

Jean Bodin i monarchia „Polityków”

Jean Bodin and the Monarchy of “Politiques”

Abstract:

The aim of this text is not the next presentation of idea of sovereignty of Jean Bodin. This political concept has a great multilanguage bibliography. It's very characteristic that the idea of Bodin's monarchy is today presented as an abstract theory of modern state, as the model for catholic Bourbonic monarchy in modern France. It's not true. This political idea is the result of the religious war in France between Catholics et Huguenots. The man idea of Bodin is to present the political program of party of “Politiques” of prime minister Michel de l'Hospital. It's the mixture of religious indifferentism, kind of pre-liberalism, and absolutist form of power as a guarantee of political order. The author of this text present Jean Bodin in this political context, as a greater political thinker of “Politiques” party.

Keywords: Michel de l'Hospital; Jean Bodin; sovereignty; France; absolutism

Słowa kluczowe: Michel de l'Hospital; Jean Bodin; suwerenność; Francja; absolutyzm

1. Stronictwo „Polityków”

1.1. Pierwsze spory religijne we Francji i stanowisko erazmian

W literaturze mówi się o kilku występujących przed wybuchem wojen religijnych XVI wieku kierunkach francuskiej nauki o państwie, różniących się relacją pomiędzy suwerenem a prawem tradycyjnym. Nad Sekwaną współlegzystowali ze sobą: 1) konstytucjoniści, ograniczający absolutyzm za pomocą tradycyjnych norm ustrojowych i obyczajów; 2) absolutyści, argumentujący za pomocą praw tradycyjnych Francji; 3) legiści, argumentujący za pomocą prawa rzymskiego¹. Pomimo różnic wszyscy

¹ Szerzej zob. V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, t. 1 (1559–1572), Napoli 1959, s. 1–69; B. Paralisi, *La Scuola di Orléans: un'epoca nuova del pensiero giuridico*,

wspólnie uznawali, że we Francji król jest jedynym prawodawcą (*princeps legibus solutus*), lecz musi stanowić prawo zgodnie z „prawym rozumem” (*recta ratio*). Jest więc związany religią, prawem natury i Prawami Fundamentalnymi Królestwa, choć poza kwestią zasad następstwa tronu dokładnie nie ustalono, co wchodzi w ich skład. W zarysach chodziło jednakże o ustrój tradycyjny.

Konsekwentnie, od 1489 roku datuje się tradycja egzaminowania królewskich ustaw przez parlament Paryża, badający ich „racjonalność”. Jego veto oznaczało uznanie nowych ordonansów za „nieracjonalne”, a przecież wola króla nie może być sprzeczna z rozumem². Dodajmy, że spora część ówczesnych francuskich jurystów nie wykluczała nawet prawa do oporu, gdyby jakiś szalony władca zechciał stać się tyranem, rządzić bez konsultacji z instytucjami przedstawicielskimi, stanowić prawo z pominięciem parlamentu paryskiego, łamać prawo Boże lub Prawa Fundamentalne Królestwa, czyli gdyby sprzeciwił się „rozumowi”. Byłby to prawowity i racjonalny bunt stanów przeciw rządowi szaleńca, który utracił „rozum”³. Znamienita francuska badaczka Arlette Jouanna określa system francuski z przełomu XV i XVI wieku mianem „monarchii konsensusu” społecznego, w której „władza absolutna pozostawała czymś nadzwyczajnym”⁴.

System tego konsensusu załamuje się wraz z pojawieniem się nad Sekwaną protestantyzmu. Początkowo są to luteranie, pochodzący z plebsu, którzy zostają uznani za buntowników społecznych i przeciwko nim powstaje zwarta koalicja złożona z króla, szlachty i mieszczańskich parlamentów, prześcigająca się w ich tropieniu i karaniu⁵. Ale po ich wytępieniu pojawiają się kalwini, zwani we Francji hugenotami. W odróżnieniu od plebejskiego luteranizmu kalwinizmem interesuje się francuska szlachta, włącznie z rodami książęcymi: boczną linią Burbonów z Navarry, Kondeuszami, Châtillonami, Coligny’mi etc. W kalwinizmie podoba się szlachetnie urodzonym kongregacjonizm zboru, którego refleksem politycznym staje się hasło decentralizacji monarchii i odbudowy lokalnej pozycji szlachty, utemperowanej przez rodzący się absolutyzm i zastąpionej w administracji przez profesjonalną biurokrację, a w wojsku przez zawodowych oficerów najemnych⁶. Kalwini domagają się cofnięcia procesów budowy nowoczesnego suwerennego państwa i restauracji, jak to ujmuje pastor Pierre Jurieu,

„Studia et Documenta et Iuris” 1960, nr 26, s. 347–362; E. Sciacca, *Le Radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese de primo Cinquento (1498–1519)*, Milano 1975; J.H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris 1993, s. 5–37; B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 119–190.

² A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris 2013, s. 79–83.

³ Ibidem, s. 24–49.

⁴ Ibidem, s. 117, 145.

⁵ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. 3, Paris 1905, s. 203–272; J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 2, Warszawa 1964, s. 11–20.

⁶ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op. cit., t. 4, s. 473–496; M. Walzer, *The Revolution*

„wielkiego feudalizmu” (*grande féodalité*)⁷. Kwestie doktrynalne nie budziły wielkiego entuzjazmu szlachetnie urodzonych, co między wierszami przyznawali nawet kalwińscy duchowni⁸.

Dzięki poparciu arystokracji w Paryżu swobodnie odbywa się oficjalnie pierwszy synod nowego kościoła (1559). Równocześnie powstają hugenockie oddziały paramilitarne, oparte na wielkich feudałach i bogatym mieszczaństwie, które dopuszczają się licznych gwałtów na katolikach. W kraju dochodzi do kilku głośnych masakr katolików i podpaleń lub profanacji kościołów⁹. Brak stanowczej reakcji władz, bojących się wybuchu wojny domowej, jeszcze bardziej ośmiela szlachtę kalwińską. W 1560 roku uzbrojeni hugenoci próbują uwięzić szesnastoletniego króla Franciszka II na zamku w Amboise i wymóc na nim odprawienie z rady królewskiej Gwizjuszów, przewodzących tworzącemu się stronnictwu katolickiemu (we francuskiej nauce historii zdarzenia te określa się mianem „tumultu w Amboise”). Wydarzenie to stanowi jakby pierwsze formalne wystąpienie zorganizowanego stronnictwa hugenockiego w roli rewolucyjnej politycznie.

Miesiąc przed tumultem w Amboise królowa regentka Katarzyna Medycejska wydała dekret o tolerancji religijnej dla kalwinów¹⁰, licząc, że zakończy to spory wyznaniowe, ale po tumulcie wydała drugi edykt, zmniejszający koncesje na ich rzecz o prawo do publicznych zgromadzeń, od których rozpoczęła się awantura w Amboise. Równocześnie zdecydowała się powołać na stanowisko kanclerza (premiera) Michela de l'Hospitala. Był to wybitny humanista renesansowy, znajdujący się pod wpływem tzw. irenizmu Erazma z Rotterdamu, głoszącego w pierwszym okresie Reformacji program tolerancji religijnej oparty na wspólnych ideach renesansowego humanizmu i ewangelicznie pojętego adogmatycznego chrześcijaństwa, opisanego przezeń w znanym traktacie *Podręcznik żołnierza Chrystusowego* (1516)¹¹. Dzieło to powstało jeszcze przed wybuchem Reformacji i wiążących się z nią sporów i przypominało najlepsze tradycje tzw. luster władzy. Było jakby odpowiedzią na *Księcia*, nad którego rękopisem

of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics, New York 1973, s. 68–74; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986, s. 107–109.

⁷ Zob. np. P. Jurieu, *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, b.m.r.w. [1690?], s. 124–126, 172–174. Szerzej zob. np. A. Wielomski, *Mysł polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013, rozdz. 6.

⁸ T. de Bèze, *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique*, La Rochelle 1592, s. 4, 14–24, 35–41.

⁹ H.G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, „The Journal of Modern History” 1955, nr 27, s. 335–351.

¹⁰ *Edit de pacification qui permet le libre exercice de la religion réformée* [1562], na stronie histoirepassion.eu [dostęp: 6.01.2021].

¹¹ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, Warszawa 1965 [1516].

Machiavelli dopiero co zakończył pracę, a który miał czekać jeszcze kilkanaście lat na pierwsze wydanie w 1532 roku. To drastyczne zestawienie dwóch modeli władcy jest zatem całkowicie przypadkową koincydencją czasową¹².

Pisma Erazma z Rotterdamu były niezwykle popularne wśród intelektualistów pierwszej połowy XVI wieku, dopóki jego optymistycznej i dogłębnie pacyfistycznej wizji harmonii pomiędzy ludźmi o różnych poglądach, także konfesyjnych, nie zburzyły brutalnie wojny religijne i wzajemne rzezie walczących stronnictw konfesyjnych. Filozof ten nie tylko potępiał wojny między chrześcijanami, ale głosił nawet pokojowe współistnienie z Turkami i islamem¹³. Swoje poglądy na temat tolerancji dla protestantów zmienił dopiero pod koniec życia, ale chyba umknęło to ówczesnej opinii publicznej¹⁴.

1.2. Michel de l'Hospital i program „Polityków”

Michel de l'Hospital był pod szczególnym wpływem Erazmiańskiej wizji monarchy, władcy głęboko wierzącego, ale zarazem liberalnego w stosunku do odmiennych poglądów chrześcijańskich, którego liberalizm nie wynika ze sceptycyzmu religijnego, lecz ze

¹² D. Canfora, *Utopia umanistica e verita effettuale: Erasmo, Machiavelli e la politica moderna*, „Quaderni di Storia” 2011, nr 73, s. 155–168; P. Ferreira da Cunha, *Erasmo, Maquiavel e Moro e a Modernidade: Estilos e Projetos Sociais na Filosofia Política Renascentista*, „Revista da Faculdade de Letras. Historia” 2017, t. 7, nr 1, s. 120–136.

¹³ J. Chomarat, *Un ennemi de la guerre: Érasme*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 1974, nr 33, s. 445–465; M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Genève 1998, s. 301–466; M.A. Rodríguez Lorenzo, *Del capricho de Dios a la voluntad de los gobernantes (El pensamiento religioso-político de Erasmo de Rotterdam, Martín Lutero y Juan Luis Vives sobre las guerras y la paz)*, „Procesos Históricos” 2005, nr 8, s. 35–59; X. Tubau, *Erasmo mediador: política y religión en los primeros años de la Reforma*, Valladolid 2012.

¹⁴ Dodajmy, że Erazm z Rotterdamu pod koniec życia wycofał się ze swojego erazjanizmu, czyli wiary w pokojowe współżycie ludzi o różnych światopoglądach. Nie zgadzał się z M. Lutrem w teologii (wolna wola), antropologii i roli Opatrzności (zob. F. de Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2007), lecz traktował to jako kwestie do dyskusji. Dopiero widząc fanatyzm i brutalność Lutra i jego zwolenników, ich skłonność do wzniecania konfliktów i podburzania mas, stanął ostatecznie po stronie Kościoła katolickiego. Uczynił to nie tyle z powodu sporu z Lutrem o wolną/niewolną wolę, ile ze względu na swój społeczny i polityczny konserwatyzm. Ten sceptyk i religijny pre-liberał (zob. znakomitą analizę Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913, s. 126–227) był przerażony fanatyzmem jakiegokolwiek rodzaju. Był przeciwnikiem rewolucji i zwolennikiem zachowania porządku, nawet jeśli co do jego podstaw doktrynalnych zgłaszał szereg wątpliwości. Stąd jego ostateczne opowiedzenie się po stronie autorytetu, a przeciwko zasadom *sola Fide* i *sola Gratia*, jak i za Tradycją katolicką przeciwko indywidualistycznej zasadzie *sola Scriptura* (K.H. Oelrich, *Der späte Erasmus und die Reformation*, Münster 1961, s. 50–117; D. Nowakowski, *W obronie tradycji. Znaczenie tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obrona przed krytyką Reformacji*, Łódź 2018, s. 395–446). Zob. także Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, Basiliae 1524, s. 1A-B, 5B, 6A-7A, 8A, 9A, 30A, 46A, 47B.



sceptycyzmu wobec szczegółowych dogmatów i zsakralizowanych rytów, których nie znało pierwotne chrześcijaństwo. Chodziło o władcę chrześcijańskiego, ale miłosiernego (słowo chyba lepsze niż nasza współczesna tolerancja, łącząca się z indyferencją), przez palce i ze zrozumieniem patrzącego na ludzkie błędzenie w sprawach wiary, byle tylko wiara ta była szczerą i nie prowadziła do użycia przemocy, do łamania prawa, buntów i rewolucji. Władza winna napominać, pouczać, własnym przykładem wskazywać drogę, ale nie karać za błędy intelektualne, acz równocześnie suweren winien wiedzieć, że prawda znajduje się w wierze katolickiej, podawanej przez Kościół.

Nie będziemy tutaj w szczegółach opisywać praktyki politycznej kanclerza l'Hospitala. Jego program został zarysowany w kilku mowach z lat 1560–1561. Najbardziej znaną z nich jest wystąpienie otwierające Stany Generalne zebrane w Orleanie (1560), a poświęcone stosunkowi monarchii do narastającego protestantyzmu. W duchu erasmiańskim l'Hospital sprzeciwia się karaniu innowierców. Walka z nimi to sprawa należąca do duchowieństwa. Biskupi winni porzucić wystawne życie, wrócić do swoich diecezji i ewangelizować heretyków, zarazem dając przykład wiary chrześcijańskiej własnym życiem. Państwo winno przeciwdziałać herezji tylko wtedy, gdy staje się ona przyczyną nieposłuszeństwa wobec władzy i prawa, a szczególnie buntów¹⁵. Innymi słowy, następuje tutaj delikatne, ale stanowcze, rozgraniczenie problemu religii od problemu polityki i władzy. Kanclerz odrzuca przemoc i protestantów, i katolików równocześnie:

Ci, którzy chcą zakorzenić religię chrześcijańską za pomocą broni, mieczy i pistoletów, czynią to wbrew jej przykazaniom, które nakazują znosić przemoc, a nie samemu ją czynić. [...] Chrześcijanie używają tylko perswazji i słowa. Nic nie znaczy argument, że chwyta się broń dla Boga, gdyż Bóg nie życzy sobie, abyśmy bronili Go za pomocą przemocy: *Mitte gladium tuum in vaginam*. Nasza religia nie powstała z przemocy, nie została zachowana i rozprzestrzeniona za jej pomocą. Jeśli zatem ktoś rzecze, że wyjął broń tylko dla samoobrony, to jest to wiarygodne, gdyby uczynił to wobec obcego, ale nie przeciwko swojemu królowi będącemu jego suwerennym panem. Jest czymś okropnym, aby poddany walczył ze swoim królem i jego magistratami, to tak jakby syn walczył z ojcem. [...] Winniśmy królowi posłuszeństwo niczym ojcu¹⁶.

Mamy tutaj wyraźne wezwanie do pozostawienia sporu religijnego w sferze religijnej i nieprzenoszenia go na politykę, sprzeciw wobec jego polityzacji i angażowania węg władzy doczesnej. Kanclerz wie i boleje, że zaprzecza to starej formule francuskiej mo-

¹⁵ M. de l'Hospital, *Harangue prononcée à l'ouverture de la session des États Généraux assemblée à Orléans le 13 décembre 1560*, [w:] idem, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1824, s. 386.

¹⁶ Ibidem, s. 395.



narchii: „Jedna Wiara, jedno Prawo, jeden Król” (*Une foy, une loy, un roy*)¹⁷. Zdaje też sobie sprawę, że jest to trudne, gdyż kłótnie religijne zawierają w sobie olbrzymi dynamizm polemiczny, a co za tym idzie – polityczny. W cytowanej powyżej mowie czytamy:

Trudno negować fakt, że religia, zła czy dobra, wytwarza największe namiętności pośród ludzi. Trudno wierzyć w pokój, spokój i przyjaźń między ludźmi odmiennych religii. Nie ma w ludzkim sercu myśli tak ważnej jak opinie religijne ani niczego, co bardziej dzieliłoby ludzi. Żydzi uważali dlatego wszystkie inne ludy za obce sobie i wrogie. A te pozostałe to samo sądziły o Żydach. O muzułmanach nie będę nawet wspominał, bo uważamy ich za wrogów, a oni nas. Pomiędzy chrześcijanami ile było nienawiści w czasie sporów z arianami i z innymi heretykami! Ile wybuchło z tego powodu buntów, ilu zamordowano ludzi, spalono miast i tym podobnych rzeczy. Dziś widzimy, że Francuz i Anglik tego samego wyznania są sobie bardziej przyjaźni niż dwóch obywateli tego samego miasta, poddanych tego samego pana, jeśli są odmiennej wiary. W ten sposób podziały religijne stają się ważniejsze od lojalności wobec własnych krajów. Innymi słowy: różnica religijna staje się najważniejsza. Dzieli ojców od synów, braci, męża i żonę. *Non veni pacem mittere, sed gladium*. Nakazuje ona nieposłuszeństwo wobec swojego króla i nakazuje bunt¹⁸.

W omawianym przez nas wystąpieniu programowym Michel de l’Hospital deklaruje się jako katolik, ale i jako polityczny przywódca państwa, które uznaje tylko obywateli, zamykając oczy na ich wyznanie, podejście do sakramentów lub stosunek do Tradycji katolickiej. Jego stanowisko jest ortodoksyjnie erazmiańskie w tym sensie, że cnota miłosierdzia nakazuje nie nawracać nikogo siłą, nie prześladować, traktować równo każdego, kto nie łamie prawa. To stanowisko katolika, który wzdraga się przed przemocą wobec mniejszości wyznaniowej, wzorowane na przesłaniu politycznym Erazma z Rotterdamu. Nie nazwalibyśmy tego jednak tolerancją, lecz miłosierdziem ze strony władzy, która nie chce siłą nikogo do niczego zmuszać, gdyż wie, że przemoc nie zmienia ludzkich serc¹⁹.

Program tego erazmiańskiego miłosierdzia wobec heretyków zostaje powtórzony w kilku kolejnych mowach Michela de l’Hospitala. Jako całościowa koncepcja zostanie on zresztą opracowany przez przerażonego konfliktami we Francji Etienne’a Castelliona²⁰.

¹⁷ Ibidem, s. 398.

¹⁸ Ibidem, s. 396.

¹⁹ J.-C. Margolin, Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand Ier, et le modele érasmien du prince chrétien, „Mélanges de l’Ecole Française de Rome. Moyen-Age, Temps Modernes” 1987, t. IC, nr 1, s. 275–301; J. Palacio Rada, *Las ideas políticas en la ‘Educación del príncipe cristiano’ de Erasmo de Rotterdam*, „Revista de Filosofía” 2010, t. 27, nr 66, s. 25–49.

²⁰ V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero...*, t. 1, s. 151–163; P. Bühler, *Formes précoces de l’idée moderne de tolérance religieuse chez Sebastien Castellion*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 2015, t. CIIII, nr 4, s. 345–359.



Stopniowo jednak zmienia się jego język kanclerza z miłosierdzia dla błędzących ku autentycznej tolerancji i państwa wprawdzie formalnie chrześcijańskiego, ale stojącego ponad konkretnymi konfesjami, odkonfesjonalizowanego, gdzie faktycznie miałyby nastąpić oddzielenie państwa od Kościoła katolickiego, z gwarancją, że miejsca tego ostatniego nie zastąpi kościół kalwiński. Niemiecki badacz Roman Schnur określa jego pogląd mianem „wolnego od kościołów” (*kirchenfrei*) i cytuje jednego ze zwolenników kanclerza, który pisze, że „czym innym jest państwo, a czym innym kościół”²¹. Z kolei badacz włoski Vittorio de Caprariis widzi w kanclerzu „teoretyka i prekursora nowoczesnego państwa laickiego, z definicji indyferentnego i tolerancyjnego co do opinii religijnych”²². Widać to już w mowie wygłoszonej w Saint-Germain (1561), w której l’Hospital wprost oddziela państwo od konkretnego wyznania:

Nie zamierzam dyskutować o kontrowersjach religijnych, gdyż te należą do duchownych, [...] ale o tym, co dotyczy polityki (police), aby utrzymać lud w porządku i pokoju. [...] Nie stoimy dziś przed problemem *de constituendâ religione, sed de constituendâ republicâ*. I wielu może być *cives, qui nun erunt christiani*. Nawet osoba ekskomunikowana nie przestaje być obywatelem. I można żyć w pokoju z osobami o odmiennych opiniach, tak jak to bywa w rodzinie, gdzie katolicy chcą żyć w pokoju z tymi, którzy przyjęli nową religię²³.

Michel de l’Hospital zaczyna być przerażony widmem długoletniej i wyniszczającej wojny stronnictw pod pretekstem religii, przypominającej włoskie konflikty gwelfów z gibelinami. Przerażenie to widać w jego wystąpieniu w Poissy, kiedy zwraca się do teologów i duchownych katolickich i kalwińskich²⁴, zebranych w celu znalezienia jakiegoś religijnego kompromisu. Kanclerz ostrzega, że Francja stoi u progu wojny domowej. Stąd jego próba politycznego rozwiązania konfliktu religijnego. Polityk proponuje Francuzom wszystkich wyznań pełną tolerancję religijną. Proponuje całkowite swobody dla kalwinów i wycofanie się z wszelkich ograniczeń dotyczących ich kultu prywatnego i publicznego, argumentując, że siłą i przemocą nikogo nie sposób nawrócić, a ewangeliccy nie mordowali pogan, aby wymusić przyjęcie przez nich chrztu²⁵. Zwracając się do wszystkich, przedstawia obraz „śpiewów i inwokacji do Jezusa Chrystusa wśród płomieni”²⁶. Następnie zwraca się do niechętnych tolerancji katolików i mówi:

²¹ R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962, s. 20–21.

²² V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero...*, t. 1, s. 177.

²³ M. de l’Hospital, *Harangue de Saint-Germain-en-Laye* [1561], [w:] idem, *Oeuvres*, op. cit., t. 1, s. 449, 452–453.

²⁴ O tej próbie pojednania katolików i kalwinów zob. J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 2, s. 51–58.

²⁵ M. de l’Hospital, *Harangue au Colloque de Poissy* [1561], [w:] idem, *Oeuvres*, op. cit., t. 1, s. 469–471.

²⁶ Ibidem, s. 473.

[...] liczba ewangelistów [kalwinów, uznających tylko Ewangelię, a odrzucających Tradycję – A.W.] jest dziś tak wielka, i to w całym królestwie, jest wśród nich tylu notabli, że byłoby nie tylko niezręcznie, ale wręcz jest rzeczą niemożliwą wyrwać korzeń tak głęboko wrosnięty w ziemię. [...] Wielu z tych ewangelistów to ludzie zamożni i szlachećni urodzeni i każdy wie, że to kolumny króla, na których opiera się jego władza. Trzeba też pamiętać, że działając niczym jedna wola, są zdyscyplinowani i jakkolwiek żyją po całym królestwie, to działają niczym jedna wola i jedno słowo²⁷.

Na koniec kanclerz wyraża nadzieję, że dzięki zasadzie pełnej tolerancji będzie można uniknąć wojny domowej, przynajmniej na jakiś czas. Taki jest interes państwa, który jest w tym przypadku przeciwny interesowi Kościoła katolickiego, domagającego się zdławienia buntu religijnego za pomocą represji²⁸. **Mówiąc w kategoriach makiawelistów, tolerancja wynika z czystej racjonalności rządzenia, czyli z racji stanu.** Stąd właśnie, popularne w XVI stuleciu, skojarzenie tej polityki z makiawelizmem, gdyż Machiavelli stanowił symbol radykalnej separacji racji politycznej od racji religijno-moralnej, wraz z uznaniem prymatu tej pierwszej. Interes polityczny wyraża zaś państwo, które formułuje swoje interesy niezależnie od większościowej czy mniejszościowej konfesji nim rządzącej²⁹. Dodajmy na marginesie, że słowo makiawelizm – kojarzące nam się dość pejoratywnie w XXI wieku – w XVI stuleciu wcale nie należało do najcięższych obelg wobec stronnictwa tzw. Polityków popierających kanclerza. Ich idea neutralności religijnej państwa powodowała, że uznawano ich za libertynów, epikurejczyków i ateistów, a słowo *Politique* w środowiskach fundamentalistycznych (obydwu zwaśnionych konfesji) traktowano jako epitet. Kanclerz był znienawidzony przez wszystkich, ponieważ obydwie partie konfesyjne parły do konfrontacji zbrojnej³⁰.

Równocześnie jednak l'Hospital wielokrotnie przyznaje w swoich wystąpieniach, że siła i liczba kalwinów stopniowo wzrasta. Czyż nie wymagałoby to szybkiej z nimi rozprawy, zanim jeszcze nie powiększą swojego stronnictwa? Nie, dlatego że tolerancja religijna nie jest celem, lecz środkiem zyskania na czasie. Kanclerz we wszystkich swoich wystąpieniach podkreśla, że państwo musi dotrwać we względnych pokoju do zwołania przez papieża lub cesarza soboru ekumenicznego. Nie chodzi mu przy tym o Sobór

²⁷ Ibidem, s. 474.

²⁸ Ibidem, s. 477.

²⁹ R. Schnur, *Die französischen Juristen...*, s. 23–24; J.N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchner 1999, s. 75–80; B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?*, op. cit., s. 191–193.

³⁰ F. Lestringant, *Autour du portrait de Michel de l'Hospital: Bèze et Thevet*, [w:] T. Wanegffelen (red.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Paris 2002, s. 137–150; D. Ménager, *L'image de Michel de l'Hospital de la Pléiade à la Ligue*, [w:] T. Wanegffelen (red.), *De Michel de l'Hospital...*, s. 151–164; J. Miernowski, *'Politique' comme injure dans le pamphlets au temps des guerres de Religion*, [w:] T. Wanegffelen (red.), *De Michel de l'Hospital...*, s. 337–356.

Trydencki, lecz o sobór, na który stawia się nie tylko katolicy, lecz i protestanci, gdzie zostanie uzgodniona jakaś formuła kompromisowa przez erazmian z obydwu stron (chodzi o propozycje neokoncyliarystyczne wysuwane przez Philippa Melanchtona³¹, z którym kanclerz utrzymywał żywe kontakty) albo herezje protestanckie zostaną potępione niczym arianizm na Soborze w Nicei. Ten ostatni sobór jest przezeń ustawicznie zresztą przywoływany jako nadzieja na zakończenie sporu z protestantami³².

Niestety, nadzieje Michela de l'Hospitala się nie spełniły. Na Sobór Trydencki nie zaproszono protestantów, zresztą ci wcale nie wybierali się na jego obrady (może poza wspomnianym Melanchtonem, któremu udziału zakazał jego książę). Trwający z przerwami już od 1545 roku sobór wzmacniał kwestie kontestowane przez kalwinów, czyli Tradycję katolicką i pozycję papieża. Był to kierunek przeciwny do oczekiwanego przez kanclerza, stąd przejście stronnictwa „Polityków” na pozycje gallikańskie, podkreślające autonomię Kościoła francuskiego wobec Rzymu³³. Linię tę, na polecenie władców, przedstawiali też francuscy ojcowie w czasie obrad Trydentu. Dlatego też wejście w życie jego uchwał było długotrwałe blokowane na terenie Francji. Ostatnie z nich zostały przyjęte dopiero w 1615 roku³⁴.

Stąd rozpaczliwa próba Michela de l'Hospitala znalezienia kompromisu wewnątrz kraju. Jednak pojednawczy synod narodowy w Poissy także okazał się porażką, a we Francji, poczynszy od 1562 roku, wybuchł cały szereg wojen i wojenek religijnych, sprowokowanych przez prących do władzy protestantów, uwieńczonych ostateczną rozprawą z nimi, po dziesięciu latach, połączonych sił katolickich i króla (noc św. Bartłomieja, 1572). Sam l'Hospital próbował gasić wybuchające wojny, jednak były to próby daremne. W 1568 roku podał się do dymisji. Umarł pięć lat później (1573), acz stronnictwo „Polityków” egzystowało dalej.

Mniej więcej w momencie dymisji kanclerza upowszechnia się we Francji termin „Politycy” w znaczeniu stronnictwa, funkcjonując obok hugenotów i katolickiego stronnictwa dewotów (*devots*)³⁵. Na jego czele staje wpływowa familia Montmorency. Partia rekrutuje się głównie spośród liberalnych katolików. Protestanci to rzadkość, ale ci, którzy znaleźli się w jej szeregach, to zwykle wybitni intelektualiści, także liberałowie

³¹ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op. cit., t. 3, s. 543–552.

³² M. l'Hospital, *Harangue prononcée à l'ouverture...*, s. 399; idem, *Harangue au parlement de Paris, sur les édits concernant la religion* [1561], [w:] idem, *Oeuvres*, op. cit., t. 1, s. 421–422; idem, *Harangue au Colloque...*, s. 472, 478; idem, *Harangue du 9 septembre 1561*, [w:] idem, *Oeuvres*, op. cit., t. 1, s. 486–487.

³³ V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero...*, s. 149–151, 185–188.

³⁴ *Instructions et lettres des Rois très-chrétiens et de leurs ambassadeurs et autres actes concernant le concile de Trente*, Paris 1654, passim, szczególnie s. 555–556; V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)*, Paris 1919, s. 166–200.

³⁵ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?*, op. cit., s. 231–233.

w swojej konfesji, tacy jak Innocent Gentillet i Philippe du Plessis-Mornay. Za ostateczne zwycięstwo stronnictwa uważa się koronację Henryka IV Burbona z Navarry (ekskalwina) na króla Francji (1594) i ogłoszenie Edyktu nantejskiego o tolerancji religijnej, wraz z gwarancjami militarnymi dla hugenotów (1598). Nowy władca musiał wyrzec się kalwinizmu i złożyć przysięgę obrony Kościoła katolickiego, czym uspokoił katolików, a ponieważ był eksprotestantem, to jego gorliwości religijnej nie obawiali się kalwini. Był kandydatem legitymistycznym, mającym prawa do tronu na mocy prawa salickiego. Jego oportunistyczna decyzja o wyrzeczeniu się wiary protestanckiej dla korony („Paryż wart jest mszy”) stanowiła zwycięstwo racjonalnej kalkulacji politycznej, czyli myślenia w kategoriach racji stanu, dobra i pokoju w państwie, nad myśleniem w duchu konfesyjnym³⁶.

Z programu kanclerza l’Hospitála pozostał nam do omówienia już tylko jeden punkt: wzmocnienie suwerena jako pacyfikatora konfliktów religijnych, zabezpieczającego Francję przed wybuchem wojny domowej. Polityczne rozwiązanie konfliktu religijnego we Francji wymagało nie tylko tolerancji religijnej, aby zyskać czas na zebranie się wymarzonego soboru ekumenicznego z udziałem protestantów. Program l’Hospitála zakładał, że każdy poddany króla Francji winien najpierw uważać się za obywatela, za Francuza (pierwsza lojalność), a dopiero potem za katolika lub kalwina (druga lojalność). Najpierw jest się lojalnym wobec Francji, a dopiero potem wobec swojego wyznania. **Lojalność polityczna winna stać ponad wyznaniową. Stąd też kanclerza i popierających go ludzi określano mianem „Polityków” (*Politiques*).** Było to zaprzeczenie poglądu i hugenockiego, i Ligi Katolickiej, stawiającego na prymat lojalności konfesyjnej, w wyniku czego obydwie stronnictwa były gotowe do przeprowadzenia rewolucji/kontrewolucji religijnej, wojny domowej, kosztem państwa, które musiałoby wyjść z tego sporu osłabione bez względu na jego wynik. Protestanci próbowali zarazem wmieszać do wojny wewnętrznej we Francji Anglików³⁷, a dewoci Hiszpanów³⁸.

Jeśli jednak suweren ma być gwarantem pokoju konfesyjnego we Francji i ma za zadanie pacyfikować ewentualne naruszenia prawa czy bunt którejkolwiek ze stron, to musi posiadać ku temu środki. Musi wszak zadbać równo o życie, wolności i własność wszystkich bez względu na ich wyznanie, w sytuacji gdy hugenoci i kalwini najchętniej by się pozabijali. Można rzec, że mamy tutaj wizję państwa wyznaniowo poniekąd neu-

³⁶ J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 2, s. 116–140.

³⁷ T. Cosgwell, *Prelude to Ré: the Anglo-French struggle over La Rochelle, 1624–1627*, „History” 1986, nr 71, s. 18–19.

³⁸ S. Brunet, *Philippe II et La ligue parisienne (1588)*, „Revue Historique” 2010, t. CCCXII, nr 656, s. 795–844.

tralnego i ideał władzy silnej, suwerennej, ciężającej ku absolutyzmowi i stojącej ponad wszelkimi partiami i partykularyzmami³⁹. Ujmując sprawę jeszcze inaczej: Francja potrzebuje nowego typu państwa, gdzie suweren zmonopolizuje moc prawodawczą i legalnego stosowania przemocy, równocześnie gwarantując wszystkim zachowanie ich praw subiektywnych. Z wojen religijnych rodzi się we Francji idea absolutystycznego państwa nowożytnego⁴⁰.

Teraz rozumiemy postulat stronnictwa „Polityków” dotyczący wzmocnienia monarchii, przywoływany tym częściej przez kanclerza, że za jego rządów władca był małoletni, a regencję sprawowała Katarzyna Medycejska. Słabość władzy centralnej musi być pokonana poprzez wpojenie Francuzom, że monarcha to osoba pochodząca od Boga, quasi-sakralna. Motyw ten znajdujemy w mowach l’Hospitala. W jednej z nich czytamy: „Król nie dostaje korony od nas, ale od Boga, i z mocy prawa starożytnego królestwa, który daje i rozdaje funkcje oraz honory tak, jak ma na to ochotę, nie musząc się ze swoich decyzji tłumaczyć komukolwiek”⁴¹. W innej czytamy, że „królowie są posłani przez Boga, aby rządzić ludźmi”⁴². Zwróćmy uwagę, że są to słowa kierowane przez kanclerza do wszystkich Francuzów bez względu na ich wyznanie. Stąd nie mamy tutaj stwierdzeń, że władza monarsza pochodzi od Boga za pośrednictwem Kościoła, gdyż argument ten nie byłby uznany przez hugenotów. Władza króla Francji pochodzi od Boga chrześcijańskiego, uznawanego przez obydwie skłócone konfesje, bez wchodzenia w szczegóły. To rodzaj ekumenicznej prawdy teologiczno-politycznej, ponadwyznaniowej, pod którym to *credo* politycznym może, i powinien, podpisać się każdy obywatel. Zarazem jest to granica neutralności konfesyjno-politycznej suwerena. Z logiki tej wynika, że z zasady pełnej tolerancji wykluczeni mogą być żydzi, niechrześcijanie lub arianie, ponieważ nie uznając chrześcijańskiego Boga, nie uznają także legitymizacji władzy suwerennej. Państwo uznaje prawdziwość chrześcijaństwa, ale uchyla się od zdefiniowania „religii prawdziwej” (w rozumieniu konkretnej konfesji chrześcijańskiej)⁴³.

W sąsiedniej Anglii koncepcję bardzo podobną, w podobnym zresztą czasie, określano mianem Boskiego prawa królów: była to władza absolutna monarchy wywodzona z Bożego nadania, będąca prawdą uznaną przez wszystkie konfesje⁴⁴. We Francji ideę

³⁹ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?*, op. cit., s. 206–207; M. Natale, *Michel de L’Hospital: Between Scientia Juris and Ars Politica*, „Glossae” 2017, nr 14, s. 579.

⁴⁰ R. Schnur, *Die französischen Juristen...*, s. 65–71.

⁴¹ M. l’Hospital, *Harangue prononcée à l’ouverture...*, s. 389.

⁴² M. l’Hospital, *Harangue du 9 septembre 1561*, op. cit., s. 485.

⁴³ B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?*, op. cit., s. 208–209.

⁴⁴ Zob. J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, New York 1965.



tę, na potrzeby stronnictwa „Polityków”, rozpisał Jean Bodin⁴⁵, tworząc – jak to określił Francisco Javier Conde – „metafizykę państwa”⁴⁶.

2. Jean Bodin i „polityczna” teoria państwa

2.1. Bodin wobec Machiavellego

Za głównego myśliciela politycznego stronnictwa „Polityków”, który zaprezentował holistyczny model państwa tej frakcji, powszechnie uchodzi Jean Bodin, a za rozprawę, w której projekt ten został przedstawiony, jego magistralna praca *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (1576). Praca ta dostępna była nie tylko czytelnikowi francuskiemu, ale i paneuropejskiemu dzięki jej przetłumaczeniu na łacinę (1586). W oryginale książka nosi tytuł *Les six livres de la Republique* (w archaicznej pisowni bez akcentu é) i autorowi polskiego tłumaczenia wydało się zapewne czymś niezręcznym, aby pracę sztandarowego teoretyka monarchii absolutnej przetłumaczyć jako *Sześć ksiąg o republice*, stąd pojęcie Rzeczypospolitej. Poprawnie jednak należałoby dać po polsku tytuł *Sześć ksiąg o państwie*, gdyż do końca XVI wieku republika była synonimem państwa, a nie ustroju republikańskiego, i mówiąc o republice, myśłano o Republice Rzymskiej w rozumieniu państwa rzymskiego. Dlatego o monarchii francuskiej także pisano wówczas, że jest republiką. Jako ustrój słowo to upowszechnia się dopiero w XVII stuleciu wraz ze wzrostem znaczenia republik: Genewy, z której Calvin prowadzi swoje krucjaty przeciwko katolicyzmowi, i Niderlandów, powstałych w 1579 roku⁴⁷.

Książkę Machiavellego i Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej Bodina to rozprawy pisane bez żadnego związku między sobą, przez autorów, którzy się osobiście nie znali, aczkolwiek Bodin oczywiście znał pisma wielkiego Florentczyka, gdyż wspomina go dwukrotnie w swojej rozprawie. Za pierwszym razem przytacza jego nazwisko w sposób neutralny, wymieniając go pośród licznego grona myślicieli antycznych i nowożytnych piszących o trzech (demokracja, arystokracja, monarchia) lub czterech (rządy mieszane) for-

⁴⁵ P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 527–530; R. Schnur, *Die französischen Juristen...*, s. 26–27; J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 2, s. 98–102; B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?*, op. cit., s. 193, 238–239; M. Tizziani, *Historia, Filosofia e Historiografia. Jean Bodin y los debates sobre la tolerancia en el siglo XVI francés*, „La Razón Histórica” 2015, nr 29, s. 188–211, na stronie: revistalarazonhistorica.com [dostęp: 8.01.2020].

⁴⁶ F.J. Conde, *El pensamiento político de Bodino* [1935], [w:] idem, *Escritos y fragmentos políticos*, t. 2, Madrid 1974, s. 55.

⁴⁷ F. Bluche, *République*, [w:] idem (red.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris 2005, s. 1325. Utożsamienie „république” z „État” za pewną symplifikację uważa B. Périgot, *La notion de 'république' chez Bodin*, [w:] *L'oeuvre de Jean Bodin*, Paris 2004, s. 39–54.



mach ustroju⁴⁸. Za drugim razem mocno go krytykuje, lecz nie za niemoralne porady polityczne, jak to wówczas najczęściej czyniono. Krytykuje włoskiego myśliciela za wewnętrzne sprzeczności, gdyż w teorii wyraża preferencje dla demokracji (dla francuskiego autora to symbol anarchii), ale równocześnie marzy o „utworzeniu państwa najbardziej tyrańskiego na świecie”, czyli państwa nowego księcia, byle tylko powstała zjednoczona Italia, a wszystko to *łączy* z zachwytem nad Republiką Wenecką, która ma ustrój arystokratyczny, przez włoskiego pisarza zwalczany jako pełen intryg⁴⁹.

Przez Jeana Bodina Niccolò Machiavelli krytykowany jest za brak konsekwencji i pewien rodzaj politycznego marzycielstwa. O jego immoralizmie nie ma ani słowa! Ale krytyka ta pokazuje konieczność pogłębionych studiów nad tym, co Florentczyk całkowicie zaniedbał, a mianowicie nad ustrojem państwa nowożytnego, kierującego się racją stanu. Machiavelli opisał, jak skutecznie prowadzić politykę, lecz jego teoria państwa właściwie nie istnieje, poza ogólną koncepcją jego centralizacji, likwidacji feudalnych koterii arystokratycznych i podporządkowania wszystkiego tytułowemu *Księżciu*. Celem Bodina, jako prawnika, było stworzenie teorii państwa nowożytnego, które dzisiaj określamy mianem suwerennego, czyli wpisanie makiawelicznej idei racji stanu w teorię prawa publicznego⁵⁰.

2.2. Suwerenność

Literalnie rzecz biorąc, Jean Bodin nie musiał stworzyć teorii państwa suwerennego, gdyż taka już we Francji istniała wcześniej, a w sposób najdoskonalszy wyrażali ją miejscowi legiści na czele z Guillaume'em Budé⁵¹. Autor *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* zdecydowanie zalicza się do kręgu legistów pracujących na rzymskim prawie publicznym, stąd jego celem jest nie tyle stworzenie, ile odtworzenie doktryny suwerennego państwa narodowego po epoce jego załamania się z powodu sporów i wojen religijnych we Francji w połowie XVI stulecia. Niestety, polskie tłumaczenie pozbawione jest licznych przypisów znajdujących się na marginesach w oryginalnym wydaniu

⁴⁸ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576], I, 7, s. 229.

⁴⁹ Ibidem, VI, 5, s. 542.

⁵⁰ Temat wpływów koncepcji polityki N. Machiavellego na J. Bodina jest studiowany bardzo rzadko. W znanej nam literaturze zob. R. Chauviré, *Jean Bodin, auteur de 'La République'*, Paris 1914, s. 191–207; F.J. Conde, *El pensamiento político...*, s. 27–33; Y. Zarka: *Etat et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d'Etat*, [w:] idem (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996, s. 151–156; S. Suppa, *La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Réflexions sur Machiavel et Bodin*, [w:] L. Foisneau (red.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1999, s. 27–46. Tezę o wpływie N. Machiavellego na J. Bodina odrzuca S.G. Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris 1989, s. 164–166. Autor ten uważa, że jest on „anty-makiawelem” w filozofii politycznej (s. 164).

⁵¹ E. Sciacca, *Le Radici teoriche...*, s. 69–86.

frankofońskim książki Bodina. Zwraca w nich uwagę ciągle cytowanie późnośrednio-wiecznych włoskich prawników Bartolusa i Baldusa w tych częściach, w których jest mowa o suwerenności⁵².

Władzę polityczną Bodin wywodzi z władzy ojcowskiej, a instytucję państwa z powiększonej rodziny, czyli prawo publiczne rodzi się z prawa prywatnego w sytuacji, gdy ojciec nie jest zdolny znać wszystkich, którzy poddani są jego władzy. Cechą charakterystyczną państwa jest suwerenność, która „jest absolutną i nieustającą władzą *republicy (Republique)*”⁵³. Legista zauważa, że termin „suwerenność” jest trudny do zdefiniowania, choć wielu filozofów i prawników próbowało go ująć w krótką definicję już wielokrotnie. Trudność ta polega na podkreśleniu, że jest to forma panowania „nieustająca” (*perpetuelle*)⁵⁴ w czasie i przestrzeni dopóty, dopóki żyje jej dzierżyciel. To władza *ex definitione* niezbywalna, czyli dożywotnia⁵⁵. Trzeba ją odróżnić od czasowej, ograniczonej i warunkowej delegacji władzy, charakterystycznej dla gubernatorów, urzędników, legatów czy delegatów suwerena, którzy są „depozytariuszami i użytkownikami władzy drugiego”, czyli właściwego suwerena⁵⁶. Władzę rzymskim dyktatorom dawał senat na pół roku i ci nie mogli jej uczynić niekończącą się i nieograniczoną. Podobnie zgromadzenia stanowe działają tylko na upoważnienie władcy, który w każdej chwili może rozwiązać i zakończyć ich obrady, a także musi zatwierdzić ich postanowienia, aby stały się obowiązującym prawem. Stany nie działają mocą własną, lecz delegowaną przez monarchę⁵⁷. Suwerenem jest więc ten, kto swojej władzy udziela innym, na czas określony lub warunkowo, z mocą cofnięcia delegacji, i sam nie jest związany prawami, edyktami czy umowami swojego delegata, póki sam ich nie zatwierdzi. Bodin pisze:

Osoba suwerena jest w znaczeniu prawnym zawsze wyłączona, jakiegokolwiek władzy i powagi udzieliłby drugiemu; i nie daje on z niej nigdy tyle, iżby sobie z niej więcej nie zatrzymał i nie jest wykluczony od rozkazywania lub od rozstrzygania w drodze uprzedzenia albo konkurencji, albo ewokacji, albo tak, jak mu się spodoba w sprawach, jakie powierzył swojemu poddanemu, czy to komisarzowi, czy urzędnikowi, którym może odebrać władzę, jaka jest im przyznana z mocy ich zlecenia lub ustanowienia, albo trzymać w zawieszeniu o tyle i tak

⁵² Konsultowaliśmy czwarte wydanie francuskie *Les six livres de la Republique*, Paris 1579 [1576]. Omówienie Bodinowskich źródeł znajdziemy w dwóch tekstach M. Reulos, *Les sources juridiques de Bodin: Textes, Auteurs, Pratique*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973, s. 187–193; *La mise en oeuvre par Jean Bodin et ses sources juridiques*, [w:] *L'oeuvre de Jean Bodin*, Paris 2004, s. 403–410.

⁵³ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, I, 8, s. 88; idem, *Les six livres...*, s. 120.

⁵⁴ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, I, 8, s. 89; idem, *Les six livres...*, s. 121.

⁵⁵ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, I, 8, s. 95.

⁵⁶ Ibidem, I, 8, s. 90.

⁵⁷ Ibidem, I, 8, s. 101, 116–117.

długo, jak mu się będzie podobać. [...] Suwerenność nie jest ograniczona ani co do władzy, ani co do zakresu, ani co do pewnego czasu. [...] Ten jest absolutnie suwerenny, kto nie uznaje nikogo wyższego nad siebie, po Bogu. [...] Książę suwerenny nie jest zobowiązany zdawać rachunku nikomu, jak tylko Bogu⁵⁸.

W tych słowach mamy wyłożoną istotę suwerenności. Nikt więcej niczego nie mógł już do tej formuły dodać, co najwyżej mógł zapisać istotę rzeczy w nieco innych słowach, charakterystycznych dla miejsca i czasu, w którym żył lub żyje, czy też nadać całej koncepcji inny wyraz ideowy, który u Bodina jest jeszcze mocno tradycjonalistyczno-patriarchalny. Stąd pewna zmiana języka u późniejszego Thomasa Hobbesa⁵⁹. Jedyne, co współczesnego czytelnika może zdziwić, to uznanie za jądro suwerenności mocy prawodawczej zamiast wykonawczej. Wiąże się to z koncepcją prawa rzymskiego publicznego, które w Kodeksie Justyniana nie opiera się już na obyczajach (*mores*), jak to było oryginalnie w Republice Rzymskiej, lecz na nieograniczonej mocy ustawodawczej cesarza, będącego kreatorem prawa⁶⁰. Bodin wykorzystuje tę ideę, aby suweren mógł stać ponad prawami feudalnymi, stanowymi i autonomicznymi oraz stać się pełnym i nieograniczonym prawodawcą, który sam stanowionym przez siebie prawom nie podlega. Następcą tronu nie musi także szanować ustaw, uprawnień i przywilejów swojego zmarłego poprzednika. Zachowują one ważność tylko wtedy, gdy zostaną potwierdzone przez nowego władcę. Gdyby działało się inaczej, to suwerenność nowego monarchy byłaby ograniczona⁶¹.

Jedynym wyjątkiem są Prawa Fundamentalne Królestwa, na których opiera się korona, czyli władza suwerena. Te jako jedyne są niezmiennie i stoją ponad suwerenem, a do ich zmiany potrzebna jest wspólna zgoda króla i Stanów Generalnych. Inna sprawa, że Bodin wymienia tylko jedno takie prawo, a mianowicie prawo salickie⁶², na mocy którego po śmierci władcy tron automatycznie dziedziczy jego najstarszy syn, a z prawa do rządzenia państwem są wykluczone ewentualne starsze od niego siostry. Zasada primogenitury wynika z obawy, aby po śmierci władcy nie dochodziło do wojen domowych między pretendencjami. Wykluczenie kobiet z sukcesji władzy wynikało zaś z obawy, aby poprzez małżeństwo suwerenem Francji nie został cudzoziemiec.

⁵⁸ Ibidem, I, 8, s. 90–93.

⁵⁹ R. Derathé, *La place de Jean Bodin dans l'histoire des théories de la souveraineté*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, op. cit., s. 245–260; S.G. Fabre, *La souveraineté de Bodin à Hobbes*, „Hobbes Studies” 1991, nr 4, s. 3–25; L. Foisneau, *Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes*, [w:] H.A. Lloyd (red.), *The Reception of Bodin*, Leiden 2010, s. 417–433; R. Calleja Rovira, *Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía*, „Revista de Estudios Políticos” 2014, nr 166, s. 13–40.

⁶⁰ P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie...*, s. 490–493.

⁶¹ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, I, 8, s. 103–109.

⁶² Ibidem, I, 8, s. 110–112.



W ujętej powyżej formule suwerenności Jean Bodin przedstawia program ustrojowy stronnictwa „Polityków”. Jego celem jest znalezienie siły suwerennej, czyli niepodlegającej nikomu, od której pochodzą wszelkie kompetencje (jako delegacje), a stojące ponad partiami konfesyjnymi, które we francuskiej i europejskiej rzeczywistości XVI wieku raz za razem przekształcają się w strony wojujące (w rozumieniu *belligérants* prawa narodów). W literaturze często możemy znaleźć pogląd, że istotą tej koncepcji jest także modernizacja państwa przez władzę centralną kosztem przywilejów stanowych i regionalnych, charakterystycznych dla feudalizmu⁶³. To prawda, ale to nie jest cel, lecz narzędzie, środek. Hugenoci i Liga Katolicka bardzo często używali praw stanowych, miejskich, regionalnych i feudalnych, aby przywołując je, znaleźć środki walki politycznej przeciwko innowiercom i władzy centralnej, która bądź wspiera wrogie stronnictwo, bądź zachowuje bierność. Zapanowanie nad państwem przez stronnictwo „Polityków”, skupionych wokół dworu, wymaga likwidacji wszystkich samorządzących się miast, autonomicznych feudałów, przywilejów prowincjonalnych, za którymi okopane są rozrywające państwo obydwie frakcje konfesyjne. Stąd, podkreślana przez francuskiego legistę, rola absolutnego suwerena, który – powołując się na prawo rzymskie publiczne – zostaje prawodawcą. Istotą legizmu jest teza, że ustawa królewska stoi ponad tradycyjnymi uprawnieniami i przywilejami. Warunkiem zaprowadzenia pokoju religijno-politycznego jest realna, a nie tylko nominalna, kontrola całego terytorium Francji przez jej monarchę. Król ma być pacyfikatorem swojego państwa i za pomocą narzędzi politycznych uciszyć frakcje religijne.

2.3. Religia publiczna

W *Sześciu księgach o Rzeczypospolitej* Jean Bodin pisze, że jest tylko jedno jedyne ograniczenie suwerenności: „prawo Boga i natury”⁶⁴. Czytamy na temat tych pozapolitycznych ograniczeń suwerenności wielokrotnie:

Ale co do praw boskich i naturalnych, to wszyscy książęta na ziemi są im poddani i nie jest w ich władzy sprzeciwić się im, jeśli nie chcą być winni obrazu majestatu boskiego, wydając wojnę Bogu, przed którego wielkością powinni korzyć się wszyscy monarchowie świata i chylić głowy w bojaźni i czci. I przez to władza absolutna książąt i państw suwerennych nie rozciąga się wcale na prawa Boga i natury, a ten [Innocenty IV – A.W.], który najlepiej pojął, co to jest władza absolutna, i który ugiął pod swoją władzą królów i cesarzy,

⁶³ J.H. Franklin, *Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, op. cit., s. 151–166.

⁶⁴ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, I, 8, s. 99.

mawiał, że to nie jest nic innego, jak derogacja zwyczajnego prawa, ale nie powiedział, że praw boskich i naturalnych⁶⁵.

Podobne cytaty moglibyśmy mnożyć, ale nie wnoszą one nic nowego poza stwierdzeniem, że moc suwerenną ogranicza tylko prawo Boże i naturalne. Mnogość podobnych deklaracji sprawia wrażenie, że mamy do czynienia z myślicielem głęboko religijnym i chrześcijańskim⁶⁶. Niestety, z lektury *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* nie dowiadujemy się niczego, co pozwoliłoby nam ustalić konfesję autora tych deklaracji, ponieważ nie pisze on, z którą z nich się utożsamia, której *credo* religijne uznaje za swoje i je wyznaje.

Zamieszanie powiększa dodatkowo fakt, że Jean Bodin jest także autorem napisanej po łacinie grubej rozprawy *Colloquium Heptaplomeres*, wydanej pośmiertnie (1587)⁶⁷, a pisanej dla przyjaciół bez zamiaru jej publikacji kiedykolwiek. Jest to dialog pomiędzy siedmioma mędrkami reprezentującymi tyleż religii. Każdy z biorących udział w kolokwium opisuje swoją wiarę, po czym rozpoczyna się przyjazny dialog międzyreligijny na temat tego, co dyskutującym wydaje się prawdziwe, co fałszywe, co możliwe, co prawdopodobne, a co jest nie do przyjęcia. W końcu wszyscy zgadzają się co do podstawowych twierdzeń religijnych, które moglibyśmy określić mianem religii rozumowej. Wszystkie pozostałe zasady i dogmaty wydają się im wymysłem ludzkim. Ostatecznie powstaje synkretyczna wizja religii ogólnoludzkiej, adogmatycznej, naszpikowanej elementami typowymi dla religijności renesansowej: neoplatonizmem, spirytualizmem, gnozą, rejudaicacją, teorią emanacji, deizmem etc. Nietrudno dojść do przekonania, że autor tej rozprawy był religijnym synkretystą. Oznaczało to także radykalną krytykę nie tylko konkretnych wyznań, ale i całego chrześcijaństwa. Na kartach *Colloquium Heptaplomeres* znajdujemy między innymi: 1) krytykę prawdziwości *Litery Biblii* w duchu późniejszej hermeneutyki Barucha Spinozy; 2) odrzucenie kanonu czterech *Ewangeli* i uznanie prawdziwości apokryfów; 3) wykazanie wielu błędów i fałszerstw w tłumaczeniach *Litery*; 4) tezę, że pierwsi chrześcijanie nie uznawali boskości Chrystusa i istnienia Ducha Świętego (idee wprowadzone dopiero przez

⁶⁵ Ibidem, I, 8, s. 105. Dokładna informacja bibliograficzna znajduje się w wersji frankofońskiej: *Les six livres...*, s. 132.

⁶⁶ Pogląd taki wyraża np. A. Górski, *Idea władzy suwerennej w poglądach Jana Bodinusa*, „Pro Fide Rege et Lege” 1992, nr 2, s. 14–15.

⁶⁷ Używaliśmy reprintu archaicznej wersji francuskiej: J. Bodin, *Colloque. Des secret caches des choses sublimes entre sept sçauons qui sont de differens sentimens*, Paris 1914 [1587]. Fragment książki jest dostępny w j. polskim: *O religii* [1587], [w:] A. Nowicki (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 265–276.

sobory w Nicei i w Efezie); 5) pogląd, że trynitaryzm i kult świętych to zamaskowany politeizm⁶⁸. Jeszcze w XIX wieku dzieło uważano za „libertyńskie”⁶⁹.

Którą z religii wyznawał tak naprawdę Jean Bodin, a przynajmniej – do której był formalnie przypisany? Kwestia ta budzi w literaturze radykalne kontrowersje. O jego ojcu nic nie wiemy. Nazywał się Guillaume Bodin, ale w rodzinnym Angers mieszkało w tym czasie kilkanaście osób o tym imieniu i nazwisku, dlatego nie wiemy, którą z nich badać. Jeszcze z XVI stulecia dotarły do nas pogłoski, jakoby matka Bodina wyznawała judaizm i pochodziła z rodziny Żydów sefardyjskich, czyli wygnanych z Hiszpanii⁷⁰. Plotka to jednak mało wiarygodna, gdyż jej źródło pisane pochodzi dopiero z 1732 roku⁷¹. Gdyby jednak była prawdziwa, to nie zmienia to faktu, że wiemy, iż młody Bodin został wychowany w wierze katolickiej i uczył się w katolickich szkołach, przez jakiś czas być może nawet w seminarium u karmelitów. Potem, znów być może (część badaczy temu zaprzecza), przeszedł na kalwinizm w Szwajcarii, aby po jakimś czasie powrócić do liberalnie pojętej wiary katolickiej i stać się legistą w służbie stronnictwa „Polityków”. Problem z seminarium karmelickim i konwersją na kalwinizm wynika z tego, że są to fakty z życiorysu osoby nazywającej się Jean Bodin, ale jest kwestią budzącą żywe emocje badaczy, czy mowa o legiście, czy też o innej osobie, gdyż w okolicach jego rodzinnego Angers nazwisko Bodin było bardzo rozpowszechnione⁷². W literaturze popularna jest teza, że na starość prawdopodobnie przeszedł w szeregi zwolenników Ligi Katolickiej – albo obawiając się rządów nad Francją króla-protestanta, który

⁶⁸ Ś.F. Nowicki, *Problematyka religii w Colloquium Heptaplomeres Bodina*, „Euhemer” 1970, nr 1, s. 33–41; G. Roellenbleck, *Der Schluß des ‘Heptaplomeres’ und die Begründung der Toleranz bei Bodin*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, op. cit., s. 53–68; P. Magnard, *Le ‘Colloquium heptaplomeres’ et la religion de la raison*, [w:] Y. Zarka (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996, s. 71–89; E. Voegelin, *Jean Bodin*, München 2003, s. 10–13, 55–87; J. Birouste, *Lénigme d’anthropologie religieuse dans le ‘Colloquium heptaplomeres’*, [w:] *L’oeuvre de Jean...*, s. 485–516; G. Paganini, *Du déisme avant le déisme? Religion naturelle et droit universel noachique dans le ‘Colloquium Heptaplomeres’ de Jean Bodin*, „La Lettre Clandestine” 2013, nr 21, s. 69–82.

⁶⁹ R. Chauviré, *Introduction*, [w:] J. Bodin, *Colloque*, op. cit., s. 23–27.

⁷⁰ Tezę tę w Polsce upowszechniał przed laty Z. Izdebski, *Poglądy Jana Bodinusa na państwo i prawo*, [w:] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. XX; idem, *Quelques observations sur les idées politiques de Jean Bodin*, Łódź 1965, s. 8. W znanej nam współczesnej literaturze światowej o takiej możliwości wspomina E. Voegelin, *Jean Bodin*, op. cit., s. 10. W literaturze anglosaskiej popularny jest pogląd, że J. Bodin teologicznie judaizował, szczególnie w kwestii trynitarnej (Ch.R. Baxter, *Jean Bodin’s Daemon and his conversion to Judaism*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, op. cit., s. 1–22; M.C. Horowitz, *Judaism in Jean Bodin*, „The Sixteenth Century Journal” 1982, t. 13, nr 3, s. 109–113).

⁷¹ Nicéron, *Mémoires pour servir à l’histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. 17, Paris 1732, s. 245–246. Plotkę tę pomija zupełnie po badaniach archiwalnych E. Pasquier (*La famille de Jean Bodin (XVIe siècle)*, „Revue d’Histoire de l’Église de France” 1933, nr 85, s. 457–462), a wprost wyśmiewa S.G. Fabre (*Jean Bodin...*, s. 19–20).

⁷² E. Voegelin, *Jean Bodin*, op. cit., s. 10–11, 41–42; Z. Izdebski: *Poglądy Jana Bodinusa...*, s. XXI.

doprowadzi do kolejnej wojny domowej, albo z powodów oportunistycznych, widząc przewagę strony katolickiej. W każdym razie ta zmiana frontu politycznego nie miała przyczyn religijnych⁷³.

Słowem, życiorys francuskiego legisty jest tak niepewny i wątpliwy, że nie przynosi żadnego rozwiązania kwestii wyznaniowej.

Czy na podstawie pism politycznych Jeana Bodina możemy z jakimś prawdopodobieństwem ustalić jego konfesję? W literaturze zwrócono uwagę, że opisując władzę suwerenną, często stosuje on analogię do nieograniczonej Boskiej wszechmocy, włącznie z mocą Stwórcy do zmiany prawa natury (woluntaryzm). Zauważono także jego skłonność do fideizmu. Tej ostatniej postawie epistemologicznej towarzyszy kompletny brak odwołań do scholastyków i scholastyki⁷⁴. Mogłoby to wskazywać na jego żydowskie korzenie, o ile plotka na ten temat byłaby wiarygodna. W tej sytuacji raczej wskazuje to na fideistyczny odłam katolicyzmu, w którym został wychowany (któryś z nurtów postaugustyńskich: franciszkanizm lub ockhamizm)⁷⁵, albo na potwierdzenie tezy, że przez pewien czas był kalwinem, gdyż w tym wyznaniu odrzucono racjonalizm i scholastykę na rzecz zawierzenia jedynie Bogu i Literze Objawienia⁷⁶. Brak cytowań ojców Kościoła, doktorów, scholastyków i konstytucji soborowych może świadczyć o odrzuceniu Tradycji katolickiej jako źródła wiary, co wskazywałoby na protestantyzm Bodina i hołdowanie formule *sola Scriptura*. Ale brak cytowań z Tradycji może być kwestią taktyki i świadczyć tylko o chęci dyskusji z protestantami, tak aby nie drażnić ich dowodami z Tradycji, których nie uznają. W sumie jednak argument ten upada, ponieważ Litera biblijna też nie jest przezeń cytowana. W indeksie do polskiego wydania *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* nie znajdujemy ani Adama i Ewy, ani Mojżesza, ani Chrystusa. Cytowani są tylko filozofowie klasyczni, prawnicy i autorzy świeccy. Jeśli mowa o *Biblii*, to tylko jako o źródle historycznym, na przykład do badania dawnych ustrojów.

⁷³ S. Baldwin, *Jean Bodin and the League*, „Catholic Historical Review” 1937, nr 23, s. 160–184; P.L. Rose, *The ‘politique’ and the prophet: Bodin and the Catholic League 1589–1594*, „Historical Journal” 1978, nr 4, s. 783–808.

⁷⁴ M. Isnardi Parente, *Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, op. cit., s. 39–51; M.-D. Couzinet, *La logique divine dans ‘Les Six livres de la République’ de Jean Bodin*, [w:] L. Foisneau (red.), *Politique, Droit...*, s. 47–70; Y.E. Juri, *Teología y ley natural en la concepción de la soberanía de Jean Bodin*, „Enfoques” 2019, t. 31, nr 2, s. 74–76, 78–82.

⁷⁵ Zob. np. A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 313–319, 536–548, 556–561.

⁷⁶ M.E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Genève 1937, s. 73–77; A. Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku*, Kęty 2016, s. 28–46.

W *Sześciu księgach o Rzeczypospolitej* nie ma także Kościoła katolickiego ani protestanckiego zboru. O Kościele katolickim znajdujemy tylko jedną wzmiankę, skierowaną przeciwko zamożności duchowieństwa, co legista chce osiągnąć poprzez zakaz testowania dóbr na jego korzyść. Bogactwo kleru Bodin uważa i za niezgodne z duchem *Ewangelii*, i za niebezpieczne dla państwa, gdyż tworzy wpływową grupę o nadmiernych wpływach politycznych⁷⁷. Ten pierwszy motyw jest zarówno protestancki, jak i podzielany przez wielu ortodoksyjnych reformatorów katolickich. Ten drugi jest charakterystyczny dla gallikanizmu. Podobnie gallikańska jest teza o niepodległości Francji wobec Rzymu w kwestiach politycznych (jak i suwerennych państw wobec cesarstwa)⁷⁸.

Czy jest możliwe, aby Jean Bodin nie znał Litery biblijnej i nie czytał żadnej literatury religijnej? Taki erudyta, czytający biegle po łacinie i grece? Czy jest możliwe, aby nigdy nie rozmyślał o kościele i sprawach kościelnych? Niemożliwe, skoro napisał kilkusetstronicowe dzieło *Colloquium Heptaplomeres*. Uważamy, że francuski legista nigdy nie cytuje i nie przywołuje w *Sześciu księgach o Rzeczypospolitej* literatury religijnej, ponieważ świadomie i celowo tworzy dzieło świeckie, poświęcone państwu doczesnemu, którego źródłem sprawiedliwości i stojącego ponad ustawami prawa natury jest mądrość wyłącznie ludzka. Cytowane na początku tego podrozdziału odwołania do Boga to tylko figury retoryczne, służące temu, aby autora nie posądzono o ateizm. Ale sprawy religijne są tutaj zupełnie pominięte, źródła teologiczne zatarte, tak aby dzieło miało charakter ekumeniczny, a opisana w nim idea państwa mogła zostać przyjęta zarówno przez katolików, jak i hugenotów. Cisza w kwestiach konfesyjnych to głos za tolerancją religijną, za usunięciem religii z debaty publicznej pod groźbą wybuchu wojny domowej⁷⁹. Taka jest istota doktryny stronnictwa „Polityków”, którzy uznają wyłącznie – jak to określa Yamila Juri – „minimum religijne”⁸⁰ w postaci chrześcijaństwa, bez konkretyzacji konfesji. I takie też minimum religijne Bodin uznaje za wystarczające.

⁷⁷ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, V, 3, s. 476–480.

⁷⁸ Ibidem, I, 9, s. 160.

⁷⁹ J.H. Franklin, *Jean Bodin...*, s. 77–81. Niektórzy badacze myśli politycznej J. Bodina posuwają się nawet do pominięcia problematyki religii, omawiając jego *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (np. D.M. Stuardi, *La 'République' de Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Milano 2006; S.G. Fabre, *Jean Bodin...*, op. cit.), ew. omawiając teorię jego ciał pośredniczących, nie wymieniają Kościoła/kościół (J.M. de Bernardo Ares, *Los poderes intermedios en la 'república' de Jean Bodin*, „Revista de Estudios Políticos” 1984, nr 42, s. 227–238). Inaczej problem interpretuje M. Tizziani, który uważa, że Bodinowska krytyka tyranii to zamaskowana krytyka stronnictwa katolickiego, prącego do królewskiej dyktatury, która rozprawi się krwawo z hugenotami, podczas gdy krytyka teorii prawa do oporu to filipika przeciwko stronnictwu kalwińskiemu (*'Politique' y 'savant': Jean Bodin frente al desafío de la tolerancia*, „Agora” 2017, t. 36, nr 2, s. 314–323).

⁸⁰ Y.E. Juri, *Teología y ley...*, s. 71–74.

Bibliografia

- Baldwin S., *Jean Bodin and the League*, „Catholic Historical Review” 1937, nr 23.
- Bataillon M., *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Genève 1998.
- Baxter Ch.R., *Jean Bodin's Daemon and his conversion to Judaism*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973.
- Bernardo Ares J.M. de, *Los poderes intermedios en la 'república' de Jean Bodin*, „Revista de Estudios Políticos” 1984, nr 42.
- Bèze T. de, *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique*, La Rochelle 1592.
- Birouste J., *L'énigme d'anthropologie religieuse dans le 'Colloquium heptaplomeres'*, [w:] *L'oeuvre de Jean Bodin*, Paris 2004.
- Bluche F., *République*, [w:] idem (red.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris 2005.
- Bodin J., *Colloque. Des secret caches des choses sublimes entre sept sçauons qui sont de differens sentimens*, Paris 1914 [1587].
- Bodin J., *Les six livres de la Republique*, Paris 1579 [1576].
- Bodin J., *O religii* [1587], [w:] A. Nowicki (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576].
- Brunet S., *Philippe II et La ligue parisienne (1588)*, „Revue Historique” 2010, t. CCCXII, nr 656.
- Bühler P., *Formes précoces de l'idée moderne de tolérance religieuse chez Sebastien Castellion*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 2015, t. CIIL, nr 4.
- Calleja Rovira R., *Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía*, „Revista de Estudios Políticos” 2014, nr 166.
- Canfora D., *Utopia umanistica e verita effettuale: Erasmo, Machiavelli e la politica moderna*, „Quaderni di Storia” 2011, nr 73.
- Caprariis V. de, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, t. 1 (1559–1572), Napoli 1959.
- Chauviré R., *Introduction*, [w:] J. Bodin, *Colloque. Des secret caches des choses sublimes entre sept sçauons qui sont de differens sentimens*, Paris 1914.
- Chauviré R., *Jean Bodin, auteur de 'La République'*, Paris 1914.
- Chenevière M.E., *La pensée politique de Calvin*, Genève 1937.
- Chomarat J., *Un ennemi de la guerre: Érasme*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 1974, nr 33.
- Conde F.J., *El pensamiento político de Bodino* [1935], [w:] idem, *Escritos y fragmentos políticos*, t. 2, Madrid 1974.
- Cosgwell T., *Prelude to Ré: the Anglo-French struggle over La Rochelle, 1624–1627*, „History” 1986, nr 71.
- Couzinet M.-D., *La logique divine dans 'Les Six livres de la République' de Jean Bodin*, [w:] L. Foisneau (red.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1999.
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986.
- Derathé R., *La place de Jean Bodin dans l'histoire des théories de la souveraineté*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973.
- Edit de pacification qui permet le libre exercice de la religion réformée* [1562], na stronie histoirepasion.eu [dostęp: 6.01.2021].

- Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, Basilae 1524.
- Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, Warszawa 1965 [1516].
- Fabre S.G., *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris 1989.
- Fabre S.G., *La souveraineté de Bodin à Hobbes*, „Hobbes Studies” 1991, nr 4.
- Ferreira da Cunha P., *Erasmus, Maquiavel e Moro e a Modernidade: Estilos e Projetos Sociais na Filosofia Política Renascentista*, „Revista da Faculdade de Letras. Historia” 2017, t. 7, nr 1.
- Figgis J.N., *The Divine Right of Kings*, New York 1965.
- Figgis J.N., *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchner 1999.
- Foisneau L., *Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes*, [w:] H.A. Lloyd (red.), *The Reception of Bodin*, Leiden 2010.
- Franklin J.H., *Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973.
- Franklin J.H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris 1993.
- Goerung Ch., *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913.
- Górski A., *Idea władzy suwerennej w poglądach Jana Bodinusa*, „Pro Fide Rege et Lege” 1992, nr 2.
- Horowitz M.C., *Judaism in Jean Bodin*, „The Sixteenth Century Journal” 1982, t. 13, nr 3.
- l’Hospital M. de, *Harangue au Colloque de Poissy* [1561], [w:] idem, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1824.
- l’Hospital M. de, *Harangue au parlement de Paris, sur les édits concernant la religion* [1561], [w:] idem, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1824.
- l’Hospital M. de, *Harangue de Saint-Germain-en-Laye* [1561], [w:] idem, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1824.
- l’Hospital M. de, *Harangue du 9 septembre 1561*, [w:] idem, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1824.
- l’Hospital M. de, *Harangue prononcée à l’ouverture de la session des États Généraux assemblée à Orléans le 13 décembre 1560*, [w:] idem, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1824.
- Imbart de la Tour P., *Les Origines de la Réforme*, t. 3, 4, Paris 1905.
- Instructions et lettres des Rois très-chrétiens et de leurs ambassadeurs et autres actes concernant le concile de Trente*, Paris 1654.
- Isnardi Parente M., *Le volontarisme de Jean Bodin: Maimonide ou Duns Scot?*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973.
- Izdebski Z., *Poglądy Jana Bodinusa na państwo i prawo*, [w:] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
- Izdebski Z., *Quelques observations sur les idées politiques de Jean Bodin*, Łódź 1965.
- Jouanna A., *Le Pouvoir absolu. Naissance de l’imaginaire politique de la royauté*, Paris 2013.
- Juri Y.E., *Teología y ley natural en la concepción de la soberanía de Jean Bodin*, „Enfoques” 2019, t. 31, nr 2.
- Jurieu P., *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, b.m.r.w. [1690?].
- Koenigsberger H.G., *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, „The Journal of Modern History” 1955, nr 27.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 2, Warszawa 1964.
- Lestringant F., *Autour du portrait de Michel de l’Hospital: Bèze et Thevet*, [w:] T. Wanegffelen (red.), *De Michel de l’Hospital à l’Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Paris 2002.
- Magnard P., *Le ‘Colloquium heptaplomeres’ et la religion de la raison*, [w:] Y. Zarka (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996.

- Margolin J.-C., *Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand Ier, et le modele érasmien du prince chrétien*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Age, Temps Modernes” 1987, t. IC, nr 1.
- Martin V., *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)*, Paris 1919.
- Ménager D., *L'image de Michel de L'Hospital de la Pléiade à la Ligue*, [w:] T. Wanegffelen (red.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Paris 2002.
- Mesnard P., *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- Michelis Pintacuda F. de, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2007.
- Miernowski J., *'Politique' comme injure dans le pamphlets au temps des guerres de Religion*, [w:] T. Wanegffelen (red.), *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Paris 2002, s. 337–356.
- Natale M., *Michel de L'Hospital: Between Scientia Juris and Ars Politica*, „Glossae” 2017, nr 14.
- Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. 17, Paris 1732.
- Nowakowski D., *W obronie tradycji. Znaczenie tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obrona przed krytyką Reformacji*, Łódź 2018.
- Nowicki Ś.F., *Problematyka religii w Colloquium Heptaplomeres Bodina*, „Euhemer” 1970, nr 1.
- Oelrich K.H., *Der späte Erasmus und die Reformation*, Münster 1961.
- Paganini G., *Du déisme avant le déisme? Religion naturelle et droit universel noachique dans le 'Colloquium Heptaplomeres' de Jean Bodin*, „La Lettre Clandestine” 2013, nr 21.
- Palacio Rada J., *Las ideas políticas en la 'Educación del príncipe cristiano' de Erasmo de Rotterdam*, „Revista de Filosofía” 2010, t. 27, nr 66.
- Paralisi B., *La Scuola di Orléans: un'epoca nuova del pensiero giuridico*, „Studia et Documenta et Iuris” 1960, nr 26.
- Pasquier E., *La famille de Jean Bodin (XVIe siècle)*, „Revue d'Histoire de l'Église de France” 1933, nr 85.
- Périgot B., *La notion de 'république' chez Bodin*, [w:] *Loeuvre de Jean Bodin*, Paris 2004.
- Reulos M., *La mise en oeuvre par Jean Bodin et ses sources juridiques*, [w:] *Loeuvre de Jean Bodin*, Paris 2004.
- Reulos M., *Les sources juridiques de Bodin: Textes, Auteurs, Pratique*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973.
- Rodríguez Lorenzo M.A., *Del capricho de Dios a la voluntad de los gobernantes (El pensamiento religioso-político de Erasmo de Rotterdam, Martín Lutero y Juan Luis Vives sobre las guerras y la paz)*, „Procesos Históricos” 2005, nr 8.
- Roellenbleck G., *Der Schluß des 'Heptalomerer' und die Begründung der Toleranz bei Bodin*, [w:] H. Denzer (red.), *Jean Bodin*, München 1973.
- Rose P.L., *The 'politique' and the prophet: Bodin and the Catholic League 1589–1594*, „Historical Journal” 1978, nr 4.
- Schnur R., *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962.
- Sciaccia E., *Le Radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese de primo Cinquento (1498–1519)*, Milano 1975.
- Stuardi D.M., *La 'République' di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Milano 2006.



- Suppa S., *La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Réflexions sur Machiavel et Bodin*, [w:] L. Foisneau (red.), *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1999.
- Szlachta B., *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.
- Szwed A., *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku*, Kęty 2016.
- Tizziani M., *Historia, Filosofía e Historiografía. Jean Bodin y los debates sobre la tolerancia en el siglo XVI francés*, „La Razón Histórica” 2015, nr 29, na stronie: revistalarazonhistorica.com [dostęp: 8.01.2020].
- Tizziani M., *‘Politique’ y ‘savant’: Jean Bodin frente al desafío de la tolerancia*, „Agora” 2017, t. 36, nr 2.
- Tubau X., *Erasmus mediador: política y religión en los primeros años de la Reforma*, Valladolid 2012.
- Voegelin E., *Jean Bodin*, München 2003.
- Walzer M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, New York 1973.
- Wielomski A., *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- Zarka Y., *Etat et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d’Etat*, [w:] idem (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996.