

Tomasz TULEJSKI*

SIR ROBERT FILMER. SAM PRZECIWKO WSZYSTKIM! CZĘŚĆ II

(Streszczenie)

Sir Robert Filmer był angielskim teoretykiem politycznym, który bronił absolutyzmu i boskiego prawa królów, krytykując Hobbesa, Milтона, Grocjusza, Bellarmine’a, Suareza i Arystotelesa. Teoria Filmera jest oparta na założeniu, że władza ojca w rodzinie jest prawdziwym źródłem i modelem każdej władzy. Na początku Bóg dał władzę Adamowi, który miał całkowitą kontrolę nad swymi potomkami, nawet nad ich życiem i śmiercią. Z jego punktu widzenia król jest absolutnie wolny od wszelkiej ludzkiej kontroli, nie może być związany czynami swych poprzedników, wobec których nie jest odpowiedzialny; nie jest związany również własną wolą, ponieważ niemożliwe jest, by człowiek dał prawo samemu sobie – prawo musi zostać narzucone przez innych osobie, która jest nim związana. W artykule autor dowodzi, że rozumowanie Filmera jest doskonałą, kompletną, lecz ostatnią obroną nieograniczonej władzy królewskiej w erze destrukcji naturalnego autorytetu politycznego.

Słowa kluczowe: absolutyzm; patriarchalizm; boskie prawo królów

W poprzedniej części przedstawione zostały metodologiczne fundamenty teologii politycznej Filmera oraz intelektualny klimat czasów, w których powstała. Jej najważniejszym elementem jest wyprowadzone z *Biblii* bezpośrednie powinowactwo pomiędzy władzą ojca a władzą królewską. Poniżej przedstawione zostaną wynikające z niego konsekwencje sytuujące Filmera jako ostatniego wielkiego obrońcę boskiego prawa królów i absolutnej władzy monarszej.

* Dr hab., prof. UŁ, Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych; e-mail: ttulejski@tlen.pl

III.

Władza ta dla Filmera nigdy nie ustaje ani nie do ulega ograniczeniom. Jej istnienie niezależne jest od ludzkiej woli czy nawet istnienia formalnego rządu.

Jest to niezaprzeczalna prawda – przekonuje Sir Robert – że nie istnieje żadna gromada ludzka, mała lub wielka, zebrana razem z wielu krańców i odległych rejonów świata, żeby w tej gromadzie rozważanej samej w sobie nie było jednego człowieka, który miałby naturalne prawo bycia królem nad pozostałymi, jako będącemu kolejnym następcą Adama¹.

Polemizując z Grocjuszem, Filmer przekonuje, że potomstwo zawsze pozostaje pod absolutną władzą ojca rodziny i nie posiada żadnej władzy czy swobody, dopóki żyją jego zwierzchnicy. Co prawda, prawa wielu narodów udzielają ich im po osiągnięciu dojrzałości, lecz w istocie na mocy władzy najwyższych ojców – królów, którzy „regulują, ograniczają lub przejmują władzę poddanych im ojców dla powszechnej korzyści wspólnoty”². Zatem naturalna władza rodziców nad ich potomstwem nie jest ograniczona, chyba, że poprzez zgodę udzieloną przez „transcendentną władzę ojcowską najwyższego księcia”³, której z kolei nic nie może wiązać. Ostatecznie więc „ponieważ władza królewska ustanowiona została prawem Bożym, tedy poddani nie mogą jej ograniczyć”⁴. Jak uczy bowiem *Pismo Święte* władza ojcowska należała pierwotnie do ojców bez żadnych ograniczeń, a skoro Bóg postanowił, że jest najwyższa, dlatego pozostać musi nieograniczona, ponieważ „jeśli władza najwyższa pochodzi z Bożego nadania, to jest na mocy tego samego nadania nieograniczona, ponieważ ograniczona władza najwyższa jest sama w sobie sprzecznością”⁵.

Wynika to również z koncepcyjnej jedności władzy i własności, która wypływa z istoty osobistego panowania Adama, będącego nie tylko władcą swych poddanych, lecz także w istocie ich właścicielem. Jedynym rodzajem własności jest bowiem dla Filmera własność prywatna, a istnienie wszelkiej innej jest niemożliwe. Nie ma więc u Filmera rozdzielenia własności monarchy i własności państwa, obecnego w argumentacji Bodina. Bóg dał Adamowi świat w posiadanie i wszystko, co stworzył, miało należeć do niego. Jest też twórcą i przyczyną

¹ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy*, w: R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 144.

² R. Filmer, *Observations Concerning the Original of Government, upon Mr Hobs 'Leviathan', Mr Milton against Salmasius, H. Grotius 'De Jure Belli'*, w: R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 228.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 35.

⁵ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 139.

wszystkich istot ludzkich, więc jako ich twórcy przysługuje mu ich własność⁶. Podobne osobiste uprawnienie przysługuje zatem wszystkim jego następcom i potomkom. Nie ma więc u niego różnicy pomiędzy poddanym a rzeczą.

Adam – pisze Filmer – był ojcem, królem i panem swej rodziny. Syn, poddany albo niewolnik byli na początku jedną i tą samą rzeczą. Ojciec miał władzę dysponowania albo nawet sprzedaży swych dzieci i niewolników. Dlatego w pierwszym spisie dóbr w Piśmie Świętym służba męska i żeńska jest zaliczona do dobytku i majątku właściciela tak, jak inne dobra⁷.

Relacje te są dla Filmera niezienne, tak jak sama idea władzy patriarchalnej, zatem mają pełne zastosowanie do aktualnej sytuacji. Nie ma zatem własności, która może oprzeć się królewskiej suwerenności, ponieważ pierwotnie cała własność należała do Adama, a zatem i do władców na mocy ich patriarchalnej sukcesji. Co prawda, istnieje kategoria własności przysługującej poddanym, lecz jest tak jedynie za sprawą nadania monarchy, podczas gdy cały czas sami i ze wszystkim, co posiadają, pozostają przedmiotem własności króla. Jedynym i wystarczającym tytułem tych ostatnich jest dla Sir Roberta po prostu fakt sprawowania władzy⁸. Zatem w teologii politycznej Filmera nie da się koncepcyjnie odróżnić kategorii uprawnienia, siły i własności, które łączą się w jedną władzę patriarchalną.

Patriarchalna monarchia absolutna, wywiedziona z „monarchicznej władza Adama, ojca wszelkiego ciała, będąca przez ogólnie wiążący nakaz ustanowiona w nim i jego potomstwie przez Boga na mocy ojcostwa”⁹, jest zatem jedynym ustrojem, który podoba się Bogu, ustrojem, którego obraz zawarty jest w samym akcie Stworzenia. Sięgając po raz kolejny do starotestamentowych przykładów, dowodzi, że ustrój starożytnego Izraela zawsze miał charakter monarchiczny, a Bóg sprawował w nim niepodzielną władzę za pośrednictwem patriarchów, sędziów i królów. Władza zawsze więc spoczywała w jednej sobie i nie ma nigdzie miejsca, gdzie padałaby choć sugestia, że może być ona powierzona wielu. Wtedy zaś, gdy pomiędzy Izraelem brakło jednowładztwa, Filmer z premedytacją cytuje w tym miejscu „Księgę Sędziów, każdy czynił to, co mu się podobało w jego własnych oczach, ponieważ nie było króla w Izraelu”¹⁰. Jedyną alternatywą dla

⁶ T. Stanton, *Hobbes's Redefinition of the Commonwealth*, w: T. Stoneham, K. Allen (red.), *Causation and Modern Philosophy*, Routledge, London 2011, s. 108.

⁷ R. Filmer, *Observations upon Aristotle's Politics Touching Forms of Government, Together with Directions for Obedience to Governours in dangerous and doublfull times*, w: R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 237.

⁸ Z. Rau, *Wstęp*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. LVVI.

⁹ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 139.

¹⁰ R. Filmer, *Observations upon Aristotle's Politics...*, s. 238.

monarchii jest więc anarchia, bowiem *Pismo* mówi, że „gdy nie było żadnego króla, nie było żadnego rządu w Izraelu”¹¹.

Poza argumentacją zaczerpniętą wprost z *Pisma* Sir Robert odwołuje się także do argumentu historycznego i naturalnego, wskazując, że monarchia jest także tą formą rządu, który jest dla ludzi najbardziej odpowiedni. „Zaprawdę – przekonuje – świat przez długi czas nie znał żadnego innego ustroju jak monarchii. Najlepszy porządek, największa siła, największa stabilność, najłatwiejsze zarządzanie, wszystkie one mają miejsce w monarchii i w żadnym innym ustroju”¹². Dzieje się tak, ponieważ stanowi najlepszą aplikację władzy ojcowskiej do sfery polityki, harmonijne połączenie porządku natury i porządku konwencji, w niej bowiem najpełniejszy wyraz znajduje arbitralna i nieograniczona władza jednostki. W koncepcji Filmera nie tylko monarcha jest jej strażnikiem, ale i sami poddani¹³, dlatego kategoria oporu czy buntu wobec władzy nie istnieje w systemie Filmera. Byłby on bowiem buntem wobec samego Stwórcy i ustanowionemu przezeń naturalnemu porządkowi. Sam bunt i obalenie władzy niczego poza tym w sytuacji poddanych zmienić nie może, zakres władzy, jej źródło oraz zakres politycznego zobowiązania pozostaną identyczne. Ostatecznie więc monarchia absolutna jest w istocie bezalternatywna. „Pochlebiamy sobie – twierdzi – mając nadzieję, że możemy być rządzeni bez władzy arbitralnej. Nie, mylimy się: nie jest pytaniem, czy władza musi być arbitralna, lecz czy ma należeć do jednego czy wielu? Nigdy nie było i nigdy nie będzie ludzi rządzonych bez arbitralnej władzy tworzenia praw, a każda władza tworząca prawo musi być arbitralna”¹⁴. Dlatego w ostateczności mamy do czynienia z prostą alternatywą, monarchia absolutna albo anarchia, czyli nieobecność żadnego naturalnego politycznego autorytetu i suwerennej władzy¹⁵. Stąd „1. Nie ma innej formy rządu poza monarchią. 2. Nie ma monarchii poza monarchią patriarchalną. 3. Nie ma monarchii patriarchalnej, która nie jest absolutna i arbitralna”¹⁶.

Ten radykalny punkt widzenia pozwala Filmerowi na analizę pozostałych form ustrojowych, które prowadzą do osłabienia władzy, wypaczenia i zniszczenia misternej konstrukcji realizującej Boży zamysł¹⁷. Poświęcił zatem wiele

¹¹ *Ibidem*, s. 238.

¹² **R. Filmer**, *Patriarcha and Other Writings*..., s. 24.

¹³ **Z. Rau**, *Wstęp*..., s. XCVI.

¹⁴ **R. Filmer**, *The Anarchy of a Limited*..., s. 132.

¹⁵ **P. Laslett**, *Introduction*, w: **R. Filmer**, *Patriarcha and Other Political Works*, Transaction Publisher, New Brunswick, London 2009, s. 16–17.

¹⁶ **R. Filmer**, *Observations upon Aristotle's Politics*..., s. 281.

¹⁷ **G.J. Schochet**, *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Basil Blackwell, Oxford 1975, s. 140.

miejsca, przytaczając liczne przykłady z historii powszechnej, na wykazanie, że rządy ludowe i władza nielicznych dotknięte są immanentnymi wadami i są w istocie zaprzeczeniem władzy suwerennej. Skoro bowiem, idąc biblijnym wzorcem, przyjmujemy, że jedyną alternatywą dla monarchii jest brak władzy, to zarówno demokracja, arystokracja, jak i inne niż absolutna formy monarchii są różnymi postaciami anarchii. Istotą władzy dla Filmera jest narzucanie swej woli, a tylko jeden umysł może to czynić ciągle i skutecznie, bowiem nie istnieje nic takiego jak wola wspólna czy uzgodniona, dlatego władza musi należeć do jednej osoby albo do nikogo¹⁸. Zatem, kontynuuje swój wywód Filmer, „4. nie ma takich rzeczy jak arystokracja albo demokracja”¹⁹. Warto w tym miejscu przytoczyć opinie Filmera na temat ustroju Rzeczypospolitej Obojga Narodów będącej egzemplifikacją odejścia od monarchii w stronę arystokracji²⁰.

Szlachta – czytamy – która ma wielką władzę w sejmie, wybiera króla i ogranicza jego władzę, czyniąc z jego suwerenności królewskie poddaństwo. To zmniejszanie się roli monarchii rozpoczęło się najpierw od zobowiązania króla Ludwika i Jagiełły, którzy, by zapewnić sukcesję w królestwie wbrew prawu, jeden swojej córce, drugi synowi, oddali wiele ze swych uprawnień i prerogatyw, by kupić głosy szlachty²¹.

Oczywiście, wszystkie skutki, jakie wyniknęły z tego dla państwa, Filmer ocenia jednoznacznie. Paraliż sejmu, samowola szlachty, ubezwłasnowolnienie króla nie pozwalają uznać Rzeczypospolitej za społeczeństwo. To sytuacja bliższa anarchii niż prawdziwej wspólnoty, zjednoczonej pod silnym i opiekuńczym berłem patriarchalnego monarchy. I jeśli Polska doszła do wielkiej potęgi, to nie dzięki swemu ustrojowi, lecz pomimo, dzięki swej wierze i pobożności. Dlatego uznać należy bezwzględnie, iż „arbitralna lub absolutna władza państwowa jest pierwszą, a zarazem najbezpieczniejszą formą rządu na świecie”²².

W swoich rozważaniach ustrojowych wiele miejsca poświęcił Filmer kwestii tyranii, lecz pojęcie nie figuruje w słowniku Filmerowskiej teologii politycznej. Skoro władza patriarchalnego monarchy z definicji ma charakter arbitralny i absolutny, nie może przerodzić się w tyranie, której istotą jest (cytuje przy tym *Defensio pro Populo Anglicano* Milтона) przekraczanie pewnych barier o charakterze prawnym czy sprawowanie władzy wyłącznie we własnym interesie. Użyte z premedy-

¹⁸ **J.G.A. Pocock**, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, s. 189.

¹⁹ **R. Filmer**, *Observations upon Aristotle's Politics...*, s. 281.

²⁰ Więcej patrz: **T. Bałuk**, *Sir Robert Filmer's Description of the Polish Constitutional System in the Seventeenth Century*, *The Slavonic and East European Review*, April 1984/62/2, s. 241–249.

²¹ **R. Filmer**, *The Anarchy of a Limited...*, s. 167.

²² *Ibidem*, s. 166.

tacją utożsamienie absolutności i arbitralności już na poziomie terminologicznym wyklucza bowiem rozróżnienie między monarchią i tyranią. Rozprawiając się jednak z definicją Milтона, wskazuje, że arbitralna, a więc w opinii adwersarza tyrańska władza jest jedynym sposobem powściągnięcia rygorystyki prawa w imię sprawiedliwości. Woli więc zdecydowanie rządu osobiste niż bezduszne panowanie sztywnych reguł. Co do drugiej przesłanki tyranii stwierdza zaś, że z definicji jest absurdalna, ponieważ „Jest prawdą niezbitą, że z samej natury rzeczy niemożliwa jest taka forma rządu, której celem byłoby zniszczenie ludu, jak to przypisuje się tyranii; jeśli więc chcemy rządzić ludem, musimy to przyznać, musi być on po pierwsze zachowany, inaczej nie będziemy mieli kim rządzić”²³. Nie zaprzecza Filmer, że rządy monarchy mogą być brutalne, lecz takie jednostkowe przykłady nie deprecjonują samej formy władzy, która nie jest sama w sobie zła z uwagi na osobę jej piastuna. Tym, co jest prawdziwym zagrożeniem dla wspólnoty, nie są występną rządy króla, lecz będące dla nich jedyną alternatywą „anarchia i rząda władzy, które mogą całkowicie zniszczyć naród”²⁴.

Raz jeszcze odwołując się do *I Księgi Samuela*, rozważa przykład Saula i przypomina ostrzeżenia Samuela przed straszliwą władzą króla oraz akceptację przez Izrael tych warunków. Wskazuje ponadto, że:

Poza tym, nie znajdujemy w całym Piśmie Świętym, ażeby Saul został ukarany lub chociaż obwiniony, za dopuszczenie się któregoś z czynów, które opisuje Samuel. I jeżeli ostrzeżenia Samuela były tylko po to, by przerazić lud, nie zapomnialby przepowiedzieć krwawego okrucieństwa Saula mordującego osiemdziesięciu pięciu niewinnych kapłanów i uderzającego ostrzem miecza miasto Nob, zarówno w mężczyzn, kobiety, jak i dzieci (1 Samuel xxii, [18–19]). Co więcej, Izraelici, wydaje się, nigdy nie wzdrygnęli się przy tych warunkach wysuniętych przez Samuela, ale zaakceptowali je tak jak wszystkie inne związane nimi narody²⁵.

Poza tym wskazuje trafnie, że w *Biblii* i w ogóle języku hebrajskim nie istnieje samo pojęcie tyranii, a wymyślone zostało później „dla skompromitowania rządu monarchicznego”²⁶. Konkluduje zatem, że „5. nie ma takiej formy rządu, jak tyrania”²⁷. Konsekwencją takiego punktu widzenia jest Filmerowska koncepcja prawa.

²³ R. Filmer, *Observations Concerning the Original of Government...*, s. 206.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 37.

²⁶ R. Filmer, *Observations upon Aristotle's Politics...*, s. 237. Filmer zauważa przy okazji, że termin tyranii występuje, co wydaje się oczywiste, w *Biblii Genewskiej*.

²⁷ *Ibidem*, s. 281.

IV.

Dla Sir Roberta istnienie obiektywnego porządku prawa natury jest podstawą całej misternej argumentacji. Skoro tak, to rządzące nim reguły prawa Boskiego wiązać muszą zarówno rządzonych, jak i rządzących. Jego treść nakazuje królom ojcowską troskę o swój naród-rodzinę i zapewnienie mu pomyślności i bezpieczeństwa. Obok porządku prawa natury funkcjonuje bowiem jednak pozytywne, którego treść odpowiadać winna jego nakazom, lecz to król jest jedynym jego autorem, interpretatorem i sędzią, *lex loquens* i *legibus solutus*²⁸. Prawo nie może bowiem kępować naturalnej władzy, którą „królowie sprawują nad ludem na podstawie ojcostwa”²⁹. Cytując za Bractonem opis pozycji monarchy, przekonuje, że „wszyscy są mu podlegli, a on nie podlega nikomu, za wyjątkiem Boga samego”³⁰. Ignorując w tym miejscu jego najsłynniejsze słowa, że „król musi podlegać nie człowiekowi, lecz Bogu i prawu, ponieważ prawo tworzy króla”³¹, dowodzi, że „Ponieważ władza królewska dana jest przez prawo Boga, więc żadne niższe prawo nie może jej ograniczać. Ojciec rodziny – pisze dalej – rządzi nie przez jakieś inne prawo, lecz przez swoją wolę, nie przez prawo lub wolę swych synów i służ”³². Dlatego z patriarchalnej argumentacji Filmera wynikać musi koniecznie, że to królowie tworzą prawa, a nie prawa królów. „Dowodem niepodważalnym – kontynuuje – wyższości książąt nad prawami jest to, że królowie istnieli długo zanim powstały prawa”³³. Dopiero rozrost państw doprowadził do powstania prawa jako wygodniejszego instrumentu zarządzania, co nie zmienia faktu, że są one tylko wyrażeniem woli monarchy, reprezentując jego obecność i majestat. Jest więc zwolennikiem prawnego woluntaryzmu, dlatego stara się udowodnić wyższość tego najbardziej naturalnego spojrzenia na prawo. Monarsze pozostawiona zostaje bowiem dyskrecjonalna władza, łagodzenie jego nakazów poprzez odwołanie się do sprawiedliwości, którą sam uosabia, albowiem bez niego prawo jest nie lepsze od tyraństwa, a „*summum jus is summa injuria*”³⁴. Wyższości króla nad prawem nie zmienia nawet w optyce Filmera przysięga koronacyjna. W jego interpretacji bowiem zobowiązuje ona monarchę nie do przestrzegania

²⁸ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 40.

²⁹ *Ibidem*, s. 52.

³⁰ *Ibidem*, s. 39.

³¹ *rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem* – H. de Bracton, *De Legibus Et Consuetudinibus Angliæ*, Yale University Press, New Heaven 1915/II, s. 33.

³² R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 35.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 44.

wszystkich praw, lecz stania na straży sprawiedliwości i interpretowanych przez siebie swobód poddanych³⁵. Poza tym nie ma ona z pewnością postaci kontraktu, pomiędzy królem i poddanymi, a nawet jeśli to, powołując się na słowa Jakuba I z *The Trew Law of Free Monarchies*, tylko Bóg mógłby osądzić monarchę za jej niedotrzymanie. Z tej boskiej legitymacji władcy wynika również obowiązek posłuszeństwa poddanych nawet wobec rozkazów niezgodnych w dodatku z prawem bożym. Nie mają oni żadnego prawa dokonywać oceny jego zgodności z wyższym porządkiem normatywnym, ponieważ jedyną naturalną instytucją i autorytetem, któremu są podporządkowani, jest władza ojcowska, a jedynym naturalnym przymiotem rządzących jest stanowienie prawa zgodnie ze swą wolą³⁶. Ponadto Bóg ukazuje nie poddanych, lecz postępującego niezgodnie z prawem Bożym monarchę. „Jeżeli – pisze – jakiś człowiek mógłby być sędzią czy prawem sprzeczne jest z wolą Boga, naturą, bądź rozumem, wkrótce doprowadzi do zamieszania”³⁷. Byłoby to fundamentalnie sprzeczne z istotą prawa i suwerenności.

Nie może być praw – dowodzi – bez najwyższej władzy, by rozkazywać lub je tworzyć. [...] Jak wskazuje sam rozum w monarchii król musi koniecznie być ponad prawami. Nie może spoczywać w nim najwyższy majestat, jeśli mu podlega. To, co daje rzeczywiste istnienie królowi to władza dawania praw, bez której to władzy król jest zaledwie wątpliwym królem³⁸.

Te ogólne założenia odnosi Filmer do rzeczywistości prawnej Anglii, której cechą była koegzystencja prawa statutowego i *common law*. Temu ostatniemu właśnie przeciwnicy monarszej prerogatywy przypisywali przymiot odwieczności. Zdaniem parlamentarnych prawników w rodzaju Coke’a, nie istniało coś takiego jak historia angielskiego prawa, pozostało ono bowiem niezmienione od najdawniejszych czasów, sięgających jeszcze czasów królów anglosaskich. Co istotniejsze, było też prawem doskonałym, efektem odwiecznego zwyczaju, swoistego mistycznego procesu, udowadniając Anglikom swą wyjątkową wartość poprzez owocne funkcjonowanie sięgające czasów niepamiętnych. Nie było zatem dziełem żadnego mitycznego prawodawcy w rodzaju Likurga czy Solona, gdyż jego początki niknęły w pomroce dziejów³⁹. Zatem nie można było ich odnaleźć ani w ludzkiej pamięci, ani w dokumentach historycznych, a jedynie w kolejnych jego potwierdzeniach przez monarchów i sądy. Stąd wywodzona była jego oczywista wyższość i pierwszeństwo przed prawem stanowionym przez

³⁵ J. Caro, *The Origins of Free Peoples*, Continuum, New York 2011, s. 40.

³⁶ Z. Rau, *Wstęp*, ..., s. XXXV.

³⁷ R. Filmer, *Observations Concerning the Originall of Government...*, s. 204.

³⁸ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 44.

³⁹ J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law...*, s. 36.

jakiegokolwiek prawodawcę, stało więc ponad każdym politycznym autorytetem i nie mogło być przez niego zmienione. W istocie podlegali mu nie tylko poddani, lecz co najistotniejsze także sam król, który nie stał ponad prawem. Jak nietrudno się domyślić, taki punkt widzenia całkowicie unieważniał sens Filmerowskiego stanowiska, dlatego, odnosząc się do tej kwestii, stwierdził:

Prawo powszechne nazywane jest niepisanym nie dlatego, że nie zostało w ogóle spisane, ale ponieważ nie było zapisane przez swych pierwszych wynalazców czy twórców. Prawo powszechne (jak uczy nas lord kanclerz Egerton) jest „powszechnym zwyczajem królestwa”. Jeśli chodzi o zwyczaje to musimy teraz rozważyć, że dla każdego zwyczaju był czas, gdy nie był on zwyczajem i precedens, który dzisiaj uznajemy nie miał żadnego precedensu kiedy to się zaczęło. U początków każdego zwyczaju było coś innego niż zwyczaj, a co uczyniło go prawowitym, ponieważ inaczej początkiem wszystkich zwyczajów byłoby bezprawie. Zwyczaje w swych początkach stały się prawowite za pośrednictwem jakiejś zwierzchniej władzy, która była u ich początku źródłem rozkazu albo pozwolenia. A pierwszą władzą, którą możemy odnaleźć (co jest powszechnie wyznawane przez wszystkich ludzi) jest władza królewska, która była w tym narodzie i wszystkich innych narodach świata na długo przed wszelkimi prawami lub innym rodzajem rządu, o którym moglibyśmy pomyśleć. Stąd koniecznie musimy wnioskować, że prawo powszechne, czy powszechne zwyczaje tego kraju były pierwotnie prawami i rozkazami królów, choć na początku niepisanymi⁴⁰.

Było to w wyraźnej sprzeczności z twierdzeniami większości innych rojalistycznych prawników, którzy dostrzegali doskonałą harmonię pomiędzy *common law* i prawem Bożym. Przyznawali oni królewskiej prerogatywie prawo przekraczania w wyjątkowych sytuacjach prawa, lecz nie postrzegali oni króla jako jego jedynego twórcę⁴¹. Tymczasem dla Filmera istota *common law* i jego społeczna funkcja ograniczają się tylko do uzupełniania prawa stanowionego, które, jak naucza *Biblia* na przykładzie *Księgi Powtórzonego Prawa*, reguluje kwestie najistotniejsze. Podlega zatem wyłącznej królewskiej interpretacji i, jeśli to konieczne, stosownej korekcie. Poza tym nie ma wątpliwości co do wyższości prawa statutowego, które jest jasne i pewne, wobec niepewnego, niejasnego i trudnego w interpretacji prawa powszechnego⁴².

Skoro, zgadza się w tym miejscu z Bodinem, suwerenność ze swej istoty jest niepodzielna, to władca nie może dzielić swej roli prawodawcy z żadnym innym podmiotem, przede wszystkim z Parlamentem, na którego *starożytne* prawa powoływali się przeciwnicy Startów. Konsekwencją tego radykalnego stanowi-

⁴⁰ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 45.

⁴¹ D.L. Smith, *Constitutional Royalism and the Search for Settlement c. 1640–1649*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 247.

⁴² C. Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the patriotic monarch. Patriarchalism in seventeenth century political thought*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 111.

ska jest odrzucenie nie tylko demokracji i arystokracji, lecz również monarchii mieszanej. W *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* rozprawia się więc z argumentami Philipa Huntona, który jej zasady zawarł w wydanym w roku 1643 *Treatise of Monarchy*, gdzie dowodził, iż suwerenność spoczywa łącznie w rękach Króla, Izby Lordów i Izby Gmin, które wzajemnie się ograniczają i kontrolują. Dla Sir Roberta taka propozycja jest dowodem fundamentalnego niezrozumienia natury władzy politycznej. Stwierdza więc, że

Pomieszanie monarchii z elementami ludowymi lub arystokratycznymi jest niemożliwe i daje efekt niezborny i aż trudny do wyobrażenia: ponieważ suwerenność będąc ze swej natury niepodzielna, jak może w tym samym czasie być podzielona pomiędzy księcia, szlachtę i lud? [...] Takie państwa, gdzie suwerenność jest podzielona, nie mają prawa być nazywane wspólnotami, lecz raczej zepsuciem wspólnot, jak krótko, a zarazem prawdziwie opisał je Herodot⁴³.

Ponieważ „rządzić, to dawać innym prawo, a nie mieć prawo dane do rządzenia ograniczone przez tych, którymi się rządzi”⁴⁴. Filmer nie może zaprzeczyć starodawnej genezie Parlamentu, przyznając, że już w zamierzchłych czasach królów anglosaskich istniały zgromadzenia służące królom radą i pomocą. Traktuje je jednak jako miejsca, gdzie przed najwyższym majestatem monarchy jego poddani „zwracają się do niego przez pokorną petycję i prośbę, by przez ich przyzwolenie i aprobatę wzmocnić wszystkie prawa, które król na ich wniosek, za ich radą i pomocą ustanawia”⁴⁵. W ten sposób, pisze Filmer, jego poddani wspierają swego króla, wzmacniając siłę prawa, które ma wiązać urzędników i nieposłuszne popólstwo. A zatem wszelkie wolności i swobody, jakim cieszy się angielski parlament, mają źródło w uniżonych prośbach, jakie wnoszą poddani przed oblicze króla. Wszystkie one biorą się z królewskiej łaski, a nie z przysługującej jakoby ludziom naturalnej wolności. Filmer nie kwestionuje więc samej potrzeby istnienia Parlamentu, wskazuje jednak, że w obecnej formie zbierał się dopiero za panowania Henryka I. Stąd wywodzi wniosek, że pierwotnie król musiał rządzić samodzielnie, więc jego istnienie nie jest immanentną częścią angielskiej konstytucji, lecz wynikiem jedynie królewskiego przywileju przyznanego na mocy monarszej suwerenności. Nie ma więc wątpliwości, że nawet tak długa praktyka jego istnienia nie może być jakimkolwiek źródłem jego pretensji konkurencyjnych wobec prerogatywy. Dlatego

wolność słowa, prawo, by karać swych członków, prawo badania procedury i działań sądów i urzędników, prawo dostępu do osoby króla i inne nie są należne na mocy jakiegoś naturalnego uprawnienia, lecz wywodzone są z hojności lub pobłażliwości króla⁴⁶.

⁴³ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 163.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 137.

⁴⁵ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 52–53.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 55.

Wszystko to nie zmienia faktu, że prawa i statuty tworzone są przez władcę samodzielnie, a nie „króla w parlamencie”⁴⁷. Obie izby Parlamentu nie dzielą z nim suwerenności, lecz są jedynie podporządkowanymi mu „członkami i częścią ciała króla, którego król jest głową i władcą”⁴⁸. Nawet fetyszyzowana przez jego oponentów Magna Charta, traktowana jako ucieleśnienie ponadczasowych maksym *common law*, święty tekst, nieodwołalny, fundamentalny statut potwierdzający jedynie odwieczne prawo Anglii⁴⁹ jest dla Sir Roberta jedynie będącym przejawem monarszej łaski przywilejem, a nie, jak chcieli jego adwersarze, ograniczeniem monarszej prerogatywy⁵⁰. Nie istnieje bowiem dla niego, jak choćby dla Bodina, żadne prawo fundamentalne, które nie może być unieważnione przez władcę, a poddani nie mają prawa udowadniać swych wolności, powołując się na „przywileje, dokumenty i dowody”⁵¹. To bowiem z ojcowskiej miłości i troski wypływają wolności i swobody, jakimi cieszą się jego rodacy. Nie neguje więc ich istnienia, można bez ryzyka stwierdzić nawet, że jest z nich dumny, lecz obowiązek szanowania życia, mienia i wolności poddanych nie wynika z prawa naturalnego czy pozytywnego bądź zadawnienia, lecz właśnie z naturalnego prawa ojca.

Moim pragnieniem i nadzieją jest – pisze więc – by lud Anglii mógł cieszyć się tak licznymi przywilejami jak żaden inny naród pod rządami niebios. Największą swobodą na świecie (jeśli to należyście rozważyć) jest dla ludu żyć pod rządami monarchy. Wszystko inne pozory i preteksty wolności są tylko różnymi stopniami niewolnictwa i wolnością do tego, by zniszczyć wolność⁵².

Zatem cały system konstytucyjny, Lordowie i Gminy, swobody i przywileje poddanych, *common law* istniały tylko po to, by król mógł zgodnie z Bożą wolą wykonywać dla dobra poddanych swą nieograniczoną ojcowską władzę. Angielska konstytucja jest więc w istocie dziełem królów i wypływa z ich łaski, nie jest więc niczym stałym i odwiecznym⁵³. By tego dowieść musi jednak rozprawić się z koncepcjami umowy o władzę i umowy społecznej będącej w jego czasach największym filozoficznym zagrożeniem monarchii absolutnej.

⁴⁷ **A.S. Rosenthal**, *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke, and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham 2008, s. 181.

⁴⁸ **R. Filmer**, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 57.

⁴⁹ **E. Coke**, *The Second Part of Institutes of the Laws of England*, W. Clarke and Sons, London 1817, s. 14.

⁵⁰ **J.G.A. Pocock**, *The Ancient Constitution and the Feudal Law...*, s. 152.

⁵¹ **R. Filmer**, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 27.

⁵² *Ibidem*, s. 4.

⁵³ **J.G.A. Pocock**, *The Ancient Constitution and the Feudal Law...*, s. 155.

V.

Całkowicie absurdalne jest dla Filmera przede wszystkim powoływanie się purytańskich zwolenników konwencjonalnej genezy państwa na Przymierze zawarte na Górze Synaj. Określa ono bowiem szczególną relację pomiędzy Bogiem i Izraelem, jako narodem poświęconym Panu. Nie jest to umowa pomiędzy Nim i jego ludem, jak chce na przykład argumentujący w tej tradycji Hobbes. Brak tu bowiem elementu równorzędności stron. Przeciwnie, Przymierze jest aktem wzięcia Narodu Wybranego w posiadanie i udzielenia mu łaski. Za jego pomocą Bóg nie nakłada na siebie żadnych zobowiązań, nie jest na jego podstawie do niczego zobowiązany. Może tego dokonać tylko sam wobec samego siebie, tylko z własnej woli dotrzymuje danego słowa, a jedyną gwarancją jest jego stałość. Zatem Izraelici, dowodzi Sir Robert,

Nie zawarli kontraktu z Bogiem, na podstawie którego, jeśli da im Kanaan, będą jego poddanyimi, a on ich królem. Nie było w ich mocy zdecydować, czy Bóg powinien być ich Bogiem, czy nie. Jest tak, ponieważ w sposób oczywisty panował naturalnie nad wszystkim za sprawą swej potęgi i miał królestwo i suwerenną władzę nad swymi poddanymi nie nabyte za sprawą ich przyzwolenia⁵⁴.

Stąd, tak jak Izraelici nie mieli prawa zerwania czy unieważnienia Przymierza, tak poddani nie mogą wypowiedzieć posłuszeństwa królowi sprawującemu na ziemi władzę wprost z Boskiego nadania. Tymczasem u oponentów Filmera politycznym przedłużeniem idei Przymierza były rozmaite koncepcje umowy społecznej, począwszy od tej silnie osadzonej w średniowiecznej siatce pojęć i przyjmującej postać umowy o władzę, na abstrakcyjnym jej rozumieniu zaproponowanym przez Grocjusza i Hobbesa kończąc. Niezależnie od całego spektrum wywodzonych zeń konsekwencji politycznych stała się ona przedmiotem fundamentalnej krytyki Filmera. Podobnie jak idee zgody poddanych wywiedzione z praw natury. Wszystkie jej odmiany opierały się na paradygmacie powszechnej i naturalnej wolności i równości wszystkich ludzi i właśnie jego Sir Robert chce przede wszystkim doprowadzić *ab absurdum*.

W *Patriarsze* jego głównymi oponentami są Bellarmin i Suárez, ponieważ to w katolickiej teorii prawa natury próbującego godzić Boskie źródło władzy z teorią zgody dostrzega największe niebezpieczeństwo dla prawdziwej monarchii. Ich koncepcje uważa bowiem za klasyczny republikanizm, w formie ugruntowanej na teologicznych uzasadnieniach. Po pierwsze więc chce wyka-

⁵⁴ R. Filmer, *The Necessity of the Absolute Power of King*, w: *Patriarcha and Other Writings...*, s. 196.

zać niezgodność ich argumentacji z *Pismem Świętym*, to ono bowiem jest dla chrześcijanina jedynym źródłem prawdy. Wszelkie doktryny, które naturalną wolność wywodzą z *Biblii* są nie tylko absurdalne, lecz stanowią niebezpieczną dla ładu politycznego herezję. W ich krytyce właśnie objawia się w pełni wielki polemiczny talent Filmera⁵⁵. Przede wszystkim nie znajduje w *Biblii* żadnego fragmentu, który uzasadniać mógłby twierdzenia o możliwości zmiany przez poddanych formy władzy. Przykład starożytnego Izraela wskazuje, że Bóg nie dał swemu ludowi prawa nie tylko wyboru formy rządu, ale i króla. Komentując wnieście Saula⁵⁶, wskazuje, że Izraelici

Nie pragnęli zmiany rządu i odrzucenia praw Bożych, ale mieli nadzieję na pewniejsze i szybsze uwolnienie od niebezpieczeństwa w czasie wojny. Nie twierdzili, że mogliby sami wybrać sobie króla. To byłoby grzechem – a jednak, jeżeli mieliby dokonać wyboru, nie byłoby to całkowitym odrzuceniem panowania nad nimi Boga, o ile nie pragnęliby odejść od uwielbienia Boga ich króla i od posłuszeństwa jego prawom. Widzę więc, że królestwo Boga nie zostało odrzucone przez wybór Saula, ponieważ Saul został wybrany przez Boga samego i rządził zgodnie z prawami Boga. Rządy od Abrahama do Saula nigdzie nie były nazwane królestwem Boga, ani nie mówi się, by królestwo Boga zostało odrzucone przy wyborze Saula⁵⁷.

Przykład ten potwierdza jedynie to, co mówi *Genesis*, że Adam był początkowo panem całego świata, podobnie jak jego następcy, zatem pierwsze ludzkie wspólnoty nie były demokracjami ani arystokracjami, lecz patriarchalnymi monarchiami. W kontekście twierdzeń Filmera, słowa Bellarmina, że „wolność, w której zostaliśmy stworzeni nie koliduje z władzą polityczną, lecz z despotyzmem, który jest prawdziwym niewolnictwem”⁵⁸ brzmią więc jak herezja. Dlatego przytacza jego pięć dowodów na istnienie naturalnej wolności, wykazuje jednak, że dwa najważniejsze z nich odnoszą się do Arystotelejskich kategorii, a tylko jeden wyprowadzony jest z *Biblii*. Równocześnie Filmer krytykuje koncepcje Francisco Suáreza, którego *De Defensione Fidei Catholicae* napisana przeciwko Jakubowi I spalona została w Londynie na rozkaz króla. Według tego jezuitę wszyscy z natury są wolni, nie istnieje zatem żaden naturalny polityczny autorytet. Rodzina i istniejąca w niej władza ojcowska mają, co prawda, taki charakter, lecz nie wolno owego wzorca rozszerzać na całe społeczeństwo. Idąc śladami Arystotelesa, twierdzi więc, że nie jest ona w stanie zaspokoić wszel-

⁵⁵ P. Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Paul, London 1954, s. 198.

⁵⁶ I Sm, 8:19–20.

⁵⁷ R. Filmer, *The Necessity of the Absolute Power of King...*, s. 196.

⁵⁸ Cyt. za: L. Ward, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 35.

kich potrzeb człowieka, posiada on więc naturalny instynkt, który pcha go do połączenia się w większe wspólnoty. Lecz choć podpowiada mu to sam rozum i skłania do tego natura, to zawiązanie społeczeństwa nie jest kwestią przymusu. Gdy jednak w końcu do tego dojdzie, cała wspólnota nabywa tą drogą władzę kierowania ku dobru wspólnemu⁵⁹. Samo istnienie władzy w obu przypadkach nie jest kwestią woli czy dozwolenia, lecz wynika z naturalnego porządku rzeczy⁶⁰. Różnica polega jednak na tym, że w rodzinie władza naturalnie przypisana jest ojcu, społeczeństwo polityczne zaś dzierży ją jako całość. Wynika to z naturalnej równości ludzi i niemożliwości wskazania tytułu, na podstawie którego jeden miałby sprawować władzę nad drugim. A zatem wszystkie pierwotne ludzkie społeczności miały charakter demokracji. Ponieważ jednak było to uciążliwe i niepraktyczne, wspólnoty zdecydowały się na przeniesienie władzy pod pewnymi warunkami na jednostkę lub grupę, odpowiedzialnych przed wspólnotą⁶¹. Dlatego wszystkie ustroje: monarchia, arystokracja i demokracja zależą od pozwolenia ludu. Stąd, choć powstanie społeczeństwa nie jest kwestią umowy, lecz przezorności Stwórcy, to ostatecznie przyzwolenie wspólnoty jest źródłem władzy królów i urzędników⁶². Pierwotnym dzierżycielem władzy pochodzącej od Boga jest więc lud, który na mocy swoistego kontraktu przenosi ją na rządzących, w zamian za sprawiedliwe rządy, zobowiązując się wobec nich do posłuszeństwa. Suárez, interpretując w arystotelejskim duchu *Księgę Rodzaju*, dowodzi, iż władza Adama, choć dana od Boga, miała jedynie charakter ekonomiczny, zatem zwierzchnictwo, które sprawował, rozciągało się tylko na jego żonę, synów i sługi⁶³. Władza polityczna natomiast pojawiła się wraz z pojawieniem się wspólnoty, którą tworzy wiele rodzin, z których każda posiada swego patriarchę. Nie można zatem uznać władzy w wymiarze politycznym jako daru

⁵⁹ **B. Bourdin**, *The Theological-Political Origins of the Modern State. The Controversy between James I of England & Cardinal Bellarmine*, przekł. **S. Pickford**, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2010, s. 45–47.

⁶⁰ **J. W. Gough**, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Clarendon Press, Oxford 1957, s. 70.

⁶¹ **B. Szlachta**, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 557.

⁶² **J.P. Sommerville**, *From Suarez to Filmer: A Reappraisal*, *The Historical Journal*, September 1982/25/3, s. 528–529, 525–540.

⁶³ **B. Szlachta**, *Monarchia prawa...*, s. 551; **R. Filmer**, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 15.

Stwórcy jedynie dla Adama⁶⁴, podobnie jak wywodzić władzy królów z Boskiej sankcji. Nie zgadzając się z taką argumentacją, Filmer ripostuje⁶⁵:

Nie widzę żadnej przyczyny, dla której nie możemy nazwać rodziny Adama wspólnotą (Commonwealth), chyba że będziemy klócić się o słowa, ponieważ Adam żyjąc 930 lat, widząc 7 lub 8 pokoleń swych potomków, mógł ciągle rozkazywać swym dzieciom i ich potomstwu dalece liczniejszemu, niż wiele wspólnot czy królestw⁶⁶.

Twierdzi przy tym, analizując Arystotelesa, że u niego celem wspólnoty jest doskonałość, tymczasem państwo nowożytne za cel stawia sobie, podobnie jak rodzina, pokój i bezpieczeństwo. Do ich osiągnięcia nie jest więc konieczne, tak ważne u Stagiryty, uczestnictwo w życiu publicznym. Skoro nie ma różnic w zadaniach rodziny i państwa, to granica, która dzieli władzę ojcowską i polityczną oraz sferę ekonomiczną i polityczną, znika. Ponadto Sir Robert stara się wskazać rewolucyjne konsekwencje polityczne teorii Suáreza. Jeśli bowiem władza oddana zostaje na mocy kontraktu, to w przypadku jego naruszenia wspólnota może zmienić rządzących lub samą formę rządu. Rzeczywiście Suárez dopuszcza bunt, gdy naruszone zostały zobowiązania zawarte w pierwotnym kontrakcie określonym przez prawo naturalne, a zatem jeśli władca nabył władzę bezprawnie, to znaczy bez zgody ludu (*tyrannus in titulo*), lub gdy mimo prawego tytułu nabycia, używa jej, szkodząc dobru wspólnemu (*tyrannus in regimine*)⁶⁷. Któż jednak – pyta Filmer – podejmie w tej kwestii decyzję, jeśli nie sam lud⁶⁸? Rzeczywiście tak brzmi odpowiedź Suáreza, jednak dla Sir Roberta oznaczałoby to ni mniej ni więcej tylko akceptację buntu właściwie niezależnie od okoliczności wedle widzimisię rządzonych. A zatem wywód Suáreza był dla Sir Roberta uzasadnieniem anarchii, a będąca jego podstawą naturalna wolność, „jedynie wolnością do zniszczenia wolności”⁶⁹. Z jego teologicznej perspektywy bowiem tylko Bóg, a nie lud, władny jest zmienić rządzących, choć oczywiście, jako protestant, nie jest w stanie odpowiedzieć, dlaczego i w jaki sposób może to nastąpić⁷⁰. Istnienie

⁶⁴ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*, Scholars Press, Atlanta 1997, s. 308–311.

⁶⁵ J.P. Sommerville, *Introduction...*, s. xxii–xxxiv.

⁶⁶ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 6.

⁶⁷ J.-P. Coujou, *Political Thought and Legal Theory in Suárez*, w: V.M. Salas, R.L. Fastiggi (red.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, Boston 2014, s. 39–40; S. Tutino, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 164.

⁶⁸ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 6.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 4.

⁷⁰ J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto 1979, s. 86.

władzy jest ontologiczną koniecznością, lecz to, kto i w jaki sposób ją obejmie jest już kwestią niezbadanych dróg Boskiej Opatrzności.

Relacje społeczne wynikające z władzy ojcowskiej są przy tym niezmiennie, a przynależność do określonej struktury społecznej jest bezwarunkowa. Dzieje się tak, ponieważ „Każdy z natury jest królem, bądź poddanym. Posłuszeństwo, które wszyscy poddani okazują królom jest tylko realizacją obowiązku, który wynika z najwyższego ojcostwa”⁷¹. Ponieważ źródło władzy leży poza jednostką, to podległość jest więc jedynym naturalnym, możliwym i bezalternatywnym stanem człowieka⁷². Jeśli ta najwyższa władza ojcowska ustanowiona została przez samego Boga, to nie ma tytułu, na który lud mógłby się powołać, by zmienić formę rządu. „Skoro najwyższa władza została ustanowiona i ufundowana przez Boga w ojcostwie, jak to możliwe, by ludzie mogli mieć jakieś prawo lub tytuł, by zmienić to bądź zadysponować inaczej? Jakież pełnomocnictwo mogą okazać, które daje im władzę ograniczenia bądź współrządzenia?”⁷³ – pyta Filmer. Ponieważ pochodzenie władzy jest transcendentne, to człowiek nie jest jej dysponentem, zatem nie może zmienić swojego statusu i z poddanego stać się panującym. Polemizując z Grocjuszem, który „uczy, że ludzie mogą wybrać ustrój, jaki im się spodoba i że jedyną regułą jest ich wola”⁷⁴, wskazuje więc, że powstanie społeczeństwa jest skutkiem Bożego nadania, a nie, jak chce adwersarz, aktywności jednostek tworzących społeczeństwo obywatelskie. Nawet jeśli wybiorą oni monarchię, to efekt jest taki sam, ponieważ, królowie „nie są właścicielami królestw, lecz są tylko użytkownikami, jakby lud był panem, a królowie tylko dzierżawcami”⁷⁵. Konsekwencją założenia o dozwoleniu, jako genezie rządu jest przyzwolenie, by „pojedyncze osoby lub niewielki tłum mogli podnieść rękę przeciwko księciu”⁷⁶.

Jak wspomniane zostało wcześniej, Sir Robert odrzuca hipotezę stanu natury i teorię zgody jako niezgodne nie tylko z prawdami zawartymi w *Piśmie Świętym*, lecz także z empirycznym doświadczeniem ludzkości. Lecz nawet przyjęcie tych hipotez skłania go do wniosku o niemożliwości wyprowadzenia rządu, własności prywatnej i hierarchicznej struktury społeczeństwa z założenia o naturalnej ludzkiej wolności, równości i wspólnocie dóbr, którą według adwersarza jednostki cieszą się w stanie natury. Przede wszystkim samo pojęcie ludu,

⁷¹ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 144.

⁷² Z. Rau, *Wstęp...*, s. LX.

⁷³ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 138.

⁷⁴ R. Filmer, *Observations Concerning the Originall of Government...*, s. 221.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 222.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 225.

jakim posługiwała się część jego oponentów, było dla Sir Roberta niezrozumiałe. „Ludzkość – dowodzi – jest jak morze, z jego przyływami i odpływami, w każdej minucie, jeden rodzi się, inny umiera”⁷⁷. Czy w takim razie można, zastanawia się, mówić w ogóle o woli ludu jako takiego? Czy gromadzie można przypisać jakieś działania? Czy ma ona swą odrębną wolę? Czy może ona w końcu zawiierać jakieś przyrzeczenia, skoro ostatecznie składa się przecież z równych, lecz różnych indywiduów, niepowiązanych w jakikolwiek naturalny sposób? Organiczną całością jest rodzina, lud, zaś to ostatecznie jedynie tłum (*multitude*). Ponadto fakt oczywistej podległości dzieci swym rodzicom pozostaje, zdaniem Sir Roberta, w oczywistej sprzeczności z głoszoną przez oponentów naturalną równością i wolnością jednostek.

Tam, gdzie mamy – pisze – naturalną równość, tam nie może być najwyższej władzy. Każde niemowlę w godzinie swych narodzin ma podobny udział jak najgodniejszy i najmądrzejszy człowiek na świecie⁷⁸. Łatwo dostrzec – pisze dalej – że zazwyczaj dzieci i sługi są dalece liczniejsi, niż ich ojcowie i zwierzchnicy i dlatego to, że większość byłaby w stanie zagłosować i wyznaczyć, w jaki sposób rząd lub rządzący będą od nich zależni, jest w efekcie oddaniem władzy dzieciom nad ich rodzicami⁷⁹.

Pozornie rozwiązaniem problemu jest przyznanie rodzicom prawa zawarcia umowy w imieniu potomstwa. Lecz jeśli czyny rodziców wiążą dzieci, to, jak nie bez satysfakcji konkluduje Filmer, „żegnaj tedy doktryno naturalnej wolności rodzaju ludzkiego”⁸⁰. Tam bowiem, gdzie mamy do czynienia z naturalnym zwierzchnictwem rodziców, nie może być mowy o wolności ich dzieci. Można oczywiście przyjąć, że akt rodziców wiąże tylko niepełnoletnich potomków, lecz natura nie zna pojęcia niepełnoletniości. Jeśli więc człowiek nie rodzi się wolny, lecz staje się taki wraz z osiągnięciem pewnego wieku, to powinien zostać zwolniony z kontraktu zawartego przez rodziców. Jeśli jednak tak nie jest, czyż nie jest to gwałtem na jego naturalnej wolności?

Filmer ponadto poddaje analizie samą procedurę wyrażenia domniemanej zgody kształtującej społeczeństwo polityczne. „Jakkolwiek – pisze – ludzie są skłonni zaakceptować fakt, że cała suwerenność wynika z pozwolenia ludu i że bez niego nie istnieje żaden prawdziwy tytuł zwierzchnictwa”, to nikt nie precyzuje, w jaki sposób miałyby być ona wyrażona, czy powinna być „wyraźna, czy milcząca, zbiorowa, czy reprezentatywna, bezwarunkowa, czy bezwarun-

⁷⁷ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 142.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

kowa, swobodna, czy przymusowa, odwołalna, czy nieodwołalna⁸¹. Wyrażna i powszechna zgoda jest dla niego logicznym absurdem, podobnie jak zgoda milcząca. W tym przypadku bowiem uznać możemy, że władza kogokolwiek, kto ją posiada, czy to za sprawą dziedziczenia, podboju i uzurpacji, cieszy się zgodą ludu. Jeśli zaś umowę zawiera tylko część ludu, to dlaczego ma ona wiązać jego pozostałą część? Jeśli zaś zgody ma udzielić większość, to czyż nie jest to narzucaniem jej arbitralnej woli mniejszości? Jeśli w końcu zgody mają udzielić tylko reprezentanci, to ostateczny skutek jest w gruncie rzeczy taki sam.

Jeżeli choć raz – pisze – ta wolność – która jest traktowana jak święta – zostanie naruszona lub odebrana choćby najpodlejszemu i najniegodziwшему z ludzi, otworzy się szeroka szczelina dla jakiegokolwiek tłumu (lub kogokolwiek innego, kto będzie miał na to ochotę) nazwać siebie ludem⁸².

Tymczasem nikt przecież nie może wbrew jego woli pozbawić nikogo naturalnej wolności, chyba że „zostanie udowodnione przez jakieś prawo natury, że większość lub jakaś inna część ma władzę, by zignorować resztę tłumu”. Jeśli jednak okaże się niemożliwe, to „akty tłumu nie wiążą wszystkich, lecz tylko tych, którzy wyrazili zgodę”⁸³. Zignorowanie tego faktu prowadzić musi do ustanowienia prawdziwej tyranii ignorującej pierwotne założenia, na których się wspiera i pogwałcenia wolności, która była jej wymówką. Zatem, jedyną i konieczną konsekwencją teorii zgody musi być tyrania masy bądź powszechna anarchia, co w istocie w systemie Filmera oznacza to samo.

W ten sposób – konkluduje więc – każda mała grupa ma prawo, by uczynić się królestwem, nie tylko każde miasto, lecz również każda wieś i każda rodzina, nawet każdy poszczególny człowiek ma wolność, jeśli tylko zapragnie wybrać siebie, by był swoim królem. I byłby szaleńcem, jeśli będąc z natury wolnym, wybrałby kogoś innego, nie siebie, by był jego zwierzchnikiem⁸⁴.

Rekapitulacja

Można więc stwierdzić, że Filmer jest zwolennikiem absolutyzmu, którego w tej formie nie ośmielił się nawet bronić podziwiany przez niego Jakub I. Jeśli jednak pamiętamy jego główne metodologiczne założenie, to koncepcję państwa traktować należy jako przywrócenie najczystszej formy rządu reprezentowanej przez Adama na początku dziejów ludzkości, zanim zepsucie i błędy skaziły ją

⁸¹ R. Filmer, *Observations upon Aristotle's Politics...*, s. 277.

⁸² *Ibidem*, s. 277.

⁸³ R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings...*, s. 21.

⁸⁴ R. Filmer, *The Anarchy of a Limited...*, s. 141.

demokratyczną aberracją. Jest więc remedium na knowania purytanów i jezuitów, którzy pozbawiają władzę instrumentów pozwalających jej zapanować nad rozprzestrzeniającym się chaosem. Czasy pierwszych Stuartów pokazały bowiem niepowodzenie projektu jednolitego elżbietańskiego kościoła, a głębokie podziały wewnątrz angielskiego protestantyzmu, dotyczące jego organizacji i wolności sumienia zagrażały państwu bardziej niż konflikt z katolikami. Rojaliści obserwowali przy tym z przerażeniem szerzące się wśród purytanów teorie oporu wobec władzy, które doprowadziły ostatecznie do upadku elżbietańskiego projektu jedności państwa, kościoła i monarszego zwierzchnictwa. Roszczenia zdominowanego przez radykałów Parlamentu musiały w ich opinii doprowadzić nie tylko do zanegowania świętości Korony, lecz także hierarchicznej struktury społeczeństwa, kościoła i państwa. Wszystkie one wyływały z zatrutego źródła, jakim było przekonanie o naturalnej ludzkiej wolności i równości, dlatego myśl Filmera skierowana jest przede wszystkim wobec takich niebezpiecznych spekulacji. W trudnych czasach tylko absolutna monarchia, zdaniem Sir Roberta, była w stanie zapanować nad konfliktami rozdzierającymi wspólnotę. Przyrównywanie monarchy do ojca, a poddanych do jego dzieci pozwoliło mu traktować tych ostatnich jako politycznie niedojrzałych, a zatem potrzebujących opieki i nadzoru króla.

Wspierająca tę tezę wyrafinowana argumentacja trafiająca do dużej części angielskiego społeczeństwa, które doświadczyło politycznych i społecznych konsekwencji wojny domowej i rządów republikańskich radykałów, musiała zatem spotkać się z intelektualną ripostą Wigów okresu restauracji. Zwłaszcza, że była ona dla nich uosobieniem wszystkiego, co niebezpieczne i błędne w angielskim rojalizmie⁸⁵. Dlatego najwybitniejsi z nich nie mogli spuścić na nią zasłony milczenia i zmuszeni zostali do podjęcia intelektualnego wyzwania rzuconego przez Sir Roberta⁸⁶. Paradoksalnie więc to dzięki Filmerowi rodzący się liberalizm zawdzięcza wiele ze swego dorobku będącego wymuszoną okolicznościami reakcją na koherentny i przyznać należy w wielu miejscach przekonujący wykład boskiego prawa królów⁸⁷. Odnosząc się do tez Filmera, James Tyrrell argumentował więc, że żaden człowiek, nawet ojciec czy król, nie może rościć sobie prawa do władzy, jaka przysługuje wyłącznie Bogu. „Dlatego – przekonuje – nie możemy domniemywać, że ludzie kiedykolwiek przekazali jednemu lub wielu ludziom taką arbitralną nieograniczoną Władzę nad swym życiem i mieniem”⁸⁸.

⁸⁵ L. Ward, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America...*, s. 19.

⁸⁶ P. Laslett, *Introduction*, s. 22.

⁸⁷ J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law...*, s. 189.

⁸⁸ J. Tyrrell, *Bibliotheca Politica, or: A Discourse by Way of Dialogue Whether Monarchy by Jure Divino, Third Dialogue*, Printed for Richard Baldwin, London 1691/2, s. 151.

Algernon Sidney z kolei, w swych *Discourses Concerning Government*, zgadzał się z Filmerem, że każda władza ze swej natury jest arbitralna, geneza władzy jest jednak, według niego, zupełnie inna. Twierdził bowiem, w odpowiedzi na tezy Sir Roberta, że władza ojcowska i polityczna są zjawiskami zasadniczo odmiennymi, a wybór ustroju i ewentualna jego zmiana należy wyłącznie do ludu na mocy jego naturalnej wolności. „Bóg pozostawia człowiekowi – pisał – określenie formy rządu, a zatem ten, kto ją wybiera, może to odwołać”⁸⁹. Prawa i konstytucje zaś „powinny być tak określone, by najlepiej przyczyniały się do ustanawiania sprawiedliwości i wolności”⁹⁰. Najbardziej znanym jednak krytykiem Roberta Filmera był John Locke, który na wstępie *Traktatu pierwszego* pisze:

Muszę przyznać, iż byłem ogromnie zdziwiony, że w książce, która chciałaby zakuć w kajdany cały rodzaj ludzki, nie mogłem znaleźć niczego prócz bicia z piasku, przydatnego pewnie tym, których sztuką i zajęciem jest sypanie ludziom piaskiem w oczy, tak by łatwiej wprowadzać ich w błąd. Prawda zaś jest taka, że nie można zniewolić tego, kto ma otwarte oczy, i tyle rozumu, by zdać sobie sprawę, jak trudno jest dźwigać kajdany, niezależnie od tego, jak bardzo ktoś będzie starał się je wygładzić i nadać im połysk⁹¹.

Rozwinięty później argument jest dziś powszechnie znany⁹², zatem nie ma sensu przytaczać go w tym miejscu, jednak nawet najbardziej jego życzliwy czytelnik przyznać musi, że fundator liberalnej filozofii politycznej nie zawsze daje przekonujące odpowiedzi na zarzuty autora *Patriarchy*, zwłaszcza te dotyczące niebezpieczeństw wynikających z suwerenności ludu⁹³. Paradoksalnie jednak, to za jego sprawą teologia polityczna Filmera jest dziś obowiązkowa dla każdego, kto poznać pragnie genezę i źródła klasycznego anglosaskiego liberalizmu, choć poniosła porażkę nie ze względu na swą intelektualną ułomność, lecz za sprawą klęski dynastii Stuartów, której broniła. Jednak mimo zwycięstwa przeciwników echa refleksji Filmera brzmią w torysowskiej literaturze XVIII stulecia, z jej koncepcją biernego oporu, niewzruszalnym prawem dziedziczenia korony i królewską supremacją. Generalnie jednak przez kolejne stulecia jego doktryna uważana była za absurd, a reputację Sir Roberta oddają słowa Laskiego, który stwierdził, że „Filmer nigdy nie byłby znany, gdyby Locke nie zaszczyił go swą

⁸⁹ A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, ed. Th.G. West, Liberty Classics, Indianapolis 1990, s. 20.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 461.

⁹¹ J. Locke, *Dwa Traktaty o rządzie*, przekł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 7.

⁹² Patrz: D. Foster, *Taming the Father: John Locke's Critique of Patriarchal Fatherhood*, *The Review of Politics*, Autumn, 1994/56/4, s. 641–670.

⁹³ P. Laslett, *The World We Have Lost. Further Explored*, Routledge, London 2001, s. 222.

repliką⁹⁴. Dopiero u schyłku XIX w. Figgis⁹⁵, a w następnym stuleciu Laslett⁹⁶ oraz Allen⁹⁷ poddali jego doktrynę rzeczowej analizie i uczynili istotnym punktem odniesienia dla poznania ideowego dyskursu toczonego się w XVII w. Dlatego doskonałym komentarzem są słowa T.S. Eliota, który interpretację myśli Filmera, autorstwa tego ostatniego określił jako

najuczciwsze i najbardziej inspirujące przedstawienie opinii tego niezwykłego filozofa, jakie kiedykolwiek zobaczyliśmy. Jest ona czymś w rodzaju rehabilitacji, która powinna odesłać każdego czytelnika bezpośrednio do prac pisarza, który był co najmniej logiczny, który był w najgorszym przypadku kontrowersyjny, i którego największą winą było, że jego własna epoka, tak jak i następne miały dla niego niewiele zrozumienia. Dziś rzeczywiście jesteśmy bardziej zdolni go zrozumieć, a nawet nauczyć się czegoś od niego aniżeli od jakiegokolwiek z antenatów Filmera. Jeśli jego doktryna ma być uważana za rozsądną, musi być rozpatrywana z negatywnej strony. Sprzeciwiał się tego typu politycznej doktrynie, którą rozwinął później Rousseau, był przeciwnikiem humanistycznego liberalizmu... Jego punkt widzenia nigdy nie został zaakceptowany, a prądy intelektualne były przeciw niemu, lecz jego poglądy nie zostały ani obalone, ani zastąpione⁹⁸.

Bibliografia

- Baluk Teresa**, *Sir Robert Filmer's Description of the Polish Constitutional System in the Seventeenth Century*, *The Slavonic and East European Review*, Apr. 1984/62/2, s. 241–249.
- Bourdin Bernard**, *The Theological-Political Origins of the Modern State. The Controversy between James I of England & Cardinal Bellarmine*, przekł. Susan Pickford, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.
- Bracton Henry de**, *De Legibus Et Consuetudinibus Angliæ*, Yale University Press, New Heaven 1915.
- Caro Jason**, *The Origins of Free Peoples*, Continuum, New York 2011.
- Coke Edward**, *The Second Part of Institutes of the Laws of England*, W. Clarke and Sons, London 1817.
- Coujou Jean-Paul**, *Political Thought and Legal Theory in Suárez*, w: Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi (red.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, Boston 2014, s. 39–40.

⁹⁴ **H. Laski**, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Home University Library, London 1949, s. 3.

⁹⁵ **J.N. Figgis**, *The Theory of The Divine Right of Kings*, University Press, Cambridge 1894, s. 146–150.

⁹⁶ **P. Laslett**, *Introduction*, s. 1–32.

⁹⁷ **J.W. Allen**, *Sir Robert Filmer*, w: **F.J.C. Hearnshaw** (red.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age A.D. 1650–1750: A Series of Lectures Delivered at King's College, University of London During the Session 1927–1928*, G.G.Harrap & Company, London 1928, s. 27–46.

⁹⁸ **T.S. Eliot**, *Preface*, w: *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*, London, Faber & Gwyer, London 1928, s. ix.

- Cranmer Thomas**, *Short Instruction into Christian Religion*, University Press, Oxford 1829.
- Cuttica Cesare**, *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the patriotic monarch. Patriarchalism in seventeenth century political thought*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Daly James**, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto 1979.
- Eliot Thomas S.**, *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*, Faber & Gwyer, London 1928.
- Figgis John N.**, *The Theory of The Divine Right of Kings*, University Press, Cambridge 1894.
- Filmer Robert**, *Patriarcha and Other Political Works*, Transaction Publisher, New Brunswick, London 2009.
- Filmer Robert**, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. xxi.
- Foster David**, *Taming the Father: John Locke's Critique of Patriarchal Fatherhood*, *The Review of Politics*, Autumn 1994/56/4, s. 641–670.
- Gładziuk Nina**, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Instytut Nauk Politycznych PAN, Warszawa 2005.
- Gough John W.**, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Greenleaf W.H.**, *Filmer's Patriarchal History*, *The Historical Journal* 1966/9/2, s. 157–171.
- Hearnshaw Fossey John C.** (red.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age A.D. 1650–1750: A Series of Lectures Delivered at King's College, University of London During the Session 1927–1928*, G.G. Harrap & Company, London 1928.
- Hulliang Mark**, *Patriarchalism and Its Early Enemies*, *Political Theory*, Nov., 1974/2/4, s. 410–419.
- Kantorowicz Ernst H.**, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przekł. Maciej Michalski, Adam Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Laski Harold**, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Home University Library, London 1949.
- Laslett Peter**, *Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth*, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Oct. 1948/5/4, s. 523–546.
- Laslett Peter**, *The World We Hale Lost. Further Explored*, Routledge, London 2001.
- Locke John**, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł. Zbigniew Rau, PWN, Warszawa 1992.
- Lyon Thomas**, *The Theory of Religious Liberty in England 1603–39*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Miller Perry**, *Errand into the Wilderness*, Harvard University Press, Cambridge 1956.
- Mocket Richard**, *God and the King: or, A Dialogue, Shewing That Our Sovereign Lord the King of England, Being Immediate under God within His Dominions, Doth Rightly Claim Whatsoever is Required by the Oath of Allegiance*, b.w., Oxford 1663.
- Mullan David G.**, *Scottish Puritanism, 1590–1638*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Nijenhuis Willem**, *Adrianus Saravia (ca. 1532–1613). Dutch Calvinist, First Reformend Defender of the English Episcopal Church Order on the Basis of the Ius Divinum*, E.J. Brill, Leiden 1980.
- Overall John**, *The Convocation Book of 1606*, John Henry Parker, Oxford 1844.
- Patterson William B.**, *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- Plamenatz John**, *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, Longmans, London 1963.
- Pocock John Greville A., Schochet Gordon J., Schwoerer Lois G.** (red.), *The Varieties of British Political Thought, 1500–1800*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Pocock John Greville A.**, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Rau Zbigniew**, *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatise of Government*, University Press of America, Inc., Lanham 1995.
- Rosenthal Alexander S.**, *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke, and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham 2008.
- Salas Victor M., Fastiggi Robert L.** (red.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, Boston 2014.
- Saravia Adrien de**, *Diversi tractatus theologici*, Societatis Stationariorum, Londini 1611.
- Schochet Gordon J.**, *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Basil Blackwell, Oxford 1975.
- Schochet Gordon J.**, *Patriarchalism, Politics and Mass Attitudes in Stuart England*, The Historical Journal 1969/12/3, s. 413–441.
- Sidney Algernon**, *Discourses Concerning Government*, ed. Th.G. West, Liberty Classics, Indianapolis 1990.
- Skinner Quentin**, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume II: The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Smith David L.**, *Constitutional Royalism and the Search for Settlement c. 1640–1649*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Sommerville Johann P.**, *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England, 1603–1640*, Routledge, London 2014.
- Sommerville Johann P.**, *From Suarez to Filmer: A Reappraisal*, The Historical Journal, Sep. 1982/25/3, s. 525–540.
- Stoneham Tom, Allen Keith** (red.), *Causation and Modern Philosophy*, Routledge, London 2011.
- Szlachta Bogdan**, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.
- The Book of Common Prayer*, John B. Perry, Philadelphia 1846.
- The English Works of Thomas Hobbes*, Bart, London 1839.
- The Holy Bible*, Barker, London 1611.
- The Political Works of James I*, Harvard University Press, Cambridge 1918.
- Tierney Brian**, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*, Scholars Press, Atlanta 1997.
- Tutino Stefania**, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Tyrrell James**, *Bibliotheca Politica, or, A Discourse by Way of Dialogue Whether Monarchy by Jure Divino*, Third Dialogue, Printed for Richard Baldwin, London 1691/2.
- Ward Lee**, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Zagorin Perez**, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Paul, London 1954.

Zaret David, *The Heavenly Contract Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism*, The University of Chicago Press, Chicago 1985.

Zuckert Michael, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton 1994.

Tomasz TULEJSKI

SIR ROBERT FILMER. ALONE AGAINST ALL! PART II

(Summary)

Sir Robert Filmer was an English political theorist who defended absolutism and the divine right of kings criticizing Hobbes, Milton, Grotius, Bellarmine, Suarez and Aristotle. Filmer's theory is founded upon the statement that the government of a family by the father is the true origin and model of all government. In the beginning God gave authority to Adam, who had complete control over his descendants, even over life and death itself. In his point of view the king is perfectly free from all human control, he cannot be bound by the acts of his predecessors, for which he is not responsible; nor by his own, for it is impossible that a man should give a law to himself – a law must be imposed by another upon the person bound by it. In the Article the Author argues that Filmer's argument is perfect, complete but the last defense of unlimited royal power in the age of destruction of natural political authority.

Keywords: Filmer; absolutism; patriarchalism; divine right of kings