

ROBERT FILMER<sup>1</sup>

Tekst został przetłumaczony na podstawie: R. Filmer, *It is unnatural for the People to Govern, or Chose Governours*, [w:] tenże, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, London 1680.

## Patriarcha. O naturalnej władzy królów [fragmenty]

### I

Gdy przyglądamy się dowodom i uzasadnieniom wyprowadzanym z autorytetu Pisma Świętego, niemal paradoksem okazuje się twierdzenie Bellarmina<sup>2</sup> i innych, jakoby wielość ludzi mogła mieć wolność wyboru władców, jacy im odpowiadają.

<sup>1</sup> Robert Filmer (1588–1653) – angielski pisarz polityczny; urodzony w Kent, studiował w Trinity College w Cambridge; pasowany na rycerza przez króla Karola I. Filmer przez całe życie był zwolennikiem króla i obozu rojalistów w siedemnastowiecznym sporze pomiędzy monarchą a parlamentem. Parlament sprzeciwiał się w tym konflikcie rządowi królewskiemu, które były nieskrępowane przez inne ludzkie autorytety i uzasadniane tzw. doktryną boskiego uprawnienia królów. Doktryna ta głosiła boskie pochodzenie władzy monarchicznej, uznając ją za najwłaściwszą formę rządów oraz – w związku z tym – niestosowność udziału „ludu” w wyborze monarchy i w życiu politycznym, które prowadzone było przez monarchę – jedynego suwerena. Parlament domagał się zmniejszenia uprawnień królewskich i uznania również siebie za suwerena. W celu umocnienia pozycji monarchy wobec parlamentu Filmer około 1640 roku napisał *Patriarchę. O naturalnej władzy królów* (dzieło wydano dopiero w roku 1680). Uzasadniając zasadność władzy królewskiej, pisarz powołuje się szczególnie na patriarchalną teorię początków władzy politycznej. Przedstawiona jest ona w niniejszym tłumaczeniu rozdziału II *Patriarchy*. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

<sup>2</sup> Robert Bellarmin (właściwie Roberto Francesco Romolo Bellarmino, 1542–1621) – włoski jezuita, święty, kardynał i Doktor Kościoła; wykładowca teologii i rektor Kolegium Rzymskiego (od 1578 r.), arcybiskup Kapui w latach 1601–1605. Bellarmin był czołowym filozofem i teologiem kontrreformacji. Krytykował między innymi angielską koncepcję Boskiego uprawnienia królów wyrażaną przez króla Jakuba I (1603–1625) i jego kaznodzieję Lancelota Andrewesa (1555–1626). W krytyce absolutyzmu monarszego Bellarmin odwoływał się do idei wypracowanych przez szkołę myślicieli z Salamanki: przekonywał więc, że władza

Czy władza patriarchów została im dana przez ich własne dzieci? Belarmin tego nie twierdzi, lecz wskazuje na coś przeciwnego. Jeśli więc ojcostwo dzięki prawu natury cieszyło się takim autorytetem przez tak wiele wieków, to kiedyż zostało ono ztracone, kiedy wyrzeknięto się go lub kiedy przekształciło się w swobodę tłumów?

Ponieważ Pismo Świąte nie jest przychylne wolności ludzi, wielu z nich odwołuje się do naturalnego rozumu i do autorytetu Arystotelesa. Muszę pragnąć wolności, aby badać lub wyjaśniać opinie tego wielkiego filozofa; znajduję takie zdanie w trzeciej księdze *Polityki*: δοκεῖ [δέ] τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἢ πόλις. „Niektórzy są zdania, że to nawet jest przeciw naturze, by tam, gdzie państwo składa się z równych, jeden człowiek był panem wszystkich obywateli”<sup>3</sup>. D. Lambine<sup>4</sup> w swoim łacińskim przekładzie tego tekstu opuścił tłumaczenie słowa „τισιν” („niektórzy”). W ten sposób przedstawił jako opinię samego Arystotelesa to, co Arystoteles wskazywał jako opinię tylko niektórych. To zaniedbanie – lub świadomy zabieg – okazało się zwodnicze dla wielu, którzy nie sięgając głębiej niż do łacińskiego tłumaczenia, wyciągali wnioski, że Arystoteles utrzymuje w tym miejscu naturalną równość ludzi. W ten sposób, czytając Lambine’a, dał się zwieść nie tylko nasz angielski tłumacz *Polityki* Arystotelesa, ale nawet osoba tak uczona jak Pan Duvall (w dziele *Synopsis*). Chociaż wersja Lambine’a uważana jest za najlepszą i drukowana była w Paryżu z poprawkami Causabone’a<sup>5</sup> odwołującymi się do wersji greckiej, to jednak w omawianym miejscu to starsze tłumaczenia okazały się wierniejsze oryginałowi. Ci, którzy porównują tekst grecki z łacińskim, odkrywają, że Causabon miał rację, kiedy narzekał we wstępie do dzieł Arystotelesa, iż najlepsze tłumaczenie tego filozofa domaga się poprawek. Aby dowieść tego, że Arystoteles, pisząc o równości ludzi, nie faworyzuje jej i nie mówi wedle swojego własnego osądu, lecz przytacza jedynie opinię innych, możemy jasno wskazać, że on sam wyraża opinię, iż uzasadnienie dla

pierwotnie w naturalny sposób przynależna jest nie monarsze, lecz wspólnocie, która udziela zgody na ustanowienie władcy (jakkolwiek sama władza jest zjawiskiem naturalnym i nie podlega umowie) – w związku z tym monarchia wydaje się być „wtórną” formą rządu. Filmer polemizuje z tym stanowiskiem w *Patriarsze*, przekonując, że pierwotna władza przynależna była jednostkom – ojcom rodzin – i że jedyną naturalną formą rządu jest monarchia.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1287a; wszystkie cytaty z tego dzieła podaję w przekładzie Ludwika Piotrowicza.

<sup>4</sup> Denis Lambin (ok. 1520–1572) – francuski uczyony, znawca greki i łaciny. Tłumacz wielu dzieł klasycznych, między innymi *Etyki* (1558) i *Polityki* (1567) Arystotelesa, a także *Horacego*, *Cycerona*, *Lukrecjusza*, *mów Demostenesa*.

<sup>5</sup> Isaac Causabon (1559–1614) – francuski uczyony; z powodu przekonań religijnych rezydujący w Anglii na zaproszenie arcybiskupa Canterbury Richarda Bancrofta. Causabon napisał między innymi obszerny wstęp do dzieł Arystotelesa.

rządzenia wyrasta z prawa ojcostwa. Prawo to nie może pozostawać w zgodzie z przekonaniem o równości ludzi, o której marzą. W pierwszej księdze *Polityki* zgadza się on z Pismem Świętym i kładzie takie fundamenty rządu: „Pierwsza wspólnota większej ilości rodzin [...] stanowi gminę wiejską. Jest ona z natury po największej części jakby kolonią rodziny, stąd członków jej nazywają niektórzy braćmi mlecznymi, dziećmi tudzież dziećmi dzieci. Dlatego to pierwotnie państwa miały królów na czele [...] W każdej mianowicie rodzinie króluje najstarszy i na tej samej zasadzie oparte są też rządy w zespolach rodzin, jakimi są kolonie”<sup>6</sup>. W II rozdziale czwartej księgi *Polityki* Arystoteles przydaje instytucji królów tytuł pierwszego i najbardziej boskiego rodzaju rządu poprzez określenie tyranii jako odejścia od owego pierwszego i najbardziej boskiego rządu<sup>7</sup>.

Ktokolwiek uważnie rozważy te ustępy niewiele znajdzie u Arystotelesa nadziei na uzasadnienie naturalnej wolności dla ludzkiej wielości. A przed nim jeszcze boski Platon pisze o wspólnocie politycznej jako o wielkiej rodzinie<sup>8</sup>. Wiem, że w tym miejscu Arystoteles sprzecza się ze swoim mistrzem, jednak czyni to niesłusznie, gdyż zaprzecza tu swoim własnym pryncypiom: obaj bowiem zgadzają się na wywodzenie władzy ludzkiej od pierwszej władzy. Bez wątpienia Mojżeszowa historia stworzenia doprowadziła obu filozofów do odkrycia, że podporządkowanie zostało wprost wyprowadzone z praw pierwszych rodziców, zgodnie z sentencją św. Chryzostoma „Bóg stworzył całą ludzkość z jednego człowieka po to, aby móc nauczyć świat bycia poddanym królowi, a nie wielu ludziom”.

Ignorowanie faktu stworzenia spowodowało wiele błędów w myśli filozofów pogańskich. Polibiusz, chociaż pod innymi względami najbardziej głęboki i sprawiedliwy historyk, tutaj się właśnie myli. Poszukując pochodzenia społeczeństw, uznawał, że masa ludzi po potopie, głodzie czy zarazie po prostu spotyka się razem niczym stada bydła bez żadnej zależności, dopóki najsilniejsze ciała i najodważniejsze umysły nie zaczną panować nad swoimi towarzyszami, „co tak samo obserwujemy – powiada – u innych rodzajów istot, nieobdarzonych rozumem, [...] jak byki, dziki, koguty i tym podobne zwierzęta”<sup>9</sup>. Nawet sam Arystoteles, zapominając o swojej pierwotnej doktrynie, mówi nam, że „władcy ci byli pierwszymi dobrodziejami ludu w dziełach pokoju czy w wojnie, lub też dlatego, że zgromadzili mieszkańców, czy też [dlatego], że ziemię im nadali, zostali królami za ich zgo-

<sup>6</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1252b.

<sup>7</sup> Tamże, 1289b.

<sup>8</sup> Platon, *Polityk*, 259b. W przekładzie Władysława Witwickiego: „Utrzymywać duży dom albo mieć na głowie małe państewko – czy to się czymś różni, jeżeli chodzi o rządzenie?”.

<sup>9</sup> Polibiusz, *Dzieje*, ks. VI, 5; przekład Seweryna Hammera i Mieczysława Brożka.

dą”<sup>10</sup>. Ponadto wyobrażał on sobie, że „ta bowiem istota, która dzięki rozumowi zdoła przewidywać, rządzi z natury i rozkazuje z natury, ta zaś, co potrafi tylko zlecenia te wykonywać za pomocą sił cielesnych, jest poddana i z natury niewolna”<sup>11</sup>. Istnieje tu jednak pewne niebezpieczeństwo i niepewność, żeby nie rzec: głupota. Skoro bowiem człowiek okaże się zarówno rozumny, jak i silny – co Arystoteles by z nim zrobił? Skoro byłby on rozumny, nie mógłby być sługą, a skoro miałby on siłę, nie mógłby być panem; poza tym, mówiąc jak filozof: natura przecież zaplanowała wszystkie rzeczy perfekcyjnie, zarówno pod względem mądrości jak i siły. Głupota pochodzi tutaj z błędu przekazu lub edukacji, gdyż celem natury jest dążenie do perfekcji we wszystkich jej dziełach.

## II

Suarez<sup>12</sup>, jezuita, wystąpił przeciwko królewskiemu autorytetowi Adama, broniąc niezależności i wolności ludzi. Przekonywał on, że „Adam posiadał tylko władzę ekonomiczną, lecz nie polityczną. Miał on władzę nad swoją żoną oraz ojcowską zwierzchność nad swymi dziećmi, podczas gdy one nie cieszyły się wolnością. Z upływem czasu mógł on mieć także sługi i dużą rodzinę, nad którymi też sprawował całkowitą zwierzchność ekonomiczną. Później jednak rodziny zaczęły się mnożyć, mężczyźni oddzielać od siebie, zostając głowami poszczególnych rodzin. Mieli oni wtedy taką samą władzę nad swoimi rodzinami. Władza polityczna jednak nie powstała, dopóki rodziny nie zebrały się razem w jedną wspólnotę. Tak jak wspólnota nie rozpoznała się wraz ze stworzeniem Adama, ani też przez samą jego wolę, ale przez wolę wszystkich tych, którzy się na nią zgodzili, tak też nie możemy powiedzieć, że Adam w naturalny sposób posiadał w tej wspólnotce prymat polityczny; Adamowi nie przysługiwało żadne naturalne uprawnienie do tego, gdyż same prawa natury nie wskazują, aby jakikolwiek protoplasta rodu musiał być zarazem królem swoich potomków. Skoro więc nie da się tego wywieść z zasad natury, to nie możemy mówić, iżby Bóg w drodze szczególnego daru lub opatrności przekazał mu taką władzę; nie ma takiego objawienia ani świadectwa w Piśmie Świętym”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1285b.

<sup>11</sup> Tamże, 1252a.

<sup>12</sup> Francisco Suarez (1548–1617) – hiszpański jezuita, teolog i filozof; wykładowca Kolegium Rzymskiego i Uniwersytetu w Coimbrze; przedstawiciel szkoły z Salamanki; krytykował koncepcję absolutyzmu monarszego, odwołując się do pierwotnej władzy spoczywającej we wspólnotcie ludzi. Tę koncepcję, podjętą również przez Bellarmina, Filmer wyraźnie kontestuje.

<sup>13</sup> F. Suarez, *De legibus*, ks. 3, r. 2.

Zatem Suarez przypisuje Adamowi „władzę ojcowską” nad swoimi dziećmi, jednocześnie ograniczając ją do jednej rodziny. W ten sposób albo wyobraża on sobie, że wszystkie dzieci Adama mieszkały w jednym domu, pod jednym dachem ze swoim ojcem, albo – że jak tylko któreś z dzieci opuściło dom rodzinny, przestawało być poddanym i stawało się wolne. Jeśli o mnie chodzi, nie mogę uwierzyć, iżby Adam – chociaż był jedynym monarchą świata – miał tak wielki pałac, aby mógł pomieścić znaczną część swoich dzieci. Bardziej prawdopodobne jest, że korzystali oni z jakiejś skromnej chaty lub namiotu. Dziwne wydaje się, żeby Adam miał tracić część swojego autorytetu ze względu na to, że jego dzieci nie pozostawały w obrębie domu. Ale jeśli Suarez przyzna, że wszystkie dzieci Adama wchodziły w skład jego rodziny, choć mieszkały oddzielnie, jeśli ich mieszkania były albo blisko siebie, albo w takiej odległości, aby mogli łatwo odbierać ojcowskie rozkazy i że wszyscy, którzy byli pod jego rozkazami, byli z jego rodziny, mimo że mieli wiele zaślubionych dzieci lub sług, które także miały dzieci, to nie widzę powodów, dla których nie moglibyśmy nazwać rodziny Adama wspólnotą polityczną, chyba że będziemy spierać się o słowa. Adam, żyjący dziewięćset trzydzieści lat, oglądający siedem lub osiem pochodzących od niego pokoleń, mógł rządzić swymi dziećmi i ich potomkami w liczbie o wiele większej niż wiele wspólnot politycznych i królestw.

### III

Wiem, że politycy i prawnicy nie zgadzają się do końca odnośnie do definicji rodziny. Bodin<sup>14</sup> wydaje się w jednym miejscu porównywać ją do domu, jednak definiując ją, rozszerza jej znaczenie na wszystkie osoby podporządkowane jednej tylko głowie rodziny<sup>15</sup>. Odwołuje się on raczej do adekwatności hebrajskiego słowa, określającego rodzinę, oznaczającego głowę, księcia i pana, niż do greckiego określenia rodziny, wywodzącego się od οἶκος, co znaczy dom. Podobnie Arystoteles nie przyrównuje rodziny do jednego domu, lecz uznaje, że składa się ona z tych, którzy codziennie ze sobą rozmawiają. Przed nim Charondas<sup>16</sup> nazwał rodzinę „homospypoi”: towarzyszami stołu, zaś Epimenides<sup>17</sup> z Krety nazywa ją „homocapnoi”: towarzysza-

<sup>14</sup> Jean Bodin (1530–1596) – francuski filozof i prawnik; autor *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* (1576); teoretyk (uważany niekiedy również za twórcę) suwerenności monarchii uzasadnianej boskim prawem do rządzenia.

<sup>15</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, ks. I, rozdział 2.

<sup>16</sup> Charondas z Katany (VI w. p.n.e.) – grecki prawodawca i filozof; nadawał prawo swemu rodzinnemu miastu na Sycylii; powoływał się na niego Arystoteles w *Polityce*.

<sup>17</sup> Epimenides z Krety (VII–VI w. p.n.e.) – grecki filozof i kapłan czczony w Atenach.

mi ogniska<sup>18</sup>. Niech Suarez rozumie sobie rodzinę Adama jakkolwiek chce; przyznać on jednak będzie musiał, że Adam i patriarchowie pośród swoich domów czy rodzin posiadali absolutną władzę nad życiem i śmiercią, nad pokojem i wojną itp.; wówczas musi przynajmniej pozwolić nam nazywać ich królami swoich domów czy rodzin; a skoro są oni takimi poprzez prawo natury, to jaka wolność może być przekazana ich dzieciom?

Arystoteles ukazuje, że mijają się z prawdą Platon i ci, którzy twierdzą, że społeczności ekonomiczne i polityczne są tym samym i nie różnią się co do *specie* (rodzaju), lecz jedynie pod względem *multitudine et paucitate* (wielkiej i małej liczby), jak gdyby nie było różnicy pomiędzy wielkim domem a małym miastem<sup>19</sup>. Cały jego sprzeciw wobec nich, jaki odnalazłem, streścić można następująco: „Z natury więc inne jest przeznaczenie kobiety i niewolnika. Przyroda bowiem nie robi nic takiego, jak ci kowale, wyrabiający miecze delfickie w sposób oszczędny, lecz każdy jej twór ma tylko jeden cel; każde przecież narzędzie osiąga najlepsze wykończenie wówczas, jeśli służy do jednego celu, a nie do wielu”<sup>20</sup>.

Jeśli przyjmujemy ten argument, to stwierdzić musimy, że wspólnota małżeńska różni się od wspólnoty despotycznej. Nie oznacza to jednak, że społeczności ekonomiczne i polityczne również się różnią. Jakkolwiek stwierdzić możemy na tej podstawie, że rodzina składa się z dwóch odróżnialnych wspólnot, to nie sposób tu wnioskować, że rodzina i wspólnota polityczna są różne, ponieważ dwie odróżnialne wspólnoty zaobserwować można zarówno w rodzinie, jak i w państwie.

Argument ten nie dotyczy naszego twierdzenia, dlatego nie jest on w stanie przemówić za sprawą, o którą walczy. Jeśliby bowiem przyjąć – co byłoby fałszem – że tworzenie i utrwalanie różnią się od siebie, to jednak trzeba przyznać, że w pewnej ogólności zgadzają się, służąc zachowaniu rodzaju ludzkiego. Nawet jeśli kilku sług różni się pod względem celów i zajęć: jeden zajmuje się przygotowaniem napojów, a drugi wypiekaniem chleba – to jednak generalnie ich działania są zgodne co do zabezpieczenia rodziny. Poza tym Arystoteles przyznaje, że u barbarzyńców (jak ich nazywa, ponieważ nie są Grekami) „kobieta i niewolnik zajmują tę samą pozycję. Pochodzi stąd, że brak im czynnika z natury powołanego do władania, związku zaś kojarzą się u nich między niewolnicą a niewolnikiem. Dlatego to powiadają poeci: «słuszną jest rzeczą, by Hellenowie nad barbarzyńcami panowali», ja-

<sup>18</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1252b. „Domem, czyli rodziną, jest zatem z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia; członków jej Charondas zowie «towarzyszami stołu», zaś Epimenides z Krety «towarzyszami ogniska»”.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

ko że barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo”. W końcu Arystoteles, gdyby uważał to za stosowne, mógłby tu wspomnieć, że natura nie zawsze czyni jedną rzecz dla jednego tylko użytku. Wie on, że język służy zarówno do mówienia, jak i do smakowania.

#### IV

Pozostawmy jednak Arystotelesa i powróćmy do Suareza. Powiada on, że Adam posiadał ojcowską władzę nad swoimi synami, kiedy nie byli oni wolni<sup>21</sup>. Tutaj chciałbym, aby jezuita wyjaśnił nam, jak i kiedy synowie stają się wolni – nie znam bowiem środków ku temu, które ukazane byłyby w prawie natury. Jest to, jak sądzę, przywilej wyłącznie rodziców, aby wycofali oni część przynależnego im ojcowskiego autorytetu w sytuacji, kiedy dzieci wykażą się odpowiednim wiekiem oraz rozumą i nie będą potrzebować rodzicielskiej opieki. Z tego powodu zwyczajnie niektórych krajów nadają czasem dzieciom prawa przynależne rodzicom, jednak wiele narodów takiego zwyczaju nie posiada, a mają one – odwrotnie – ściśle prawa posłuszeństwa nakładane na dzieci. Sądownicze prawo Mojżesza dawało ojcom absolutne prawo ukamienowania własnego nieposłusznego syna w obecności odpowiedniego sędziego; nie należało jednak do takiego sędziego dochodzenie i sprawdzanie sprawiedliwości decyzji w tej sprawie (z wyjątkiem sytuacji, kiedy ojciec w przypływie gniewu nagle lub w ukryciu zabiłby swojego syna).

Podobnie w prawach Persów, a także ludów północnej Azji, zachodnich Indii i u Galów rodzice posiadali władzę nad życiem i śmiercią własnych dzieci.

Rzymianie (w tym najbardziej znaczące stany) utrzymywali to prawo w mocy: władza rodziców została ratyfikowana i rozszerzona przez prawo XII tablic<sup>22</sup> tak, że mogli oni sprzedawać swoje dzieci dwa lub trzy razy. Z powodu utrzymywania władzy ojcowskiej Rzym przez długi czas świetnie prosperował, nierzadko unikając poważnych zagrożeń. Ojcowie wycofywali ze zgromadzeń własnych synów, jeśli ci wydawali prawa, których konsekwencją byłby bunt.

Znaczący jest tutaj przykład Kasjusza<sup>23</sup>, który wyrzucił swojego syna z zebrania, które wydać miało prawo agrarne polegające na podziale ziemi i przekazaniu jej ludziom. Następnie, zgodnie z własnym osądem, ojciec ska-

<sup>21</sup> F. Suarez, *De legibus*, III, II, 3.

<sup>22</sup> Prawo XII tablic było pierwszą kodyfikacją prawa rzymskiego, dokonano jej w latach 451-459 p.n.e.; tablice IV i V zawierały regulacje dotyczące organizacji rodziny rzymskiej.

<sup>23</sup> Gajusz Kasjusz Longinus (ok. 86-42 p.n.e.) – senator rzymski i generał; wziął udział w zamachu na Juliusza Cezara.

zał syna na śmierć i zrzucił go ze Skąły Tarpejskiej<sup>24</sup>. Urzędnicy i zebrany wokół lud stali wówczas zdumieni: nie ośmielili się sprzeciwić ojcowskiemu autorytetowi, mimo że w głębi serca pragnęli prawa, które rozdzielałoby ziemię. Gdy przyglądamy się tej sytuacji, jasne wydaje się, że prawowitym zachowaniem było dla ojców pozbawienie życia ich dzieci, choćby było to przeciwne woli urzędników czy ludu. Rzymianie mieli ponadto prawo mówiące, że to, co dzieci posiadają, nie należy do nich, lecz do ich ojców; chociaż Solon<sup>25</sup> ogłosił prawo, które zwalniało syna od wyżywiania ojca, jeśli ojciec nie nauczyłby syna zajęcia, które zapewniałoby mu utrzymanie<sup>26</sup>.

Suarez kontynuuje i mówi nam, że wraz z upływem czasu Adam posiadał całkowitą władzę ekonomiczną. Osobiście nie wiem, na czym taka władza miałaby polegać i czym tak naprawdę w istocie różniłaby się od władzy politycznej. Jeśli Adam miał lub mógł mieć tę samą władzę jurysdykcyjną, jaką posiada obecnie król w państwie, to nie możemy powiedzieć, że te rodzaje władz są od siebie różne. Mimo że mogą one odznaczać się przypadkową różnicą w zasięgu granic jednej wobec drugiej, to jednak odkąd podobna różnica istnieje w sprawach politycznych jasne się staje, że władza ekonomiczna różni się od politycznej nie bardziej niż małe państwo od dużego. Następnie, powiada Suarez, wspólnota nie rozpoczęła się wraz ze stworzeniem Adama. Prawda to, gdyż Adam nie miał nikogo, z kim mógłby się komunikować. Jednak wspólnota powstała zaraz po jego stworzeniu i powstała z jego woli, gdyż w jego jedynie mocy – jako pana – leżało ustalanie, co jego synowie powinni mieć osobistego, a co wspólnego. W ten sposób zarówno własność osobista, jak i wspólnota dóbr wywodzą się źródłowo od niego, a obowiązkiem ojca pozostaje zapewnić zarówno dobra wspólne, jak i partykularne.

W końcu Suarez konkluduje, że przez samo prawo natury żaden protoplasta nie musi być jednocześnie królem swoich potomków. Twierdzenie to jest obalone przez Bellarmina, który wyraźnie zgadza się, że pierwsi rodzice musieli być władcami swoich potomków<sup>27</sup>. I dopóki Suarez nie przedstawi jakichś argumentów za tym, co mówi, będę bardziej ufał dowodom Bellarmina niż obiekcjom tego pierwszego.

<sup>24</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg...*

<sup>25</sup> Solon (ok. 638–558 p.n.e.) – ateński polityk, mąż stanu; przeprowadził znaczącą reformę ustroju ateńskiego.

<sup>26</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg...*

<sup>27</sup> R. Bellarmin, *De Romano Pontifice*, ks. I, rozdział 2.



## V

Zatrzymajmy się na chwilę na poziomie opinii Bellarmina i Suareza oraz wszystkich tych, którzy upatrują najwyższą władzę w całym ludzkości; zapytajmy ich, czy mają na myśli to, że istnieje tylko jedna i ta sama władza u wszystkich ludzi na świecie, tak że żadna władza nie może zostać powierzona poza sytuacją, kiedy wszyscy ludzie na świecie spotkają się i zgodzą wybrać władcę.

Odpowiedź dawana przez Suareza jest taka: „niemal niemożliwe jest, a zarazem niestosowne, aby wszyscy ludzie na świecie mogli zebrać się razem w jedną wspólnotę. Bardziej prawdopodobne jest, że albo nigdy, albo tylko przez bardzo krótki czas władza ta sprawowana była przez wielką ilość ludzi; niedługo po stworzeniu ludzie poczuli bowiem dzielić się na poszczególne wspólnoty i władza pozostała w każdej z nich”<sup>28</sup>.

Odpowiedź „niemal niemożliwe jest, a zarazem niestosowne” – następcza raczej nową wątpliwość odnośnie do tego, w jaki sposób owa rozdzielona władza wędruje do każdej poszczególnej wspólnoty – skoro Bóg powierza ją jedynie całej wspólnotie ludzi, a nie żadnemu partykularnemu zgromadzeniu ludzi. Czy Bellarmin i Suarez potrafią wskazać i udowodnić, że cała wielka społeczność ludzka spotkała się i podzieliła swoją władzę (którą Bóg im powierzył) poprzez podział na mniejsze części i wyznaczenie oddzielnej władzy dla każdej spośród mniejszych wspólnot? Bez takiego porozumienia – idąc za ich sposobem rozumowania – nie widzę, jak możliwy byłby wybór jakiegokolwiek urzędnika przez jakiegokolwiek państwo inaczej niż w drodze uzurpacji wobec przywileju przypisanego całemu światu. Jeśli ktoś sądzi, że partykularne zgrupowania czynione według własnego uznania mają prawo do dzielenia się na odrębne wspólnoty państwowe, to nie ma on na to ani dowodu, ani zasadnego argumentu. Myślenie takie oznaczałoby, że oto dla każdej najmniejszej frakcji otwarte jest pole do tworzenia nowej wspólnoty państwowej i powstawać by mogły tak wielkie ilości owych zgrupowań, że przekraczałyby one liczbę rodzin na świecie. Ale niechże będzie im przyznane, że w każdej poszczególnej wspólnotie istnieje oddzielna władza ludu. Rodzi się jednak wówczas pytanie, czy znane jest zatem wspólne zgromadzenie całego królestwa dla wyboru władcy. Czy istnieje jakiegokolwiek tego przykład, gdziekolwiek na świecie? Próbować wyobrazić sobie taką sytuację oznacza próbę wyobrażenia sobie czegoś właściwie niemożliwego. Poprzez takie rozumowanie dojdziemy do wniosku, że forma władzy królewskiej nie została ustanowiona zgodnie z owymi rzekomymi prawami natury.

<sup>28</sup> F. Suarez, *De legibus*, III, II, 5.

## VI

Niektórzy mogą odpowiedzieć, że w pewnych przypadkach mamy jednak do czynienia z działaniem całej społeczności: kiedy na przykład postanawia coś większa część królestwa, albo nawet jeśli czyni to mniejsza jego część, a reszta z upoważnienia, albo kiedy część nie konkurująca w wyborze ratyfikuje wybór innych poprzez milczące przyzwolenie.

Odnosnie do aktów uchwalanych przez większą część ludu: prawdą jest, że przez ustawy polityczne często ustanawia się, że głosy większości przeważać mają nad resztą; takie ordynanse są wiążące, ponieważ kiedy ludzie gromadzeni są przez ludzką władzę, władza, która ich zbiera, może także określać i ograniczać zakres działania grupy i w ten sposób ukazać poprzez prawo lub zwyczaj, że większa część (na przykład dwie trzecie lub trzy czwarte) posiada moc decydowania o wolności swoich przeciwników (mniejszej części). Jednak w zgromadzeniach, które czerpią swój autorytet z prawa natury, tak być nie może; ponieważ jeśli wolność przyznana jest człowiekowi przez prawo natury, to żadna niższej rangi władza nie jest w stanie jej ograniczyć czy zmienić: żaden człowiek ani żadni ludzie nie mogą odwołać naturalnego prawa innych. Prawo natury jest niezmienne i chociaż jeden człowiek może powstrzymywać drugiego od korzystania z przynależnych mu praw naturalnych, to jednak nikt takiego prawa utracić nie może; dzieje się tak, ponieważ prawo i korzystanie z niego są odróżnialne, tak jak odróżnia się prawo do posiadania od posiadania. Dlatego, jeśli nie zostanie dowiedzione przez prawo natury, że większość lub jakaś inna część posiada moc zarządzania resztą wielości, musimy przyjąć, że akty niecałej wspólnoty nie są wiążące wobec wszystkich, lecz tylko wobec tych, którzy się na nie zgodzili.

## VII

Odnosnie do kwestii pełnomocnictwa: nie można dowieść, że wszyscy ci, którzy byli nieobecni przy dokonywaniu wyborów, wyrazili kiedykolwiek swoje poparcie dla kompanów. Przytoczę tu jeden tylko przykład spoza historii: niech wspólnotą państwową nazywana będzie jakakolwiek wielość czy większa jej część, która zgodzi się – czy to przez głosowanie, czy też przez upoważnienie – na wybór jakiegoś władcy. Władcę tego wynoszą i obalają ambicje – czasem jednego człowieka, czasem wielu; czasem wynosi go frakcja mieszkańców miasta, a czasem bunt w armii. Nigdy jednak ów rzekomy ład nie jest zaprowadzany poprzez odwołanie się do całej społeczności.

W końcu, jeśli „cicha aprobata” wobec rządzącego dokonywana przez część ludzi ma być argumentem za jego faktycznym poparciem, to tak samo można by uznać wartość milczącego przyzwolenia całego państwa, stwier-

dzając, że każdy ksiądz, który zdobyłby koronę (nieważne, czy poprzez sukcesję, podbój, czy też poprzez uzurpację), zostałby tym samym uznany za wybranego przez lud. Wniosek ten jest po prostu śmieszny. W takich wypadkach ludzie są tak daleko od możliwości dokonywania wyboru, że wołają jego brak niż niezgodę.

## VIII

Nie ma sensu argumentować przeciwko temu, że ludzie mają wolność wyboru króla tak długi, jak pozostają przekonani, że przykłady tego można odnaleźć w Piśmie Świętym. Trzeba tutaj odkryć korzenie tego błędu. Jasne jest w tym tekście, że czym innym jest wybrać króla, a czym innym ustanowić go nad ludem; tę drugą władzę istotnie posiadał lud Izraela, pierwszej jednak – nie. Rozróżnienie takie widoczne jest w Księdze Powtórzonego Prawa (17:15), gdzie prawo boże mówiło: „tego tylko ustanowisz królem, kogo sobie Pan Bóg twój wybierze”. Tak więc Bóg musiał *eligere* (wybrać), a ludzie jedynie *constituere* (ustanowić). Hooker<sup>29</sup>, w ósmej księdze *Of the Lawes of Ecc-*

<sup>29</sup> Richard Hooker (1553–1600) – angielski teolog i filozof; oprócz sformułowania rozumowych i teologicznych podstaw Kościoła anglikańskiego i poddania go pod autorytet państwa, Hooker w ośmiotomowym dziele *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity* zajął się rozważaniami nad pochodzeniem władzy. Filmer powoływał się na fragmenty dzieła Hookera, aby wzmocnić krytykę tezy o możliwości wyboru króla przez lud i aby zaakcentować boskość i naturalność pochodzenia władzy monarszej. Jeśli jednak przyjrzymy się innym fragmentom pism Hookera, to dostrzeżemy, że przewidywał on jeszcze drugi, obok wyboru dokonanego bezpośrednio przez Boga, sposób powołania władcy we wspólnocie i jego uzasadnienie: będzie to akt samej wspólnoty, która poprzez zawarcie porozumienia wybiera rodzaj władzy, który ma w niej być obecny, określając jednocześnie, kto ową władzę nad nią będzie sprawował. Ten akt wyboru nie powinien być powtarzany, jeśli wspólnota w pierwotnym porozumieniu zdecydowała się na powołanie monarchii dziedzicznej; monarcha w tym wypadku czerpie uzasadnienie dla swoich rządów z wyrażonej niegdyś zgody wspólnoty, którą to zgodę dopiero następnie Bóg aprobuje, czyniąc ją boskim prawem. Zatem u Hookera to niekoniecznie Bóg (jak głosi Filmer) jest twórcą postanowienia odnośnie do rodzaju władzy, które to wspólnota zobowiązana jest przyjąć; i wspólnota może dokonać wyboru wedle własnego uznania, który to wybór Bóg zobowiązany jest usankcjonować. Hooker pisał więc, że „prawo boże nigdzie nie nakazuje, aby świat chrześcijański rządzony był przez królów [...], że rodzajów władzy jest wiele. Natura nie jest przypisana żadnemu z nich, lecz pozostawia ich wybór jako rzecz arbitralną [...] i że Bóg uznawać będzie akty suwerennego autorytetu, który królowie otrzymali od ludzi” (R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, ed. J. Keble, t. I, II, New York–Philadelphia 1844, VIII.2.6 oraz I.10.4). Ta dwoistość w myśleniu Hookera jest powodem różnorodności jego interpretacji: Filmer poszedł tu w kierunku akcentowania wyboru sposobu rządzenia oraz władcy dokonywanych przez Boga, właściwie ignorując kwestię autorytetu wspólnoty. Warto tu zauważyć, że Hooker zaczerpnął ową (ignorowaną przez odczytującego go Filmera) koncepcję porozumienia o ustanowieniu władcy od hiszpańskiej szkoły z Salamanki, którą już otwarcie przecież Filmer krytykuje. Właściwie więc Filmer mógłby równie dobrze polemizować z Hookerem jako kontynuatorem myśli Suareza. Inne znane interpretacje myśli Hookera wskazujące na wnioski sprzeczne z odczytaniem Filmera akcentują z kolei suwerenność wspólnoty w wyborze konstytucji, ignorując możliwość powierzenia jednostce pełni wła-

*lesiaistical Polity* jasno wyraża tę dystynkcję – warto przytoczyć jego słowa: „Uważa się, że istotna część Pisma Świętego opisuje uroczystą koronację czy intronizację Saula, Dawida, Salomona i innych – przez możnych, starszyznę i lud wspólnoty Izraela; że opisuje się ją tak, jakby ten ceremonial był gestem, poprzez który dana jest władza zwierzchnia nad królestwem. To powoduje rozsiewanie dziwnych, nieprawdziwych i nienaturalnych idei przez zwolenników buntu po to tylko, aby zgromadzić złośliwe dusze i karmić rebeliantów możliwościami aspiracji do tronu, jeśli mogliby oni zdobyć serca ludzi, nie zważając na to, że przed nimi tytuł do władzy był dziedziczny. Nie wspominałbym tych niesprawiedliwych i pogardliwych stanowisk, gdyby nie służyły one prawdzie. Dopóki otwarcie nie dokonamy proklamacji nieposłuszeństwa wszelkim prawom, równości i rozumowi, musimy (gdyż nie ma innego lekarstwa) uznawać, że w królestwach dziedzicznych to urodzenie daje prawo do suwerennej władzy, a śmierć przodka poprzez więzy krwi przekazuje następcy władanie majątkiem ziemskim. Wspomniane uroczystości publiczne służą więc albo publicznemu potwierdzeniu prawa dziedziczenia, albo są sposobem skłonienia następcy do wzięcia w posiadanie tej rzeczy, do której ma prawo”.

Tak Hooker myśli o kompetencjach Izraelitów do ustanawiania nad nimi króla. Bez wątplenia, jeśli lud Izraela miałby możliwość wyboru swojego króla, nigdy nie wybrałby siedmioletniego Joasza (2 Krl 11:21), ani dwunastoletniego Manassesza (2 Krl 21:1), ponieważ Salomon rzekł „biada krajowi, którego królem jest dziecko” (Ekl 10:16). Nie jest także prawdopodobne, aby wybrali Jozjasza, małe dziecko, syna człowieka tak zepsutego i bałwochwalczego, że został zamordowany przez własne sługi. A jednak cały lud ustanowił królem tego chłopca i zabił spiskujących przeciw Ammonowi, jego ojcu. Bóg wynagrodził ludzką sprawiedliwość, czyniąc Jozjasza najbardziej religijnym królem, jakim kiedykolwiek cieszył się ten naród.

## IX

Zdaniem Bellarmina (cytowanego wcześniej) jasne jest, że ludzie mają władzę wyboru zarówno formy rządu, jak i rządzących – zgodnie z własnym upodobaniem. Koniecznością jawi się zatem przyjrzenie się temu, co zostało powiedziane w obronie państw rządzonych przez lud przeciwko naturalnej formie królestwa, o której wspominałem. Przytoczę jednak słowa kardynała

---

dzy przez Boga oraz umniejszając wagę trwałości pierwotnego porozumienia: wśród nich wymienia się przede wszystkim refleksję polityczną Sydneya Algernona (*Discourses Concerning Government*, 1680) oraz Johna Locke'a (*Two Treatises of Government*, 1680). Zob. M. Brydon, *The Evolving Reputation of Richard Hooker: An Examination of Responses, 1600–1714*, Oxford 2006, s. 134–140.

odnajdywane w innym miejscu: z zimną krwią przekonuje on mianowicie, że „Bóg, kiedy utworzył z jednego człowieka całą ludzkość, zdawał się otwarcie wskazywać, że preferuje on raczej rządy jednego człowieka niż wielu”<sup>30</sup>. „Bóg wyraził swoje zdanie, kiedy stworzył nie tylko człowieka mającego naturalną skłonność do monarchii, ale i gdy stwarzał wszelkie istoty, które też odznaczają się taką skłonnością. Nie można wątpić, że naturalna skłonność wszczepiona jest przez Boga, który jest autorem natury”<sup>31</sup>. Raz jeszcze: „rodzaj rządu, który Bóg zatwierdził swoim autorytetem, widać w państwie, jakie utworzył u Hebrajczyków: było ono nie arystokratyczne, jak mawia Kalwin, lecz czysto monarchiczne”<sup>32</sup>.

## X

Rozważmy taką sprawę: skoro Bellarmin powiada, że Bóg poprzez naturalny instykt, stworzenie i poprzez swój własny przykład ukazywał nam doskonałość monarchii, dlaczego Bellarmin lub my mielibyśmy poddawać w wątpliwość to, że monarchia jest naturalna? Czyż w każdej rodzinie nie odnajdujemy podobnie, że rządy jednego są najbardziej naturalne? Bóg zawsze zarządzał swoimi ludźmi przez monarchię i tylko przez nią. Wszyscy patriarchowie, książęta, sędziowie i królowie byli monarchami. Nie ma w Piśmie Świętym opisu ani aprobaty żadnej innej formy rządów. Nawet w czasach, o których Pismo powiada: „W owych dniach nie było króla w Izraelu. Każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach” (Sdz 21:25), Izraelici pozostawali pod królewską władzą ojców poszczególnych rodzin. Po wojnie Beniaminitów, w czasie narad odnośnie do sprowadzenia dla nich żon, odkrywamy, że władzę sprawowali starsi w zgromadzeniu (Sdz 21:16). Wobec nich także czynione były skargi, jak to jest widoczne w wersecie 22<sup>33</sup>. I mimo że wspomina się tam o wszystkich dzieciach Izraela, całym zgromadzeniu i o wszystkich ludziach, to jednak w Piśmie Świętym termin „wszyscy” oznacza tylko wszystkich ojców, a nie całą wielość, jak jasno wskazuje tekst z 2 Księgi Kronik (1:2), gdzie Salomon, przemawiając do całego Izraela, do dowódców, sędziów i do wszystkich rządzących, do ojców, ukazuje, że starsi Izraela są pierwszymi spośród ojców dzieci Izraela (1 Krl 8:12; 2 Krn 1:2).

Również w czasie, w którym lud Izraela błagał Samuela o króla, rządzony był on przez władzę królewską. Bóg, z uwagi na szczególną miłość

<sup>30</sup> R. Bellarmin, *De Romane Pontifice*, ks. I, rozdział 3.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> „A gdy ojcowie ich lub bracia przyjdą do nas [starszych zgromadzenia] ze skargą, powiemy im: Zmiłujcie się nad nimi, bo nie zdobyliśmy dla każdego z nich żony na wojnie”. Cyt. za: Biblia Tysiąclecia, wydanie V, Poznań 2003.

i troskę dla domu Izraela, wybrał samego siebie ich królem i rządził ludem w tamtym czasie poprzez swego wicekróla – Samuela i jego synów. Z tego powodu Bóg mówi Samuelowi: „Odrzucając rządy nad sobą, nie odrzucili oni ciebie, lecz Mnie” (1 Sm 8:7). Wygląda na to, że nie chcieli oni mieć delegowanego króla, lecz pragnęli władcy dziedzicznego, jak to było u innych narodów. Wszystkie narody miały wówczas królów dziedzicznych, nie elekcyjnych; nie dostrzegamy jednak, aby Izraelici modlili się o możliwość wyboru własnego króla. Zbierający się razem starsi Izraela nie śnili o takiej wolności. Jeśli inne narody wybierałyby swoich królów, bez wątpienia Izraelici pragnęliby je ograniczyć zarówno pod względem wyboru, jak i posiadania króla.

Arystoteles, kiedy w *Polityce* porównuje kilka rodzajów rządów, jest bardzo powściągliwy w przekonywaniu, którą ich formę uważa za najlepszą: słusznie odnosi się on do wielu punktów i błędów, lecz nie wyprowadza żadnej konkluzji. We wszystkich tych księgach niewiele odnajduję pochwały dla monarchii. Tak się zdarzyło, że żył w czasach, kiedy w Grecji rościło się od państweczek; był on na tyle uczony, aby określać je jako wywrotowe. Jednak w *Etyce* ma on wystarczająco dobre maniere, aby przyznać, że „Spomiędzy tych ustrojów najlepszym jest królestwo, najgorszym – timokracja”<sup>34</sup>. I chociaż nie był tak szczery w *Polityce*, to jednak niezbędność prawdy wymusiła na nim przyznanie takiej godności monarchii. Wyznał on, że monarchia jest pierwszą, najbardziej naturalną i najbardziej boską formą rządu i że sami bogowie funkcjonują w obrębie monarchii. Cóż mógłby poganin rzec więcej?

W rzeczy samej świat przez długi czas nie znał innej formy rządów oprócz monarchii. Najlepszy porządek, największa siła i stabilność, najsprawniejszy rząd można odnaleźć jedynie w monarchii i nigdzie indziej. Nowe sposoby organizacji państwa początkowo wykluczały się gdzieś na obrzeżach świata, pośród kilku greckich miast, które następnie naśladowane były przez niektóre inne. Te pierwsze miasta przez długi czas rządzone były przez królów – dopóki chciwość, ambicja i partykularyzm interesów ludzkich nie sprowadził nowej formy ustroju. Jednak to, co najbardziej krwawe i nieszczęśliwe, co przyniesione zostało przez zmiany, wydaje się trwać jedynie przez krótki czas.

## XI

Aby ujrzeć niedoskonałość rządów ludu, przyjrzyjmy się teraz najbardziej kwitnącej demokracji, jaką świat kiedykolwiek znał – mam na myśli tę rzymską.

<sup>34</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1160a; przekład Danieli Gromskiej.

Po pierwsze, zwróćmy uwagę najpierw na jej trwałość: zakreślając jej ramy możliwie szeroko, istniała ona najwyżej przez 480 lat – od wygnania Tarkwiniusza<sup>35</sup> do Juliusza Cezara, podczas gdy monarchia asyryjska trwała bez zakłóceń przynajmniej 1200 lat, a imperium wschodu – 1495 lat.

Po drugie, przez te 480 lat w Rzymie nie było żadnej ustabilizowanej formy rządu, lecz odkąd zapoznana została naturalna władza królów, ludzie nie mogli odnaleźć właściwej, trwałej formy. Niestalność rządów jest dowodem na to, że dokonując każdej zmiany, Rzymianie poszukiwali porządku. Z początku zamiast króla wybierali rocznie dwóch konsulów. Następnie, skoro ci ich nie zadowolili, musieli powołać trybunów ludowych do obrony własnej wolności. W trzeciej kolejności porzucili trybunów oraz konsulów i wybrali dziesięciu mężów, aby ci ustanawiali prawa. Po tym jednak przywołali znów konsulów i trybunów. Niekiedy wybierali oni dyktatorów, którzy byli czasowymi królami, a czasem wojskowych trybunów mających władzę konsularną. Wszystkie te zmiany spowodowały tak widoczne zawirowania w rządzeniu państwem, że historycy nie zdołali odnaleźć tu żadnej perfekcyjnej formy rządu: raz to senat wydawał prawo, raz lud. Powszechna niezgoda, która nastąpiła pomiędzy szlachtą a ludem, zrodziła nastroje buntownicze odnośnie do majątków, małżeństw i urzędników. Bunt grecki, apulijski i druzyjski wypełnił krwią mieszkańców rynki, świątynie i samą stolicę. Ta wojna społeczna miała charakter obywatelski. Wojny niewolników, wojny pomiędzy Mariuszem a Sullą, wojny Katyliny, Cezara, Pompejusza, triumwiratu, Augusta, Lepidusa i Antoniusza – wszystkie one rozlały na ulicach Rzymu i Italii wielkie morze krwi.

Po trzecie, przypuśćmy, że rząd ten był przez pewien popularny; jednak był on popularny jedynie w samym Rzymie, a nie w innych częściach imperium rzymskiego. Żadna demokracja nie może się bowiem rozciągać dalej niż na jedno miasto. Niemożliwe jest rządzenie królestwem, albo wieloma królestwami, przez cały lud lub przez jego większą część.

## XII

Ktoś może jednak powiedzieć, że imperium rzymskie wzrastało pod rządami ludu, a Rzym stał się panem świata. Tak jednak nie było: Rzym stał się imperium pod władzą królów i radził sobie świetnie pod panowaniem cesarzy – zyskiwał on wówczas na sławie. Do największej świetności doszedł za Trajana<sup>36</sup>, a najdłuższy okres pokoju to czasy Augusta<sup>37</sup>. Nawet wtedy, gdy

<sup>35</sup> Tarkwiniusz Pyszny – ostatni król rzymski (w latach 535–509 p.n.e.); po jego obaleniu Rzym stał się republiką.

<sup>36</sup> Marek Ulpiusz Trajan – cesarz rzymski w latach 98–117. Za jego panowania cesarstwo dokonało wielu podbojów, sięgając terytorialnie między innymi po Mezopotamię, Armenię

rzymskie podboje zdumiewały świat, tragiczne rzezie mieszkańców miast w ich domach zasługiwały na współczucie ze strony pobitych wrogów. W okresie swojej największej sławy Rzym zrodził wielu podziwianych dowódców: każdy z nich był w stanie poprowadzić armię, chociaż dla wielu lud okazał się niewdzięczny; jednak nawet oni wszyscy w czasach zagrożenia nie byli w stanie pomóc Rzymowi, zmuszonemu wówczas do powołania dyktatora, będącego przez pewien czas królem. Tym samym dano znaczące świadectwo, że przy największym zagrożeniu państwa sięga się po autorytet królewski. I mimo że rządy ludu w jakiś cudowny sposób utrzymywały się w chwale, to jednak w wyniku różnych zmian Rzym został zrujnowany przez ręce własnego ludu: *suis et ipsa Roma viribus ruit*. Siły zbrojne przygotowane do podboju innych narodów zwróciły się przeciwko własnemu ludowi; jednak niezgoda wśród obywateli nareszcie ustąpiła i rząd na powrót stał się monarchią.

### XIII

Prostacka opinia głosi, że przyczyną, dla której wprowadzony został rząd demokratyczny, było powstrzymanie tyranii monarchii. Fałszywość tego poglądu najlepiej widać na podstawie pierwszego kwitnącego rządu ludu – Aten. Został on tam wprowadzony nie ze względu na wady ostatniego króla, lecz ponieważ lud nie dostrzegł żadnego godnego, cnotliwego człowieka, który mógłby być następcą. Dość nierozumny jest zatem spór o monarchię. Kiedy bowiem Codrus<sup>38</sup> zrozumiał dzięki wyroczni, że jego kraj nie zostanie ocalony, jeśli król nie polegnie w bitwie, udał się w przebraniu do obozu wroga i sprowokował zwykłego żołnierza, aby ten uczynił z niego ofiarę dla jego królestwa. Wraz z jego śmiercią zakończyły się rządy królewskie: nigdy później nie było już króla Aten. Tak jak Ateny, kierując się miłością do Codrusa, zmieniły swój rząd, tak i Rzym – przeciwnie – z uwagi na nienawiść do Tarkwiniusza – uczynił podobnie. Mimo że te dwa słynne państwa odwróciły się od monarchii, to jednak zgadzały się, że nie jest właściwe, aby zmieniać rząd na demokrację. Jedni wybierali tutaj archontów, drudzy konsulów, aby to oni rządzili; oba te urzędy przypominały bardzo królów i trwały, dopóki lud nie pomniejszył autorytetu swoich władców, wprowadzając ukradkiem rządy ludu. Doprawdy nie wierzę, aby jakiegokolwiek państwo demokratyczne powstało w uczciwy sposób – w drodze jakichś otwartych wyborów. Wszę-

i Dację (dzisiejszą Rumunię). Rządy Trajana charakteryzowały się również dobrą współpracą z senatem i pokojem wewnętrznym.

<sup>37</sup> Oktawian August (63 p.n.e.–14 n.e.) – pierwszy cesarz rzymski; przejął władzę dyktatorską nad całym imperium po pokonaniu Marka Antoniusza.

<sup>38</sup> Codrus (ok. 1089–1068 p.n.e.) – prawdopodobnie ostatni król Aten.



dzie demokracja wprowadzana była sekretnie: tylnymi drzwiami wyrotu i interesu partykularnego.

#### XIV

Jeśli posłuchamy tych, którzy powinni znać najlepiej kwestie natury rządu ludu, to stwierdzimy, że dla porządných ludzi nie istnieje żaden powód, dla którego mieliby takich rządów pragnąć. Ksenofont<sup>39</sup>, ów odważny uczony i żołnierz, nie zezwalał, by państwo ateńskie obstawało przy formie rządu, w której to niegodziwcy są najbardziej poważani, a mężowie cnotliwi pozostają na uboczu. Wypędzili oni Arystydesa Sprawiedliwego, Temistokles zmarł na wygnaniu, Miltiades w więzieniu, a Focjon – najbardziej cnotliwy i sprawiedliwy człowiek swego czasu – mimo że był wybierany dowódcą dwadzieścia pięć razy, został przez rozwścieczony tłum skazany na śmierć wraz ze wszystkimi przyjaciółmi, krewnymi i sługami – bez żadnego wyroku czy oskarżenia. Lud Rzymu podobnie nie szanował swoich przywódców. Wygnał on Rutiliusa, Metellusa, Corolianusa, dwóch Scypionów oraz Tullę<sup>40</sup>. Najgorsi ludzie byli najbardziej pochopni; jak powiadał Ksenofont o Atenach, tak i Rzym był siedliskiem niespokojnych, niezadowolonych i wyrotowych dusz. Bezkarność niegodziwców była tak wielka, że pod groźbą kary śmierci zakazane zostało wszelkim urzędnikom skazywanie na śmierć lub wygnanie jakiegokolwiek obywatela, jak i pozbawianie go wolności i biczowanie – bez względu na zbrodnię, jaką obywatel popełnił, czy to wobec bogów czy ludzi.

Ateńczycy sprzedali sprawiedliwość tak, jak inne towary – z tego powodu Platon nazwał owo państwo bazarem, gdzie wszystko można sprzedać<sup>41</sup>. Oficerowie, kiedy podejmowali swoje obowiązki, mieli okazję do znacznego wzbogacenia się. Korupcja w Rzymie była tak duża, że Mariusz i Pompejusz przynosili na zgromadzenia ogromne ilości srebra, aby kupić głosy ludu. Wielu obywateli przychodziło na publiczne spotkania w swoich grobowych togach i z uzbrojeniem – tak jakby szli na wojnę. Przeciwnie stronnictwa często ze sobą walczyły: czasem kamieniami, a czasem mieczami. Krew ścierana była z rynków gąbkami, a Tybr wypełniony został martwymi ciałami obywateli i urzędników.

Jeśli ktoś sądzi, że nieład w państwach ludowych był czymś okazjonalnym albo czymś, co wydarzać się może w każdym rodzaju rządów, ten musi wiedzieć, że we wszystkich rządach demokratycznych takie szkody są nieuniknione i pojawiają się z konieczności. Powód tego jest taki, że ludzka natura bezgranicznie pożąda wolności, która istnieć nie może – z wyjątkiem sy-

<sup>39</sup> Ksenofont z Aten (ok. 430–355 p.n.e.) – grecki żołnierz i historyk.

<sup>40</sup> Politycy i generałowie rzymscy.

<sup>41</sup> Platon, *Państwo*, ks. VIII 557e.

tuacji, kiedy rządzą niegodziwcy. Wówczas to, gdy niektórzy stają się na tyle „nietaktowni”, że wspierają ludzi cnotliwych – natychmiast tracą swoją władzę. Dobrzy ludzie zawsze wspierać będą dobrych ludzi, zawsze pozostających w mniejszości, natomiast niegodziwi i podstępni – stanowiący większą część – powinni być wykluczeni od wyrażania swoich preferencji, aby w końcu – krok po kroku – mądrzy ludzie mogli zaistnieć w państwie, zabierając władzę od ludu.

Nie wyobrażam sobie, jak lepiej można by opisać ludzki charakter, niż czytając autorów, którzy żyli pośród lub blisko państw rządzonych przez lud. Tukidydes, Ksenofont, Liwiusz, Tacyt, Cyceon, Salustiusz<sup>42</sup> barwnie ten charakter opisali. Zapożyczę nieco z ich sentencji: „Nie ma nic bardziej niepewnego niż ludzie; ich zdania są tak różniące się i nagle, jak burze; nie ma w nich ani prawdy, ani rozsądku; nie kierują się oni mądrością w jakimkolwiek osądzie, ale brutalnością i lekkomyślnością; nie rozróżniają oni prawdy od fałszu. Niczym bydło podążają oni za stadem, które idzie przez nimi; mają nieodłączny zwyczaj honorowania najgorszych i najsłabszych; są wyraźnie skłonni do podejrzeń i uznawania ludzi za winnych na podstawie fałszywych przesłanek; wierzą oni w nowinki, szczególnie w te przykre; pokładają ufność w tym, co słyszą; kiedy nie ma autora, boją się oni tego zła, które sami wymyślili; pożądamy oni zmian i nowych sensacji i pozostają wrogami ciszy i pokoju; cokolwiek jest zawrotne lub zawzięte uznają za ludzkie i odważne, lecz cokolwiek jest skromne i opatrnościowe uznają za ociążałe; każdy z nich, myśląc o dobru wspólnym, dba o własne dobro; spoglądają na nadchodzące trudności niczym na burzę – każdy myśli sobie, aby tylko nie dotknęły one jego samego; w ich naturze leży, że służą niedbale, a dominują chętnie; nie wiedzą oni, co to skromność”.

Wspomniani autorzy malują więc lud jako potwora z wieloma głowami. Pozwolę sobie rozszyfrować ową ludową formę rządu: powstaje ona poprzez bunt, karmi się zatem siłą; nigdy nie może się obejść bez wojen, czy to prowadzonych przeciwko zagranicznemu przeciwnikowi, czy też przeciwko przyjaciółom w domu. Jedyną receptą na jej trwałość jest istnienie w pobliżu jakichś potężnych wrogów, którzy mogą służyć zamiast królów, tak że – mimo iż lud nie ma króla pośród siebie – to działa tak, jakby go miał: powszechny strach przed wrogiem utrzymuje go bowiem w lepszej jedności niż prawa, które sami stanowią.

<sup>42</sup> Starożytni historycy greccy lub rzymscy.

## XV

Wielu próbowało porównywać trudności rządu monarchicznego i ludowego; jeśli zaufamy bardziej doświadczeniu niż filozoficznym spekulacjom, to przyznamy, iż nie da się zaprzeczyć, że szkody wyrządzane przez bunt, które z konieczności związane są z ludem, przerastają wszelkie niedogodności (których nigdy nie było wiele), które można by odnaleźć w monarchii. Powiada się: „Skóra za skórę. Wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie” (Hi 2:4) oraz „Bogactwo okupem za życie człowieka” (Prz 13:8). Sposobem na zbadanie zakresu szkód buntu w stosunku do szkód tyranii jest dostrzeżenie, w którym rodzaju rządów najczęściej poddanych traciło swoje życie. Przykładem niech będzie tu Rzym, który nadmiernie chwalono za jego sławę, a oczerniany był za potwornych tyranów i cesarzy. Rozważmy, czy okrutność tyrańskich cesarzy, którzy kiedykolwiek zarządzili tym miastem, doprowadziła do rozlewu choć ćwierci takiej ilości krwi, która została przełana w ciągu ostatnich stu lat w tym wspaniałym imperium. Morderstwa Tyberiusza, Domicjana, Komodusa wzięte razem nie mogą równać się tragedii, która rozegrała się w czasie jednego konfliktu między Mariuszem a Sullą<sup>43</sup>, ani nawet roli, jaką odegrał w niej sam Sulla (nie wspominając już o postępowaniu Mariusza): na śmierć zostało skazanych dziewięćdziesięciu senatorów, piętnastu konsulów, dwa tysiące sześciuset ważnych mężczyzn i sto tysięcy innych.

Był to szczyt rzymskiej wolności: każdy mógł zostać zabity. Tego rodzaju „przywilej” nie występował pod rządem monarszym. Nieszczęścia tych rozwiązanych czasów są krótko opisywane przez Plutarcha takimi słowami: „Sulla rozpoczął przelew krwi i wypełnił cały Rzym niewysłowionymi i niepoliczalnymi mordami. Nie czynił tego tylko w Rzymie, lecz we wszystkich miastach Italii. Nie było świątyni jakiegokolwiek boga, ołtarza w czyimś domu, wolnej lecznicy, domu ojca, które by nie zostały splamione i potwornymi mordami; mężowie zabijani byli w ramionach swoich żon, a dzieci w objęciach matek; zabijani byli z powodu osobistej złej woli, a także z uwagi na dobra, które posiadali – te mordy były najokrutniejsze. Sulla otwarcie sprzedawał dobra, które konfiskował, rozdając je swoim popiecznikom zasiadającym dumnie na urzędach państwowych – co było dla ludzi bardziej bolesne niż sama ich konfiskata. Czasem przekazywał on cały kraj lub całe dochody jakiegoś miasta kobietom z uwagi na ich piękno, albo zabawnym błaznom,

<sup>43</sup> Lucjusz Korneliusz Sulla (138–78 p.n.e.) – rzymski dowódca i dyktator znany z krwawych prześladowań przeciwników politycznych; toczył wojnę domową z dowódcą wojskowym i wielokrotnym konsulem Gajuszem Mariuszem (156–86 p.n.e.).

bardom, czy też uwalnianym niegodziwym niewolnikom. Niektórym dawał żony innych mężów, odbierając je siłą i wydając za mąż wbrew ich woli”<sup>44</sup>.

Przypatrzmy się teraz Tacytowi i Swetoniuszowi i zobaczymy, czy opisywani przez nich okrutni cesarze odznaczali się podobną nikczemnością, dokonując powszechnej rzezi mieszkańców. Jedyne Bóg był w stanie odpłacić Sulli (i uczynił to z nawiązką) poprzez zesłanie na niego śmierci odpowiadającej sposobowi jego życia; ponieważ dyktator spowodował śmierć wielu tysięcy rodaków, a także krewnych, zmarł od wrzodów, „które zatruiły jego ciało do tego stopnia, że całe pokrywało się wszami. Wielu zajmowało się nim dniem i nocą, jednak ilość usuwanych wszy była znikoma w porównaniu do tej, która mnożyła się na nim. Roje tych szkodników nie opuszczały go w kąpielach, przy myciu, były na jego posiłkach i lnianych szatach”<sup>45</sup>.

Przytaczam to nie dla umniejszenia wagi krwawych działań tyrańskich władców; nie zamierzam też bronić ich okrucieństwa. Przytaczam je dla porównania i ukazania, że krzywdy wobec państwa pod panowaniem tyrańskich królów były mniejsze: ich okrucieństwo rozciągało się zwykle nie dalej niż na poszczególnych ludzi, którzy ich obrażali; nie było ono stosowane w całym królestwie. Słusznie powiedział Jego Wysokość Król Jakub<sup>46</sup>: „Król nigdy nie może być notorycznie złośliwy, lecz generalnie będzie on faworyzował sprawiedliwość i utrzymywał porządek, poza przypadkami, kiedy ponosić go będzie nieuprawniona żądza”<sup>47</sup>. Historycy uważają, że nawet okrutny Domicjan, tyran Dionizy i wielu innych przestrzegali sprawiedliwości. Świadczy o tym zdrowy rozsądek. To wielość ludzi i obfitość ich dóbr stanowią jedyną siłę i chwałę każdego władcy. Poddani służą mu na wojnie, a ich dobra zaspokajają jego aktualne potrzeby. Zatem każdy tyran dąży do ochrony życia i dóbr poddanych: nie z miłości do nich, lecz z miłości do siebie. Czyni to poprzez sprawiedliwość – kiedy jej brakuje, szkoda władcy jest ogromna. Z drugiej strony w państwie ludowym każdy zdaje sobie sprawę, że dobro publiczne nie zależy tylko od jego troski, lecz że państwo może równie dobrze być rządzone przez innych: mimo że człowiek w takim ustroju ma tendencję do dbania jedynie o własne dobro, nie uważa on, że publiczna działalność przynosi korzyść jemu samemu. Jak w rodzinie, gdzie jedno zajęcie jest wykonywane przez wielu sług, jeden spogląda na drugiego i każdy pozostawia je w rękach innych dopóki nie zostanie ono zaniedbane przez

<sup>44</sup> Plutarch, *Żywoty równoległe*, Sulla XXXI oraz XXXIII; Plutarch, *Cztery żywoty*, przeł. M. Brożek, Warszawa 1954.

<sup>45</sup> Tamże, XXXVI.

<sup>46</sup> Jakub I Stuart – król Anglii w latach 1603–1625. Patronował doktrynie boskiego uprawnienia królów, którą rozwijał Filmer.

<sup>47</sup> James I, *The Trew Law of Free Monarchies*, [w:] *The Political Works of James I*, red. C. H. McIlwain, Cambridge Mass. 1918, s. 66.

wszystkich. Nie powinni oni być obwiniani o zaniedbanie, gdyż ważniejsza wydaje się tutaj ich ignorancja. Urzędnicy wśród ludzi, służący najczęściej przez rok, zawsze opuszczają swój urząd zanim go zrozumieją; podobnie czyni władca, który nie rozumuje właściwie. Każdy tyran, nawet złośliwy i barbarzyński, zdaje sobie sprawę, iż mimo że jest bogiem, musi umrzeć jak człowiek; że nawet najbardziej pokorny z jego sług może mieć możliwość pomsty za niesprawiedliwość, jakiej doznał. Z tego powodu najwięksi tyrani, tacy jak Dionizy Starszy, Tyberiusz, Kaligula i Nero, żyli w wielkim strachu i na granicy paniki – jak odnotowuje Swetoniusz. Nie dzieje się tak jednak, kiedy zło czyni wielu. Pokrzywdzony nie wie wówczas, kto go zranił, na kogo może się skarżyć albo do kogo zwracać się z prośbą o naprawienie krzywd. Kiedy mamy do czynienia ze zgromadzeniem ludu, każdy człowiek może swobodnie dopuszczać się okrucieństwa i realizować złe zamiary. Żadna tyrania nie może się zatem równać z tyranią tłumu.

## XVI

Chociaż rządy ludu nie są rzeczą wartą utrwalania ani – tym bardziej – obrony, to jednak wielu zadowala się opinią, iż chociaż niepodobna, aby lud sprawował władzę, to jednak może on mieć w niej swój udział, współdziałając w rządzeniu z królem; w ten sposób istniałoby państwo z rządem mieszanym: tłumu i monarchy, które to państwo uważane jest przez wielu za najbardziej odpowiednią i zapewniającą największą równość formę rządu. Jałowość tej fantazji jest jednak nazbyt oczywista: rząd taki nie jest po prostu możliwy. Jeśli bowiem król raz zdecyduje się uczynić lud swoim kompanem, przestaje on być królem, a państwo staje się demokracją. Pozostaje on królem jedynie tytułarnie, nie realnie, gdyż nie jest on już suwerenem, a to przecież suwerenność czyni króla królem. Istnieją wszakże królestwa, w których funkcjonują zgromadzenia publiczne powołane do konsultacji odnośnie do tworzenia praw: pamiętać trzeba, że takie spotkania nie dzielą się suwerennością z władcą, lecz jedynie obradują i radzą królowi, który zachowuje dla siebie władzę absolutną. Jeśli jednak na takich zebraniach król, szlachta i lud posiadają równy udział w suwerenności, wówczas królowi pozostaje tylko jeden głos, podobnie jak szlachcie i ludowi; jakiegokolwiek dwa z tych głosów przeważać będą nad trzecim, zatem szlachta i lud głosujące razem będą tu miały moc wydania prawa wiążącego króla – czego nigdy żadne królestwo nie widziało, a jeśliby widziało, państwo takie byłoby państwem ludowym, nie monarchicznym.

## XVII

17. Skoro czymś nienaturalnym jest wybieranie rządzących przez dużą liczbę ludzi, ich rządzenie, a także udział w rządzeniu, to co możemy myśleć o godnej potępienia konkluzji wyciąganej przez nazbyt wielu, iż tłum może poprawiać lub obalać władcę, jeśli będzie taka potrzeba? Z pewnością nienaturalność i niesprawiedliwość tego stwierdzenia nie może być wystarczająco wyartykułowana: przyjmując bowiem, że król czyni z ludem pakt lub kontrakt – czy to kiedyś z dawnymi przodkami, czy osobiście przy koronacji (o obu tych paktach niektórzy śnią, lecz nie mogą wykazać dowodu dla żadnego z nich) – „że kontrakt ten nie może w żaden sposób być odwołany, poza sytuacją prawowitego sądu nad łamiącymi ten kontrakt (w innym wypadku każdy byłby zarazem sędzią, jak i stroną we własnej sprawie – co jest absurdem, ponieważ wtedy w rękach wielości leżałoby dysponowanie jarmem rządowym, zesłanym przez Boga), zezwalamy na osąd i ukaranie tego, przez kogo oni [lud] winni być sądzeni i karani”<sup>48</sup>. Arystoteles może nam powiedzieć, jakim sędzią jest tłum w swojej własnej sprawie: „wszyscy ludzie w swojej własnej sprawie są złymi sędziami”<sup>49</sup>; podobnie sięgnąć możemy do historii Rzymu, gdzie odnajdujemy wielu dobrych cesarzy mordowanych przez lud oraz wielu przez niego wybieranych. Neron, Heliogabalus, Oton, Witeliusz i podobne bestie pozostawały podwładnymi tłumów i przez nie ustanawiani byli władcami. Pertynaks, Aleksander, Sewer, Gordianus, Gallus, Emilianus, Kwintyliusz, Aurelian, Tacyt, Probus, Numerian – wszyscy oni byli w oczach historyków dobrymi cesarzami, jednak zginęli z rąk tłumów.

## XVIII

Z powodu wymagowanego strachu wielu udaje jakoby władza ludu była niezbędna dla powstrzymania bezczelności i zuchwałstw tyranów; proponują oni jednak lekarstwo o wiele gorsze od samej choroby, podczas gdy choroba nie występuje tak często, jak przekonują. Niech osądzi nas historia – nawet naszego własnego narodu. Cieszyliśmy się sukcesą królów od czasu podboju normańskiego przez ponad sześćset lat – a więc przez czas daleko dłuższy niż mogły inne państwa; wyliczyliśmy, że istniało dwudziestu sześciu władców od czasów Normanów, a jednak historycy nie uznali, że któryś z nich zaprowadzał rządy tyrańskie. Prawdą jest, że dwóch spośród tych królów zostało obalonych przez lud i w barbarzyński sposób zamordowanych, jednak żaden z nich z powodu tyranii. Uczony historyk naszych cza-

<sup>48</sup> James I, *The Trew Law of Free Monarchies*, s. 68–69.

<sup>49</sup> Arystoteles, *Polityka*, ks. III, 1280a.

sów stwierdza, że Edward II<sup>50</sup> i Ryszard II<sup>51</sup> nie byli nieznośni przez swój charakter czy rządy, a jednak lud, bardziej przez swoją bezmyślną rozpustę niż przez szczerą chęć, obrał drogę nieokiełznania wobec nich. „Edward II przez wielu naszych historyków określany jest jako mający naturę dobrą i cnotliwą, a nie prostacką. Przypisują oni jego defekty raczej przypadkowi niż sposobowi prowadzenia przez niego spraw. Jego obalenie dokonano się w wyniku brutalnej furii sprowokowanej przez jego żonę, okrutną i buntowniczą, i nie może być usprawiedliwione, podobnie jak zniewagi wobec niego i sama śmierć. Podobnie usunięcie z tronu króla Ryszarda II było gwałtownym wybuchem gniewu, ani nie prowadzonym, ani nie powstrzymywanym przez rządy rozumu czy państwa. Zbadajmy jego poczynania bez ukierunkowanego osądu, a zobaczymy, że potępienie go jest niewłaściwe; rozważmy zarzuty wysuwane przeciwko niemu, a odkryjemy, że nie ma w nich ani trochę prawdy. Hollingshed napisał, że był on w najbardziej niewdzięczny sposób traktowany przez swoich poddanych; mimo słabości związanej z jego młodością, przez którą poniżył się on bardziej, niż to było dopuszczalne dla królewskiej rodziny, za żadnego innego króla lud nie cieszył się takim bogactwem, szlachta nie była bardziej czczona, a kler mniej omylny; mimo to niedobre siły wystąpiły przeciwko niemu, doprowadzając następnie do bezmyślnych zniszczeń, także za czasów panowania Henryka – jego następcy, którego wielkie osiągnięcia sprzeciwiły się woli jego ludu, gdyż przyczynił się on do egzekucji tych, którzy konspirowali przeciwko królowi Ryszardowi. Jakkolwiek to dopiero w czasach następujących po tym nieporządku w Anglii zostało przelane więcej krwi niż we wszystkich zagranicznych wojnach razem wziętych od czasu podboju”<sup>52</sup>.

Dwukrotnie to królestwo pustoszone było przez wojny cywilne, jednak żadna z nich nie wybuchła z powodu tyranii jakiegoś władcy. Przyczyną wojen baronów<sup>53</sup> – według dobrych historyków – był upór szlachty; podobnie jak krwawy konflikt pomiędzy domem York a Lancaster; następujący po tym bunt wywołany został przez samowolę ludu. Te trzy nienaturalne wojny zniesławiły nasz naród pośród innych, tak iż opisując różne królestwa, po-

<sup>50</sup> Edward II Plantagenet – król Anglii w latach 1307–1327. Uwięziony, zmuszony do abdykacji na rzecz syna i zamordowany w więzieniu w wyniku buntu sprowokowanego przez jego żonę Izabelę Francuską, zwaną też Wilczycą z Francji.

<sup>51</sup> Ryszard II – król Anglii w latach 1377–1399. Zmuszony do abdykacji w wyniku buntu dowodzonego przez Henry’ego Bolingbroke’a, który zajął po nim tron królewski jako Henryk IV Lancaster.

<sup>52</sup> J. Hayward, *An Answer to the First Part of a Certain Conference*, London 1603.

<sup>53</sup> Wojny baronów – konflikt między królem Henrykiem III (1216–1272) i jego synem Edwardem a baronami, dowodzonymi przez Szymona de Montfort – domagającymi się zaprzestania nakładania nowych podatków oraz większego wpływu na rządy. Wystąpienie baronów zostało stłumione przez wojska królewskie.

wiada się, że król Hiszpanii jest królem ludu – ponieważ jego poddani są mu posłuszni; król Francji – królem monet, z uwagi na jego niekończące się nakładanie podatków; a król Anglii – królem diabłów, gdyż jego poddani często dopuszczają się insurekcji przeciwko swoim władcom i obalają ich.

PRZEŁOŻYŁ PIOTR MUSIEWICZ



PAWEŁ GRELA

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK

## Gelazański model sprawowania władzy monarszej w Christianitas. Na marginesie koncepcji Roberta Filmera

**W** kontekście rozważań Roberta Filmera podjętych w *Patriarsze* warto pamiętać, że teoria monarchii absolutnej nie była jedynym przejawem nurtu myślenia o państwie jako o królestwie. W europejskiej tradycji namyślu nad władzą pojawiają się również inne koncepcje opisujące źródła władzy monarszej oraz rozległości jej *potestas*, niekoniecznie zbieżne z ideami Anglika. Jedną z takich koncepcji wspomnimy w niniejszym tekście. Postaramy się bowiem przedstawić w zarysie średniowieczną doktrynę dwóch mieczy, którą możemy umiejscowić czasowo w początkach tej epoki. Omówioną tu ideę uważać należy za jeden z ważniejszych teoretycznych wyrazów myślenia obecnego w ramach nurtu monarchicznego, który porusza kwestie charakteru władzy królewskiej oraz zakresu materialnego zwierzchnictwa królewskiego imperium.

Zanim jednak zrealizujemy nasz główny cel, odniesiemy się pokrótce do myśli Roberta Filmera. Urodzony w Kent w roku 1588 Anglik uważany jest za jednego z głównych teoretyków monarchii absolutnej. Przypisuje się mu autorstwo doktryny boskiego prawa królów, w ramach której to Filmer daje wyraz swojemu przekonaniu o bezwzględnej i nieograniczonej zwierzchności władzy monarchy na ziemi. Tak szeroki zakres monarszego *imperium* uzasadniał Anglik wywodem siłą władzy królewskiej bezpośrednio od Boga.