycie,
> a tu tak barzo różnicie,
> jakbyście wielu słuchali
> i z różnymi rozmawiali.
> Snać wielu Chrystusów macie,
> każdy swojego słuchacie.
> [...]
> Jednym mówi: wtenczas ciało,
> gdy się do gęby dostało.
> Drugim na ołtarzu w chlebie
> każe się czcić jako w niebie.
> Drugim powie, że jest wszędzie,
> drugim na języku siędzie
> wtenczas tylko, gdy przyjmują,
> drudzy go nigdzież nie czują.[210]

Warto zwrócić uwagę na wykorzystanie przez poetę ośmiozgłoskowca, niegdyś dominującego metrum w poezji polskiej, które wszakże już w drugiej połowie XVI wieku wyraźnie straciło na popularności na rzecz trzynasto- oraz jedenastozgłoskowca, a w stuleciu następnym

[209] Por. M. Hanusiewicz-Lavallee, *„Rozum mój w poimanie wezmę". Sceptycyzm fideistyczny w świadectwie konwersji Kaspra Wilkowskiego*, „Pamiętnik Literacki" 109 (2018), z. 4, s. 103–106.
[210] *Nowiny ponowione*…, s. 320–22, w. 1–8, 41–50, 59–66.

występowało rzadko, głównie zaś we fraszkach powstałych w środowisku mieszczańskim[211]. Wybór tego rozmiaru wiersza mógł być zatem nieprzypadkowy. Dzięki kompresji treści w poszczególnych wersach – z których każdy jest w stanie pomieścić zwięzłą wypowiedź zdaniową – ośmiozgłoskowiec umiejętnie podkreśla w tym przypadku wskazane przez katolickiego autora kolejne sprzeczności doktrynalne protestantów. Ten kontrast został jeszcze bardziej uwypuklony przez umieszczenie kluczowych pojęć w klauzulach wersowych oraz pary rymów gramatycznych (np. kazalnice – różnice, osądzi – błądzi, słyszycie – różnicie). Przede wszystkim jednak „plebejskie" metrum w służbie dyskursu teologicznego przesuwa go w sferę „niską", nieprzystającą do sacrum, trywializuje go i ostatecznie ośmiesza. Tego rodzaju passusy dobrze ilustrują, w jaki sposób wileńscy satyrycy łączyli swoje (nabyte najczęściej u jezuitów) wykształcenie poetyckie oraz teologiczne. Choć byli oni w stanie onieśmielić protestanckich teologów siłą swojej argumentacji (patrz kazus Chądzyńskiego podczas dysputy gdańskiej), to w siedemnastym wieku coraz częściej decydowali się wykorzystać swoją wiedzę i talent literacki, aby za pomocą wierszowanych utworów po prostu wykpiić protestancką mniejszość, alienując ją w środowisku katolickiej większości. Środki, jakie ku temu wykorzystywali, mogą niekiedy zadziwić.

Śmieszne męczeństwo

W kolejnych paragrafach skoncentruję się na tych obrazach, które współczesnemu odbiorcy mogą wydać się najbardziej uderzające, a które autorzy satyr wileńskich stosowali w celu dyskredytacji przeciwników wyznaniowych. Jednym z tych motywów jest karykaturalne przedstawienie protestanckiego męczeństwa, co ma na celu nie tylko ośmieszenie dysydentów, lecz wskazuje na bardziej złożony mechanizm narracyjny, który umożliwia katolickim autorom ustanowienie swoistej wyższości nad oponentami. W odróżnieniu bowiem od polemiki dyskursywnej, która zakłada pewną równość pomiędzy adwersarzami i tym samym tworzy przestrzeń dla wymiany argumentów, satyra polemiczna, jak ta stosowana przez Chądzyńskiego, redukuje przeciwnika do roli obiektu narracji. W ten sposób autor zyskuje nad nim pełną kontrolę.

Jak pamiętamy, wątek męczeństwa został nadzwyczaj dokładnie opracowany w *Relacyi* Chądzyńskiego, opowiadającej o dzielnym kaznodziei Burchardym, który „dla traktamentu

[211] Z. Kopczyńska, *Ośmiozgłoskowiec*, w: *Sylabizm*…, s. 202–8.

gości, miłych swoich protestantów, po kury łażąc, z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył”[212]. Już otwierające *Relacyję* dwa zespolone ze sobą epigramaty zapowiadają predylekcję autora do pokpiwania z tragicznej śmierci ministra. Przedstawiają one scenkę rodzajową, w której luteranie odganiają kury dziobiące w grobie Burchardego, który wszakże uspokaja ich, przypominając, że to przecież właśnie dzięki kurom zażywa on teraz „foremnej rozkoszy” i zachęca swoich współwyznawców, aby oni także złamali sobie szyję[213]. W następującym potem liście do Lutra wileńscy luteranie opisują szczegóły „męczeńskiej” śmierci ministra, który zaprosiwszy na sobotni obiad swych wiernych oraz napiwszy się „gorzałeczki”, pytał żonę o to, co gotuje dla gości:

> Ona powie, że jajka i rybek niewiele,
> a on, jako stróż pilny spraw twych w tym kościele:
> „Abo – prawi – chcesz głupia zostać papieżnicą,
> że w sobotę nakarmić chcesz mię jajecznicą?”
> A tak i gorzałeczką trochę zapalony
> i o twoje ustawy jak lew zajuszony,
> będąc synem prawdziwym ciebie, swego ojca,
> skoczy wskok na drabinę po kokosz do kojca.[214]

W owym „kojcu”, jak pamiętamy, Burchardy miał stoczyć heroikomiczny pojedynek z kogutkiem, który koniec końców „uczynił latawca z księdza kaznodzieje”[215]. W ten sposób Chądzyński tworzy groteskowy obraz luterańskiego „męczennika”, którego gorliwość wynika po części ze stanu upojenia alkoholowego, walka o prawowierność doktrynalną sprowadza się do troski o posiłek, prześladowcą jest zwierzę gospodarskie, a śmierć okazuje się spowodowana niezdarnością. Podobne komiczne ujęcie jezuicki autor prezentuje w *Kalwińskiej z Chrystusem wojnie*, gdzie podkreśla męstwo Janusza Radziwiłła, hetmana pułku diabłów, który dzielnie wojuje dla obrony kuchni, aby mieć „co do gardła włożyć”[216].

W *Relacyi* Chądzyński kształtuje jaskrawy i swoiście mimetyczny obraz tragicznego momentu śmierci Burchardego, opisując z budzącym u czytelnika grozę humorem, jak głowa ministra, „Bożego pisma wszytka pełna”, uderzyła w ziemię tak, „aż z niej poleciała wełna”; jak jego język, „którym siekł niegdy rześko Boże słowa”, ucięły zęby; a także jak jego gardło,

---

[212] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 290.
[213] Tamże, s. 291.
[214] Tamże, s. 292–93, w. 19–26.
[215] Tamże, s. 293, w. 32.
[216] [Tenże], *Kalwińska z Chrystusem wojna*…, s. 177, 186 (I.1, I.24).

„co głośno we zborze śpiewało", skrzywiło się „haniebnie" i zawarło krwią[217]. Te pary obrazowe, kontrastujące aspekty aktywności duszpasterskiej nieszczęsnego Burchardego i fizycznej destrukcji jego poszczególnych członków, wprowadzone tu zostają niczym definitywne obwieszczenie końca tej pierwszej. Mimetyzm i naturalizm tej narracji zostaje posunięty jeszcze dalej: oto minister „z wielką radością konał, tak aż drgał nogami"[218]. Tej deskrypcji towarzyszy ponadto skatologiczny dodatek na temat duszy zmarłego, która, „gdy jej drzwi zamkniono u gardła / ledwo się inszym końcem, nieboga, wydarła" – jezuita radzi więc, aby śmierdzącą duszę zaprowadzić w piekle do łaźni[219]. Tu wypada jednak zaznaczyć, że w poezji polskiego baroku tego typu obrazy, raniące współczesną wrażliwość, pojawiały się także w kontekstach stylistycznie znacznie wyższych niż satyra.

Chądzyński bynajmniej nie poprzestaje na szyderczym przedstawieniu śmierci Burchardego. W zawartym w *Relacyi* liście do Lutra jego wileńscy korespondenci rozwodzą się nad „żywotem tak świętym" swego pasterza oraz deklarują, że „my go będziem jako męczennika czcili, / bo-ć go o to kurowie dla postu zabili"[220]. W tym celu zobowiązują się, niczym relikwię, otaczać czcią drabinę, z której spadł minister, a którą następnie z szacunku umieścili w swoim kościele[221]. Zapewniają również, iż już „na szpadach roznieśli" koguta, prześladowcę Burchardego, oraz że jego pogrążona w żałobie małżonka postawiła przy grobie zmarłego dzban piwa i butelkę gorzałki, wiedząc, jak bardzo cenił te trunki za życia[222]. W odpowiedzi Luter wychwala swego męczennika i nakazuje współwyznawcom, aby co roku upamiętniali sobotę jako dzień jego zgonu. Wyraża on zarazem nadzieję, że także i żywy minister Dambrowski zechce z uwagi na swoje oddanie Lutrowi skręcić sobie szyję[223].

Z tego samego fragmentu *Relacyi* dowiadujemy się również, w jaki sposób w piekle Burchardy stara się dbać o podtrzymanie pamięci o swoich wielkich czynach, układając na własną cześć bohaterskie pieśni, których wszakże nie potrafi poprawnie zaśpiewać bez odgryzionego podczas upadku z drabiny języka:

> Złożył jakąsi dumę na michalską notę,

---

[217] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 293, w. 39–44.
[218] Tamże, s. 294, w. 98.
[219] Tamże, s. 293, w. 45–51.
[220] Tamże, s. 293–94, w. 61–62, 91.
[221] Tamże, s. 294, w. 99–101.
[222] Tamże, s. 294–95, w. 102–104, 117–21.
[223] Tamże, s. 300, w. 151–58.

jako się mężnie z kurmi potykał w sobotę
jako do szturmu chodził do kurnika śmiele,
jednoż przedsię słów jeszcze nie domawia wiele.
Coś strony sobotnego chce śpiewać obiada,
to nie może wymówić, tylko jedno: „biada".
Co chce śpiewać: „O, moje kokoszy pasztety",
To on śpiewa: „O, moje rozkoszy, niestety".[224]

Te „humorystyczne" przedstawienia zgonu Burchardego (napisane niemal bezpośrednio po tym tragicznym wypadku) i jego pośmiertnych mąk stają się mniej niewinne i zabawne, jeśli uświadomimy sobie, że równolegle z tworzeniem tych literackich obrazów studenci Akademii Wileńskiej dopuszczali się rzeczywistych napaści na lokalną społeczność luterańską[225].

Zauważmy przy tej okazji, że wybór tematyki martyrologicznej jako tła dla antyprotestanckich szyderstw w *Relacyi* zapewne nie był dla jezuickiego autora przypadkowy, zważywszy głośną w całej Europie późnego szesnastego wieku debatę martyrologiczną, której recepcja w Rzeczypospolitej oraz konkretnie w Wilnie była imponująca. Jak znakomicie pokazała to Hanusiewicz-Lavallee, szczególnie wpływowe w kontekście polsko-litewskim okazały się martyrologie autorstwa pisarzy angielskich – Johna Foxe'a (1516–87), Nicholasa Sandersa (ok. 1530–81), Roberta Personsa czy Johna Gibbonsa (1544–89), którym historia religijna własnego państwa dostarczyła niestety obszernego materiału źródłowego – oraz nadzwyczaj popularny traktat polemiczny *Rationes decem* (pierwsze wyd. 1581) angielskiego jezuickiego męczennika Edmunda Campiona (1540–81)[226].

Ich twórczość była nie tylko znana związanym z Wilnem polemistom – jak wskazałem, prześladowania elżbietańskie, w tym egzekucje Campiona i innych jezuitów, wykorzystywał w swojej argumentacji przeciwko Wolanowi już Jurgiewicz – ale i przez nich tłumaczona, czego znakomitym przykładem był *Przydatek* [...] *o świętych męczennikach* do *Żywotów świętych* Piotra Skargi, wydanych po raz pierwszy w Wilnie w 1579 roku, a następnie wielokrotnie wznawianych i poszerzanych, wraz z częścią martyrologiczną[227]. W tym kontekście ukazane w karykaturalny sposób w *Relacyi* rzekome męczeństwo protestanckie mogło stanowić dla lokalnych katolików swoistą satyryczną przeciwwagę dla ich zdaniem jedynego prawdziwego

[224] Tamże, s. 300, w. 131–38.
[225] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*…, s. 333–36, 399.
[226] M. Hanusiewicz-Lavallee, *W stronę Albionu. Studia z dziejów polsko-brytyjskich związków literackich w dobie wczesnonowożytnej*, Lublin 2017, s. 63–121.
[227] Tamże, s. 76–86.

męczeństwa katolickiego. To w gruncie rzeczy nowatorskie ujęcie Chądzyńskiego nie doczekało się jednak w polemice wileńskiej kolejnych realizacji, na co być może wpłynął brak podobnych tragicznych wypadków, jak nagły zgon ministra Burchardego. Tak czy inaczej, katoliccy satyrycy znajdowali aż nadto innych pretekstów do kpiny z protestantów. Jednym z ulubionych była rola kobiet we wspólnotach luterańskich oraz niemieckie pochodzenie wielu ich członków.

Rozwiązłe saski, katrynki, muterki

Protestancki postulat powszechnego kapłaństwa wiernych dał okazję do zredefiniowania roli kobiet w społecznościach chrześcijańskich. Choć w wielu wypadkach oznaczało to odsunięcie kobiet – zwłaszcza wobec likwidacji wspólnot zakonnych – od możliwości bardziej aktywnego rozwijania własnej duchowości oraz zwykle nie prowadziło do dopuszczenia do głoszenia słowa Bożego, nadal zarezerwowanego dla mężczyzn, nie ulega wątpliwości, że reformacja zmieniła sposób postrzegania kobiet w Kościele[228]. Dobrze tego świadomi byli katoliccy pisarze polemiczni, dla których protestancki model wspólnoty kościelnej oraz małżeństwa stanowił jeszcze jeden argument świadczący o niedorzeczności doktryny protestanckiej. Tego typu zapatrywania odnajdujemy w większości satyr wileńskich, poczynając od opartej na motywie sejmu niewieściego *Tajemnej rady*[229].

Jej anonimowy autor wprost kpi ze sformułowanej przez Lutra zasady powszechnego kapłaństwa („w Kościele każda białogłowa / tak wiele może jako władza ministrowa"), zachęca luteranki, aby to one słuchały spowiedzi swoich mężów, a także to w ich usta wkłada wymierzone w ministra Dambrowskiego „egzorbitancyje". Te ostatnie zostały sformułowane podczas tytułowej tajemnej rady, gdzie „panie co naprzedniejsze przodek otrzymały, / senijory między się wielkie posadzały"[230]. Podobne twierdzenia odnajdujemy w jednym z epigramatów *Bitwy ministrów*, zatytułowanym *Perturbacyja starego porządku saskiego*, w którym luteranki oburzają się na nadchodzące zmiany we zborze, w wyniku których miałyby utracić sprawowaną

[228] Na ten temat zob. K. Stjerna, *Women and the Reformation*, Malden–Oxford 2009.

[229] Wątek kobiecy w staropolskich satyrach antyluterańskich, w tym tych wileńskich, ciekawie omówił i usytuował w kontekście historycznym Chemperek, zob. tenże, *„Inność" i „obcość"*..., s. 367–74. Zob. także Z. Nowak, dz. cyt., s. 139–40.

[230] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 271 (w. 5–6), 275 (w. 181–82, 189–90). Poglądy Lutra na temat powszechnego kapłaństwa zob. tenże, *An den Christlichen Adel deütscher Nation* [...], [Augsburg] [1520], [M. Ramminger], k. A4r.–v.

dotychczas władzę. Jak argumentowały, „przedtem [tak] bywało / i zawsze się zachowało, / że mężowie ministrami, / a my władały mężami”[231].

Wracając na moment do *Tajemnej rady*, warto zauważyć, że jej autor nie oszczędził również żony Dambrowskiego, rzekomo rozpieszczanej drogimi prezentami przez męża, która dzięki noszonej biżuterii miała wzbudzać takie pożądanie ministra, iż ten nie był w stanie opanować go nawet podczas odprawianego nabożeństwa:

> Więc kiedy się oboje upstrzą, to z ochoty
> nowe spólne we zborze wszczynają zaloty.
> Oczkami wesołymi na się poglądają,
> pan z góry, pani z dołu na siebie mrugają.
> Sam chrząsta z kazalnice, sama w ławie szydzi,
> znając jego szalbierstwo, skąd go rada widzi.
> A gdy co wesołego organki zagrają,
> dopieroż świeżą miłość w sobie rozniecają.[232]

Jak pamiętamy, właśnie na motywie seksualnego popędu protestantów skonstruowana została *Kolęda paniom saskim* Chądzyńskiego, który prześmiewczo komentuje „przywileje” nadane przez Lutra kobietom. W jednym z epigramatów tego cyklu mowa jest o tym, że choć wszystkie Boże przykazania są trudne do zachowania, to przykazanie szóste (w tradycji katolickiej i luterańskiej, ale siódme dla kalwinistów i prawosławnych), nie cudzołóż, jest wręcz „niepodobne [...] na saskie panie”[233]. Podmiot kpi ponadto z odrzucenia przez luteran obowiązku celibatu duchownych oraz podkreślenia roli małżeństwa, co miało zostać wyrażone przez „ósmy przywilej”: „Żaden minister, żaden sas nie ma i nie może być bez żony”. Oczywiście, we wskazanym przez autora passusie dzieł Lutra brak tego rodzaju nakazu – znajduje się tam natomiast pochwałę instytucji małżeństwa, co na długo przed Chądzyńskim stało się podstawą podobnych do jego zarzutów katolickich[234]. W epigramacie komentującym ów „przywilej” jezuita dodatkowo szydzi z roli kobiet w Kościele ewangelickim:

---

[231] *Bitwa ministrów saskich*…, s. 314.

[232] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 274, w. 119–26.

[233] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 188 (II.2).

[234] Zob. np. M. Luther, *Der Teil der Bücher des Ehrnwirdigen Hern Doctoris Martini Lutheri* [...], t. 6, Wittenberg 1553, H. Lufft, k. 171r. Por. „Lauter toż twierdzi i przedniejszy jest, co bezżeństwo gani, mówiąc, że nie jest podobna bez małżeństwa czysto żyć”, zob. S. Grabowiecki, *Martinus Lauter eiusque levitas*, Kraków 1585, Drukarnia Łazarzowa, s. 32 (XXVI); J. Eckius, J. Cochlaeus, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae* […], Coloniae [b.r.w.], H. Alopecius, k. N8v.–O1r. Zob także. D. Chemperek, *„Inność” i „obcość”*..., s. 369–70.

Tak was, o czyste panie, Marcin doktor wsławił:
na was jako na gruncie Kościół swój postawił.
Więtszy wam tedy statek nad męże przystoi,
by się Kościół nie zachwiał, który na was stoi.[235]

Kontynuując oskarżenia na temat przymusu zawierania związków małżeńskich, Chądzyński zarzuca Lutrowi dopuszczanie w swoim Kościele bigamii („Może każdy sas mieć dwie żony, a saska dwu mężów")[236]. Warto zauważyć, że choć domniemane dzieło Lutra, *De bigamia*, na które powołuje się jezuita, nie istniało, to wittenberski reformator rzeczywiście kilkakrotnie wyłożył swoje poglądy w tej kwestii. Najpełniej uczynił to w związku ze sprawą drugiego małżeństwa Filipa Wielkodusznego (1504–67), landgrafa Hesji, kiedy, proszony o opinię, zdecydowanie odradzał ponowny ślub, głosząc, że to monogamia jest zgodna z prawem Bożym. Stanowisko Lutra nie było jednak w pełni jednoznaczne – dopuszczał on mianowicie (powołując się na Stary Testament) pewne wyjątkowe przypadki, w których można było udzielić dyspensy na zawarcie drugiego małżeństwa. Koniec końców, choć wyraźnie zniechęcał Filipa od kolejnego ożenku, stwierdził, że jeśli jest on na to zdecydowany, należałoby to uczynić w tajemnicy, tak by w miarę możliwości uniknąć skandalu, który niewątpliwie zostałby wykorzystany przez przeciwników reformacji, co w istocie miało później miejsce[237]. Nawiązując do tego stanowiska, Chądzyński przekonuje, że skoro Luter pozwala „swym sasom każdemu" na podwójne małżeństwo, to wkrótce da zgodę także na potrójne – wobec tego jezuicki poeta zastanawia się, czy wśród luteran „żonom mężów i żon mężom stanie"[238].

Wydaje się jednak, że głównym zarzutem *Kolędy* jest przypisywana luterankom rozwiązłość[239]. Autor twierdzi, że w tym względzie przewyższają one nawet Kybele, frygijską boginię płodności oraz urodzaju, identyfikowaną jako matka wszystkich bogów, której kult przejęto następnie w Grecji i Rzymie, nie bez wpływu na początkowe wyobrażenia Maryi[240].

---

[235] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 191 (II.10).

[236] Tamże, s. 191 (II.11).

[237] J.A. Faulkner, *Luther and the Bigamous Marriage of Philip of Hesse*, „The American Journal of Theology" 17 (1913), z. 2, s. 206–31. Por. np. „Wiele żon mężowi, a mężów żenie potrzeba mieć", zob. S. Grabowiecki, dz. cyt., s. 31 (XXV). W pismach polemicznych powoływano się ponadto na naukę Lutra dotyczącą dopuszczalności rozwodów w przypadku m.in. rażącego zaniedbywania powinności małżeńskich, por. M. Luther, *Vom eelichen Leben*, Wittenberg 1522, J. Gronenberg, k. C1r.–v.

[238] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 191–92 (II.11–12).

[239] Ten motyw na przykładzie innych utworów omawia Chemperek, zob. tenże, *„Inność" i „obcość"*..., s. 372–74.

[240] Por. P. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.

Według Chądzyńskiego, choć Kybele „z różnego łoża / niemałą kupę bożków mniejszych napłodziła", to i tak nie była ona w stanie dorównać „paniom saskim"[241]. W humorystycznym ujęciu jezuity ich postawa nie była jednak odstępstwem od doktryny luterańskiej, a przeciwnie – stanowiła realizację postulatu powszechnego kapłaństwa. Jak bowiem twierdzi narrator, Luter nie inaczej szerzył swoją wiarę, jak poprzez „rozmnożenie" jej z „nabożnymi pannami", a więc płodząc potomstwo[242]. W konsekwencji Chądzyński zapewnia luteranki o ich „kapłańskich zasługach" dla swojego Kościoła: „Czyście [tj. zaiste] urząd kapłański, zacne panie, macie, Kościołowi Bożemu wiernych przymnażacie"[243].

Ten sam motyw wykorzystany został w *Relacyi*, gdzie podczas kłótni Lutra z Kalwinem o ich sukcesy w szerzeniu reformacji ten ostatni ironicznie przyznaje rację rozmówcy, twierdząc, iż to Luter szybciej rozszerzył swój Kościół, bo „miał syna we trzy dni po swoim weselu"[244]. Poza Chądzyńskim motyw luterańskiej rozwiązłości szczególnie ochoczo wykorzystuje autor *Bitwy ministrów*. Opisując rywalizację dwóch luterańskich duchownych, przedstawia on jednego z nich, Kruzego, jako cieszącego się szczególnymi względami wileńskich luteranek, które po początkowym wahaniu ostatecznie stają się jego głównymi stronniczkami. Jak miał je napomnieć minister:

> Niewdzięczne owce, mam-li was nazwać owcami!
> Jakom Kościół rozmnażał, a wszak wiecie sami!
> Świadczę wami, panienki, i wami, cne panie,
> jakie me było zawsze koło was staranie,
> aby w Pańskiej owczarniej niepłodna nie była
> każda z was, w tym gorąca moja piecza była.[245]

Wysłuchawszy tego wyznania, „panie" i „panienki" natychmiast się opamiętały i z rozrzewnieniem zaczęły zapewniać o swoim wielkim przywiązaniu do ukochanego pasterza, od którego otrzymały wielkie „dobrodziejstwa" – „którejeśkolwiek tylko z nas pobłogosławił, / Pan Bóg ją pożądanym potomstwem nabawił"[246]. W innym fragmencie *Bitwy* anonimowy

[241] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 188–89 (II.3).
[242] Tamże, s. 189 (II.4).
[243] Tamże, s. 189 (II.5).
[244] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 298, w. 38–42.
[245] *Bitwa ministrów saskich*…, s. 310–11, w. 37–42.
[246] Tamże, s. 311, w. 45–52.

autor opisuje, jak luteranki wspomogły swojego faworyta chwytając za oręż, a także porównuje ich uczucia względem niego do zachowania pszczół obłapiających samca[247].

Kolejnym retorycznym zabiegiem wykorzystanym przez wileńskie satyry jest przedstawienie ewangeliczek jako bojaźliwych i nienadających się do poważnych materii teologicznych, co oczywiście stanowiło kolejną próbę dyskredytacji Kościoła augsburskiego, rzekomo „osadzonego" na tychże kobietach. W *Relacyi* Chądzyński, jak pamiętamy, pisze o „głupiej białogłowie", żonie ministra Dambrowskiego, która odstraszyła Ducha swoim katolickim znakiem krzyża[248]. Jeszcze bardziej wyraziście motyw ten opracowuje autor *Witania*, który w komiczny sposób przedstawia użalanie się „saskich bab" na zawiłe, przeplatane starogreckim kazania nowego luterańskiego ministra: „Biada, biada, kmoszki miłe, / mowy ministra zawiłe / paciorkom mym przeszkadzają, / gdy nas gryką otykają"[249].

W tej karykaturze ważne było także podkreślenie niemieckiego pochodzenia „sasek", co miało w znacznym stopniu oparcie w faktach – choć oczywiście w Wilnie nie zabrakło polskojęzycznych luteran oraz niemieckojęzycznych katolików bądź kalwinistów[250]. Nieprzypadkowo w tytule *Kolędy* oraz w jej kolejnych epigramatach Chądzyński nazywa luteranki „paniami saskimi" (a luteran „sasami"), odwołując się do historycznego księstwa Saksonii, w którym znajdowała się Wittenberga[251]. Co więcej, autor używa wobec luteran wymownych eponimów „katrynki" oraz „hansowie", utworzonych od imienia Katarzyny von Bora oraz typowo germańskiego imienia Hans, a także określenia „muterki" pochodzącego od niemieckiego 'Mutter', czyli 'matka': „Grzeszcie śmiało, muterki! Która więcej zgrzeszy, / ta najlepiej swojego ministra ucieszy"[252]. Podobne zabiegi jezuicki autor stosuje w *Relacyi*, gdzie mowa o „Hern Luter Martinie", „apostole witemberskim", który zapewnia swoich wileńskich „sasów", wiernych „konfesyjej auszpurskiej", że w piekle „już trzecia część diabłów po niemiecku gada"[253]. Minister Dambrowski został w tym samym utworze nazwany za pomocą neologizmu „szchwan", prawdopodobnie utworzonego od niemieckiego „schwank", czyli

---

[247] Tamże, s. 311–12.

[248] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 296, w. 10–12.

[249] *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego wileńskiego iks Hern Lutermachra*, wyd. Z. Nowak, w: Z. Nowak, dz. cyt., s. 327, w. 1–4.

[250] D. Frick, dz. cyt., s. 2, 7. Analiza wykorzystania motywu niemieckiego w satyrach wileńskich w kontekście kategorii *inności* i *obcości* zob. D. Chemperek, *„Inność" i „obcość"*..., zwłaszcza s. 350–54. Por. Z. Nowak, dz. cyt., s. 140; A. Ragauskas, dz. cyt., s. 47–49; D. Frick, dz. cyt., s. 106–7.

[251] [J. Chądzyński], *Kolęda paniom saskim*…, s. 187–91 (tytuł, II.2, II.6, II.9, II.11).

[252] Tamże, s. 187, 190 (II.1, II.6, II.7).

[253] [Tenże], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 292,

‘farsa’, oraz zniekształconego zwrotu „minister Verbi Dei”, który niby naśladując niemiecki akcent, przybiera formę „minister Ferbi Dei”[254].

Zabieg udawania niemieckiego akcentu został jeszcze bardziej wykorzystany w *Tajemnej radzie*, gdzie w taki właśnie sposób ułożono jedną z „egzorbitancyi”[255]. Tę taktykę stosowano w odniesieniu do różnych mniejszości także w innych satyrach wileńskich[256]. Podobnie rzecz ma się z neologizmami wskazującymi na niemieckie pochodzenie luteran wileńskich, gęsto występującymi zarówno w *Tajemnej radzie*, jak i *Witaniu*, gdzie ponadto znalazły się całe wersy w parodiowanej niemczyźnie[257]. Poszczególne satyry, w tym *Relacyja* Chądzyńskiego, chętnie podkreślają zarazem, zresztą zgodnie z prawdą, że główny ośrodek luteran w Wilnie znajdował się przy ulicy Niemieckiej (i gdzie do dziś się znajduje)[258]. W ciekawy sposób na tę kwestię zwraca uwagę anonimowy autor *Nowin ponowionych*, opisujący przybycie do Wilna brzemiennej córki Lucyfera, która „długo po mieście błądziła, / aż na ulicę trafiła, / gdzie Hosen Saksen gromada / w szumnych federhutach siada”. Tę właśnie ulicę Superbia upodobała sobie do urodzenia swej córki, Ryksy, tj. kłótni[259].

Owa akcentowana przez katolickich satyryków „niemieckość” wileńskich luteran służyła przede wszystkim budowaniu poczucia ich kulturowej w kontekście polsko-litewskim obcości, co miało potęgować ich negatywny wizerunek jako grupy pozostającej na marginesie lokalnej społeczności i przeciwnej jej wartościom. W ten sposób niemieckie korzenie luteranizmu dostarczały argumentu mającego zdelegitymizować w Rzeczypospolitej ewangelików augsburskich (a na prawach synekdochy również protestantów w ogóle) postrzeganych jako narzędzie zewnętrznych wpływów destabilizujących religijną jedność. Tego typu zabiegi retoryczne – pozwalające autorom satyr na podkreślenie swojej nie tylko religijnej, ale także moralnej i kulturowej wyższości – były tym bardziej skuteczne, że trafiały na podatny grunt istniejących stereotypów i uprzedzeń. Jeszcze jednym ważnym elementem w tym wykreowanym negatywnym obrazie luteran było ich rzekome upodobanie do przemocy, mające dowodzić zagrożenia, jakie stanowili oni dla pokojowo usposobionych katolików.

---

[254] Tamże, s. 297.

[255] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 280.

[256] D. Frick, dz. cyt., s. 104.

[257] Zob. np. *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 271–73; *Witanie na pierwszy wjazd*…, s. 326–28, 330. Na temat zabiegów słowotwórczych katolickich satyryków zob. D. Chemperek, *„Inność” i „obcość”*..., s. 362–67.

[258] *Tajemna rada abo exorbitantiae*…, s. 273, w. 37; [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 292, w. 6. Por. D. Frick, dz. cyt., s. 6–7, 34–35.

[259] *Nowiny ponowione*…, s. 317, w. 17–26. Por. Z. Nowak, dz. cyt., s. 449.

Niewinne tumulty i słuszna kara

Opisując sprzeczkę dwóch luterańskich ministrów, autor *Nowin ponowionych* wprost nawiązuje do oskarżeń protestantów (wspomnianych na początku tego rozdziału) wobec studentów Akademii o wszczynanie tumultów w Wilnie. Z uwagi na znaczenie tego fragmentu dla naszych rozważań, a także ponieważ jest on zwykle pomijany przez historyków, w tym badaczy wileńskiej przemocy wyznaniowej, przytoczę go w całości:

> I tak się [luteranie] rozgorgolili,
> jakby Babilon walili.
> Miasto pod ich gwarem wrzało,
> a tumultu nie skarało,
> choć się sami zapisali,
> o tumult protestowali,
> że w ich zborze zstał się rano,
> gdy Boga wszędzie błagano.
> Lecz dać pokój surowości,
> użyć nad nimi litości,
> ale niechaj nie wołają,
> że studenci ich gabają.
> U nich się niezgoda rodzi
> i tumulty wszelkie płodzi,
> raczej by tego żądali,
> by im to gniazdo wybrali,
> gdzie się legą niepokoje,
> zwady, zdrady, swary, boje.[260]

Anonim przedstawia zatem przepychanki ministrów luterańskich jako zagrażające całemu miastu niemal metafizyczne źródło niezgody i wszelkich tumultów. Wykorzystuje on zarazem ten obraz, aby zarzucić protestantom hipokryzję: sami oskarżali katolików o wszczynanie zamieszek i wnosili przeciwko nim protestacje, gdy natomiast zdarzył się „tumult" luterański, to nie ukarano jego sprawców. Autor gotowy jest wszakże do ustępstw – zachęca do miłosierdzia nad protestantami, niech tylko tamci nie opowiadają więcej, że to studenci Akademii ich napastują, bo przecież, jak dowodzi przykład konfliktu ministrów, to w ich

[260] *Nowiny ponowione*…, s. 318, w. 49–66. Wedle mojej wiedzy na ten fragment zwrócił jak dotąd uwagę wyłącznie Chemperek w *Wileńscy luteranie*…, s. 295–96.

wspólnotach rodzi się kłótliwość, przemoc i swawola. W ten przewrotny sposób katolicki satyryk nawet nie tyle zrównuje niedawne ataki na kondukt pogrzebowy luterańskiego burmistrza oraz kalwiński zbór (do których to wydarzeń odwołuje się z kolei autor *Bitwy*) z wewnętrzną bójką luteran, ile wręcz zaprzecza tym pierwszym incydentom, aby przedstawić protestantów jako jedynych sprawców przemocy w mieście[261]. Za pomocą takiego przeniesienia akcentów autor *Nowin* stara się niejako puścić w niepamięć kilkanaście antyprotestanckich tumultów, jakie miały miejsce w latach 1581–1640.

Komentujące luterański „tumult" satyry (*Nowiny*, *Bitwa ministrów*) mogły ponadto stanowić w zamierzeniu odpowiednik protestanckich reakcji literackich na przemoc katolicką, które powstawały już od czasu pierwszych tego rodzaju zajść w 1581 roku. Wówczas z odpowiedzią wystąpił najpierw anonimowy autor poematu *Apologeticus to jest obrona konfederacyjej, przy tym seditio albo bunt kapłański na ewangeliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony* z 1582 roku, a następnie Andrzej Wolan w dwóch kolejnych traktatach przeciwko Skardze. Co istotne, wszystkie te teksty przedstawiają opisywane wydarzenia – w których wedle znanych źródeł nikt nie zginął – z wyraźną przesadą. W *Apologeticusie* mowa mianowicie o podburzających katolicki motłoch „krwawych kazaniach" jezuitów, w tym zwłaszcza Skargi, „hetmana wojny wileńskiej", który miał wprost namawiać katolików, a przede wszystkim wileńskiego biskupa Jerzego Radziwiłła, aby ewangelików „do namniejszego wybić"[262].

W podobnym tonie wypowiadał się Wolan, kiedy pisał: „Wiadomo już w całej Litwie, jak wielkie poruszenie wywołali niedawno ci znamienici wileńscy teologowie i dla jak okrutnej rzezi otworzyli oni drzwi, podczas gdy oszalały tłum, podżegany ich głosami, był już bezradny i tylko czekał na sygnał do dokonania mordu"[263]. Istotnie, według kalwinisty, jezuici „nie spoczną, póki nie dokonają jakiejś straszliwej rzezi, a ulice tego miasta [tj. Wilna] nie zostaną zalane krwią niewinnych"[264]. Nie jest wykluczone, że powstałe ponad pół wieku później katolickie satyry miały w zamierzeniu ich autorów spełniać podobną rolę, wyolbrzymiając wewnętrzny zatarg luteran do rozmiarów niebezpiecznego tumultu, a zarazem proponując

[261] Podzielam tu zdanie wyrażone przez Chemperka, zob. tamże, s. 295–96.

[262] *Apologeticus to jest obrona konfederacyej przy tym seditio albo bunt kapłański na ewanieliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony*, wyd. E. Bursche, Kraków 1932, s. 58–61, 80–81.

[263] „Notum iam est universae Lithuaniae, quantos motus nuper egregii isti theologi Vilnae fecerint, et quam crudeli carnificinae ianuam aperuerint, dum multitudo insana vocibus eorum instigata iam inarmis esset, et saltem signum caedibus faciendis expectaret," zob. A. Volanus, *Idololatriae Loiolitarum Vilnensium oppugnatio*…, k. M2r.

[264] „Nec vero sanguinarii homines isti conquiescent, donec miserabilem aliquam stragem ediderint, et sanguine hominum innocuo plateas urbis aliquando resperserint", zob. tamże, k. G3r.

zupełnie inną – bo wykorzystującą nie straszliwe obrazy i oskarżenia, ale humor i ironię – retorykę, okraszoną „łaskawą" deklaracją gotowości do litościwego potraktowania protestantów, o ile tylko tamci przestaną oskarżać o ataki jezuickich studentów.

Jednakże nie wszyscy wileńscy satyrycy byli w stanie zdobyć się na podobny „gest" wobec protestantów. Przeciwnie, zarówno w *Witaniu*, jak i utworach Chądzyńskiego odnajdujemy złowieszcze groźby pod ich adresem. Jak już wspomniałem, pierwszy z tych tekstów otwiera ułożony w sześciu zniekształconych językach epigramat, który zapowiada, iż nowo przybyły do Wilna luterański minister doprowadzi swoich współwyznawców na szubienicę. Jeszcze bardziej bezpośredni był Chądzyński. Nawiązując do tragicznej śmierci Burchardego, w *Relacyi* chwali on Wilno za to, że choć w przeciwieństwie do Pragi czy Poznania ewangelicy mogą tam żyć spokojnie, to jednak, gdy w innych miastach zaledwie ich „wyświcają, palą i piątnują", w Wilnie łamią oni sobie szyję[265]. Z kolei w wymierzonej przeciwko Radziwiłłowi *Kalwińskiej z Chrystusem wojnie* jezuita ostrzega, że kalwiński magnat „przed czasem [...] tryumfuje", doradzając, aby postawić go przed sądem, wychłostać, zaatakować z bronią w ręku, „przeżegnać" szablą, a nawet skrócić o głowę[266].

Wnioski

W świetle powyższych rozważań uważam za wątpliwą tezę litewskiego historyka Aivasa Ragauskasa, twierdzącego, że wileńskie satyry antyluterańskie nie tylko nie prowokowały przemocy wobec miejscowych ewangelików augsburskich, ale przeciwnie – za pomocą śmiechu rozładowywały napięcie między nimi a katolikami. Jest rzeczą znamienną, że w cytowanym studium dowodzi się tego nie tyle na podstawie analizy omawianych tekstów, ile akt kościelnych oraz innych dokumentów zewnętrznych, wskazujących na koegzystowanie we wczesnonowożytnym Wilnie różnych wyznań chrześcijańskich, a także braku tumultów antyluterańskich poza atakiem na kondukt pogrzebowy luterańskiego burmistrza[267]. Choć istotnie, jak znakomicie pokazał to Frick, w codziennym funkcjonowaniu miasta było niemało przykładów współżycia katolików i protestantów (nawet w ramach jednego domostwa), a akty przemocy wobec luteran występowały rzeczywiście rzadziej niż wobec kalwinistów (lecz

[265] [J. Chądzyński], *Relacyja a oraz suplika*…, s. 291 (*Apostrophe do miasta wileńskiego*).
[266] [Tenże], *Kalwińska z Chrystusem wojna*…, s. 181, 183–86 (I.10, I.13, I.16, I.17, I. 22, I.23).
[267] A. Ragauskas, dz. cyt., zwłaszcza s. 49–53.

częściej niż miał tego świadomość Ragauskas), to fakty te nie odnoszą się do wymowy satyr Chądzyńskiego i jemu współczesnych[268].

Bliższe zbadanie tych utworów dowodzi natomiast, że ich autorzy wcale nie zadowalali się zabawnym, a nie nienawistnym przedstawieniem luteran jako dziwaków (*keisto*)[269]. Przeciwnie, wileńscy satyrycy używali rozmaitych motywów oraz strategii retorycznych, aby ośmieszyć przekonania wileńskich mniejszości religijnych (najczęściej luteran, ale zarazem także kalwinistów, anabaptystów, prawosławnych, a niekiedy Żydów i Tatarów), a samych protestantów ukazać jako zdeprawowanych i niebezpiecznych dla społeczeństwa oszustów, intruzów, cudzołożników, morderców dusz i pobratymców szatana, którzy zasługują na najwyższą karę. W tym kontekście wykorzystanie komizmu przez satyryków bynajmniej nie stanowiło niewinnego rozładowania napięcia, ale niekiedy wywoływało znaczący kontrast między treścią a formą narracji. Bodaj najbardziej dobitnym tego przykładem jest opis tragicznej śmierci Burchardego w *Relacyi* Chądzyńskiego, gdzie w pełnych dowcipu słowach jezuita relacjonuje proces deformacji ciała umierającego ministra i jego „radosne" spazmy.

Owszem, analiza satyr antyprotestanckich Chądzyńskiego na tle innych tego typu utworów ujawnia wymowny profil polemiczny autora, który jawi się jako jeden z najbardziej zaangażowanych w sprawy sporne pisarzy katolickich Wilna oraz całej Litwy pierwszej połowy siedemnastego wieku. Taka charakterystyka, choć sprzeczna z dyskutowaną w rozdziale pierwszym interpretacją rzekomo tolerancyjnej postawy jezuity, odpowiada dostępnym nam źródłom[270]. Przede wszystkim jest ona zgodna z zakonnym nekrologiem jezuity, gdzie podkreślona została wyjątkowa gorliwość Chądzyńskiego, który nie zważając na opłakany stan swojego zdrowia, miał być zawsze gotów do publikowania przeciwko „heretykom", aby zganić ich uczynki i udaremnić ich zamiary[271]. Jak pamiętamy, podobna informacja znalazła się także w biogramie Preuschoffa, który pisał o ostrości jezuity „w przebijaniu heretyków"[272].

Co więcej, wątki antyprotestanckie znajdujemy we wszystkich trzech znanych nam pismach polityczno-społecznych Chądzyńskiego. W *Assertiones* pisze on o ministrach protestanckich jako bardziej szkodliwych dla Rzeczypospolitej niż rozbójnicy; w *Compendium*

[268] Por. D. Frick, dz. cyt., passim; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*..., s. 394–400.

[269] A. Ragauskas, dz. cyt., s. 52.

[270] Por. np. S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011, s. 197–98.

[271] ARSI, Lit. 61, s. 277.

[272] J.A. Preuschoff, *Universitas Vilnensis Jagiellonico-Batoreana laurearum academicarum florida* [...], Vilnae 1707, Typis Universitatis Societatis Jesu, k. H4r.

zezwala na uwłasnowolnienie syna, gdy ojciec „popadnie w herezję"; natomiast w *Dyskursie* w dosadnych słowach krytykuje protestancką szlachtę prześladującą poddanych sobie katolickich chłopów i zmuszającą ich do uczestniczenia w nabożeństwach zborowych[273]. Wreszcie, o polemicznym usposobieniu i przygotowaniu autora niezbicie świadczy dysputa gdańska z lat pięćdziesiątych, podczas której zadziwił luterańskich słuchaczy siłą swojej argumentacji[274]. Ta ostatnia informacja jest szczególnie istotna, ponieważ potwierdza przygotowanie Chądzyńskiego w teologii polemicznej, które wyłania się z jego twórczości satyrycznej w formie rozmaitych aluzji oraz ugruntowanej doktrynalnie krytyki przekonań protestanckich.

Jezuita w znacznym stopniu zawdzięczał tę imponującą wiedzę kontrowersyjną jezuickiej edukacji w Wilnie, gdzie odbył nowicjat, a następnie studiował teologię, w tym teologię polemiczną, którą kilkanaście lat później sam na Akademii wykładał (w formie zajęć „tertiae lectionis"). Ten związek między antyprotestanckimi przekonaniami Chądzyńskiego a jego edukacją w Wilnie nie jest, jak sądzę, przypadkowy. Analiza curriculum Akademii oraz aktywności jej studentów i profesorów pokazuje, że lokalna wspólnota jezuicka kładła szczególny nacisk na zagadnienia sporne między katolikami a protestantami. To podejście było już widoczne w czasie powstania Akademii, o czym świadczą jej dokumenty fundacyjne oraz prędkie włączenie teologii polemicznej do programu studiów. W konsekwencji opanowanie materiału z zakresu kontrowersji stało się częścią standardowej wiedzy wymaganej od katolickich absolwentów Akademii, co znalazło odzwierciedlenie w tezach egzaminacyjnych z połowy lat osiemdziesiątych XVI wieku. Co ciekawe, nastroje antyprotestanckie utrzymywały się na jezuickiej uczelni wileńskiej mimo przyjmowania do niej także studentów z rodzin niekatolickich, zachęconych bezpłatną, nowoczesną i wysokiej jakości edukacją oferowaną przez jezuitów[275]. Jak jednak pokazują badania Piechnika, a także przykład znanego nam

---

[273] [J. Chądzyński], *Assertiones universae philosophiae* [...] *publice propugnandae a Thoma Girski*, [Vilnae] 1642, [b.w.], k. D3r. (teza *ex politicis* nr XXII); tenże, *Compendium de iure et iustitia*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2213, k. 441v. (tractatus 1, disputatio 3, cap. 1, articulus 2); tenże, *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jako dalszego karania ujść mamy*, w: *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668). Publicystyka, eksorbitacje, projekty, memoriały*, t. 1, *1648–1660*, wyd. S. Ochmann-Staniszewska, Wrocław 1989, s. 186.

[274] J.A. Poszakowski, *De viribus illustribus Provinciae Lithuaniae S.I.*, Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, rkps 1536, s. 112, 971.

[275] L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, s. 172.

konwertyty Cnoglerusa, profesorowie jezuiccy uważali obecność niekatolickich uczniów za znakomitą okazję do nakłonienia ich do konwersji, nierzadko z sukcesem[276].

Znamienne zarazem, że zainteresowanie kwestiami spornymi wśród jezuitów na Litwie, w tym konkretnie w Wilnie, wyróżniało się na tle postawy członków innych prowincji, a zwłaszcza przełożonych Towarzystwa w Rzymie. Warto jednak zauważyć, że stanowisko polemiczne wileńskich jezuitów uległo z czasem istotnym zmianom. Mniej więcej do początku siedemnastego stulecia najchętniej wykorzystywanymi przez nich formami polemiki z protestantami były traktaty teologiczne, zbiory tez oraz dysputy, o czym najlepiej świadczy konflikt jezuitów z Andrzejem Wolanem. Jego katoliccy przeciwnicy, jak Torres, Skarga, a zwłaszcza student Akademii Jurgiewicz, zasadniczo odwoływali się do standardowych antyprotestanckich argumentów teologicznych, znanych chociażby z *Disputationes* Bellarmina, podkreślając m.in. różnice między rozmaitymi wyznaniami protestantów, a także zarzucając im niespójność doktrynalną oraz uciekanie się do prześladowań katolików. Jednakże, w miarę eskalacji konfliktu z Wolanem, argumenty teologiczne i eklezjologiczne stopniowo stawały się jedynie pretekstem do wyprowadzenia osobistych ataków przeciwko niemu (czemu on sam nie pozostawał zresztą dłużny). Ta zmiana jest szczególnie widoczna w pracach polemicznych Jurgiewicza, który zaciekle broniąc swoich jezuickich profesorów z Akademii, coraz bardziej skupiał się na kwestiach nijak nie związanych z teologią. W końcowej fazie konfliktu Jurgiewicz uciekał się nawet do podważania szlacheckiego pochodzenia Wolana, oskarżania go o oszustwa polityczne czy wyśmiewania jego nazwiska.

Jak twierdzę, to przejście w kierunku ataków osobistych odzwierciedla zmieniający się stosunek wileńskich katolików do protestantów. Cytowana w rozdziale pierwszym Alexandra Walsham, wyjaśniając ukuty przez nią koncept „miłosiernej nienawiści", dowodzi, że w epoce wczesnonowożytnej reprezentanci większości wyznaniowej (jakiejkolwiek denominacji) na danym terytorium co do zasady postrzegali religijne „odstępstwa" jako niebezpieczną chorobę, której należało się natychmiast pozbyć. Paradoksalnie bądź też nie, miłosierdzie wobec bliźnich intensyfikowało zatem nienawiść wobec ich „herezji"[277]. W kontekście konfliktu wileńskich katolików z kalwinistami i luteranami obserwujemy osobliwy rozwój tej dynamiki. Początkowo jezuici, jak widzieliśmy to w przypadku Skargi, starali się przekonać Wolana do konwersji i obalić jego ewangelickie poglądy, tym samym „lecząc" jego „chorobę". Jednakże wraz z

[276] Tamże, s. 115–16, 172.

[277] A. Walsham, *Charitable hatred: Tolerance and intolerance in England (1500–1700)*, Manchester 2009.

włączeniem się w spór Jurgiewicza (reprezentującego chyba bardziej typowe dla ówczesnej Rzeczypospolitej oraz Europy stanowisko polemiczne) stało się jasne, że katolicy postrzegali wówczas jako śmiertelną chorobę i zagrożenie dla społeczeństwa nie tylko zapatrywania kalwinisty, ale i jego samego. Zmiana perspektywy „uzasadniła" zatem zmianę taktyki, przewrotnie legitymizując takie środki, jak kpina, obelga czy oczernienie – „omnia ad maiorem Dei Optimi Maximi laudem", jak zapewnia na końcu jednego ze swoich najbardziej zajadłych pamfletów Jurgiewicz, nawiązując do słynnego jezuickiego motta[278].

Kolejna istotna zmiana nastąpiła w podejściu środowiska wileńskich jezuitów na początku siedemnastego stulecia, kiedy to zaczęli oni odchodzić od dyskursu *stricte* teologicznego (albo przynajmniej zachowującego takie pozory), wyrażonego w traktatach i zbiorach tez, skłaniając się ku formie satyrycznej. Choć elementy satyryczne były obecne we wcześniejszej polemice w Wilnie, okres od lat dwudziestych do lat pięćdziesiątych XVII wieku pokazał, że katoliccy polemiści nierzadko zadowalali się już wówczas jedynie wyśmianiem protestantów, ich moralności, obyczajów, a zwłaszcza ich zapatrywań doktrynalnych, bynajmniej nie wchodząc z nimi w rzeczową dyskusję. Taki rozwój polemiki mógł się wiązać z jej swoistą „demokratyzacją", a więc zmianą w grupie jej docelowych odbiorców, którzy zamiast wyspecjalizowanymi teologami coraz częściej byli po prostu piśmiennymi (choć już niekoniecznie znającymi łacinę) ludźmi świeckimi, reprezentantami katolickiej większości w Wilnie i poza nim.

Innym jeszcze istotnym czynnikiem wpływającym na przeobrażenia w formie omawianego dyskursu były zapewne zmiany w religijno-politycznym krajobrazie Rzeczypospolitej pierwszej połowy XVII wieku, gdzie mniej liczni niż kilka pokoleń wcześniej protestanci doświadczali wyraźnego uszczuplenia własnych wpływów politycznych. Nie jest przypadkiem, że między 1572 a 1632 rokiem liczba protestanckich senatorów zmniejszyła się z sześćdziesięciu trzech do zaledwie sześciu, co stanowiło preludium do bardziej radykalnych modyfikacji w rozkładzie sił wyznaniowych w drugiej połowie stulecia, na czele z zakazami porzucania religii katolickiej oraz wznoszenia nowych zborów w miastach królewskich, a także próbami zabronienia budowy zborów na terenach prywatnych i odebrania ewangelikom z małżeństw mieszanych wpływu na religijne wychowanie własnych dzieci[279]. Oczywiście, duże

[278] A. Jurgievicius, *Anatomia libelli famosi*…, k. M2r.

[279] D. Chemperek, *Poezja ewangelików reformowanych w Rzeczypospolitej XVII wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. tenże, Warszawa 2015, s. 402; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*…, s. 390, 404–5, 491–94; K. Meller, dz. cyt., s. 305–6.

znaczenie dla rosnącej atrakcyjności katolicyzmu miały nie tylko czynniki społeczno-polityczne, ale także jego imponujący rozwój teologiczny, który skutkował ożywieniem istniejących bądź kształtowaniem się nowych, atrakcyjnych nurtów duchowości, jak choćby pobożność maryjna i eucharystyczna czy mistycyzm karmelitański[280].

Niezależnie jednak od powodów tej sytuacji faktem jest, że wielopokoleniowa wileńska debata polemiczna między katolikami a protestantami z czasem stała się właściwie monologiem katolickich satyryków. Jednym z najbardziej reprezentatywnych przykładów siedemnastowiecznej antyprotestanckiej satyry, a zarazem końcowej fazy tej polemiki jest poezja Chądzyńskiego. Ważne, że choć, jak pamiętamy, był on wyspecjalizowanym polemistą, profesorem teologii polemicznej, który podczas dysputy z luteranami dowiódł, że znakomicie operował argumentami z zakresu kontrowersji, postanowił zaatakować wileńskich luteran oraz kalwinistów jako autor anonimowych satyr. Wykorzystując popularne antyprotestanckie stereotypy i zniekształcając wybrane aspekty doktryn ewangelickich, takie jak powszechne kapłaństwo wiernych czy brak obowiązkowych postów, obrał on za cel nie przekonanie niekatolików do konwersji – o co niegdyś zabiegał Skarga wobec Wolana – ale utwierdzenie katolickiej większości w niechęci wobec protestanckich mniejszości. Te ostatnie jezuita ukazywał ze złowieszczym humorem, pochwalając przy tym dotykające ich tragedie oraz zalecając użycie przeciwko nim siły. W tym kontekście trudno nie zgodzić się z Kempą, który w twórczości Chądzyńskiego upatrywał jeden z czynników stwarzających warunki dla przemocy wobec wileńskich protestantów[281].

[280] Por. m.in. A. Czechowicz, dz. cyt.; *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2015.
[281] T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe*…, s. 398.

Podsumowanie

Zaprezentowana w powyższych czterech rozdziałach analiza prowadzi, jak sądzę, do sformułowania kilku wniosków dotyczących zarówno życia oraz kształtu spuścizny pisarskiej Jana Chądzyńskiego, jak i jego poglądów. Zacznijmy od tych pierwszych. Zestawienie ze sobą wszystkich znanych dokumentów zakonnych dotyczących jezuity – a więc katalogów rocznych i trzyletnich, nekrologu, autografu jego ślubów, wykazu osób promowanych na Akademii, jego ocen egzaminacyjnych, raportu z trzeciej probacji, a także odnalezionych fragmentów jego korespondencji z generałem Towarzystwa – oraz skonfrontowanie ich z informacjami przekazanymi przez osiemnastowiecznych jezuickich dziejopisów, Jana Antoniego Poszakowskiego, Stanisława Rostowskiego i Jana Antoniego Preuschoffa, którzy wedle wszelkiego prawdopodobieństwa mieli dostęp do niezachowanych dziś źródeł, pozwoliło nie tylko na doprecyzowanie kluczowych informacji z życia Chądzyńskiego (prawdopodobna data i miejsce narodzin, postępy szkolne, data ślubów i promocji na magistra filozofii oraz nauk wyzwolonych, okres sprawowania kolejnych funkcji), ale także zweryfikowanie istniejących hipotez na jego temat.

Wśród tych ostatnich szczególnie istotne były utrwalone w literaturze przedmiotu przypuszczenia na temat istnienia w siedemnastowiecznej Litwie dwóch poetów, a zarazem katolickich księży, Janów Chądzyńskich, a także rzekomej tolerancyjnej postawy Chądzyńskiego jezuity wobec protestantów. Źródłem tej pierwszej hipotezy stał się niejednoznaczny wpis Poszakowskiego, który ceniony badacz Chądzyńskiego Stanisław Pyszka zinterpretował z wykorzystaniem informacji zawartych w katalogu poloników Józefa Trypućki. Bliższe przyjrzenie się tym dokumentom dowiodło jednakże, że wspominany przez Trypućkę Jan Chądzyński nie mógł być osobą wskazaną przez Poszakowskiego, jako że zmarł on zdecydowanie zbyt wcześnie, aby móc sprawować przypisywaną mu funkcję „teologa" kasztelana trockiego Jana Karola Kopcia, a ponadto brak danych o jego jakimkolwiek wykształceniu teologicznym. Co więcej, analiza wymienionych wyżej źródeł na temat jezuity Chądzyńskiego wyraźnie wskazuje, że był on wśród współczesnych sobie jezuitów znany jako poeta, który często publikował własne wiersze anonimowo. Ta informacja umożliwiła rozstrzygnięcie wątpliwości Poszakowskiego, a zarazem sfalsyfikowanie hipotezy o istnieniu dwóch Chądzyńskich.

Podobnie nieudokumentowane okazało się domniemanie na temat tolerancyjnej postawy Chądzyńskiego wobec protestantów, o czym miała świadczyć nieobecność wątków

antydysydenckich we wszystkich jego pismach. Jak twierdzę, ten wniosek sformułowano z pominięciem wyraźnie antyprotestanckich fragmentów zawartych w trzech powszechnie znanych pismach społeczno-politycznych Chądzyńskiego (*Dyskurs kapłana jednego polskiego*, *Compendium de iure et iustitia*, *Assertiones universae philosophiae*), a także informacji obecnych w zakonnym nekrologu jezuity oraz jego biogramie autorstwa Preuschoffa. Jeszcze bardziej istotne w tym kontekście jest nieuwzględnienie przez Pyszkę ustaleń literatury przedmiotu, która co najmniej od przełomu XIX i XX wieku (np. w osobach Carlosa Sommervogla bądź Aleksandra Brücknera) przypisywała Chądzyńskiemu rozmaite satyry antyprotestanckie. Niewykluczone, że zaważyło tu pierwsze ze wskazanych przekonań uczonego na temat istnienia dwóch księży Chądzyńskich, choć kwestia ta nie została wyjaśniona *explicite*. Tak czy inaczej, przeprowadzona analiza doprowadziła do wniosku, że również hipoteza o tolerancyjnej postawie jezuity nie koresponduje z dostępnym nam materiałem źródłowym.

Wszystkie te ustalenia biograficzne zostały następnie wykorzystane do oceny dotychczasowych atrybucji dotyczących Chądzyńskiego, a także sformułowania nowych propozycji w tym zakresie. Poprzez rozważenie wysuniętych argumentów i skonfrontowanie ich z wiedzą na temat życia i dorobku jezuity uznałem, że wbrew przypuszczeniom Andrzeja Litworni, Vaclovo Biržiški oraz Brücknera, nie mógł on być autorem *Żywotu przenachwalebniejszej Bogarodzice Panny Maryjej*, *Roku Trybunalskiego* ani *Tajemnej rady abo exorbitantiarum niektórych Samuela Dambrowskiego*. Analogiczne postępowanie doprowadziło mnie do uznania hipotez atrybucyjnych Rostowskiego, Stanisława Załęskiego, znów Biržiški, Živilė Nedzinskaitė i Dariusza Chemperka za niekoniecznie chybione, jednak pozbawione wystarczających dowodów wewnątrz- oraz zewnątrztekstowych. W konsekwencji do rekonstruowanego przeze mnie kanonu dzieł Chądzyńskiego nie zdecydowałem się włączyć czterech łacińskojęzycznych zbiorów poetyckich *Applausus in* [...] *Abrahami Wojna*, *Florae Lukiscanae amoenitas*, *Donum nuptiale* i *Ver Lukiscanum*, a także satyry *Witanie na pierwszy wjazd z Królewca*.

Za utwory o niewątpliwym autorstwie przyjąłem natomiast podpisane z imienia i nazwiska oraz korespondujące z informacjami biograficznymi o Chądzyńskim rękopisy *Compendium de iure et iustitia*, *Dyskurs kapłana jednego polskiego* oraz wierszowanego panegiryku dla Jana Ewarysta Bełżeckiego, a także przedmowę do drukowanego wydania *Opusculum spirituale* Mikołaja Łęczyckiego. Pisma te stanowią trzon korpusu tekstów Chądzyńskiego, który uzupełniłem o utwory o autorstwie niepewnym, acz wysoce

prawdopodobnym, poświadczonym krytyką wewnętrzną oraz zewnętrzną. Wśród nich znalazły się przygotowane dla Tomasza Girskiego tezy filozoficzne *Assertiones universae philosophiae*, których autorstwa przekonująco dowiódł sam Pyszka, a także zaginione epigramaty, które cytuje Poszakowski. Ponadto za napisane najprawdopodobniej przez Chądzyńskiego uznałem trzy satyry antyprotestanckie, mianowicie *Relacyję a oraz suplikę zboru wileńskiego saskiego do Hern Martyna Lutra* (którą przypisał jezuicie Poszakowski, a za nim Sommervogel i Brückner) oraz dwa cykle epigramatyczne, *Kalwińską z Chrystusem wojnę* i *Kolędę paniom saskim*. Za atrybucją tych tekstów ponownie przemawia szereg dowodów wewnątrz i pozatekstowych, m.in. informacja o autorze znajdująca się w odnalezionym rękopisie Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie zawierającym przekaz *Wojny* oraz *Kolędy*, stylistyczne i treściowe podobieństwo tych wierszy do poświadczonej przez Poszakowskiego *Relacyi*, a także zgodność wymowy wszystkich trzech satyr z wiedzą o Chądzyńskim.

Tak zrekonstruowany dorobek jezuity posłużył następnie do analizy jego zapatrywań na zagadnienia polityczne, społeczne oraz polemiczne. Punktem wyjścia dla omówienia tych pierwszych stała się sformułowana na początku lat pięćdziesiątych XX wieku przez Kazimierza Piwarskiego, a następnie przejęta i rozwinięta przez Janusza Tazbira i Stanisława Obirka teza, według której jezuici do czasu rokoszu Zebrzydowskiego mieli popierać w Rzeczypospolitej postulaty wzmocnienia władzy monarszej, aby następnie drastycznie zmienić obóz polityczny, stając się głosicielami szlacheckich wolności. Kluczowym argumentem za tą konkluzją było domniemane ocenzurowanie przez władze prowincji polskiej trzeciej edycji *Kazań sejmowych* Piotra Skargi, z których usunięto kazanie o monarchii (oraz zmodyfikowano inne pomniejsze fragmenty), krytykujące postępowanie szlachty oraz rozszerzanie jej przywilejów kosztem władzy króla. Stanowisko Piwarskiego, choć zaprezentowane ponad siedemdziesiąt lat temu, okazało się szczególnie wpływowe i trwałe – w mniej lub bardziej zmienionej formie jest ono wciąż obecne w publikacjach znanych polskich i zagranicznych historyków oraz literaturoznawców ostatnich dekad, m.in. Ludwika Piechnika, Jaremy Maciszewskiego, Wiesława Steca, Wojciecha Kriegseisena, Urszuli Augustyniak, Krzysztofa Mrowcewicza, Piotra Stolarskiego, Richarda Butterwicka czy Damiena Tricoire.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera analiza idei politycznych Chądzyńskiego, wyrażonych w połowie siedemnastego stulecia, które wydają się przeczyć rzekomej reorientacji politycznej Towarzystwa w Rzeczypospolitej. Owszem, zestawienie poglądów pisarza z tymi, jakie w 1597 roku wyraził Skarga, a także ze stanowiskiem ich współbraci w XVI i XVII wieku, prowadzi do wniosku, że jezuici po rokoszu bynajmniej nie

przestali krytykować nadużywanych przywilejów szlacheckich, wzrostu znaczenia izby niższej czy sejmików oraz decentralizacji ustroju Rzeczypospolitej, upatrując w ograniczonej, ale silnej władzy monarszej najlepszy, bo najmniej wadliwy, sposób rządzenia. W owej krytyce wyjątkowo daleko posunął się właśnie Chądzyński, nie tylko kpiąc z tchórzostwa, warcholstwa i chciwości szlachty, ale także upatrując w jej ekscesach – skutkujących paraliżem systemu parlamentarnego, podatkowego i sądowego, a także marginalizacją roli króla i bezlitosnym uciskiem warstw nieuprzywilejowanych – przyczynę klęsk militarnych i dewastacji Rzeczypospolitej w czasie powstania kozackiego, a następnie potopu.

Przyjęcie perspektywy komparatystycznej pomogło zarazem pokazać, że Chądzyński był w stanie umiejętnie połączyć przekonania typowe dla jezuitów z innych prowincji europejskich – m.in. neoscholastyczne rozumienie rozmaitych odmian sprawiedliwości (tu zwłaszcza *iustitia legalis*, *distributiva* i *vindicativa*) – z elementami charakterystycznymi dla staropolskiej myśli politycznej, na czele z jej republikańskim aparatem pojęciowym oraz organicystyczną wizją społeczeństwa oscylującą wokół kategorii *bonum publicum*, prawa oraz cnoty. Ukazana w ten sposób koncepcja państwa jawi się jako wielopłaszczyznowa i dojrzała, lecz jej interpretacja wymaga całościowego spojrzenia na idee wyrażone w różnych pismach jezuity przy jednoczesnym uwzględnieniu ich specyfiki gatunkowej i okoliczności powstania. W ten sposób można dostrzec, że wiele sądów wyrażonych na płaszczyźnie teoretycznej w *Compendium* oraz do pewnego stopnia w *Assertiones* znalazło następnie zastosowanie w krytyce aktualnej rzeczywistości politycznej zawartej w *Dyskursie*, gdzie wszakże perspektywa autora musiała siłą rzeczy objąć również wyzwania stawiane przez katastrofalne położenie Rzeczypospolitej w trakcie potopu. Pod tym względem nie zgadzam się z postawą metodologiczną przyjętą w niektórych wpływowych opracowaniach na temat myśli Chądzyńskiego, które nie uwzględniły specyfiki gatunku i przeznaczenia poszczególnych analizowanych utworów, z jednej strony zarzucając im braki ideowe i usilnie dowodząc „narastania radykalizmu społecznego" autora, z drugiej zaś formułując dość daleko idące i niekiedy anachroniczne sądy dotyczące m.in. rzekomego „poczuwania się do współudziału w winie" Chądzyńskiego, jego przekonań klasowych, „wiejskiej" mentalności słowian czy „najsłabszego punktu" jego światopoglądu z perspektywy współczesnej moralności.

Ogląd politycznych zapatrywań Chądzyńskiego okazał się następnie szczególnie przydatny dla analizy jego poglądów społecznych. Asumptem dla podjęcia tych rozważań była utrwalona w literaturze przedmiotu interpretacja jego krytyki ucisku chłopów w Rzeczypospolitej jako będącej przejawem postępowości autora – który miał skrycie pragnąć

ich wyzwolenia – i wynikającej z jego „osobistej wrażliwości" na krzywdę tej najbardziej nieuprzywilejowanej warstwy społecznej w siedemnastowiecznej Polsce. Daleki od wykluczenia moralnej motywacji przekonań jezuity starałem się wszakże wykazać, że głównych źródeł jego postawy wobec chłopów należy raczej upatrywać w politycznej wizji Rzeczypospolitej. W tym celu najpierw omówiłem kluczowe pojęcia z zakresu filozofii społecznej, jakimi Chądzyński operuje – a więc *ius*, *dominium*, *contractus*, *iustitia commutativa*, *iniustitia* oraz *restitutio* – a także przedstawiłem jego argumenty przeciwko uciskowi chłopów, wskazując na jego widoczną zależność od poglądów starszego współbrata Marcina Śmigleckiego. To wyłożenie podstaw myśli społecznej Chądzyńskiego wykorzystałem jako wstęp dla wysunięcia kontrargumentów wobec jej dotychczasowych interpretacji.

W tym celu skupiłem się na obecnym we wszystkich trzech polityczno-społecznych pismach jezuity, lecz jak dotąd pomijanym w badaniach, zagadnieniu jego stosunku do innych uciskanych warstw społecznych. Moja argumentacja w tym zakresie została podzielona na dwie części. W pierwszej starałem się dowieść, że chłopi bynajmniej nie są jedyną grupą społeczną w Rzeczypospolitej, w obronie której Chądzyński występuje. Zwracając uwagę na mniej znane fragmenty jego dzieł, pokazałem, że broni on całej biedniejszej części polsko-litewskiego społeczeństwa, obejmującej oprócz najbardziej uciskanych chłopów, także mieszczan i drobniejszą szlachtę. Co więcej, stwierdziłem, że autor nie popiera w tym kontekście żadnych radykalnych reform społecznych, ale podkreśla, że nie przeszkadza mu uprzywilejowana pozycja szlachty, a jedynie jej nadużycia, skutkujące zbyt wysokim obciążeniem poddanych. Za szczególnie istotny uznałem fakt, iż swoje postulaty ulżenia doli chłopów Chądzyński uzasadnia nie pobudkami etyczno-religijnymi (co nie byłoby zaskakującym argumentem w przypadku jezuity), ale *stricte* politycznymi – jego zdaniem jest to bowiem jedyny sposób na przetrwanie Rzeczypospolitej.

Jeszcze ciekawszy, jak sądzę, okazał się stosunek autora do niewolników. Korygując dotychczasowe błędne odczytania, wyraźnie sprzeczne z treścią pism Chądzyńskiego, a także zwracając uwagę na fragmenty jak dotąd nieuwzględnione bądź niekiedy celowo pominięte, wykazałem, że siedemnastowieczny jezuita nie tylko nie prezentował wobec niewolników stanowiska, które świadczyłoby o jego wrażliwości na krzywdę uciśnionych, ale przeciwnie – był względem nich dalece bardziej surowy niż jego współbracia w Rzeczypospolitej oraz Europie zachodniej. Jak pokazałem, taka postawa widoczna jest chociażby w jego tezie określającej bezużytecznego dla pana niewolnika „cieniem i pasożytem" bądź w ograniczeniu

przez Chądzyńskiego (w porównaniu do innych, współczesnych mu pisarzy jezuickich, jak Luis de Molina, Leonard Lessius, Juan de Lugo czy Zygmunt Lauxmin) praw własności niewolnika i możliwości jego emancypacji. Bodaj najbardziej wymowna pod tym względem jest wprost sformułowana w *Compendium* polemika z hiszpańskim jezuitą Tomásem Sánchezem de Ávila, w której polski autor podważa pogląd, jakoby pan nie mógł odesłać w dalekie strony żonatego niewolnika, oddzielając go tym samym od swojej małżonki. Prezentujący odmienne stanowisko Chądzyński uważa, że niewolnik powinien dostosować swoje zobowiązania małżeńskie do tych względem swego pana i argumentuje, że skoro można posiadać niewolników tureckich bądź tatarskich (co przyjmuje za aksjomat), którzy także są oddaleni od swoich żon, dlaczego nie miałoby to być dozwolone także w przypadku innych zniewolonych.

Na podstawie powyższych obserwacji doszedłem do wniosku, że podstawowym źródłem postulatów społecznych Chądzyńskiego była najprawdopodobniej nie jego wrażliwość społeczna oraz "postępowość", lecz jego wizja ustroju Rzeczypospolitej oraz projekt jej koniecznych reform. Te ostatnie miały polegać przede wszystkim na ograniczeniu dominacji (a więc także ekonomicznych podstaw funkcjonowania) najbardziej uprzywilejowanej, najbogatszej części stanu szlacheckiego, stanowiącej zdaniem jezuity fundamentalne zagrożenie dla stabilności oraz efektywności państwa polsko-litewskiego w zakresie rządzenia, zbierania podatków, obronności czy sądownictwa. Jak twierdzę, krytykując nadużycia magnaterii, autor zwracał uwagę na wykorzystywanie ubogiej szlachty, mieszczan, a zwłaszcza chłopów, ale był przede wszystkim zainteresowany przeciwdziałaniem wpływom wielkich panów, wymownie nazywanych przez niego „wielkimi rybami" i „wilkami" pożerającymi mniejsze ryby i owce.

Dopełnieniem powyższych wniosków na temat zapatrywań polityczno-społecznych Chądzyńskiego jest analiza jego satyr antyprotestanckich, która została przeprowadzona w kontekście nauczania teologii kontrowersyjnej w Akademii Wileńskiej, a także dziejów przemocy religijnej oraz katolicko-protestanckiej polemiki w Wilnie. Taka szersza perspektywa pozwoliła, po pierwsze, na pokazanie roli curriculum Akademii w kreowaniu i podtrzymywaniu – m.in. za pomocą wykładów, dysput akademickich oraz egzaminów – nastrojów antydysydenckich wśród kolejnych pokoleń młodych katolików. Ten program nauczania miał zarazem znaczący wpływ na przygotowanie Chądzyńskiego – najpierw słuchacza kursu teologii polemicznej na Akademii, a następnie jego wykładowcy – w zakresie sporów wyznaniowych, którym wykazał się podczas dysputy gdańskiej w latach

pięćdziesiątych XVII wieku, a które wcześniej wykorzystał w komponowaniu swoich satyr przeciwko protestantom.

Po drugie, zwróciłem uwagę na fakt, że te utwory satyryczne powstawały paralelnie do przejawów antyprotestanckiej przemocy, a więc tzw. tumultów, do których cyklicznie dochodziło w Wilnie, począwszy od lat osiemdziesiątych XVI wieku, co skutkowało cyklicznym niszczeniem oraz dewastowaniem świątyń i innych budowli niekatolickich, zwłaszcza zaś zborów kalwińskich, pobiciem oraz zastraszeniem ich obrońców, a także profanacją bądź rabunkiem ich mienia. Głównymi prowodyrami i sprawcami tych napaści byli młodsi studenci Akademii – na ogół niezależni od jurysdykcji zewnętrznej ze względu na jej przywileje – z których spora część studiowała na jezuickiej uczelni w czasie, gdy przebywał tam Chądzyński. Choć nie sposób dowieść jego bezpośrednich związków z winowajcami, jest ciekawe, że przynajmniej niektóre z utworów antydysydenckich jezuity powstały w okresie intensyfikacji przemocy wyznaniowej w mieście, czego przykładem jest *Relacyja* napisana na kilka miesięcy po napaści studentów na kalwiński zbór w 1623 roku i pobiciu tamtejszego ministra. Jak twierdzę, zarówno przemoc fizyczna, jak i wystąpienia literackie przeciwko niekatolikom (gdzie skądinąd często wprost nawoływano do przemocy wobec nich) stanowiły manifestację zbliżonej postawy wyznaniowo-społecznej.

Po trzecie wreszcie, ujęcie kontekstowe umożliwiło spojrzenie na satyry autorstwa Chądzyńskiego oraz osób z jego środowiska jako przejaw schyłkowej fazy wielopokoleniowej polemiki wileńskiej między katolikami a protestantami. Jak pokazałem, jej początki sięgają dysput teologicznych toczonych we wczesnych latach siedemdziesiątych XVI wieku pomiędzy nowo przybyłymi do miasta jezuitami a Andrzejem Wolanem oraz wspierającymi go ewangelikami. Te dyskusje akademickie przerodziły się następnie w zaciekły konflikt i zaowocowały intensywną wymianą druków polemicznych, która uczyniła z Wilna jedno z ważniejszych centrów polemicznych nie tylko Rzeczypospolitej, ale i całej Europy. Choć w spór przeciwko Wolanowi zaangażowało się wielu znanych i cenionych jezuickich pisarzy (zwłaszcza Francisco Torres, Antonio Possevino, Piotr Skarga, Manuel de Vega i Fryderyk Bartsch), ze zdecydowanie najostrzejszą krytyką kalwinisty wystąpił uczeń wileńskich jezuitów Andrzej Jurgiewicz. Mimo że argumentacja teologiczna tego ostatniego była wtórna – silnie oparta choćby na wywodach Roberta Bellarmina – odegrał on istotną rolę w kształtowaniu wileńskiego dyskursu antyprotestanckiego, kierując go z płaszczyzny polemiki z doktryną adwersarzy ku ich wyszydzaniu, dyskredytowaniu i odmawianiu im prawa udziału w dyskusji.

Twórczość Jurgiewicza reprezentuje tym samym moment zwrotny w trajektorii wileńskiej polemiki katolickiej, którą następnie podążyli autorzy anonimowych satyr. W pierwszych dekadach XVII wieku utwory te niejako zastąpiły w Wilnie dotychczasowe gatunki polemiczne (traktaty, zbiory tez, relacje z dysput), których popularność gwałtownie spadła, co zbiegło się, z jednej strony, z reformą jezuickiego curriculum i zmniejszonym zainteresowaniem władz Towarzystwa nauczaniem teologii kontrowersyjnej, a z drugiej – coraz bardziej widocznymi zmianami w układzie sił wyznaniowych w Rzeczypospolitej, gdzie katolicy zaczęli bardziej niż wcześniej dominować (w sensie politycznym oraz społecznym) nad populacją protestancką. W tym kontekście antyprotestanckie satyry stanowiły ważne narzędzie „demokratyzacji" dyskursu teologicznego (kierowanego teraz *także* do mniej wykształconego odbiorcy), a zarazem utrwalania negatywnych stereotypów i podsycania niechęci katolickiej większości wobec mniejszości wyznaniowych. W odróżnieniu od wcześniejszych faz polemiki wileńskiej katoliccy satyrycy, na czele z Chądzyńskim, posługiwali się ironią i groteską, aby przedstawić niekatolików, zwłaszcza zaś luteran i kalwinistów (stanowiących główną „konkurencję" dla przedstawicieli katolicyzmu), jako moralnie upadłych, niebezpiecznych dla społeczeństwa oszustów, cudzołożników i pobratymców szatana.

Anonimowi autorzy tych tekstów nie prowadzili już tradycyjnej dyskusji z poglądami przeciwników, co implikowałoby pewną „równość" stron, lecz przewrotnie czynili z nich narratorów swoich przedstawień, tak że kompromitować ich miały ich własne słowa oraz świat pojęć. Ważnym elementem tego ataku było właśnie karykaturalne przedstawienie samej doktryny – przekonań takich jak powszechne kapłaństwo wiernych, brak istnienia czyśćca czy brak obowiązku postów i spowiedzi indywidualnej – sprowadzonych jednak do absurdu i ukazanych jako źródło zwyrodnienia. Innym jeszcze celem satyr stał się status społeczny niekatolików, w tym wypadku przede wszystkim luteran, którym wytykano implikujące obcość niemieckie pochodzenie, a także niski, mieszczański rodowód. Kwestię tę łączono ponadto z prześmiewczą krytyką dowartościowania roli kobiet w społecznościach protestanckich, które zostały przedstawione jako zakochane w swoich ministrach cudzołożnice bądź niewykształcone, lecz budzące postrach mężów „baby". Przedstawione obserwacje skłoniły mnie, aby zgodzić się z Tomaszem Kempą (a jednocześnie zakwestionować stanowisko przeciwne), iż wileńskie satyry antyprotestanckie nie tylko odzwierciedlały eskalujące w mieście napięcia między zachodniochrześcijańskimi denominacjami, ale także aktywnie je

podsycały, niejako „legitymizując" stosowanie przemocy i radykalną marginalizację protestanckich mniejszości.

Zaprezentowana analiza myśli polityczno-społecznej oraz polemicznej Chądzyńskiego prowadzi do sformułowania kilku wniosków ogólniejszej natury. Pierwszym z nich jest ocena oddziaływania idei jezuity, która ujawnia pewien dysonans. Inaczej bowiem niż w przypadku jego zapatrywań ustrojowych – które nie znalazły oddźwięku i reprezentowały niejako skazane na przegraną próby reformy państwa w kierunku przeciwdziałania tendencjom decentralizującym – jego przekonania religijne nie tylko wpisały się w dominujący w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej trend rekatolizacyjny, ale nawet w pewnym stopniu do niego się przyczyniły. Inną ważną, jak sądzę, obserwacją jest potrzeba krytycznego ustosunkowania się do stanu naszej wiedzy na temat działalności jezuitów w Pierwszej Rzeczypospolitej. Jak starałem się pokazać, literatura przedmiotu w tym zakresie nadal powiela wiele nieudokumentowanych, a niekiedy po prostu błędnych hipotez, do czego wydatnie przyczynia się częsty brak krytycznej i porównawczej analizy materiału źródłowego, o czym znakomicie świadczą sądy wyrażone na temat życia, kształtu spuścizny oraz światopoglądu bohatera niniejszej dysertacji.

Wreszcie, studium zapatrywań Chądzyńskiego i zestawienie ich z poglądami jego szesnasto- i siedemnastowiecznych współbraci w Europie zachodniej (jak Roberto Bellarmino, Adam Contzen, Leonard Lessius, Juan de Lugo, Juan de Mariana, Luis de Molina, Robert Parsons, Antonio Possevino czy Pedro de Ribadeneyra) oraz w Rzeczypospolitej (Tomasz Elżanowski, Jan Klein, Jan Korman, Leonard Kraker, Zygmunt Lauxmin, Stanisław Radzimski, Piotr Skarga, Wojciech Sokołowski, Marcin Śmiglecki czy Manuel de Vega) prowadzi do wniosku, że pisarze jezuiccy w prowincji polskiej czy litewskiej nie tylko posługiwali się zasadniczo tym samym aparatem ideowo-pojęciowym i odwoływali się do tych samych autorytetów, co ich odpowiednicy w Hiszpanii, Italii, Niderlandach, Rzeszy czy Anglii, ale także, że dochodzili do bardzo zbliżonych poglądów w tym samym czasie. Dobrym przykładem tego zjawiska są choćby koncepcje polityczne Skargi, formułowane niemal równocześnie z Personsem czy Marianą. Taka konkluzja instynktownie zdaje się potwierdzać spostrzeżenia Harra Höpfla dotyczące dystynktywnych cech myśli jezuickiej, wynikających z hierarchicznej struktury zakonu, jego apostolatu, a także zbioru przyjętych autorytetów. Z uwagi jednak na brak kompleksowych ujęć porównawczych, które uwzględniałyby kontekst Rzeczypospolitej, precyzyjne usytuowanie intelektualnego dorobku jezuitów w Polsce i Litwie w szerszym dyskursie europejskim wciąż pozostaje zaledwie postulatem badawczym.

Mimo tych luk w stanie naszej wiedzy oraz niezupełnej kompatybilności badań prowadzonych w kontekście polskim oraz międzynarodowym (co przejawia się chociażby w odmiennym rozumieniu tak podstawowych dla omawianej problematyki pojęć, jak „reformacja") sądzę, że kazus Chądzyńskiego pokazuje, iż dążenie do uwzględnienia obu tych perspektyw w studiach nad Towarzystwem Jezusowym jest nie tylko pożądane, ale i konieczne. Wynika to po pierwsze ze specyfiki analizowanych zjawisk, a po drugie z charakteru materiału źródłowego, który obejmuje zarówno łacińskojęzyczne traktaty neoscholastyczne podejmujące na wielu płaszczyznach dialog z ogólnoeuropejską spuścizną piśmienniczą, jak i teksty polityczne w językach wernakularnych odwołujące się przede wszystkim do miejscowych dyskusji i wydarzeń; zarówno ponadnarodową dokumentacją zakonną, jak i lokalne prawodawstwo czy korespondencję; zarówno drobne wiersze polemiczne komentujące codzienne życie danej społeczności miejskiej, jak i szeroko w Europie czytane i tłumaczone dzieła śmiało atakujące najważniejsze założenia doktrynalne wyznaniowych przeciwników. Na przykładzie Chądzyńskiego widać, że dopiero takiego rodzaju spojrzenie na jezuitów w Rzeczypospolitej mogłoby pozwolić na głębsze zrozumienie tego fascynującego, globalnego zakonu i jego przemożnego wpływu na poszczególne regiony świata, w tym „młodszej Europy".

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa:

Rękopisy:

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Germ. 10.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Germ. 110 II.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Germ. 112 I.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Germ. 132.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 1.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 6.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 7.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 8.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 8 (I).

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 8 (II).

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 9.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 10.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 11.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 56.

Archivum Romanum Societatis Jesu, sygn. Lit. 61.

Artykuły na rokoszu pod Sandomierzem uchwalone, w Wiśliczy czytane, w: *Akta rokoszowe Zebrzydowskiego z czasów Zygmunta III prowadzone do roku 1609*, rkps Biblioteki Kórnickiej, sygn. BK1069, k. 87r.–91v.

Bellaria eloquentiae pro jeiunio rhetorico academico proposita, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2198.

Chądzyński Jan: *Compendium de iure et iustitia*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2213, k. 429r.–497v.

Chądzyński Jan: *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jak dalszego karania ujść mamy*, rkps Biblioteki Narodowej, sygn. BOZ 1201, k. 156v.–166r.

Chądzyński Jan: *Fragmenta P. Chądzyński*, rkps Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F3–2135, k. 258v.–260v.

[Chądzyński Jan]: *In violatores s*[*ancti*] <*cruc*>*is invective*, rkps Biblioteki Narodowej, sygn. BOZ 1162, s. 371–73.

[Chądzyński Jan]: *Kalwińska wojna z Chrystusem, co figurę męki Pańskiej jedne spalili, drugie rozrzucili*, rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 116, k. 131v.–132v.

[Chądzyński Jan]: *Kalwińska z Chrystusem wojna, co krzyże jedne popalili, drugie wyrzucili*, rkps Biblioteki Książąt Czartoryskich, sygn. 373, s. 581–85.

[Chądzyński Jan]: *Kalwińska z Chrystusem wojna, co krzyże jedne spalili, drugie wyrzucili*, rkps Biblioteki Książąt Czartoryskich, sygn. 1651, s. 343–46.

[Chądzyński Jan]: *Kalwińska z Chrystusem wojna, co krzyże jedne spalili, drugie wyrzucili*, rkps Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. 220, k. 222v.

[Chądzyński Jan]: *Na krzyże przez Radziwiłła zniesione*, rkps Biblioteki Książąt Czartoryskich, sygn. 377, s. 723–24.

[Chądzyński Jan]: *Paszkwil na heretyki z okazyjej książęcia Radziwiłła, hetmana polnego litewskiego, który kilka Bożych mąk kazał porąbać anno 1647, w Warszawie rozniesiony*, rkps Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu, sygn. 687, k. 143.

Chądzyński Jan: *Perillustri ac magnifico domino* […] *Evaristo Joanni Bełżecki* […] *Byssus et purpura indumentum eius*, rkps Biblioteki Narodowej, sygn. BOZ 1201, k. 167r.

[Chądzyński Jan]: „Zawsze diabli, jak diabli…”, rkps Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. 224, s. 980–83.

[Chądzyński Jan]: *Wojna kalwińska z krzyżami, co krzyże jedne spalili, drugie wyrzucili*, rkps Biblioteki Narodowej, sygn. akc. 5764, s. 5–7.

Klein Jan: *Universa philosophia per theses expressa*, rkps Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, sygn. MS 532.

[Korman Jan]: *Praelectiones politicae de monarchia seu regno*, rkps Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F3–2005, k. 137r.–144r.

Laureae academicae, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F2–DC1.

Lauxmin Zygmunt: *Tractatus theologicus de iure et iustitia*, rkps Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie, sygn. F3–2086.

Poszakowski Jan Antoni: *De viribus illustribus Provinciae Lithuaniae S*[*ocietatis*] *J*[*esu*], rkps Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, sygn. 1536.

[*Rhetorica*], rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–1366.

[*Rhetorica*], rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–1375.

Rethorica cum variis scienciis, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2132.

[*Rhetorica i Poesis*], rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2277.

Tyrocinium eloquentiae Matthiae Troyniewicz sub Michaele Suffkczyński magistro poeseos, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, sygn. F3–2188.

Druki:

Alvares Emmanuel: *De institutione grammatica libri primi pars prior. De partium orationis declinabilium inflexione. Scholiis auctoris praetermissis*, Vilnae 1592, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Alvares Emmanuel: *De institutione grammatica libri tres*, Olyssippone 1572, Joannes Barrerius.

Alvares Emmanuel: *De institutione grammatica. Liber primus. Scholiis auctoris praetermissis*, Vilnae 1592, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Apologeticus to jest obrona konfederacyej przy tym seditio albo bunt kapłański na ewanieliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony, wyd. Edmund Bursche, Kraków 1932.

Olizarowski Aron Aleksander: *De politica hominum societate libri tres = O obywatelskiej społeczności ludzi księgi trzy*, t. 1, tłum. i oprac. Józef Macjon, wstęp Piotr Niczyporuk i Paweł Sydor, Warszawa 2022.

Olizarovius Aaron Alexander: *De politica hominum societate*, Gdańsk 1651, Georgius Forsterus.

Assertiones theologicae propugnandae a [...] *Andrea Jurgievicio et Stanislao Kliczevio, praesidibus ordinariis s. theologiae professoribus, disputabuntur in Academia Vilnensi Societatis Iesu*, Vilnae 1585, Daniel Lancicius.

Bellarminus Robertus: *Tertia controversia generalis*, t. 1, [b.m.w.] 1587, [b.w].

Bembus Mateusz: *Wizerunk szlachcica prawdziwego w kazaniu na pogrzebie* […] *Andrzeja Bobolę* […] *wystawiony*, Wilno 1629, nakład Eustachy Wołłowicz.

Bitwa ministrów saskich wileńskich 16 Junii roku 1641, wyd. Zbigniew Nowak, w: tenże, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 306–14.

Botero Giovanni: *Della ragion di stato libri dieci* [...], Venezia 1589, Giovanni Gioliti.

Botero Giovanni: *Le relationi universali*, Venezia 1596, Giorgio Angelieri.

Botero Giovanni: *Relatiae powszechne abo nowiny pospolite*, cz. 3, tłum. Paweł Łęczycki, Kraków 1609, Mikołaj Lob.

[Chądzyński Jan]: *Assertiones universae philosophiae* [...] *in alma Academia Vilnensi Societatis Jesu publice propugnandae a Thoma Girski artium et philosophiae baccalaureo anno Domini 1642 mense Junio*, [Vilnae 1642], [Officina Typographica Societatis Jesu].

Chądzyński Jan: *Dyskurs kapłana jednego polskiego roku tysiąc sześćset pięćdziesiątego siódmego post Festum Transfigurationis Domini, w którym pokazuje, za co Bóg Koronę Polską karze i jako dalszego karania ujść mamy*, w: *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy (1648–1668). Publicystyka, eksorbitacje, projekty, memoriały*, t. 1, *1648–1660*, wyd. Stefania Ochmann-Staniszewska, Wrocław 1989, s. 184–95.

[Chądzyński Jan]: *Kalwińska z Chrystusem wojna, co krzyże jedne spalili, drugie wyrzucili*, wyd. Michał E. Nowakowski, w: Michał E. Nowakowski: *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim" – domniemany autor i edycja wierszy antyprotestanckich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 67 (2023), s. 177–87.

[Chądzyński Jan]: *Kolęda paniom saskim*, wyd. Michał E. Nowakowski, w: Michał E. Nowakowski: *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim" – domniemany autor i edycja wierszy antyprotestanckich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 67 (2023), s. 187–92.

Chądzyński Jan: *Praefatio*, w: Mikołaj Łęczycki, *Opusculum spirituale decimum septimum sive dissertatio historica et theologica de praestantia Instituti Societatis Jesu* [...], wyd. Jan Chądzyński, [Wilno 1644], [Typis Universitatis Societatis Jesu], s. 5–8.

[Chądzyński Jan]: *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do hern Martyna Lutra za predykantem Burchardym, ministrem swoim, który roku 1623 dnia 14 octobra w sobotę dla traktamentu gości, miłych swoich protestantów, po kury łażąc, z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył, od wiernych owieczek na piersiach onemu w trumnie położona*, Wilno [1624], [b.w.].

[Chądzyński Jan]: *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do hern Martyna Lutra za predykantem Burchardym, ministrem swoim, który roku 1623 dnia 14 octobra w sobotę dla traktamentu gości, miłych swoich protestantów, po kury łażąc, z drabiny spadł i szyję szczęśliwie złamać raczył, od wiernych owieczek na piersiach onemu w trumnie położona*, wyd. Zbigniew Nowak, w: Zbigniew Nowak, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 289–306.

Cnoglerus Quirinus: *Praefatio in disputationem de vocatione ministrorum evangelicorum, habita in scholis*, Vilnae 1603, Officina Typographica Societatis Jesu.

Cnoglerus Quirinus: *Sczyra ewangelia hersztów zborowych. Miasto przedmowy na dysputacyją; o wezwaniu albo posłaniu ministrów ewangelickich*, tłum. Jan Eisimont, Wilno 1603, Drukarnia Akademicka.

Cnoglerus Quirinus: *Symbola tria: Catholicam, Calvinianum, Lutheranum, omnia ipsis eorum auctorum verbis expressa*, Vilnae [1604], Officina Typographica Societatis Jesu.

Cnoglerus Quirinus: *Theses catholicae de vocatione ministrorum evangelicorum*, Vilnae 1603, Officina Typographica Societatis Jesu.

Contzen Adam: *Politicorum libri decem*, Moguntiae 1621, Balthasar Lippius.

Coton Pierre: *Lettre declaratoire de la doctrine des peres Jesuites conforme aux decrets du Concile de Constance, adressee à la Royne mere du Roy*, Lyon 1610, Nicolas Iullieron.

Dambrowski Samuel: *Kazania albo wykłady porządne świętych ewangeliji niedzielnych przez cały rok*, Lipsk 1728, Christoph Bernat Breitkopfs.

Deklaracyja pisma pana wojewody krakowskiego, w Stężycy miedzy ludzie podanego, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606–1608*, t. 2, *Proza*, wyd. Jan Czubek, Kraków 1918, s. 313–28.

Eckius Joannes i Joannes Cochlaeus, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae* […], Coloniae [b.r.w.], Hero Alopecius.

Fabrycy Walenty Groza: *Kazanie abo kolęda, którą dał* [...] *Walenty Groza Fabricius* [...] *w dzień Trzech Krolów roku 1622*, Kraków 1622, Franciszek Cezary.

Fricius Modrevius Andreas: *Ad serenissimum et inclytum regem Poloniae Sigismundum Augustum: Lascius sive de poena homicidi*, Cracoviae 1543, Hieronymus Vietor.

Fricius Modrevius Andreas: *De Republica emendanda*, Basileae 1559, Joannes Oporinus,

Goslicius Laurentius Grimalius: *De optimo senatore libri duo*, Venetiis 1568, Iordanus Zilettus.

Grabowiecki Sebastian: *Martinus Lauter eiusque levitas*, Kraków 1585, Drukarnia Łazarzowa.

Hobbes Thomas: *Elementa philosophica de cive*, Amsterodami 1647, Ludovicus Elzevirius.

Hobbes Thomas: *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London 1651, Andrew Crooke.

Institutum Societatis Iesu, t. 3, *Regulae, ratio studiorum; Ordinationes, instructiones industriae; Exercitia, directorium*, Florentiae 1893, Typographia a SS. Conceptione.

Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540–1640, oprac. John Patrick Donnelly, Indianapolis 2006.

Jurgievicius Andreas: *Anatomia libelli famosi et scurrilis Andreae Volani* [...], Vilnae 1591, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Jurgievicius Andreas: *De pio et in sancta Ecclesia iam inde ab apostolis receptissimo sacrarum imaginum usu* [...], Vilnae 1586, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Jurgievicius Andreas: *Mendacia et convitia evangelica Andreae Volani* [...] *ex ipsius scriptis fideliter collecta, et breviter refutata*, Vilnae 1588, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Jurgievicius Andreas: *Quaestiones de haeresibus nostri temporis Andreae Volano et Lithuaniae ministris*, Vilnae 1590, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Jurgievicius Andreas: *Quinti evangelii professores antiquissimi et celeberrimi, nullus et nemo, qui in Ecclesia mathematica, fugitiva, latitante, incognita, et invisibili protestantium usq*[*ue*] *ad Lutherum, Zwinglium, et Calvinum latuerunt e tenebris eruti*, Vilnae 1599, Daniel Lancicius.

Kalbų varžybos: Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės valdovų ir didikų sveikinimai = Competition of languages: the ceremonial greetings of the Grand Duchy of Lithuania's rulers and nobles = Koncert języków: pozdrowienia władców i magnatów Wielkiego Księstwa Litewskiego, oprac. i tłum. Eugenija Ulčinaitė, Vilnius 2010.

[Kański Andrzej]: *Żywot przenachwalebniejszej Bogarodzice Panny Maryjej zebrany z Pisma Świętego* [...] *tudzież i z Doktorów Kościelnych* [...], Kraków 1648, Łukasz Kupisz.

Kochanowski Jan: *Dzieła wszystkie. Wydanie sejmowe*, t. 4, *Pieśni*, oprac. Maria Renata Mayenowa i Krystyna Wilczewska, udział Barbara Otwinowska i Maria Cytowska, Wrocław 1991.

Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację, oprac. Bogusław Steczek i Jakub Kołacz, Kraków–Warszawa 2006.

Lauxmin Zygmunt: *De iure et iustitia*, wyd. Steffen Huber, Krzysztof Bekieszczuk, Konrad Kokoszkiewicz, Živilė Pabijutaitė, Maria Poszepczyńska i Anna Treter, Warszawa 2023.

Lessius Leonardus: *De iustitia et iure, caeterisque virtutibus cardinalibus*, Lovanii 1605, Joannes Masius.

*Liber extraordinarius provincialis = Ypatingoji provincijolo knyg*a, oprac. i tłum. Irena Katilienė, wstęp Liudas Jovaiša, Vilnius 2012.

Libera respublica – absolutum dominium – rokosz, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, 1606–1608*, t. 2, *Proza*, wyd. Jan Czubek, Kraków 1918, s. 403–14.

„Logica" Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie – przegląd zagadnień – antologia tekstów, oprac. Roman Darowski i Franciszek Bargieł, Kraków 2016.

Lugo Juan de: *Disputationes de iustitia et iure*, t. 1, Lugduni 1646, heredes Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud.

Luther Marin: *Der Teil aller Bücher und Schrifften des thewren, seligen Mans Gottes Doct. Mart. Lutheri* [...], t. 3, Jhena 1588, Tobias Steinmann.

Luther Martin: *An den Christlichen Adel deütscher Nation* [...], [Augsburg] [1520], [Melchior Ramminger].

Luther Martin: *Colloquia oder Tischreden*, Eisleben 1569, Urban Gaubisch.

Luther Martin: *Der Teil der Bücher des Ehrnwirdigen Hern Doctoris Martini Lutheri* [...], t. 6, Wittenberg 1553, Hans Lufft.

Luther Martin: *Vom eelichen Leben*, Wittenberg 1522, Johann Gronenberg.

Lutherus Martinus: *De libertate christiana dissertatio*, [b.m.w.] [1521], [b.w.].

Lutherus Martinus: *Tomus secundus omnium operum* [...], Jenae 1600, Tobias Steinmann.

Machiavelli Niccolò: *Il Principe*, Firenze 1532, Bernardo di Giunta.

Magnus Valerianus: *Apologia contra imposturas Jesuitarum. Ad maiorem gloriam Dei*, [b.m.w.] [1661], [b.w.].

Magnus Valerianus: *Christiana et catholica defensio. Adversus Societatem Jesu haeresi vel atheismo infectam*, [b.m.w.] 1661, [b.w.].

Mariana Juan de: *De rege et regis institutione libri tres*, [Toletii] 1599, Petrus Rodericus.

Maukisch Johann: *Schrifftmässige Gegenstellung der Lutherischen und Jesuitischen Religion* […], Danzig 1664, David Fridericus Rhete.

Maukisch Johann: *Warnung, daß man die Kinder in der Jesuiten-Schul nicht schicken soll*, Danzig [ok. 1664], [David Fridericus Rhete].

Maukisius Joannes: *Anti-Spanhemius de gratia Dei universali* […], Dantisci 1663, David Fridericus Rhetius.

Maukisius Joannes: *Maledicentia Maresiana*, Dantisci 1664, David Fridericus Rhetius.

Maukisius Joannes: *Nihil sani Maresiani*, Gedani 1667, David Fridericus Rhetius.

Molina Luis de: *De iustitia*, t. 1, Venetiis 1594, Minima Societas.

Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, t. 8, Matriti 1909.

Nowiny ponowione. Gniazdo, w którym się niezgody i tumulty lęgą, wyd. Zbigniew Nowak, w: tenże, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 315–22.

Opaliński Krzysztof: *Satyry*, oprac. Kazimierz Bartoszewicz, Kraków 1884, Antoni Koziański.

Orichovius Stanislaus: *Roxolani fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo*, Cracoviae 1584, Officina Lazari.

Orzechowski Stanisław: *Fidelis subditus albo o stanie królewskim*, tłum. Jan Januszowski, w: *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, wyd. Bolesław Ulanowski, Kraków 1921, s. 1–88.

[Persons Robert]: *A Conference about the Next Succession of the Crown of England*, [Antverpiae] 1594, [b.w.].

Piekarski Krzysztof: *Cnoty cel nie ów, do którego zmierza Makiawel i inni w akademijej onegoż promowani politycy, odkryty piórem polskim*, Warszawa 1662, Wdowa i dziedzice Piotra Elerta.

Possevino Antonio: *Moscovia*, tłum. Albert Warkotsch, Warszawa 1988.

Powodowski Hieronim: *Katechizm Kościoła powszechnego nauki do zbawienia potrzebniejsze z dowodów Pisma Świętego snadna a dokładna krótkością zamykający*, Poznań 1577, Malcher Nering.

Preuschoff Jan Antoni: *Universitas Vilnensis Jagiellonico-Batoreana laurearum academicarum florida* [...], Vilnae 1707, Typis Universitatis Societatis Jesu.

Program nauczania na studium humanistycznym w Akademii Wileńskiej w l. 1614–1622, w: Ludwik Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, s. 269–80.

Ratio atque institutio studiorum SJ, czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599), oprac. Kalina Bartnicka i Tadeusz Bieńkowski, tłum. Tadeusz Bieńkowski i Agnieszka Stachowicz, Warszawa 2000.

Reszka Stanisław: *De atheismis et phalarismis evangelicorum libri duo*, Neapoli 1596, Joannes Jacobus Carlinus i Antonius Pax.

Ribadeneyra Pedro de: *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano para governar y conservar sus estados*, Madrid 1595, Pedro Madrigal.

Rostowski Stanisław: *Lituanicarum Societatis Jesu historiarum provincialium. Pars prima*, Vilnae 1768, Typis Universitatis Societatis Jesu.

Salmerón Alfonso: *Commentarii in omnes Epistolas B. Pauli et Canonicas*, Matriti 1602, Ludovicus Sánchez.

Sarbiewski Maciej Kazimierz: *Laska marszałkowska, na pogrzebie* [...] *Jana Stanisława Sapiehy* [...] *wystawiona*, Wilno 1635, Drukarnia Akademicka.

Skarga Petrus: *Pro sacratissima Eucharistia contra haeresim Zvinglianam: Ad Andream Volanum*. Vilnae 1576, Typographia Nicolai Radivili.

Skarga Piotr: *Kazania sejmowe*, oprac. Janusz Tazbir, współpraca Mirosław Korolko, Wrocław 1984.

Skarga Piotr: *Na artykuł o jezuitach zjazdu sędomierskiego* [...] *odpowiedź*, Kraków 1606, Mikołaj Lob.

[Sokołowski Wojciech]: *Decreta prudentissimi peripatetici senatus principe sapientissimo Aristotele Stagirita per triennium elaborata et ad disputandum proposita ab Andrea Poniatowski* […], Kalisz [1621], Albertus Gedalius.

Statuty Kazimierza Wielkiego, oprac. Oswald Balzer, Poznań 1947.

Suárez Franciscus: *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, Antverpiae 1613, Joannes Keerbergius.

Sumariusz Metryki Koronnej. Księga wpisów MK 188 z Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie z lat 1643–1644, oprac. Janusz S. Dąbrowski, dokument 18/3819, [online] <http://www.agad.gov.pl/inwentarze/10SumariuszMK188.pdf> [dostęp 30.10.2022].

Śmiglecki Marcin: *O lichwie i o wyderkach, czynszach, spólnych zarobkach, najmach, arendach i o samokupstwie krótka nauka* […] *poczwarty raz do druku przejźrzana i rozszerzona*, Kraków 1613, Andrzej Piotrkowczyk.

Tajemna rada abo exorbitantiae niektóre Samuela Dambrowskiego, supersuspendenta konfusyi szachskiej od pewnych osób tejże sekty do pospólstwa luterskiego we zborze miane i od nichże naganione [...], wyd. Zbigniew Nowak, w: tenże, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 269–88.

Testamenty chłopów polskich od drugiej połowy XVI do XVIII wieku, oprac. Janusz Łosowski, Lublin 2015.

Turrianus Franciscus: *Contra Andream Volanum* [...] *de sanctissima Eucharistia tractatus*, Romae 1576, Aedes Populi Romani.

Turrianus Franciscus: *Contra Andream Volanum* [...] *de sanctissima Eucharistia tractatus*, Parisiis 1577, Sébastien Nivelle.

Turrianus Franciscus: *De sanctissima Eucharistia, tractatus primus contra Volanum Polonum*, Florentiae 1575, Bartholomaeus Sermartellius.

Varsevicius Christophorus: *De optimo statu libertatis libri duo*, Cracoviae 1598, Officina Lazari.

Vega Emmanuel de: *Assertiones theologicae de augustissimo Eucharistiae sacramento, quibus refelluntur, quaecunq*[*ue*] *fere nostrae tempestatis sectrarii contra veram et realem praesentiam Christi in Eucharistia et transubstantionem panis et vini in corpus et sanguinem eiuisdem, prodigiose commentati sunt*, Vilnae 1585, [Officina Typographica Societatis Jesu].

Volanus Andreas: *Apologia* [...] *ad calumnias et convitia pestiferae hominum sectae, qui se falso jesuitas vocant*, Vilnius 1587, Daniel Lancicius.

Volanus Andreas: *Defensio verae orthodoxae veterisque in Ecclesia sententiae* [...] *contra novum et commentitium transubstantionis dogma, aliosque errores ex illo natos: Ad Petrum Scargam Jesuitam Vilnensem, vanissimi huius commenti propugnatorem*, Vilnae 1579, Joannes Kartzanus.

Volanus Andreas: *Idololatriae Loiolitarum Vilnensium oppugnatio itemque ad nova illorum obiecta responsio*, Vilnae 1583, Joannes Kartzanus.

Volanus Andreas: *Libri quinque contra Scargae Jesuitae Vilnensis Septem* [...] *columnas, et librum Duodecim artium Zuinglio-calvinistarum*, Vilnae 1584, Daniel Lancicius.

Witanie na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego wileńskiego iks Hern Lutermachra, wyd. Zbigniew Nowak, w: tenże, *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 325–30.

Woyniłłowicz Michał: *Thomasz Kazimierz Girski, kantor prałat wileński*, Wilno 1672, Drukarnia Akademicka.

Wybór źródeł do historii Polski średniowiecznej (do połowy XV wieku), t. 3, *Rozkwit społeczeństwa stanowego i powstanie państwa polsko-litewskiego (1386–1466)*, oprac. Gerard Labuda i Benon Miśkiewicz, Poznań 1970.

Bibliografia przedmiotowa:

Absolutism in Seventeenth-Century Europe, red. John Miller, London 1990.

Andrés-Gallego José: *La esclavitud en la América española*, Madrid 2005.

Augustyniak Urszula: *Antyklerykalizm szlachecki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako problem badawczy*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 57 (2013), s. 96–122.

Augustyniak Urszula: *Dobro prywatne a dobro wspólne w dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVII wiek)*, „Roczniki Humanistyczne" 71 (2023), z. 2, s. 151–73.

Augustyniak Urszula: *Elita urzędowa – elita wpływów – elita prestiżu. Rywalizacja w kręgu elit magnackich jako czynnik zmiany systemu rządów i modernizacji struktur władzy w Rzeczypospolitej czasów Wazów*, w: *Społeczeństwo staropolskie. Seria nowa*, t. 5, *Społeczeństwo staropolskie a elity*, Warszawa 2018, s. 87–116.

Augustyniak Urszula: *Jeszcze raz w sprawie tumultu wileńskiego 1639 i jego następstwach*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 50 (2006), s. 169–89.

Augustyniak Urszula: *Polska i łacińska terminologia ustrojowa w publicystyce politycznej epoki Wazów*, w: *Łacina jako język elit*, red. Jerzy Axer, Warszawa 2004, s. 33–71.

Baczewski Sławomir: *Piotr Skarga w publicystyce rokoszu Zebrzydowskiego*, „Acta Universitatis Lodziensis: Folia Litteraria Polonica" 21 (2013), z. 3, s. 97–111.

Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie: Radziejowice, 6-8 lutego 1997 r., red. Alina Nowicka-Jeżowa, Izabelin 1998.

Badecki Karol: *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna*, wstęp Aleksander Brückner, Lwów 1925.

Badecki Karol: *Nieodszukane pierwodruki literatury mieszczańskiej w Polsce XVII w.*, „Pamiętnik Literacki" 22/23 (1925/1926), s. 647–82.

Badecki Karol: *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiźrzalskie*, Kraków 1950.

Baker J. Wayne: *Sola fide, sola gratia: The Battle for Luther in Seventeenth-Century England*, „The Sixteenth Century Journal" 16 (1985), z. 1, s. 115–33.

Baliński Michał: *Dawna Akademia Wileńska. Próba jej historyi. Od założenia w roku 1579 do ostatecznego jej przekształcenia w roku 1803*, Petersburg 1862, Jozafat Ohryzko.

Barclay John M.G.: *Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership*, „New Testament Studies" 37 (1991), z. 2, s. 161–86.

Barraza Mendoza Elsa: *Catholic Slaveowners and the Development of Georgetown University's Slave Hiring System, 1792–1862*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 56–80.

Barycz Henryk: *Geneza i autorstwo „Equitis Poloni in Jesuitas actio". Studiów nad polemiką antyjezuicką w Polsce część I*, Kraków 1934.

Barycz Henryk: *Polacy na studiach w Rzymie w epoce odrodzenia (1440–1600*), Kraków 1938.

Barycz Henryk: *Wstęp*, w: Jan Brożek, *Wybór pism*, oprac. Henryk Barycz, Warszawa 1956, s. 5–119.

Basile Giovanni Maniscalco: *La „Moscovia" di Antonio Possevino SJ: Il resoconto di una missione impossibile*, „ECPS Journal" 8 (2013), s. 305–20.

Baszkiewicz Jan: *Henryk IV Wielki*, Warszawa 1995.

Baszkiewicz Jan: *Richelieu*, Warszawa 1984.

Bednarski Stanisław: *Chądzyński Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 3, red. Władysław Konopczyński, Kraków 1937, s. 267.

Bednarski Stanisław: *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami (na podstawie korespondencji)*, Kraków 1928.

Bednarski Stanisław: *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933.

Bednarz Mieczysław: *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przeszłość" 20 (1964), s. 149–224.

Bem Kazimierz: *Calvinism in the Polish Lithuanian Commonwealth (1548–1648): The Churches and the Faithful*, Leiden 2020.

Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”, t. 2, *Piśmiennictwo staropolskie. Hasła osobowe A–M*, oprac. Roman Pollak, Warszawa 1964.

Bibliografia polska. 140,000 druków, t. 14 (cz. 3, t. 3), oprac. Karol Estreicher, Kraków 1896, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. 2, *Bibliographie. Boulanger–Desideri*, oprac. Carlos Sommervogel, Bruxelles 1891, Oscar Schepens.

Bielak Alicja: *Czy Polacy posiadali niewolników? Kilka filologicznych uwag wokół synodu w Iwiu (1568 r.)*, w: *Figura heretyka w nowożytnych sporach konfesyjnych*, red. Alicja Bielak i Wojciech Kordyzon, Warszawa 2017, s. 97–128.

Bielański Stefan: *Opinie o Rzeczpospolitej Polsko-Litewskiej i Wielkim Księstwie Moskiewskim w pismach o. Antonia Possevina SJ i Giovanniego Botera. Analiza porównawcza*, w: *Antonio Possevino (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. Danuta Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 415–42.

Bieliński Józef: *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, t. 3, Kraków 1899–1900, W.L. Anczyc i Sp.

Bieńkowska Barbara i Tadeusz Bieńkowski: *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600–1773)*, cz. 1, *Przyrodoznawstwo*, Warszawa 1973.

Bieś Andrzej Paweł: *Periodyzacja obecności Towarzystwa Jezusowego na ziemiach polskich. Struktury organizacyjne oraz edukacyjno-oświatowe i pastoralne formy aktywności*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 17 (2014), s. 57–87.

Bireley Robert: *Maximilian of Bavaria, Adam Contzen SJ and the Counter-Reformation in Germany: 1624–1635*, Göttingen 1975.

Bireley Robert: *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill 1990.

Bireley Robert: *The Jesuits and Politics in Time of War: A Self-Appraisal*, „Studies in the Spirituality of Jesuits” 34 (2002), z. 4, s. 1–29.

Bireley Robert: *The Jesuits and the Thirty Years' War: Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge 2003.

Biržiška Vaclovas: *Aleksandrynas: senųjų lietuvių rašytojų, rašiusių prieš 1865 m., biografijos, bibliografijos ir biobibliografijos*, t. 1, *XVI–XVII amžiai*, Chicago 1960.

Blackwell Richard J.: *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame 1991.

Bobiatyński Konrad: *Od Smoleńska do Wilna. Wojna Rzeczypospolitej z Moskwą (1654–1655)*, Zabrze 2004.

Boczek Bolesław: *Krzysztofa Warszewickiego nauka o państwie i dyplomacji*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Historia Nauk Społecznych" 1957, z. 1, s. 81–196.

Bogatyński Władysław: *Walka chłopów z uciskiem szlacheckim w Polsce w XVII i XVIII wieku. Dokumentacja historyczna do mapy znajdującej się na wystawie „Historia wsi" w Muzeum Etnograficznym w Krakowie*, Kraków 1955.

Boniecki Adam: *Herbarz polski*, cz. 1, *Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, t. 2, Warszawa 1900.

Borgeaud Philippe: *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.

Braun Herald E.: *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot 2007.

Bravo Benedetto: *Krytyka tekstu*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, red. Ewa Wipszycka, t. 1, Warszawa 1979, s. 127–153.

Bravo Benedetto: *Uwagi o dziejach, założeniach i celu krytyki tekstu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 40 (2014), z. 3–4, s. 51–63.

Brett Annabel: *Luis de Molina on Law and Power*, w: *A Companion to Luis de Molina*, red. Matthias Kaufmann i Alexander Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 155–81.

Brock Peter: *Slave and Master in the Congregation of God: A Debate over Serfdom among Antitrinitarians in the Grand Duchy of Lithuania, 1568*, „The Polish Review" 43 (1998), z. 1, s. 79–100.

Brown Józef: *Biblioteka pisarzów assystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego* [...], tłum. Władysław Kiejnowski, Poznań 1862, Ludwik Merzbach.

Brückner Aleksander: [recenzja:] *Karol Badecki. Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna z słowem wstępnym A. Brücknera i 200 podobiznami w tekście. Lwów, Ossolineum, 1925. XXXVIII i 543 str. wielkiej ósemki*, „Reformacja w Polsce" 4 (1926), s. 240–43.

Brückner Aleksander: *Dawna literatura mieszczańska*, „Przegląd Humanistyczny" 4 (1925), z. 1, s. 250–65.

Brückner Aleksander: *Nienawiść wyznaniowa za Zygmunta III. Szkic obyczajowy i literacki*, „Przewodnik Naukowy i Literacki we Lwowie" 30 (1902), s. 403–418, 499–500, 595–610.

Bruździński Andrzej: *Czy ksiądz Piotr Skarga wdawał się w politykę? Wokół sporu o polityczne zaangażowanie ks. Piotra Skargi S.J.*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica" 21 (2013), s. 43–66.

Budzisz Andrzej: *Epigramat łaciński w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku. Studium analityczne*, Lublin 1988.

Budzyński Józef: *Dawne humanistyczne Gimnazjum Akademickie w Gdańsku w XVI i XVII wieku*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 4, *W progach muz i Minerwy*, red. Zofia Głombiowska, Gdańsk 2008, s. 7–69.

Burkiewicz Łukasz: *Sylwetka o. Antonia Possevina SJ (1533–1611)*, w: *Antonio Possevino (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. Danuta Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 155–83.

Buszewicz Elwira: *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006.

Butterwick Richard: *Introduction*, w: *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context (c.1500–1795)*, red. tenże, Houndmills–New York 2001, s. 1–23.

Buvyer Julie: *The Priest Hunters*, University of British Columbia 1989 [praca magisterska].

Cassell Dictionary of Italian Literature, red. Peter Bondanella, Julia Conaway-Bondanella i Jody Robin Shiffman, London 1996.

Castilla Urbano Francisco: *The Debate of Valladolid (1550–1551): Background, Discussions, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas*, w: *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, red. Jörg Alejandro Tellkamp, Leiden 2020, s. 222–51.

Castilla Urbano Francisco: *The Salamanca School on Slavery: From Naturalism to Culture and Awareness*, „Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series" (2020), [online] <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3526000> [dostęp 23.02.2024].

Cendejas Bueno José Luis: *Subjective Rights, Political Community, and Property in Francisco Suárez's and John Locke's Theories of the State of Nature*, w: *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law and Rights*, red. Leopoldo J. Prieto López i José Luis Cendejas Bueno, Leiden 2023, s. 89–116.

Cessario Romanus: *Molina and Aquinas*, w: *A Companion to Luis de Molina*, red. Matthias Kaufmann i Alexander Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 291–323.

Chemperek Dariusz: *„Inność" i „obcość" luteranów w horyzoncie aksjologicznym. Ewangelicyzm augsburski i jego wyznawcy w polskiej satyrze XVII w.*, w: *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. Katarzyna Meller, Warszawa 2017, s. 346–76.

Chemperek Dariusz: *Poezja ewangelików reformowanych w Rzeczypospolitej XVII wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. tenże, Warszawa 2015, s. 402–18.

Chemperek Dariusz: *„Siedm filarów" Piotra Skargi. Geneza i aspekt retoryczny*, „Ruch Literacki" 54 (2013), z. 4–5, s. 425–37.

Chemperek Dariusz: *Środowisko literackie protestantów w Wilnie pierwszej połowy XVII wieku. Krąg pisarzy zborowych*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny" 4 (2007), s. 43–52.

Chemperek Dariusz: *Wileńscy luteranie w świetle siedemnastowiecznych satyr jezuickich (1620–1642). Wydarzenia, bohaterowie, autorzy*, „Terminus" 19 (2017), z. 2, s. 277–308.

Chłopi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej do czasów uwłaszczenia, red. Dorota Michaluk, Ciechanowiec–Warszawa 2019.

Chotkowski Władysław: *Szkoły jezuickie w Poznaniu (1573–1653)*, Kraków 1893.

Cieślak Edmund: *Okres „potopu" szwedzkiego*, w: *Historia Gdańska*, t. 3, cz. 1, *1655–1793*, red. tenże, Gdańsk 1993, s. 36–56.

Cottret Bernard: *Calvin: A Biography*, tłum. M. Wallace McDonald, Grand Rapids–Cambridge 2000.

Crouzet-Pavan Élisabeth: *Immagini di un mito*, w: *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, t. 4, *Il Rinascimento. Politica e cultura*, red. Alberto Tenenti i Ugo Tucci, Roma 1996, s. 579–601.

Cubitt Geoffrey: *The Jesuit Myth: Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-Century France*, Oxford 1993.

Cushner Nicholas P.: *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600–1767*, Albany 1980.

Cuttica Cesare i Glenn Burgess: *Introduction: Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, w: *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, red. ciż, New York–London 2016, s. 1–17.

Ćwiek Zbigniew: *Z dziejów wsi koronnej XVII wieku*, Warszawa 1966.

Czechowicz Agnieszka: *Katolicyzm sarmacki*, w: *Humanitas i Christianitas w kulturze polskiej*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 191–222.

Czernik Stanisław: *Z życia pańszczyźnianego w XVII wieku*, Warszawa 1955.

Daguet François: *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Tomasz Pękala, Warszawa 2021.

Darowski Roman: *Aktualność ks. Piotra Skargi (1536–1612)*, w: *Ks. Piotr Skarga, S.J. (1536–1612). Życie i dziedzictwo*, red. tenże i Stanisław Ziemiański, Kraków 2012, s. 7–22.

Darowski Roman: *Gorgoniusz Ageison (1604–1665), profesor w Akademii Wileńskiej*, w: tenże, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 148–53.

Darowski Roman: *Jan Klein SJ (1556–1601), wykładowca filozofii w Poznaniu*, „Studia Philosophiae Christianae" 16 (1980), nr 2, s. 145–60.

Darowski Roman: *Leonard Kraker SJ (1549/50–1605), pierwszy profesor filozofii w Akademii Wileńskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 24 (1979), s. 65–82.

Darowski Roman: *Richard Singleton, S.I. (1566–1602), First Professor of Philosophy at Braniewo*, „Gregorianum" 62 (1981), z. 1, s. 159–72.

Darowski Roman: *Życie i działalność filozoficzna Tomasza Elżanowskiego SJ (1590–1656)*, „Studia Philosophiae Christianae" 15 (1979), nr 2, s. 51–83.

Daugirdas Kęstutis: *Andreas Volanus und die Reformation im Grossfürstentum Litauen*, Mainz 2008.

Daugirdas Kęstutis: *Petro Skargos debatų su Andriumi Volanu istorinė reikšmė*, „Senoji Lietuvos Literatūra" 35–36 (2013), s. 325–44.

Dąbkowska-Kujko Justyna: *Erazmianizm i lipsjanizm w Rzeczypospolitej*, w: *Wśród krajów Północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: Mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2015, s. 247–87.

Dąbkowska-Kujko Justyna: *Jezuicka paideia*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 153–90.

Dial Andrew: *Antoine Lavalette, Slave Murderer: A Forgotten Scandal of the French West Indies*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 37–55.

Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2015.

Drzymała Kazimierz: *Ks. Stanisław Grodzicki S.J.*, Kraków 1973.

Dzięgielewski Jan: *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

Eichel-Lojkine Patricia: *Colloquium, Concilium, Convicium. Pour une relecture du Senatulus d'Erasme*, „Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance" 63 (2001), z. 2, s. 277–95.

Eire Carlos: *Reformations: The Early Modern World, 1450–1650*, New Haven 2016.

Ekes Janusz: *Trójpodział władzy i zgoda wszystkich. Naczelne zasady „ustroju mieszanego" w staropolskiej myśli politycznej*, Siedlce 2001.

Elazar De Mota Yehonatan: *„Nação legal" Consciousness and Its Contribution to the Seventeenth-Century Dutch Republic Debate on Slavery and the Slave Trade*, University of Amsterdam 2021 [dysertacja doktorska].

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995, oprac. Ludwik Grzebień, Kraków 2004.

Englard Izhak: *Corrective and Distributive Justice: From Aristotle to Modern Times*, Oxford 2009.

Facing Georgetown's History: A Reader on Slavery, Memory, and Reconciliation, red. Adam Rothman i Elsa Barraza Mendoza, Washington 2021.

Faulkner John Alfred: *Luther and the Bigamous Marriage of Philip of Hesse*, „The American Journal of Theology" 17 (1913), z. 2, s. 206–31.

Ferenc Marek: *Mikołaj Radziwiłł „Rudy" (ok. 1515–1584). Działalność polityczna i wojskowa*, Kraków 2008.

Fernández Durán Reyes: *La corona española y el tráfico de negros: Del monopolio al libre comercio*, Madrid 2011.

Fontana Michela: *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Lanham 2011.

Fordoński Krzysztof i Piotr Urbański, *Jesuit Culture in Poland and Lithuania, 1564–1773*, „Journal of Jesuit Studies" 5 (2018), z. 3, s. 341–51.

Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego, red. Justyna Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2020.

Francisco Suárez (1548–1617): Jesuits and the Complexities of Modernity, red. Robert Aleksander Maryks i Juan Antonio Senent de Frutos, Leiden–Boston 2019.

Frick David: *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*, Ithaca–London 2013.

Friedrich Karin: *Obywatele i obywatelskość w wielonarodowej Rzeczypospolitej*, w: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, red. Anna Grześkowiak-Krwawicz, współpraca Jerzy Axer, Warszawa 2017, s. 119–50.

Friedrich Karin: *Poland–Lithuania*, w: *European Political Thought, 1450–1700: Religion, Law and Philosophy*, red. Howell Lloyd, Glenn Burgess i Simon Hodson, New Haven–London 2008, s. 208–42.

Friedrich Karin: *The "Common Good" and Urban Crisis Management in Early Modern East-Central Europe: The Examples of Danzig and Slutsk*, w: *Defining the Identity of the Younger Europe*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee i Robert Aleksander Maryks, Leiden 2023, s. 48–69.

Friedrich Markus: *The Jesuits: A History*, tłum. John Noël Dillon, Princeton 2022.

Gaeta Franco: *L'idea di Venezia*, w: *Storia della cultura veneta*, t. 3, *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, red. Girolamo Arnaldi i Manlio Pastore Stocchi, Vicenza 1981, s. 565–641.

Gaetano Matthew T.: *The Catholic Reception of Aquinas in the "De auxiliis" Controversy*, w: *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, red. Matthew Levering i Marcus Plested, Oxford 2021, s. 255–79.

García Añoveros Jesús María: *Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI: Principios doctrinales y conclusiones*, „Revista De Indias" 60 (2000), s. 307–29.

Gastpary Woldemar: *Sprawa toruńska w roku 1724*, Warszawa 1969.

Gay Jean-Pascal: *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics, and Government under Tirso Gonzáles (1687–1705)*, Burlington 2012.

Gdańskie Gimnazjum Akademickie, t. 2, *Wybór źródeł z XVI i XVII wieku*, red. Lech Mokrzecki, Gdańsk 2008.

Gmiterek Henryk: *Tumult wyznaniowy w Lublinie w 1633 roku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 50 (2006), s. 157–67.

Gramatowski Wiktor: *Jesuit Glossary: Guide to Understanding the Documents*, tłum. Camilla Russell, [online] <https://arsi.jesuits.global/wp-content/uploads/2022/07/glossary.pdf> [dostęp 20.08.2024].

Gromelski Tomasz W.: *The Commonwealth and Monarchia Mixta in Polish and English Political Thought in the Later Sixteenth Century*, w: *Britain and Poland–Lithuania: Contact and Comparison from the Middle Ages to 1795*, red. Richard Unger, współpraca Jakub Basista, Leiden–Boston 2008, s. 165–82.

Gruntkowska Dominika: *Śmierć grzesznika. Kilka uwag o „Anatomii Martynusa Lutra" i „Relacyi a oraz suplice […] za predykantem Burchardym"*, „Meluzyna" 1 (2014), s. 65–80.

Grzebień Ludwik: *Łęczycki (Lancicius, Łencicius) Mikołaj*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, s. 560–66.

Grzebień Ludwik: *Rywocki Jan h. Prus*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 33, red. Henryk Markiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991/1992, s. 593–95.

Grześkowiak Radosław: *Barokowy tekst i jego twórcy. Studia o edycji i atrybucji poezji „wieku rękopisów"*, Gdańsk 2003.

Grześkowiak Radosław: *Odzyskany tekst „Maszkar mięsopustnych i powszechnych, przy tym kłody popielcowej z Parnasu" Stanisława Serafina Jagodyńskiego*, „Pamiętnik Literacki" 111 (2020), z. 4, s. 113–24.

Grześkowiak-Krwawicz Anna: *„Admirabilis ordo". Polacy wobec mitu Wenecji XVI–XVIII w.*, w: *Literatura – historia – dziedzictwo. Prace ofiarowane Teresie Kostkiewiczowej*, red. Tomasz Chachulski i Anna Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2007, s. 67–77.

Grześkowiak-Krwawicz Anna: *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018.

Grześkowiak-Krwawicz Anna: *Moja, twoja, nasza… Wolność i zaimki w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, „Horyzonty Polityki" 4 (2013), nr 7, s. 89–108.

Grześkowiak-Krwawicz Anna: *The Younger Europe—or the Older?: Visions of Politics in the Early Modern Polish–Lithuanian Commonwealth*, w: *Defining the Identity of the Younger Europe*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee i Robert Aleksander Maryks, Leiden 2023, s. 31–47.

Gutiérrez C.: *Torres (Turrianus, Torrensis), Francisco*, w: *Diccionario histórico de la Compañìa de Jesús: Biográfico–temático*, red. Charles E. O'Neill i Joaquín María Domínguez, t. 4, Roma–Madrid 2001, s. 3820–21.

Hanusiewicz Mirosława: *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 2001.

Hanusiewicz Mirosława: *Wobec tajemnicy słowa. XVI-wieczne pytania o wartość poznawczą i estetyczną „przyrodzonej" mowy*, „Pamiętnik Literacki" 86 (1995), z. 2, s. 105–17.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *O badaniu literatury dawnej (i owadów). Glosa do polemiki*, „Roczniki Humanistyczne" 59 (2011), z. 1, s. 281–85.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *„Rozum mój w poimanie wezmę". Sceptycyzm fideistyczny w świadectwie konwersji Kaspra Wilkowskiego*, „Pamiętnik Literacki" 109 (2018), z. 4, s. 98–110.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *The Call of Albion: Protestants, Jesuits, and British Literature in Poland–Lithuania, 1567–1775*, Leiden 2024.

Hanusiewicz-Lavallee Mirosława: *W stronę Albionu. Studia z dziejów polsko-brytyjskich związków literackich w dobie wczesnonowożytnej*, Lublin 2017.

Heath Malcolm: *Aristotle on Natural Slavery*, „Phronesis" 53 (2008), s. 265–66.

Henshall Nicholas: *The Myth of Absolutism*, London–New York 1992.

Hespanha António Manuel: *Luís de Molina e a escravização dos negros*, „Análise Social" 35 (2001), s. 937–60.

Hicks Leo: *Father Robert Persons S.J. and The Book of the Succession*, „Recusant History" 4 (1957), s. 104–37.

Hill Christopher: *Antichrist in Seventeenth-Century England,* London–New York 1990.

Hobbs R. Gerald: *Reading the Old Testament after Trent: Cardinal Robert Bellarmine and His Italian Predecessors on Psalm Four*, „Reformation & Renaissance Review" 12 (2010), z. 2/3, s. 207–34.

Holmes Peter: *The Authorship and Early Reception of A Conference about the Next Succession to the Crown of England*, „The Historical Journal" 23 (1980), s. 415–29.

Höpfl Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.

Horst Ulrich: *Päpstliche Unfehlbarkeit wider konziliare Superiorität? Studien zur Geschichte eines (ekklesiologischen) Antagonismus vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*, Paderborn 2016.

Houliston Victor: *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580–1610*, Burlington–Roma 2007.

Hryniewicz Iwo i Dawid Machaj: *„Students' Innocent Fun: Religious Riots" and Rites of Passage in Sixteenth-Century Cracow*, „Folia Historica Cracoviensia" 23 (2017), z. 2, s. 179–98.

Hryniewicz Iwo: *Wołanie na tumult. Prolegomena do badań nad przemocą w stosunkach międzywyznaniowych w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica" 21 (2013), z. 3, s. 67–95.

Jasnowski Józef: *Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515–1565). Kanclerz i marszałek ziemski Wielkiego Księstwa Litewskiego, wojewoda wileński*, Oświęcim 2014.

Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773–1900, red. Robert Aleksander Maryks i Jonathan Wright, Leiden 2015.

Johnson Kristine i Paul Lynch: *Ad perfectum eloquentiam: The "Spoils of Egypt" in Jesuit Renaissance Rhetoric*, „Rhetoric Review" 31 (2012), z. 2, s. 99–116.

Jovaiša Liudas: *Liber Extraordinarius Provincialis – A Testimony to the Jesuits' Studies and Religious Formation in Lithuania in the First Half of the 17th Century*, w: *Liber extraordinarius*

*provincialis = Ypatingoji provincijolo knyg*a, oprac. i tłum. Irena Katilienė, wstęp Liudas Jovaiša, Vilnius 2012. s. 29–45.

Jurkiewicz Jan: *Powinności włościan w dobrach prywatnych w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII wieku*, Poznań 1991.

Kamuntavičien Vaida: *LDK jėzuitų požiūris į Lenkijos–Lietuvos valstybės valdymą XVII a.*, „Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Metraštis" 19 (2001), s. 151–66.

Karpiński Adam: *O konsekwencjach „wieku rękopisów". Rekonstruowanie epoki*, „Teksty Drugie" 3 (1994), s. 5–21.

Kasperski Edward: *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010.

Kasperski Edward: *O teorii komparatystyki*, w: *Literatura. Teoria. Metodologia*, red. Danuta Ulicka, Warszawa 2006, s. 577–602.

Kaufmann Matthias: *Slavery between Law, Morality, and Economy*, w: *A Companion to Luis de Molina*, red. tenże i Alexander Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 183–225.

Kelter Irving A.: *The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System*, „The Sixteenth Century Journal" 26 (1995), z. 2, s. 273–83.

Kempa Tomasz: *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016.

Kempa Tomasz: *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka (1549–1616). Wojewoda wileński*, Warszawa 2000.

Kempa Tomasz: *Próba interpretacji wydarzeń wileńskich z 1581 roku – pierwszego poważnego konfliktu wyznaniowego w Wielkim Księstwie Litewskim w okresie kontrreformacji*, w: *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. Jacek Krochmal, Warszawa 2017, s. 106–20.

Kempa Tomasz: *Religious Tolerance and Intolerance in Vilnius in the Sixteenth and Seventeenth Centurie*s, w: *The Polish–Lithanian Commonwealth: History, Memory, Legacy*, red. Andrzej Chwalba i Krzysztof Zamorski, New York–London 2021, s. 138–155.

Kempa Tomasz: *Tolerancja i nietolerancja religijna w Wilnie oraz innych miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII wieku. Stan badań i postulaty*, w: *Jednostka, rodzina i struktury społeczne w perspektywie historycznej. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Cezaremu Kukli z okazji 45-lecia pracy naukowej*, red. Piotr Łozowski i Radosław Poniat, Białystok 2022, s. 575–90.

Kijas Artur: *O. Antonio Possevino SJ o Rosji Iwana IV Groźnego*, w: *Antonio Possevino (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. Danuta Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 269–86.

Kizik Edmund: *Koszty utrzymania Gimnazjum Akademickiego*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, *Szkice z dziejów*, red. Edmund Kotarski, Gdańsk 2008, s. 43–65.

Kizilov Mikhail: *"It Was the Poles That Gave Me Most Pain": Polish Slaves and Captives in the Crimea, 1475–1774*, w: *Slavery in the Black Sea Region, c. 900–1900*, red. Felicia Roşu, Leiden 2022, s. 145–86.

Knorn Bernard: *Theological Renewal after the Council of Trent? The Case of Jesuit Commentaries on the Summa Theologiae*, „Theological Studies" 79 (2018), s. 107–27.

Kolb Robert: *For All the Saints: Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Eugene 2020.

Komorowska Magdalena: *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012.

Konrad Herman W.: *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico, Santa Lucía, 1576–1767*, Stanford 1980.

Kopczyńska Zdzisława: *Ośmiozgłoskowiec*, w: *Sylabizm*, red. taż i Maria Renata Mayenowa, Wrocław 1956, s. 201–41.

Kopczyńska Zdzisława: *Trzynastozgłoskowiec*, w: *Sylabizm*, red. taż i Maria Renata Mayenowa, Wrocław 1956, s. 380–426.

Kopczyński Michał: *Studia nad rodziną chłopską w Koronie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1998.

Kościelak Sławomir: *Jezuici w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, „Rocznik Elbląski" 19 (2004), s. 55–71.

Kościelak Sławomir: *Jezuici w Gdańsku. Od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk–Kraków 2003.

Kościelak Sławomir: *Jezuici w trzech wielkich miastach pruskich w XVI–XVIII w.*, „Hereditas Monasteriorum" 3 (2013), s. 155–87.

Kościelak Sławomir: *Konflikty wyznaniowe w Gdańsku w XVI–XVIII w. Konfrontacja – koegzystencja – tolerancja (kompromis) w epoce nowożytnej*, w: *Gdańsk w okresie nowożytnym. Kultura, religia, polityka, społeczeństwo i stosunki międzynarodowe*, red. Wiesław Długokęcki i Jürgen Sarnowsky, Gdańsk 2021, s. 145–71.

Kościelak Sławomir: *Szermierze teologii z Gimnazjum Gdańskiego*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, *Szkice z dziejów*, red. Edmund Kotarski, Gdańsk 2008, s. 329–60.

Kościelak Sławomir: *Zniszczenie i odbudowa Kolegium Gdańskiego OO Jezuitów w latach 1656–1688*, „Universitas Gedanensis" 12 (2000), nr 1–2 (21–22), s. 21–25.

Kosman Marceli i Andrea Mariani: *Jesuits in the Early-Modern Polish-Lithuanian State: Recent Trends and Research Directions*, „Archivum Historicum Societatis Iesu" 86 (2017), s. 145–208.

Kosman Marceli: *Jezuitów polskich obraz własny. Badania ostatniego stulecia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 43 (1999), s. 213–27.

Kosman Marceli: *Konflikty wyznaniowe w Wilnie. Schyłek XVI–XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny" 79 (1972), z. 1, s. 3–23.

Kosman Marceli: *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1978.

Kot Stanisław: *„Descriptio gentium" poetów polskich XVII w.*, tłum. Teresa Jekiel, w: *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór i oprac. Henryk Barycz, Warszawa 1987, s. 849–54.

Krauze-Karpińska Joanna: *„Wirydarz poetycki" Jakuba Teodora Trembeckiego. Studium filologiczne*, Warszawa 2009.

Kravets Maryna i Victor Ostapchuk: *Cossacks as Captive-Takers in the Ottoman Black Sea Region and Unfreedom in the Northern Countries*, w: *Slavery in the Black Sea Region, c. 900–1900*, red. Felicia Roşu, Leiden 2022, s. 250–335.

Kriegseisen Wojciech: *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem. Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska*, Warszawa 2010.

Kroeker Greta Grace: *Erasmus and Luther: Free Will and Tradition*, w: *A Companion to Erasmus*, red. Eric MacPhail, Leiden 2023, s. 90–102.

Królikowski Janusz: *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 36 (2017), s. 5–20.

Kunicki-Goldfinger Marek: *Czytanie Billewicza*, w: Teodor Billewicz, *Diariusz podróży po Europie w latach 1677–1678*, oprac. Marek Kunicki-Goldfinger, Warszawa 2004, s. 25–92.

Kurdybacha Łukasz: *Rola reformacji i kontrreformacji w dziejach oświaty*, w: *Historia wychowania*, t. 1, red. tenże, Warszawa 1967, s. 356–67.

Kuźmina Dariusz: *Wazowie a Kościół w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013.

Le Bachelet Xavier-Marie: *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine. Étude et documents inédits*, Paris 1911.

Lelewel Joachim: *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w: tenże, *Polska. Dzieje i rzeczy jej rozpatrywane*, t. 3, Poznań 1855, Jan Konstanty Żupański, s. 28–469.

Łempicki Stanisław: *Zamoyski, jezuici i Skarga. Kilka uzupełnień i przyczynków*, „Pamiętnik literacki" 11 (1912), z. 1, s. 566–89.

Lepri Valentina: *Borderlands and Political Theories: Krzysztof Warszewicki Reader of Machiavelli*, w: *Polish Culture in the Renaissance: Studies in the Arts, Humanism and Political Thought*, red. Danilo Facca i Valentina Lepri, Firenze 2013, s. 71–78.

Lepszy Kazimierz: *Walka stronnictw w pierwszych latach panowania Zygmunta III*, Kraków 1929.

Leroy Michel: *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris 1992.

Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne, red. Pierre-Antoine Fabre i Catherine Maire, Rennes 2010.

Leśnodorski Bogusław: *Polski Makiawel*, w: *Studia z dziejów kultury polskiej*, red. Henryk Barycz i Jan Hulewicz, Warszawa 1949, s. 257–79.

Lichy Kolja: *Stand und Aufstand: Adel und polnisch-litauisches Gemeinwesen im Rokosz von 1606–1609*, Tübingen 2021.

Lindberg Carter: *The European Reformations*, Oxford–Cambridge, MA 1996.

Lis Stanisław: *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 3 (1996), s. 221–36.

Litwin Henryk: *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę (1569–1648)*, Warszawa 2000.

Litwornia Andrzej: *Zapomniany staropolski przekład Toletusa*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 40 (1996), s. 99–106.

López García José Tomás: *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans*, Maracaibo–Caracas 1982.

Łotys Zbigniew: *Kwestia chłopska w świadomości społecznej polskiego Oświecenia*, Olsztyn 2001.

Łukaszewska-Haberkowa Justyna: *Theologia Controversa in the 16th c.: Jesuit Schools of the Polish-Lithuanian Commonwealth as a Tool of the Counter-Reformation*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy" 1–2 (2019), s. 36–46.

Lukšaitė Ingė: *Jonas Chodzinskis*, w: *Visuotine lietuviu enciklopedija*, t. 4, *Chakasija–Diržiu kapinynas*, red. Juozas Tumelis, Vilnius 2003, s. 80–81.

Lukšaitė Ingė: *Lietuvos publicistai valstiečių klausimu XVI a. pabaigoje – XVII a. pirmoje pusėje*, Vilnius 1976.

Łuszczak Grzegorz: *Naukowe i duszpasterskie drogi polskich jezuitów w Rzymie*, Kraków 2009.

Maas Paul: *Krytyka tekstu. Fragmenty*, oprac. Adam Karpiński, tłum. Katarzyna Sybilska, „Pamiętnik Literacki" 85 (1994), z. 2, s. 188–206.

MacCulloch Diarmaid: *The Reformation: A House Divided*, New York 2004.

Maciejewski Janusz: *Sarmatyzm jako formacja kulturowa. Geneza i główne cechy wyodrębniające*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 4 (1974), s. 13–42.

Maciejowski Wacław Aleksander: *Piśmiennictwo polskie, od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. Z rękopisów i druków zebrawszy, w obrazie literatury polskiej historycznie skreślonym*, t. 3, Warszawa 1852, Samuel Orgelbrand.

Maestre Sánchez Alfonso: *„Todas las gentes del mundo son hombres": El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474–1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)*, „Anales del seminario de historia de la filosofía", 21 (2004), s. 91–134.

Maliszewski Krzysztof: *Mity o edukacji Towarzystwa Jezusowego*, „Biuletyn Historii Wychowania" 13/14 (2001), s. 7–12.

Malý Tomáš: *Early Modern Purgatory: Reformation Debates and Post-Tridentine Change*, „Archiv für Reformationsgeschichte = Archive for Reformation History" 106 (2015), z. 1, s. 242–72.

Mariani Andrea: *Cudzoziemcy w prowincji polskiej i litewskiej Towarzystwa Jezusowego. Przyczynek do badań nad wielokulturowością dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. 15, red. Wojciech Walczak i Katarzyna Wiszowata-Walczak, Białystok 2023, s. 71–113.

Mariani Andrea: *The Contribution of the Society of Jesus to the Political Culture of Lithuanian Elites*, „Open Political Science" 2 (2019), s. 153–73.

Mariani Andrea: *The Jesuit Community of the Lithuanian Province: Between Local Crises and Global Changes*, „Journal of Jesuit Studies" 10 (2023), z. 2, s. 307–44.

Mariani Andrea: *Wspólnota jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Między tradycją a zmianą*, „Zapiski Historyczne" 84 (2019), z. 4, s. 123–77.

Markiewicz Henryk: *Sarbiewski (Sarbievius) Maciej Kazimierz h. Prawdzic*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 35, red. tenże, Warszawa–Kraków 1994, s. 179–84.

Martin Dale B.: *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990.

Maryks Robert Aleksander: *Census of the Books Written by Jesuits on Sacramental Confession (1554–1650)*, „Annali di Storia moderna e contemporanea" 10 (2004), s. 415–519.

Maryks Robert Aleksander: *"Idźcież już precz!" [Come on, get out already!]: The Origins and Development of the Earliest Anti-Jesuit Literature in the Commonwealth of Poland–Lithuania, 1577–1614*, „Journal of Jesuit Studies" 10 (2023), z. 1, s. 26–44.

Maryks Robert Aleksander: *Protestantism and Early Jesuits*, w: *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa*, red. Robert Aleksander Maryks i Festo Mkenda, Leiden 2018, s. 3–9.

Maryks Robert Aleksander: *Religious Authority and Publishing Success in the Early Modern Jesuit Penitential Book Printing*, w: *Authority in European Book Culture 1400–1600*, red. Pollie Bromilow, Burlington 2013, s. 189–98.

Maryks Robert Aleksander: *Retoryczna veri-similitudo: Cycero, probabilizm oraz jezuicka kazuistyka*, w: tenże, *Jezuickiego pióra ostrze: Wczesna nowożytność przez pryzmat studiów nad Towarzystwem Jezusowym*, tłum. i red. Michał E. Nowakowski, Poznań 2023, s. 57–74.

Maryks Robert Aleksander: *Rhetorical Veri-similitudo: Cicero, Probabilism, and Jesuit Casuistry*, w: *Traditions of Eloquence: The Jesuits and Modern Rhetorical Studies*, red. John C. Brereton i Cinthia Gannett, New York 2016, s. 60–72.

Maryks Robert Aleksander: *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Aldershot 2008.

Maryks Robert Aleksander: *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden–Boston 2010.

Maryks Robert Aleksander i Michał E. Nowakowski: *Foreign Intruders: Anti-Jesuit Narratives in Poland–Lithuania during the Reigns of Stephen Báthory and Sigismund III, 1576–1632*, Leiden 2025 (w druku).

Meller Katarzyna: *Potrydenckie konwersje protestantów na katolicyzm. Świadectwa piśmiennicze*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i*

narodowość katolicyzmu polskiego, red. Justyna Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 300–50.

Merczyng Henryk: *Czterokrotne zburzenie zboru wileńskiego (1591, 1611, 1639, 1682 r.) podług współczesnych dokumentów*, „Zwiastun Ewangelicki" 4 (1901), nr 11, s. 327–34.

Michalczuk Agnieszka: *Religia i religijność Polaków w obserwacjach francuskich podróżników w Rzeczypospolitej XVII wieku*, „Poznańskie Studia Slawistyczne" 10 (2016), s. 313–25.

Mickiewicz Adam: *Rzecz o literaturze słowiańskiej wykładana w Kolegium Francuzów. Rok pierwszy (1840–1841)*, Poznań 1850, Walenty Stefański.

Millet Olivier: *Calvin et la dynamique de la parole: Étude de rhétorique réformée*, Paris 1992.

Minamiki George: *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.

Mokrzecki Lech: *Historia w Gimnazjum Gdańskim*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, *Szkice z dziejów*, red. Edmund Kotarski, Gdańsk 2008, s. 207–28.

Moraczewski Jędrzej: *Jezuici w Polsce. Rys historyczny*, Paryż 1861, Jan Nepomucen Janowski.

Mostaccio Silvia: *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615)*, London 2016.

Motta Franco i Eleonora Rai: *Martyrs and Missionaries: Strategies of Jesuit Sainthood between the Suppression and the Restoration*, „Journal of Jesuit Studies" 9 (2022), z. 1, s. 95–124.

Motta Franco: *Bellarmino: Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005.

Mrowcewicz Krzysztof: *Skarga nad Skargą. Z okazji okrągłego jubileuszu*, „Nauka" 4 (2012), s. 37–51.

Mund Stéphane: *La mission diplomatique du père Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581–1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du xvie siècle*, „Cahiers du monde russe" 45 (2004), z. 3–4, s. 407–40.

Murphy Thomas: *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1717–1838*, New York 2001.

Murray Luke: *A History of Historiography on Jesuit Exegesis*, „Jesuit Historiography Online", [online] <https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/a-history-of-historiography-on-jesuit-exegesis-COM_193804> [dostęp 09.02.2023].

Murray Luke: *Jesuit Biblical Studies after Trent: Franciscus Toletus & Cornelius a Lapide*, Göttingen 2019.

Nad spuścizną Piotra Skargi, red. Janusz S. Gruchała, Kraków 2012.

Natoński Bronisław: *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003.

Natoński Bronisław: *Kmicic Mikołaj h. Radzic*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, red. Emanuel Rostworowski, Wrocław 1967/1968, s. 80–81.

Nedzinskaitė Živilė: *Kražių kolegijos dėstytojų ir studentų literatūrinė veikla XVII amžiuje: Žemaičių vyskupams skirti kūriniai*, „Senoji Lietuvos literatūra" 44 (2017), s. 24–30.

Nelson Eric: *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590–1615)*, Aldershot 2005.

Nemser Daniel: *The Iberian Slave Trade and the Racialization of Freedom*, „History of the Present" 8 (2018), z. 2, s. 117–39.

Nicko-Stępień Paulina: *Wulgata Lowańska a Nowy Testament w przekładzie ks. Jakuba Wujka z roku 1593. Studium Mt 16, 13–20*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 59 (2015), s. 47–66.

Niczyporuk Piotr: *Aaron Aleksander Olizarowski profesorem prawa Akademii Wileńskiej*, „Miscellanea Historico-Iuridica" 14 (2015), z. 2, s. 181–206.

Niczyporuk Piotr: *Aron Aleksander Olizarowski – jego osoba i sylwetka naukowa*, w: Aron Aleksander Olizarowski, *De politica hominum societate libri tres = O obywatelskiej społeczności ludzi księgi trzy*, t. 1, tłum. i oprac. Józef Macjon, wstęp Piotr Niczyporuk i Paweł Sydor, Warszawa 2022, s. 19–166.

Niedźwiedź Jakub: *Inkulturacja szkolnictwa jezuickiego w Polsce i na Litwie w XVI–XVIII wieku*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. Justyna Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 222–48.

Niedźwiedź Jakub: *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta*, Kraków 2012.

Niedźwiedź Jakub: *Nieśmiertelne teatra sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII–XVIII w.*, Kraków 2003.

Niesiecki Kasper: *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych* [...], t. 3, oprac. Jan Nepomucen Bobrowicz, Lipsk 1839, Breitkopf i Haertel.

Nowak Zbigniew: *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968.

Nowak–Dłużewski Juliusz: *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, t. 5, *Dwaj młodsi Wazowie*, Warszawa 1972.

Nowakowska Natalia: *King Sigismund of Poland and Martin Luther: The Reformation before Confessionalization*, Oxford 2018.

Nowakowski Michał E.: *Ambasador na rozdrożu. Świat wartości w poradnikach dyplomatycznych Pierwszej Rzeczypospolitej oraz ich europejski kontekst*, Lublin 2023.

Nowakowski Michał E.: *„Kalwińska z Chrystusem wojna" i odnaleziona „Kolęda paniom saskim" – domniemany autor i edycja wierszy antyprotestanckich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 67 (2023), s. 151–97.

Nowakowski Michał E.: *Reassessing Loyalties: Jan Chądzyński, S.J. and the Jesuits' Political Allegiance in Early Modern Poland–Lithuania*, „The Sixteenth Century Journal" [w druku].

Nowaszczuk Jarosław: *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*, Szczecin 2013.

Nowaszczuk Jarosław: *Epigramat – kontrowersje genologiczne*, „Teksty Drugie" 2019 (2), s. 259–75.

Nowicka-Jeżowa Alina: *Ad lectorem. Zarys projektu badawczego*, w: *Wśród krajów Północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: Mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2015, s. 7–47.

O'Callaghan Paul: *Luther and 'sola gratia': The Rapport Between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life*, „Scripta Theologica" 49 (2017), z. 1, s. 193–212.

O'Malley John W.: *The First Jesuits*, Cambridge 1993.

Obirek Stanisław: *Jezuici na dworach Batorego i Wazów (1580–1668). Wpływ kapelanów dworskich i wychowawców książąt na postawy panujących i politykę państwa*, Kraków 1996.

Obirek Stanisław: *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996.

Obirek Stanisław: *Jezuicka filozofia państwa w Polsce w latach 1564–1668*, „Forum Philosophicum" 1 (1996), s. 235–63.

Obirek Stanisław: *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994.

Obirek Stanisław: *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Kraków 1995.

Obremski Krzysztof: *Konfederacja warszawska, ksiądz Piotr Skarga i mowa podszyta nienawiścią*, „Terminus" 26 (2013), z. 1, s. 51–80.

Obremski Krzysztof: *Punkt zapalny tumultu toruńskiego 1724 r. i monologowy dialog historyków. Woldemar Gastpary — Stanisław Salmonowicz*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" 60 (2017), z. 4, s. 145–58.

Ochmann Stefania: *Rzeczpospolita jako „monarchia mixta" – dylematy władzy i wolności*, w: *Kultura –polityka – dyplomacja. Studia ofiarowane profesorowi Jaremie Maciszewskiemu*, red. Andrzej Bartnicki i in., Warszawa 1990, s. 264–78.

Ochmann-Staniszewska Stefania: *Od stabilizacji do kryzysu władzy królewskiej. Państwo Wazów*, w: *Między monarchą a demokracją. Studia z dziejów polski XV–XVIII wieku*, red. Anna Sucheni-Grabowska i Małgorzata Żaryn, Warszawa 1994, s. 211–69.

Okoń Jan: *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970.

Opaliński Edward: *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa 1995.

Opaliński Edward: *Postawa szlachty polskiej wobec osoby królewskiej jako instytucji w latach 1587–1648. Próba postawienia problematyki*, „Kwartalnik Historyczny" 90 (1983), nr 4, s. 791–808.

Orgelbrand Samuel: *Encyklopedyja powszechna*, t. 5, *C.–Cul*., Warszawa 1861, tenże.

Ozorowski Edward: *Knogler (Cnoglerus) Kwiryn (XVII w.), polemista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, red. Hieronim Eugeniusz Wyczawski, Warszawa 1982, s. 308.

Panfil Rafał: *Działalność misyjna jezuitów rezydencji malborskiej w świetle wykazu konwertytów z lat 1662–1679*, „Orientalia Christiana Cracoviensia" 10 (2018), s. 47–109.

Parker T.H.L.: *John Calvin*, Tring 1987.

Parsons Jotham: *Historical Introduction*, w: Étienne Pasquier, *The Jesuits' Catechism or Their Doctrine Examined (1602)*, oprac. Robert Aleksander Maryks i Jotham Parsons, tłum. Patricia M. Ranum, Leiden 2021, s. xii–xxxiv.

Pavone Sabina: *Anti-Jesuitism in a Global Perspective*, w: *The Oxford Handbook of the Jesuits*, red. Ines G. Županov, Oxford 2019, s. 833–54.

Pavone Sabina: *The History of Anti-Jesuitism: National and Global Dimensions*, w: *Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, red. Tom Banchoff i José Casanova, Washington 2016, s. 111–30.

Pawlak Wiesław: *Ks. Maciej Kazimierz Sarbiewski SJ (1595–1640) z Sarbiewa k. Płońska*, w: *Wielcy Polacy. Perły kultury narodowej*, red. Janina Marciak-Kozłowska, Białystok 2017, s. 369–82.

Pawłowska-Kubik Agnieszka: *Rokosz sandomierski 1606–1609. Rzeczpospolita na politycznym rozdrożu*, Toruń 2019.

Pelc Janusz: *Potomstwo „Satyra" Jana Kochanowskiego w poezji polskiej od XVI do XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki" 54 (1963), z. 4, s. 267–311.

Perdices de Blas Luis i José Luis Ramos Gorostiza: *The Debate over the Enslavement of Indians and Africans in the Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish Empire*, w: *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, red. Jörg Alejandro Tellkamp, Leiden 2020, s. 295–317.

Perdices De Blas Luis i José Luis Ramos-Gorostiza, *Slavery and the Slave Trade in Spanish Economic Thought, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, „History of Economic Ideas" 23 (2015), z. 2, s. 11–40.

Petuchovaitė Gintarė: *Andriaus Volano polemikos su antitrinitoriais raštai*, „Literatūra" 54 (2012), z. 1, s. 19–38.

Petuchovaitė Gintarė: *Andriejaus Volano rykštės ir pentinai: erezijos tramdymas*, „Literatūra" 55 (2013), z. 1, s. 27–38.

Piechnik Ludwik: *Chądzyński Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, *A–G*, red. Hieronim Eugeniusz Wyczawski, Warszawa 1981, s. 280–81.

Piechnik Ludwik: *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, *Początki Akademii Wileńskiej (1570–1599)*, Rzym 1984.

Piechnik Ludwik: *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 2, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983.

Piechnik Ludwik: *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 3, *Próby odnowy Akademii Wileńskiej pod klęskach potopu i okres kryzysu (1655–1730)*, Rzym 1987.

Piechnik Ludwik: *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, „Collectanea Theologica" 46 (1976), z. 1, s. 67–77.

Piechnik Ludwik: *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum" (1548–1599)*, Kraków 2003.

Piechnik Ludwik: *Wykłady Jana Kormana na katedrze polityki Uniwersytetu Wileńskiego (druga połowa XVII wieku)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" (1991–1992), s. 267–75.

Pieńkowski Maciej A.: *Trudna droga do władzy w Rzeczypospolitej. Sejm koronacyjny Zygmunta III 1587/1588 i sejm pacyfikacyjny 1589 roku*, Warszawa 2021.

Pietrzyk-Reeves Dorota: *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci, red. Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014.

Piwarski Kazimierz: *Sobór trydencki i jezuici*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. tenże, Warszawa 1958, s. 45–97.

Piwarski Kazimierz: *Znaczenie i rola kontrreformacji w Polsce*, w: *Pierwsza konferencja metodologiczna historyków polskich. Przemówienia, referaty, dyskusja*, red. Stanisław Herbst, Witold Kula i Tadeusz Manteuffel, t. 1, Warszawa 1953, s. 509–14.

Plečkaitis Romanas: *Lietuvos filosofijos istorija*, t. 1, *Viduramžiai–Renesansas–Naujieji amžiai*, Vilnius 2005.

Po-chia Hsia Ronnie: *Chinese Voices in the Rites Controversy: From China to Rome*, w: *The Rites Controversies in the Early Modern World*, red. Ines G. Županov i Pierre Antoine Fabre, Leiden 2018, s. 29–49.

Podzielny Janusz: *Spowiedź w tradycji luterańskiej*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, red. Konrad Glombik, Opole 2011.

Półćwiartek Józef: *Położenie ludności wiejskiej starostwa leżajskiego w XVI–XVIII wieku*, Warszawa–Kraków 1972.

Prieto López Leopoldo J. i José Luis Cendejas Bueno: *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights*, w: *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law and Rights*, red. ciż, Leiden 2023, s. 1–60.

Prieto López Leopoldo J.: *Francisco Suárez and the Whig Political Tradition: The Case of Algernon Sidney*, w: *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law and Rights*, red. tenże i José Luis Cendejas Bueno, Leiden 2023, s. 61–88.

Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law and Rights, red. Leopoldo J. Prieto López i José Luis Cendejas Bueno, Leiden 2023.

Ptaszyński Maciej: *„Papież litewskiej reformacji" czy późny humanista? Uwagi na marginesie najnowszej biografii Andrzeja Wolana*, „Kwartalnik Historyczny" 117 (2010), z. 3, s. 107–20.

Ptaszyński Maciej: *The Polish–Lithuanian Commonwealth*, w: *A Companion to the Reformation in Central Europe*, red. Howard Louthan i Graeme Murdock, Leiden 2015, s. 40–67.

Pyszka Stanisław: *Chądzyński, Jan*, w: *Diccionario histórico de la Compañìa de Jesús: Biográfico–temático*, red. Charles E. O'Neill i Joaquín María Domínguez, t. 1, Roma–Madrid 2001, s. 747.

Pyszka Stanisław: *Diritti degli schiavi veri e propri negli scritti dei moralisti del Seicento: Luis Molina SJ, Leonardus Lessius SJ e Joannes de Lugo SJ*, „Studia Paedagogica Ignatiana" 3 (2000), s. 239–75.

Pyszka Stanisław: *Il diritto alla libertà personale e alla cittadinanza dei contadini polacchi e lituani in Aron Aleksander Olizarowski (1610–1659)*, „Forum Philosophicum" 7 (2002), s. 205–37.

Pyszka Stanisław: *Jana Chądzyńskiego SJ (1600–1660) trzy koncepcje reformy państwa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" (1993–1994), s. 229–45.

Pyszka Stanisław: *L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642–1774*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2005, s. 569–88.

Pyszka Stanisław: *L'insegnamento della Philosophia moralis nell'Università di Vilna nel XVII secolo alla luce dei manuali*, w: *Philosophiae & musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. Roman Darowski, Kraków 2006, s. 559–84.

Pyszka Stanisław: *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników wykładowych*, Kraków 2011.

Pyszka Stanisław: *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657: Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Ac*[*c*]*ademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca rappresentate in Polonia*, Pontificia Università Gregoriana 1985 [dysertacja doktorska].

Quirini-Popławska Danuta: *O. Antonio Possevino w podróży w latach 1581–1583; pomiędzy Italią, Polską a Moskwą*, w: *Antonio Possevino (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. taż, Kraków 2012, s. 237–68.

Rabikauskas Paulius: *Vilniaus akademija ir Lietuvos jėzuitai*, red. Liudas Jovaiša, Vilnius 2002.

Radoń Sławomir: *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków 1993.

Ragauskas Aivas: *XVII a. pirmosios pusės Vilniaus liuteronų subkultūros atspindžiai jėzuitų satyroje*, w: *Lokalios bendrijos tarpdalykiniu požiūriu*, red. tenże, Vladas Senkus i Tadas Tamošiūnas, Vilnius 2004, s. 45–53.

Remmert Volker R.: *Picturing Jesuit Anti-Copernican Consensus: Astronomy and Biblical Exegesis in the Engraved Title-Page of Clavius's Opera mathematica (1612)*, w: *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts (1540–1773)*, red. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris i T. Frank Kennedy, Toronto 2006, s. 291–313.

Rosa Luiz Carlos Mariano da: *Do Bem Comum da Visão Platônico-Aristotélica à Lógica Hobbesiana do Contrato Social (da Ordem Mecânica da Matéria à Ordem Final da Vontade)*, „Revista Opinião Filosófica" 4 (2013), z. 1, s. 224–49.

Rothman Adam: *The Jesuits and Slavery*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 1–10.

Ruiz Jurado Manuel: *Sánchez, Tomás*, w: *Diccionario histórico de la Compañìa de Jesús: Biográfico–temático*, red. Charles E. O'Neill i Joaquín María Domínguez, t. 4, Roma–Madrid 2001, s. 3489–90.

Rukša Antanas: *Lietuvos universitetų istorija*, w: *Lietuvos Universitetas (1579–1803–1922)*, red. Pranas Čepėnas, Chicago 1972, s. 3–346.

Ryczek Wojciech: *Zafarbowane słówka krasomędrków: Mikołaj Rej o sztuce barwienia słów*, „Napis" 21 (2015), s. 13–32.

Rzewuski Paweł: *„Monarchia mixta," czyli poszukiwanie suwerena. Studium koncepcji władzy w I Rzeczypospolitej w latach 1505–1609*, Warszawa 2022.

Ryszka-Kurczab Magdalena: *„Aby każdy miłośnik prawdy onej szukając, z czytania jej dojść mógł". Sposoby uwiarygodniania przekazu w szesnastowiecznych relacjach z polskich dysput wyznaniowych*, „Terminus" 20 (2018), z. 2, s. 165–94.

Ryszka-Kurczab Magdalena: *W poszukiwaniu prawdy zbawiennej? Ogólny zarys modelowego przebiegu dysputy wyznaniowej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (XVI–XVII w.)*, „Textus et Studia" 32 (2022), z. 4, s. 115–32.

Salmonowicz Stanisław: *O toruńskim tumulcie z roku 1724*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 28 (1983), s. 161–84.

Salmonowicz Stanisław: *Sprawa toruńska z 1724 roku. Geneza i przebieg wydarzeń, w: Szkice toruńskie z XVII–XVIII wieku*, red. tenże, Toruń 1992, s. 77–115.

Saralegui Miguel: *La conciliación de lo político y lo religioso. Suárez y Hobbes sobre la potestad indirecta*, „Anuario Filosófico" 50 (2017), z. 2, 297–321.

Schatz Klaus: *Jesuits and the Propaganda Missionaries: Two Different Ways of Accommodation*, „신학과철학" 19 (2011), s. 53–77.

Schmidt Kelly L.: *A National Legacy of Enslavement: An Overview of the Work of the Slavery, History, Memory, and Reconciliation Project*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 81–107.

Schüssler Rudolf: *The Economic Thought of Luis de Molina*, w: *A Companion to Luis de Molina*, red. Matthias Kaufmann i Alexander Aichele, Leiden–Boston 2014, s. 257–88.

Schwartz Daniel i Jörg Alejandro Tellkamp: *Introduction*, w: Luis de Molina, *On Slavery and the Slave Trade: "De iustitia et iure," book 1, treatise 2, disputations 32–30*, tłum. i oprac. ciż, Washington, D.C. 2024, s. 1–27.

Serczyk Władysław Andrzej: *Na płonącej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny 1648–1651*, Warszawa 2007.

Siarczyński Franciszek: *Obraz wieku panowania Zygmunta III* [...], cz. I, Lwów 1828, Józef Schnayder.

Siwek Andrzej: *Spory o jezuitów w polskiej historiografii, 1795–1918*, „Studia Historyczne" 34 (1991), z. 4, s. 551–68.

Słownik polszczyzny XVI wieku, t. 23, red. Krystyna Wilczewska, Warszawa 1995.

Słownik polszczyzny XVI wieku, t. 6, red. Marian Borecki, Wrocław 1972.

Smith Bruce R.: *The Ethics of Compassion in Early Modern England*, w: *Compassion in Early Modern Literature and Culture: Feeling and Practice*, red. Kristine Steenbergh i Katherine Ibbett, Cambridge 2021, s. 25–43.

Smoleński Władysław: *Wiara w życiu społeczeństwa polskiego epoki jezuickiej. Studium historyczne*, Warszawa 1883, Karol Kowalewski.

Sobieski Wacław: *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902.

Sobieski Wacław: *Rola jezuitów w dziejach Rzplitej Polskiej. Kilka zastrzeżeń*, w: tenże, *Szkice historyczne*, Warszawa 1904, s. 105–85.

Social Orders and Social Classes in Europe since 1500: Studies in Social Stratification, red. M.L. Bush, New York–London 2013.

Sousa Lúcio de: *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan*, Leiden 2019.

Stec Wiesław: *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*, Białystok 1988.

Stępień Paweł: *Samuel Dambrowski's „Postil" and Its Connection with the Evangelical and Catholic Tradition of Passion Piety*, w: *Beyond Devotion: Religious and Literary Communities in the 16th and 17th Century Polish-Lithuanian Commonwealth; Texts and Contexts*, red. Łukasz Cybulski i Kristina Rutkovska, Göttingen 2022, s. 265–80.

Stępień Paweł: *Śmiech w czasach ostatecznych: Tematyka religijna w „Figlikach" Mikołaja Reja*, Warszawa 2013.

Stjerna Kirsi: *Women and the Reformation*, Malden–Oxford 2009.

Stolarski Piotr: *Dominican–Jesuit Rivalry and the Politics of Catholic Renewal in Poland 1564–1648*, „Journal of Ecclesiastical History" 62 (2011), z. 2, s. 255–72.

Stolarski Piotr: *Friars on the Frontier: Catholic Renewal and the Dominican Order in Southeastern Poland, 1594–1648*, Farnham 2010.

Stowers Stanley Kent: *Paul and Slavery: A Response*, „Semeia" 83 (1998), s. 295–311.

Sucheni-Grabowska Anna: *Przeobrażenia ustrojowe od Kazimierza Wielkiego do Henryka Walezego*, w: *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. Anna Sucheni-Grabowska i Alicja Dybkowska, Warszawa 1995, s. 16–74.

Sucheni-Grabowska Anna: *Spory królów ze szlachtą w złotym wieku*, Warszawa 1988.

Sweet David G.: *Black Robes and "Black Destiny": Jesuit Views of African Slavery in 17th-Century Latin America*, „Revista de Historia de América" 86 (1978), s. 87–133.

Swobodziński Marcin: *Narodziny mitu „toruńskiej krwawej łaźni" i „krwawego sądu"*, „Rocznik Toruński" 38 (2011), s. 197–213.

Szczot Monika: *Literacka satyra obyczajowa czy polityczny program reform? Staropolskie „sejmy" kobiet i ich antyczne wzorce*, w: *Płeć i władza w kontekstach historycznych i współczesnych*, red. Monika Anna Kubiaczyk i Filip Kubiaczyk, Gniezno 2014, s. 147–57.

Szpaczyński Przemysław: *Zygmunt III wobec zabiegów innowierców o egzekucję Konfederacji Warszawskiej*, „Studia Oecumenica" 11 (2011), s. 111–24.

Szucka Milena: *Relacje katolików Krakowa z tamtejszymi innowiercami w świetle przekazów katolickich w II połowie XVI wieku*, „Nasza Przeszłość" 118 (2012), s. 109–28.

Tazbir Janusz: *Jezuici w Polsce do połowy XVII w.*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. Kazimierz Piwarski, Warszawa 1961, s. 109–53.

Tazbir Janusz: *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. Ludwik Grzebień i Stanisław Obirek, Kraków 1993, s. 311–33.

Tazbir Janusz: *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967.

Tazbir Janusz: *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983.

Tazbir Janusz: *Problemy wyznaniowe*, w: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. tenże, Warszawa 1969, s. 189–219.

Tazbir Janusz: *Społeczno-polityczna rola jezuitów w Polsce (1565–1660)*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. Kazimierz Piwarski, Warszawa 1958, s. 99–146.

Tazbir Janusz: *Walka z Braćmi Polskimi w dobie kontrreformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" 1 (1956), s. 165–207.

Tazbir Janusz: *Wstęp*, w: *Literatura antyjezuicka w Polsce (1578–1625). Antologia*, oprac. tenże, tłum. tekstów łacińskich Andrzej Kempfi, Warszawa 1963, s. 5–33.

Tellkamp Jörg Alejandro: *Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI*, „Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía" 21 (2004), s. 135–48.

The Cambridge History of Reformation Era Theology, red. Kenneth G. Appold i Nelson H. Minnich, Cambridge 2024.

Theiner Augustinus: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia* [...], t. 3, *A Sixto PP. V usque ad Innocentium PP. XII*, Roma 1863, Typis Vaticanis.

Tricoire Damien: *Mit Gott rechnen: Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen–Litauen*, Göttingen 2013.

Tricoire Damien: *To Fight, or Not to Fight: Piotr Skarga, the Catholic Ideal of Christian Soldier, and the Reformation of Polish Nobility (around 1600)*, „Journal of Jesuit Studies" 4 (2017), z. 4, s. 624–36.

Trypućko Józef: *Polonica vetera Upsaliensia. Catalogue des imprimés polonais ou concernant la Pologne des XV, XVI, XVII et XVIII siècles conservés à la Bibliothèque de l'Université Royale d'Upsala*, Uppsala 1958.

Tuck Richard: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge 1979.

Tutino John: *Capitalism, Christianity, and Slavery: Jesuits in New Spain, 1572–1767*, „Journal of Jesuit Studies" 8 (2021), z. 1, s. 11–36.

Tutino Stefania: *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford 2010.

Tymieniecki Kazimierz: *Historia chłopów polskich*, t. 3, *Geneza zaostrzonego poddaństwa chłopów*, Warszawa 1969.

Unisinos Henrique Joner: *Impressions of Luis de Molina about the Trade of African Slaves*, „Patristica et Mediaevalia" 36 (2015), s. 39–50.

Urban Wacław: *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959.

Urbański Piotr: *Roberto Bellarmino (1542–1621) i wpływ jego myśli na rozwój kulturowych oraz religijnych idei w Rzeczypospolitej*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. Justyna Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 181–221.

Urbański Piotr: *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, Szczecin 2000.

Valenzuela-Vermehren Luis: *Empire, Sovereignty, and Justice in Francisco de Vitoria's International Thought: A Re-Interpretation of "De Indis" (1532)*, „Revista Chilena de Derecho" 40 (2013), z. 1, s. 266–68.

Vaškelienė Asta: *Chondzinskis (Chądzyński), Jonas*, w: *Lietuvių literatūros enciklopedija*, red. Vytautas Kubilius, Vytautas Rakauskas i Vytautas Vanagas, Vilnius 2001, s. 91.

Vigo Gutiérrez Abelardo del: *Economía y moral en el Siglo de Oro. El tráfico de esclavos de España a las Indias*, „Scriptorium Vitoriense" 41 (1994), s. 221–45.

Vilniaus akademijos spaustuvės leidiniai, 1576–1805, oprac. Adolfas Ivaškevičius, Juozas Marcinkevičius i Konstancija Čepienė, Vilnius 1979.

Vilniaus Universiteto istorija, t. 1, *1579–1803*, red. Andrius Bendžius, Vilnius 1976.

Vismara Paola: *Moral Economy and the Jesuits*, „Journal of Jesuit Studies" 5 (2018), z. 4, s. 610–30.

Wallace William A.: *Galileo's Jesuit Connections and Their Influence on His Science*, w: *Jesuit Science and Republic of Letters*, red. Mordechai Feingold, Cambridge, MA 2003, s. 99–126.

Walsham Alexandra: *Charitable hatred: Tolerance and intolerance in England (1500–1700)*, Manchester 2009.

Wasilewski Tadeusz: *Kopeć Jan Karol h. Kroje*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13, red. Emanuel Rostworowski, Wrocław 1967/1968, s. 628–29.

Wasilewski Tadeusz: *Ostatni Waza na polskim tronie*, Katowice 1984.

Wierzbicka-Trwoga Krystyna: *Epigramatyka barokowa w świetle analizy logicznej*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo" 5 (2015), s. 135–48.

Wilczek Piotr: *Polonia Reformata: Essays on the Polish Reformation(s)*, Göttingen 2016.

Williams George Huntston: *Peter Skarga, 1536–1618*, w: *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1500–1600*, red. Jill Raitt, New Haven 1981, s. 175–94.

Wiślicz Tomasz: *Chłopi wobec króla i Rzeczypospolitej w XVII–XVIII w.*, w: *My i oni. Społeczeństwo nowożytnej Rzeczypospolitej wobec państwa*, red. Wojciech Kriegseisen, Warszawa 2016, s. 244–57.

Wiślicz Tomasz: *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów od połowy XVI do końca XVIII wieku,* Warszawa 2001.

Wisner Henryk: *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002.

Wójcik Zbigniew: *Wojny kozackie w dawnej Polsce*, Kraków 1989.

XV–XVI a. Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas = Index librorum Latinorum Lituaniae saeculi quinti decimi et sexti decimi, oprac. Daiva Narbutienė i Sigitas Narbutas, Vilnius 2002.

XVI a. Lietuvos knygos lenkų kalba, oprac. Jolanta Dapkievicz, Vilnius 2020.

XVII a. Lietuvos lenkiškos knygos: Kontrolinis sąrašas, oprac. Marija Ivanovič, Vilnius 1998.

XVII a. Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas = Index librorum Latinorum Lituaniae saeculi septimi decimi, oprac. Daiva Narbutienė i Sigitas Narbutas, Vilnius 1998.

Załęski Stanisław: *Czy jezuici zgubili Polskę?*, Lwów 1872, Redakcyja „Przeglądu Lwowskiego".

Załęski Stanisław: *Jezuici w Polsce*, t. 1–5, Lwów 1900–1906.

Zemon Davis Natalie: *Powrót Martina Guerre'a*, tłum. Przemysław Szulgit, posłowie Ewa Domańska, Poznań 2011.

Zemon Davis Natalie: *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*, „Past & Present" 59 (1973), s. 51–91.

Zeron Carlos: *Political Theories and Jesuit Politics*, w: *The Oxford Handbook of the Jesuits*, red. Ines G. Županov, Oxford 2019, s. 193–215.

Zieliński Sławomir: *Jezuici a reformacja w syntezach szkoły Lelewelowskiej. Lelewel, Moraczewski i Schmitt*, „Nasza Przeszłość" 134 (2020), s. 209–32.

Zwolski Bogumił: *Sprawa zboru ewangelicko-reformowanego w Wilnie w latach 1639–1641*, Wilno 1936.

Żytkowicz Leonid: *Przesłanki i rozwój przytwierdzenia do gleby ludności wiejskiej w Polsce: Połowa XVI – początek XVI wieku*, „Przegląd Historyczny" 75 (1984), z. 1, s. 3–22.

Streszczenie w języku angielskim:
English abstract:

This dissertation identifies and analyses the literary legacy of Jan Chądzyński (*c*.1602–1660), a Jesuit and author of political and social treatises, anti-Protestant satires, and panegyrical poems. Its primary objectives are to reconstruct his biography, delineate the scope of his writings, and contextualize his views within the broader framework of Jesuit political and social thought in early modern Poland–Lithuania and Europe.

The first chapter is divided into two main sections. The first presents a comparative analysis of the extant sources on Chądzyński's life, including Jesuit annual and triennial catalogues, records from individual colleges, his third probation report, an obituary, fragments of his correspondence, and biographical entries by eighteenth-century Jesuit historians. By juxtaposing these materials, the study refines key biographical details, such as his date and place of birth, educational trajectory, the dates of his vows and promotion to Master of Philosophy and the Liberal Arts, as well as the periods during which he held various functions within the Society of Jesus. These findings also allow for the reassessment of earlier research hypotheses—particularly the conjecture that two separate individuals, both Catholic priests and poets named Jan Chądzyński, were active in seventeenth-century Lithuania, and the claim that the author displayed a tolerant stance toward Protestants. It is demonstrated that Chądzyński was an engaged anti-Protestant polemicist, as evidenced by both his own writings and contemporary Jesuit records.

The second section of the first chapter examines texts traditionally attributed to Chądzyński and introduces new attributional proposals. Through internal textual criticism, supplemented by external documentation, the study establishes a corpus of his works, distinguishing between those of certain and probable authorship. These include *Compendium de iure et iustitia* (Compendium on law and justice), *Dyskurs kapłana jednego polskiego* (Discourse of a certain Polish priest), *Assertiones universae philosophiae* (Assertions of universal philosophy), *Relacyja a oraz suplika zboru wileńskiego saskiego do Hern Martyna Lutra* (Relation and supplication of the Saxon Vilnius congregation to Herr Martin Luther), as well as *Kalwińska z Chrystusem wojna* (Calvinist War with Christ) and *Kolęda paniom saskim* (Gift to the Saxon ladies). The study has also demonstrated that several previous attributional hypotheses regarding Chądzyński's legacy are either erroneous or insufficiently substantiated by the

available source material. As a result, eight works have been excluded from the reconstructed corpus of his writings.

The second chapter focuses on Chądzyński's political thought in relation to the widely accepted thesis that the Jesuits underwent a political reorientation following the Zebrzydowski's Rokosz. It is shown that, in the mid-seventeenth century, Chądzyński continued the tradition of the first generation of Jesuits in Poland–Lithuania, who advocated for strengthening royal authority and displayed skepticism toward the extensive privileges of the nobility. His writings consistently defend the classical idea of *monarchia mixta* while criticizing the decentralization of the Commonwealth's political system and the political dominance of the magnates. Furthermore, his arguments exhibit notable affinities with the political theories of European Jesuits—such as Robert Bellarmine, Robert Parsons, or Juan de Mariana—and, above all, with the views of Piotr Skarga, particularly as articulated in the first edition of *Kazania sejmowe* (Sejm sermons).

The third chapter examines Chądzyński's social thought, with particular attention to his stance on non-privileged groups in the Commonwealth. The inquiry is prompted by the prevailing scholarly interpretation of his criticism of peasant oppression as indicative of progressive views and "personal sensitivity." A close examination of his writings reveals that, while he did indeed oppose excessive exploitation of peasants, his stance on slavery was markedly conservative, diverging from the positions of neo-scholastic Jesuit theologians. Given these findings, the dissertation posits that although ethical considerations cannot be entirely ruled out, Chądzyński's primary motivation for addressing peasant oppression lay in his broader vision of political reform for the Commonwealth. This chapter also reviews his conceptualization of key notions in social thought, including *ius*, *dominium*, *contractus*, *iustitia commutativa*, *iniustitia*, and *restitutio*.

The fourth chapter explores Chądzyński's anti-Protestant satires within the context of controversial theology as taught at the Vilnius Academy, as well as the broader history of religious violence and confessional polemics in Vilnius. This approach allows for an interpretation of Chądzyński's anti-Protestant writings, along with those of his milieu, as manifestations of the final phase of a multi-generational conflict between Catholics and Protestants. The study identifies Catholic satirical literature as an important tool for the "democratization" of theological discourse, while simultaneously reinforcing negative stereotypes and inciting hostility among the Catholic majority toward religious minorities in

seventeenth-century Vilnius. A rhetorical analysis of these texts reveals that Chądzyński frequently employed irony and grotesque elements to discredit his confessional opponents, aiming to undermine both their doctrinal claims and social standing.

The analysis of Chądzyński's political, social, and polemical thought leads to three principal conclusions. First, his ideas exerted a dual influence. While his political views failed to gain traction—representing an ultimately unsuccessful attempt to counteract decentralizing tendencies in the Commonwealth—his religious ideas aligned with, and to some extent contributed to, the dominant seventeenth-century trend of re-Catholicization. Second, the study of his legacy demonstrates the need for further reassessment of the Jesuits' activities in Poland–Lithuania and the verification of entrenched historiographical hypotheses. Third, the comparison of Chądzyński's views with those of other sixteenth- and seventeenth-century Jesuits reveals that Jesuit writers in the Polish and Lithuanian provinces not only employed the same ideological and conceptual framework as their counterparts in Spain, Italy, the Netherlands, the Holy Roman Empire, and England, but also arrived at remarkably similar conclusions at the same historical moments. In this context, the dissertation emphasizes the necessity of comprehensive comparative studies to precisely situate the intellectual output of Jesuits in Poland–Lithuania within the broader European discourse.