

ORZECHOWSKI STANISŁAW – humanista, pisarz polityczny, polemista religijny, teolog, ur. 11 XI 1513 w Przemyślu (lub pobliskich Orzechowcach), zm. w 1566.

O. pochodził z rodziny mieszanej etnicznie i wyznaniowo. Jego ojciec, Stanisław był katolikiem, pisarzem ziemi przemyskiej. Matka, Jadwiga Baraniecka była córką prawosławnego księdza. Edukację rozpoczął w szkole przykatedralnej. W latach 1526–1528 studiował na Uniwersytecie Krakowskim, następnie w Wiedniu, Niemczech (1529–1531 Wittenberga, Lipsk) i w Italii (1531–1537 Padwa, Bolonia, Wenecja). Do 1541 przebywał w Rzymie na dworze kard. Hieronima de Ghinucciego. Tam poznał kard. Gaspara Contariniego. Postać tego filozofa, teologa, dyplomaty, mecenasa i reformatora Kościoła zadecydowała o postawie twórczej i dalszym życiu O. W 1541 wrócił do kraju, przyjął święcenia kapłańskie i osiadł na probostwie w Żurawicach (obecnie Żurawica k. Przemyśla).

W latach 1543–1544 napisał 2 traktaty polityczne, tzw. turcyki (mowy antytureckie) na wzór *Filippik* Demostenesa. Opublikował 3 traktaty teologiczne: *De Baptismus Ruthenorum [...]*, *Pro Ecclesia Christi [...]* i *De lege coelibatus [...]*, przez które popadł w konflikt z hierarchią kościelną. W 1551 złożył urząd oficjała i wikariusza generalnego diecezji, probostwa w Pobiedzisku i Żurawicach, kanonię przemyską i zawarł związek małżeński. Krok ten ściągnął nań klątwę kościelną, proces i konfiskatę dóbr. W tej sprawie w 1552 odwołał się do sejmu i synodu biskupów. Na podstawie *Fidei catholicae confessio* uzyskał warunkowe zawieszenie wyroku, uwolnienie od klątwy kościelnej i przywrócenie do stanu duchownego; sprawę ważności związku pozostawiono decyzji Rzymu. W 1556 na wniosek legata papieskiego Alvise Lippomano rozgrzeszenie zawieszono. W tej sytuacji O. ponowił swoje wyznanie wiary z 1552 pod nowym tytułem *Pro dignitate sacerdotali oratio*. W 1561 synod warszawski ponownie go rozgrzeszył, uznał jego prawowierność, a kwestię małżeństwa pozostawił in status quo ante. Uroczyste pojednanie z Kościołem dokonało się na sejmie warszawskim (1561). Wieloletnim zmaganiom O. z zewnętrznymi trudnościami towarzyszyła dezaprobata dla zwolenników reformacji. Wyrazem tego były pisma polemiczne atakujące poglądy F. Stankara, M. Oleśnickiego, M. Stadnickiego, w tym przyjaciół: A. Frycza Modrzewskiego i M. Krowickiego. Po 1561 powstały najważniejsze traktaty polityczne: *Rozmowa albo dyalog wokół*

egzekucji Polskiej Korony [...], *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej [...]* i dzieło niedokończone *Policya Królestwa Polskiego [...]* (1564–1566), w których opisał model ustroju Rzeczypospolitej.

Ważniejsze dzieła O.: *Fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo* (1543, Kr 1548; wyd. G. Saenger, T. Wierzbowski, Wwa 1908); *Ad Sigismundum Augustum Poloniae Regem turcica secunda* (Kr 1544); *De Baptismus Ruthenorum [...]* (Kr 1544); *Pro Ecclesia Christi [...]* (Kr 1546); *De lege coelibatus contra Syricium in concilio habita oratio* (1547, Bas 1551); *Funeris Oratio, habita [...]* in funere Sigismundi Jagellonis Poloniae regis (Kr 1548); *Fidei catholicae confessio* (1552, Kr 1561); *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego* (1561; wyd. K. J. Turowski, Sanok 1855); *Rozmowa albo dyalog około egzekucyjnej Polskiej Korony* (Kr 1563; pod zmienionym tytułem: *Dyalog albo rozmowa około exekucyi polskiej korony*, wyd. K. J. Turowski, Kr 1858); *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony [...]* (Kr 1564; wyd. K. J. Turowski, Kr 1858). Pośmiertnie wydano: *Mowy Stanisława O.*, wyd. K. J. Turowski (Sanok 1858); *Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai O., 1543–1566*, wyd. J. Korzeniowski (Kr 1891); *Polskie dialogi polityczne*, wyd. J. Łoś (Kr 1919); *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski (Wr 1972); *Policya Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk wypisana [...]*, oprac. J. Starnawski (Prz 1984).

Zainteresowanie teologią, polityką, kwestiami moralnymi i edukacją obywatelską miały podstawy w samodzielnym i oryginalnym systemie O., scalającym główne nurty ruchu humanistycznego: humanizm intelektualny podporządkowujący studia humanitatis praktyce pedagogicznej, oraz humanizm obywatelski, wyrosły z civic humanism, podporządkowujący je życiu politycznemu republikańskiej Florencji i Wenecji (wskreszenie antycznej kultury politycznej wg paradygmatu: wolny człowiek w wolnym polis). Kształtowaniu się podstaw systemu towarzyszyła świadomość o związku studia humanitatis z motywacją religijną humanistów – sprzeciw wobec studium naturalnej filozofii arystotelesowskiej na europejskich uniwersytetach i celu poszukiwań humanistów – pogodzenie kultury antycznej z chrześcijaństwem. Ta sama motywacja religijna towarzyszyła zabiegom zmierzającym do scalenia rozproszonych i skłóconych ze sobą nurtów przez akomodację filozofii Arystotelesa w jeden zwarty system. W tym celu odwołał

się do znanej w epoce patrystycznej tradycji i wciąż żywej w kręgach platonizujących humanistów, że Arystoteles i in. filozofowie starożytni mieli dostęp do tych „skarbów prawdziwej mądrości i wiedzy, które zostały ocalone przez Noego i następnie pilnie strzeżone przez Izraelczyków”, choć, jak przyznaje, „nie umieli wykorzystać ich w sposób należyty i skazili pierwotną mądrość własnymi błędnymi naukami”.

Uważał, że samo odwołanie się do autorytetu wiary nie rehabilituje w pełni Arystotelesa. Dokonał więc reinterpretacji arystotelizmu przez podbudowanie go nauką chrześcijańską. W schrytianizowanej filozofii Arystotelesa widział skuteczny sposób na przywrócenie zgody religijnej i pomoc w kształtowaniu się zrębów wspólnej teologii („Boga nie poznasz ani do Zakonu jego nie masz przystępu bez Arystotelesa” – *Policja Królestwa Polskiego* [...], 65).

Od Arystotelesa (w interpretacji awerroistycznej) przejął pojęcie duszy. Jednak Arystoteles widział w miłości do samego siebie najwyższą postać moralnej doskonałości, cel życia człowieka w doczesności, a najwyższe szczęście w spekulacji teoretycznej. W tym punkcie O. dokonał modyfikacji arystotelizmu, posiłkując się przejętą od Pseudo-Dionizego koncepcją Boskiej Jedni, która „stanowi formę i doskonałość wszelkich materialnych rzeczy, bo od tego jednego wszystkie rozliczne rzeczy mają bytność i prawdę i jedność swą jako od własnej przyczyny bytności swojej” (tamże, 68). Chrześcijańskie pojęcie Boga wprowadzało nową jakość w rozumieniu relacji Stwórcy – stworzenie i bezpośrednio wskazywało na cel ostateczny człowieka.

Szeroka formuła św. Augustyna o celu ludzkiej społeczności – jej zjednoczenie z Bogiem – była punktem wyjścia dla reinterpretacji *Etyki nikomachejskiej*. Z definicji idealnej miłości do samego siebie wyprowadził wszelkie odmiany miłości i przyjaźni – chrześcijańskich cnót obywatelskich. Za cnotę uznał ukierunkowany na cel ostateczny doskonały stan umysłu, nakazujący człowiekowi takie postępowanie w stosunku do innych, jak postępowałby wobec siebie.

Aby nie doszło do pomieszania teorii z praktyką, O. stworzył własną koncepcję celu i drogi. Cel to najbardziej ogólne założenia jednostki i społeczeństwa, droga to praktyczne środki dla jego osiągnięcia.

Określił normy prawne jako punkt wyjścia dla polityka i teorii państwa. Prawo ziemskie *ius humanum*, *ius civile* podzielił na prawo stanowione

(statuty) i prawo zwyczajowe (zwyczaje). Uważał, że zwyczaj ma pierwszeństwo przed statutem. Starodawny zwyczaj jest bliższy ludziom, ich psychicznym i prawnym potrzebom, jest doskonałą korekturą dla prawa stanowionego.

Był O. zwolennikiem równości wszystkich obywateli Rzeczypospolitej wobec prawa i przeciwnikiem formalizmu prawnego. Piętnował niesprawiedliwe ustawy obowiązujące w państwie. W przywróceniu starodawnych praw widział przyszłość państwa i pomyślność obywateli. Wysiłkom zmierzającym do ukazania teorii idealnego państwa, obok uwielbienie dla antycznej kultury towarzyszyło silne poczucie przynależności do swej ruskiej – bliższej ojczyzny, co akcentował przydawką „Roxolanus” lub „Ruthenus”. Idąc za tezą Jerzego Libana z Legnicy: „Polonos esse natione Slavos gente vero Graecos” przyjął za kanwę dla samookreślenia: „Gente Ruthenus natione Polonus”. W procesie kształtowania się Rzeczypospolitej dwóch słowiańskich narodów – Królestwa Polskiego i Rusi Halickiej – w jej ustroju dostrzegł analogię do modelu idealnego państwa i wcielenie paradygmatu idealnej formy: wolny człowiek w wolnej Rzeczypospolitej. Uważał, że ustroju nie wolno narzucać, stąd jego sprzeciw wobec zawierania formalnych unii. Przypominał, że od czasów Bolesława Chrobrego do śmierci Zygmunta Starego Polska była królestwem wolności, sprawiedliwości i prawdziwej wiary, narodem wybranym i umiłowanym przez Boga, którego ustrój przewyższał wszystkie inne (tamże, 27). Jest twórcą teorii państwa chrześcijańskiego „regimentum mixtae” (mylnie utożsamianą z modelem państwa teokratycznego) z monarcho-arystokratyczno-demokratycznym modelem władzy. Do hierarchii ziemskiej zaliczył, zgodnie z tradycją antyczną, ludzi „szlachetnych”. Duchowieństwo, król i szlachta Rzeczypospolitej to esencja tego idealnego ustroju i odbicie hierarchii niebieskiej. Uważał, że jak głową hierarchii niebieskiej jest Bóg, tak w Kościele głową jest papież, a w państwie prymas. Dzięki temu władza duchowna cieszy się szczególnym przywilejem autorytetu w państwie i jest gwarantem jego ziemskiej i niebieskiej pomyślności. Pozycję stanów niższych uzasadniał arystotelesowską koncepcją niewolnictwa z natury. Na uwagę zasługują konkluzje, że wolność i pomyślność Rzeczypospolitej uzależnione są od jej stosunku do wiary katolickiej i duchowieństwa, a Kościół katolicki jest fundamentalnym i niezbywalnym elementem tradycji narodowej (Quincunx).

Integralną częścią systemu O. była teologia. Opublikowane podczas obrad trydenckich traktaty: *O chrzcie Rusinów*, *O Kościele powszechnym* i *O prawie celibatu* były głosem w soborowej dyskusji nad głównymi problemami Kościoła. O. oczekiwał na zmiany posoborowe w Kościele. Kwestia reformy miała tu teologiczny fundament przez nawiązanie do starochrześcijańskiego pojęcia katolickości i powszechności Kościoła oraz kategorii kościelnej „tradycji”. Swoje wywody przeprowadzał zgodnie z przyjętą metodą celu i drogi. Celem było zjednoczenie, środkiem reforma, utożsamiana z powrotem Kościoła rzymskiego do tradycji określonej na dawnych soborach. Przetrwiała ona w Kościołach wsch. i winna być punktem odniesienia dla przeprowadzenia koniecznych zmian. W ten sposób Kościół rzymski odzyska utraconą katolickość, a na soborze zjednoczeniowym odbuduje swoją powszechność. Dlatego potępiał wszystkich zwolenników reformacji – „ojcobójców”, którzy naruszają jedność historycznej struktury Kościoła rzymskiego, fundamentu tradycji całego zach. chrześcijaństwa. Jednocześnie zastrzegł, że sobór może być powszechny tylko wtedy, gdy będą w nim uczestniczyli wszyscy patriarchowie (zachodni i wschodni). Władza nad Kościołem powszechnym została powierzona nie tylko patriarsze rzymskiej, ale także patriarchom pozostałych czterech stolic. W tej pentarchii pierwsze miejsce zajmuje patriarcha Rzymu. Nie znaczy to jednak, że jest „pantokrator”; jako papież, w sensie pastoralnym jest szczytem i kośćcem (vertex et os) całego Kościoła; jako patriarcha łac. jest równy innym patriarchom (*Orichoviana*, 555).

W świetle najnowszych ocen (K. Koehler, *Stanisław O. i dylematy humanizmu renesansowego*, 63) wartość dzieła O. leży w reprezentacyjności – w stosunku do szlacheckiej formacji intelektualnej XVI i XVII w. – prezentowanego modelu staropol. dyskursu, realizującego się najpełniej w debacie publicznej, a najjaskrawiej przejawiającego się w religijnych sporach. Dzięki umiejętności łączenia praktyki pisarskiej z egzystencjalną (dyskurs), O. uznany jest w kulturze pol. za najwybitniejszego wyraziciela humanizmu.

L. Kubala. *Stanisław O. i wpływ jego na Rzeczypospolitą wobec reformacji XVI wieku*, Lw 1870; J. Lichtensztul. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława O.*, Wwa 1930; T. Sinko, *Erudycja klasyczna O.*, Kr 1939; NKorbut III 47–57; J. Ślaski, *Polskie dialogi polityczne Stanisława O. na tle sejmów egzekucyjnych*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 12 (1967), 48–86; P.

Czartoryski, FPS 298–300; J. Starnawski, *Stanisław O. w sądach współczesnych potomnych*, w: *Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej*, Prz 1973, II 11–21; H. E. Wyczawski, *Słownik polskich teologów katolickich*, Warszawa 1982, III 265–271; W. Dendura, *Nieznany fragment biografii Stanisława O.*, *Rocznik Przemyski* 26 (1988), 385–389; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Wwa 1989, 295–307; A. Fenczak. *Amplissimum Christi Regnum wizja jedności Kościoła w pismach teologicznych Stanisława O. z lat 1544–1563*, w: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość*, Prz 1998, 85–96; H. Wiśniewska, *Język polski na ziemi ruskiej i lubelskiej w Rzeczypospolitej szlacheckiej XVI–XVIII wieku*, Lb 2001; A. Kaim, *Ekumenia w dobie Renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława O.*, Lb 2002; I. Teresińska, *O. Stanisław*, w: *Dawni pisarze polscy. Od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, Wwa 2002, III 188–191; K. Koehler, *Stanisław O. i dylematy humanizmu renesansowego*, Kr 2004.

Andrzej Kaim