

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN—POLONIA

VOL. XVI, 1

SECTIO G

1969

Z Katedry Teorii Państwa i Prawa Wydziału Prawa UMCS,
Kierownik: prof. dr Grzegorz Leopold Seidler

Grzegorz Leopold SEIDLER

Angielska szkoła kapitalizmu

Английская школа капитализма

The English School of Capitalism

WALKA NOWEGO ZE STARYM

Przez nikogo nie jest już dziś kwestionowany pogląd, że na ukształtowanie się nowożytnej Anglii wielki wpływ wywarł wiek XVII. Dokonane wówczas zmiany pozostawiły ślad w dzisiejszym życiu i myśleniu tego narodu.

Wiek XVII był okresem, kiedy tradycyjna kultura, odziedziczona po średniowieczu, ustępowała — choć nie bez oporów — miejsca kapitalistycznej, odpowiadającej nowej sytuacji gospodarczej. Ukształtowały się wówczas nowe zasady ustrojowe, ustaliła się brytyjska polityka kolonialna. Język osiągnął większą doskonałość, muzyka — subtelność, zaś architektura — użyteczność, zmienił się sposób ubierania i odżywiania. Upowszechniło się używanie tytoniu, a w jadłospisie Anglików zjawily się ziemniaki, kawa, czekolada, cukier. Słowem, dokonał się przewrót w sposobie całego życia.¹

Również dla angielskiej myśli politycznej wiek XVII ma znaczenie przełomowe. Wielość i różnorodność poglądów, które przypadają na ten czas, układa się w szeroki wachlarz doktryn. Wszystkie one jednak, mimo poważnych różnic, akceptują zgodnie własność prywatną — fundament nowej gospodarki.

¹ G. M. Trevelyan: *Historia Anglii*, przeł. A. Dębnicki, PWN, Warszawa 1965, ss. 455—602; Ch. Hill: *The Century of Revolution, 1603—1714*, Edinburgh 1961, ss. 1—5.

Ostre konflikty między starym i nowym sposobem myślenia, bardzo wyraźnie ujawniające się w poglądach politycznych siedemnastowiecznej Anglii będą tu — z uwagi na obszerność materiału — ilustrowane tylko najbardziej typowymi doktrynami, wyznaczającymi główne kierunki myśli politycznej. Wychodząc z założenia, że o charakterze angielskiego przełomu przesądziła podstawowa sprzeczność tego okresu: walka starych sił feudalnych z nowymi, kapitalistycznymi, za granice czasowe naszych rozważań przyjęliśmy dwa, dobrze znane z historii Anglii lata: 1588—1688. Rok 1588 w pewnym sensie wyznacza początek konfliktu, rok 1688 — jego wygaśnięcie.

Rok 1588 przyniósł Anglii zwycięstwo nad najpotężniejszą wówczas flotą świata, nad „niezwyciężoną hiszpańską armadą”. Po tym zwycięstwie Anglicy uświadomili sobie, że nie są peryferyjnym państwem Europy, lecz że kraj ich zajmuje centralne położenie na głównych szlakach oceanicznych zarówno handlowych, jak i kolonizacyjnych. Anglia miała się stać centrum światowego kapitalizmu, nic więc dziwnego, że ludzie zajmujący się przemysłem, handlem i żeglugą stale będą zwiększali swój wpływ na losy tego państwa.

Jakkolwiek upokorzenie Hiszpanii było wydarzeniem scalającym naród angielski, to jednak już w ostatnich latach XVI stulecia zaznaczył się konflikt starych sił z nowymi pod postacią sporów religijnych, które w wieku następnym wybuchną z całą gwałtownością, doprowadzając do wojny domowej. Detronizacja Jakuba II, ostatniego Stuarta, zamyka interesujący nas okres. W wyniku kompromisu między feudałami a wielką burżuazją ugruntowała się wówczas trwała podstawa kapitalizmu angielskiego, usankcjonowana *Biblią* i prawem, była to tzw. „chlubna rewolucja”. Nastąpiło — jak mówi Marks — „panowanie obszarniczych i kapitalistycznych rycerzy zysku”², a tym samym wygaśnięcie głównej sprzeczności, którą miała zastąpić nowa sprzeczność — pomiędzy proletariatem a kapitalizmem.

Konflikt feudalnej Anglii z siłami kapitalistycznymi — podstawowa sprzeczność przenikająca życie społeczne w okresie 1588—1688 — występuje pod różnymi postaciami: jako walka religijna purytanów z kościołem anglikańskim, starcia parlamentu z koroną czy wreszcie jako antagonizm pomiędzy rozwijającymi się gospodarczo ziemiemi południowo-wschodnimi a zacofaną, agrarną, północno-zachodnią częścią kraju. Ale mimo decydującego charakteru nie była to jedyna sprzeczność omawianego okresu. Na jej gruncie rodziły się inne, które wywierały również niepośledni wpływ na ówczesną myśl polityczną, np. radykalny ruch diggerów.

* K. Marks: *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 781.

Doktryny polityczne XVII-wiecznej Anglii to przede wszystkim *livres de circonstance* — rodzaj publicystyki politycznej. Aby jaśniej uwypuklić związki tych doktryn z dynamiką ówczesnej polityki, podzieliśmy interesujący nas okres (1588—1688) na cztery podokresy i przedstawimy kolejno najbardziej charakterystyczne dla nich poglądy polityczne.

Pierwszy podokres obejmuje ostatnie 15-lecie panowania Elżbiety, czyli lata 1588—1603. Najbardziej typowa dla niego jest doktryna Richarda Hookera, który teoretycznie uzasadniał politykę Tudorów podporządkowujących kościół władzy świeckiej. Drugi podokres to cztery pierwsze dziesięciolecia XVII wieku, a ściślej lata panowania Jakuba I (1603—1625) oraz rządy jego syna, Karola I, do wybuchu wojny domowej w r. 1640. W tym czasie tradycyjną doktrynę rojalistyczną wypowiadają pisma i mowy Jakuba I, jego opozycjonistą zaś jest wybitny prawnik Edward Coke, reprezentujący aspiracje przedsiębiorczej burżuazji. Trzeci podokres to lata tzw. rewolucji purytańskiej, trwającej od r. 1640 do r. 1660 — czas wielkich nadziei i bolesnych rozczarowań ludu, odzwierciedlających się w ożywionej twórczości politycznej. Wreszcie ostatni, czwarty podokres rozpoczyna się w r. 1660 powrotem Stuartów na tron angielski i trwa przez 28 lat ich rządów. Wtedy feudalno-rojalistyczna reakcja usiłuje na krótko galwanizować przeszłość doktryną Roberta Filmera.

Prawie półwieczne rządy ostatniej z rodu Tudorów, Elżbiety I (1558—1603), przysporzyły Anglii takiej chwały, że zwykło się jej panowanie nazywać „wiekiem elżbietańskim”. W istocie elżbietańska Anglia jest prawdziwą matką kapitalizmu. Do czasu panowania Elżbiety kraj był tylko rynkiem zbytu dla towarów włoskich i francuskich. W czasie jej rządów Anglia staje się kupiecko-przemysłowym centrum dla handlu zamorskiego. Wraz ze wzrostem i umacnianiem się gospodarki kapitalistycznej rozwija się Londyn, urastając do roli światowego rynku pieniężnego. W ślad za przesuwaniem się ośrodków handlowych znad Morza Śródziemnego nad Ocean Atlantycki podąża sztuka odrodzenia. Z miast północnej Italii przenosi się ona do miast południowej Anglii. Po zniszczeniu hiszpańskiej potęgi morskiej w r. 1588 Anglia przeżywa wyjątkowy rozwój. Jej handel rozprzestrzenił się na wszystkie morza, w miastach bujnie rozwijał się przemysł manufakturowy, sceny angielskich teatrów zadrgały życiem dramatów Szekspira i Marlowe'a, zaś piśmiennictwo wydało perły poezji Spencera i prozy Sidneya. W otoczeniu królowej znaleźli się ludzie, którzy swymi pasjami, wszechstronnością wykształcenia i odważną przedsiębiorczością przypominają postacie włoskiego Odrodzenia sprzed 100 lat. Bohaterów epoki uosabiają postacie z utworów Marlowe'a: Tamburlaine — posiadający nieograniczoną

władzę, Żyd z Malty — nienasycony w dążeniu do zdobycia bogactw i Doktor Faustus pragnący absolutnej wiedzy. Elżbietańscy bohaterowie musieli popadać w ostre konflikty z tradycyjnym porządkiem, odmalowane genialnym piórem Szekspira.

Typowo renesansowym człowiekiem był Walter Raleigh, który, podobnie jak sławny żeglarz Francis Drake, wywodził się z rodziny wzbogaconej ziemią po wywłaszczeniu klasztorów. Raleigh, wykształcony faworyt królowej, z równym powodzeniem zajmował się piractwem i twórczością literacką. Wierszami sławił królowę, na jej cześć również nazwał nowo odkryte ziemie w Ameryce — Wirginią (Krajem Dziewiczym). Władczyni zaś, sprzyjając ekspansji angielskich żeglarzy, podnosi korsarstwo do rangi patriotycznego zawodu, zresztą nie bez osobistych korzyści finansowych. Wyprawa Drake'a na Pacyfik w latach 1577—1580 przyniosła skarbowi królowej półtora miliona funtów, zrabowanych Hiszpanom. Dochody z korsarstwa uzupełniał znacznie handel Murzynami, których masowo porywano z Afryki.

Elżbieta działała zgodnie z interesami rozwijającej się bruźuazji, a zwłaszcza nowej szlachty (*gentry*), sankcjonując jej prawa do ziemi. Była to bowiem ziemia nabyta za czasów Henryka VIII po konfiskacie majątków klasztornych. Ale królowa angielska nie była jedynie mecenasem kupieckiego awanturnictwa i wzbogaconej szlachty, jej opieka otaczała również ludzi nauki i sztuki. Sama, starannie wykształcona, przemawia do uniwersyteckich profesorów klasyczną łaciną i greką, czyta w oryginale dzieła Machiavellego, stając się jego pojętną uczennicą, czego dowodzi jej polityka kościelna prowadzona wśród raf zwaśnionych wyznań. Szuka więc jakiejś *via media* pomiędzy Scyllą katolicyzmu a Charybdą kalwinizmu, wywołując opozycję obu stron.³ Dopiero przy końcu jej rządów Richard Hooker opracuje teoretyczne założenia faworyzowanego przez nią kościoła anglikańskiego. Opozycja feudalno-katolicka popierana przez Hiszpanię, główną ostoję papizmu w Europie, domagała się uznania autorytetu biskupa rzymskiego. Jednakże katolicyzm utożsamiany z prohiszpańską polityką raził uczucia narodowe Anglików, a zwłaszcza napotykał opór nowych klas, wzbogaconych poklasztornymi majątkami. Królowa umiejętnie wykorzystywała te nastroje. Rozbicie hiszpańskiej armady złamało definitywnie feudalno-katolicką opozycję Anglii, doprowadzając do pełnego podporządkowania kościoła koronie.

Pod koniec swych rządów stanęła Elżbieta w obliczu nowej opozycji, tym razem burżuazyjno-protestanckiej, która była jakby antytezą

³ G. M. Trevelyan: *Historia społeczna Anglii, Od Chaucera do Wiktorii*, przeł. A. Klimowicz, PIW, Warszawa 1961, s. 184.

wcześniejszej feudalno-katolickiej. Polityka Elżbiety w zasadzie cieszyła się poparciem rozwijającej się burżuazji, stwarzając warunki do jej rozwoju. Ale kiedy wśród burżuazji i nowej szlachty zaczęły wzrastać dążenia do modelowania kościoła anglikańskiego według wzorów kalwińskiej Genewy, coraz częściej odnoszono się krytycznie do kościelnej polityki Elżbiety, utrzymującej katolicką obrzędowość i episkopalną organizację, traktującej mianowanych przez siebie biskupów jako posłuszne ramię administracji. Obok problemów religijnych burżuazyjno-protestancką opozycję podsycało udzielanie przez królową monopolistycznych koncesji przemysłowych i handlowych jej faworytom. Nowa burżuazja, świadoma swej siły, coraz dobitniej wysuwa postulaty religijne, buntując się nieśmiało przeciw ograniczającemu ją systemowi przywilejów. Zwolenników protestanckiej opozycji już za czasów Elżbiety nazywano purytanami, podkreślając w ten sposób ich dążenia do oczyszczenia kościoła anglikańskiego z utrzymujących się w nim elementów katolickich. W wieku XVII purytanie z religijnych przeciwników anglikanizmu przekształcili się w opozycję polityczną, zwalczającą obóz rojalistyczny, skupiony wokół dwu pierwszych monarchów dynastii Stuartów: Jakuba I i jego syna, Karola I.

Purytanizm był ruchem społecznym, który po kilku pokoleniach zdołał zmienić sposób myślenia społeczeństwa angielskiego z tradycyjno-rolnego na nowoczesno-kapitalistyczny. Ruch ten mimo swej wewnętrznej złożoności charakteryzuje jednolity zespół poglądów na temat podstawowych zasad etyczno-religijnych, ekonomicznych i politycznych, które w różnych okresach występowały z różną siłą. Od wiernych żądali purytanie prawdziwej znajomości *Biblii* — miała ona być dla nich nie tylko codzienną lekturą, ale jednocześnie kodeksem prawa i moralności. Wymagając od siebie wysokich wartości moralnych, graniczących niemal z ascezą, uważali równocześnie pracę za obowiązek religijny. Ten stosunek do pracy sprawił, że z kalendarza katolickiego skreślili wiele dni świątecznych. Pracowity tydzień kończyli niedzielą — dniem kontemplacji i studiowania *Biblii*. Purytańska skromność, pracowitość, pobożność, samokształcenie i dyscyplina były doskonałym przygotowaniem społeczeństwa, które przechodziło od gospodarki feudalno-agrarnej do handlowo-przemysłowej.⁴ Zabiegając o sukcesy gospodarcze, które — zgodnie z nauką Kalwina o predestynacji — miały dowodzić szczególnej łaski, pragnęli dla swej działalności pełnego nieskrępowania, równych praw i jednolitego sądownictwa. Analogicznie do gmin religijnych uważali, że ich obowiązki wobec państwa wypływać mogą jedynie z dobro-

⁴ Ch. Hill: *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 1964, ss. 124—144.

wolnej umowy i że najwyższą władzę w państwie winien piastować parlament reprezentujący wolę ludu.

Szkola purytanizmu wydała owoce, które przesądziły o obliczu systemu kapitalistycznego. Sakralny charakter pracy, religijna akceptacja energii i przedsiębiorczości gospodarczej, błogosławieństwo dla sukcesu tworzyły społeczno-psychiczne przesłanki społeczeństwa wkraczającego w kapitalizm.⁵ Jednocześnie purytanie zdołali rozbudzić indywidualną energię na różnych polach, zapewniając swym wiernym wolność chwalenia Boga i wyzycie się w działalności tak gospodarczej, jak i politycznej. Sercem i istotą indywidualizmu purytańskiego była prywatna własność — cel zabiegów gospodarczych, fundament ustroju politycznego, znak łaski bożej. Na niej miał wznosić się gmach państwa burżuazji, która „nie pozostawiła między ludźmi żadnego innego węzła prócz nagiego interesu”.⁶

Purytanizm musiał być równocześnie szkołą hipokryzji, którą w mistrzowski sposób posługiwać się będzie kapitalizm. Jak Machiavelli oddzielił etykę życia prywatnego od sfery politycznej, w której racja stanu usprawiedliwia każde postępowanie, tak purytanie oddzielili etykę życia prywatnego od sfery gospodarczej, dla której *raison d'être* był sukces. Ich Chrystus dzierży w jednej ręce *Biblię* misjonarzy, a w drugiej — fuzję kolonizatorów. Purytański moralista, nauczając o cnotach pracowitości i oszczędności, jednocześnie obwieszczał wiernym, że nieskrępowana ekspansja gospodarcza jest religijnym obowiązkiem.

Wśród purytanów wyraźniej wyróżniały się dwa ugrupowania: presbiterian oraz kongregacjonalistów zwanych również independentami.⁷ Pierwsi wypowiadali się za pełną niezależnością kościoła w państwie, uważali przy tym, że kościelne decyzje mają moc obowiązujących praw i mogą być przymusowo egzekwowane. Odrzucając nadrzędność monarchy w sprawach religii, presbiterianie angielscy — wbrew poglądom kalwinów francuskich i szkockich — zdecydowanie wypowiadali się przeciw królobójstwu, stąd zawsze gotowi byli paktować z monarchą, nawet w okresie najostrzejszych z nim konfliktów. Mówiono o nich, że przywiedli Karola I na miejsce stracenia, natomiast independenti ścięli mu głowę.

Independenti bowiem bardziej zdecydowanie wypowiadali się przeciwko jakiegokolwiek ingerencji państwa w sprawę religii. Według nich

⁵ R. H. Tawney: *Religia a powstanie kapitalizmu*, przeł. O. Wojtasiewicz, KiW, Warszawa 1963, ss. 190—255.

⁶ K. Marks i F. Engels: *Manifest komunistyczny* [w:] *Dziela wybrane*, Warszawa 1949, t. I, s. 28.

⁷ J. W. Allen: *English Political Thought, 1603—1660*, vol. I: 1603—1644, London 1938, s. 255.

Kościół był luźną federacją gmin powstałych i działających na zasadzie pełnej dobrowolności, bez uprawnień przymusowego egzekwowania swych zarządzeń. Idea pełnej wolności religijnej prowadziła ich do żądania szerokiej tolerancji w sprawach wiary. Przeniesiona zaś na grunt polityczny czyniła z independentów radykalnych obrońców burżuazyjnej wolności. Uzasadniając obowiązek posłuszeństwa władzy dobrowolnym jej uznaniem, konsekwentnie dopuszczali jej obalenie w przypadku naruszenia przez nią podstaw wolności, przy czym odnosiło się to zarówno do króla, jak i do parlamentu. Wielu też z nich znalazło się w szeregach armii Cromwella, walczącej z monarchą, wielu przystało do lewellerów, przeciwstawiających się polityce parlamentu. O ile prezbiterianie rekrutowali się spośród sfer zamożnych, o tyle independenci mieli swych zwolenników przede wszystkim wśród drobnej szlachty i biedoty miejskiej.

Za czasów Elżbiety purytanie koncentrowali swą uwagę na sprawach związanych ze stosunkiem kościoła do państwa. Dla głęboko wierzących ingerencja władzy świeckiej w sprawy religii była nie do przyjęcia, a zwłaszcza ustalanie przez nią zasad wiary. Niełatwe też zadanie miał Hooker, podejmując się obrony kościoła anglikańskiego przed atakami fanatycznych purytanów. Kościół anglikański (*Ecclesia Anglicana*), ten twór religijny narodowej polityki Tudorów, długo nie dysponował teoretyczną argumentacją. Jego duchowni, bez przygotowania teologicznego, byli bezradni wobec zarzutów wypowiedzianych przez wykształconych zwolenników Kalwina. Sprawą więc dla monarchii niezwykle pilną było znalezienie teoretycznego argumentu, obalającego twierdzenia purytanów o zasadniczej różnicy między kościołem a państwem. Należało bowiem uzasadnić, że przeciwstawianie się decyzjom kościoła anglikańskiego równa się nielojalności wobec państwa. Zdecydowanej krytyki wymagał również purytański radykalizm biblijny, akceptujący jedynie te prawa i instytucje, które znajdowały potwierdzenie w *Piśmie świętym*. Wychodząc z tego założenia, purytanie uważali, że tylko prawa boskie posiadają walor doskonałości i niezmienności w przeciwieństwie do praw wydanych przez ludzi. Swymi poglądami podważali więc założenia polityki Tudorów, której siłą był kościół państwowy. Stawić czoła protestanckim adwersariuszom anglikanizmu przypadło Richardowi Hookerowi autorowi traktatu *The Laws of Ecclesiastical Polity*.⁸ Hooker dowodził, że kościół i państwo są jedną społecznością i że prawdziwa religia Anglii stanowi — obok więzi materialnej — duchową więź ludności. Wobec tego obie władze, zarówno świecka, jak i kościelna, odnoszą się do tego samego społeczeństwa, uwzględniając jedynie różne jego aspekty.

⁸ Wszystkie dzieła Hookera wydał J. Keble, Oxford 1836, wznowili — R. W. Church i F. Paget, Oxford 1888.

W konsekwencji obowiązek posłuszeństwa jest identyczny tak wobec państwa, jak i kościoła. Państwo to organiczna jedność, której celem jest dobro obywateli. Stoi ono również na straży powszechnych prawd wiary, przy czym formy organizacji kościelnej nie mają zasadniczego znaczenia, gdyż podlegają zmianom zależnie od właściwości narodowych i przemian historycznych. Konkluzja Hookera sprowadza się do stwierdzenia, że kościół jest integralną częścią państwa — *Urbem Christianam nihil quam Ecclesiam Christianam esse*.

Purytanom, którzy w *Biblii* szukali natchnienia i wzorów dla instytucji polityczno-prawnych, przeciwstawił Hooker zmodyfikowany tomizm. Wraz ze średniowieczną ideą hierarchicznego porządku w świecie i społeczeństwie przyjmuje on za św. Tomaszem jego system prawa, którego koroną było prawo wieczne i boskie. Jednocześnie — wbrew purytańskim poglądom — uważał, że rozum człowieka może uzupełnić objawienie. Dyktuje bowiem ludziom reguły słusznego postępowania i jeśli są one powszechnie uznane i przejdą próbę czasu, stają się zasadami prawa natury, które z kolei uzupełniają prawa boskie. Pozytywne przepisy, wydane zarówno przez władzę świecką, jak i duchowną w granicach prawa natury, posiadają moc obowiązującą na równi z *ius divinum*.⁹ Przeciwstawił się Hooker również purytanom, którzy dowodzili, że wobec ułomności człowieka jedynie Bóg wydaje niezmiennie prawa. Polemizując z tym twierdzeniem dowodził, że o niezmienności prawa decyduje charakter zagadnienia, a nie osoba prawodawcy. Jeśli zgadzał się z purytanami, że zbawienie człowieka jest sprawą najistotniejszą, a normy traktujące o tym mają charakter niezmienny, to równocześnie, wbrew nim, dowodził, że organizacja, hierarchia, obrzędowość nie mają znaczenia istotnego i mogą ulegać zmianom zależnie od okoliczności, miejsca i czasu.¹⁰

Cały wysiłek Hookera zmierzał do odrzucenia każdej sugestii o możliwości istnienia jakiegokolwiek organizacji niezależnej lub konkurującej z państwem. Była to teoretyczna konkluzja rządów Tudorów, wypowiedziana w ostatnich latach panowania tej dynastii przez skromnego, oksfordzkiego nauczyciela, który przy końcu swego życia objął niewielką, prowincjonalną parafię. W r. 1593 ukazały się cztery pierwsze księgi *The Laws of Ecclesiastical Polity*, cztery lata później księga piąta, a trzy ostatnie już po śmierci Hookera, tj. po r. 1600.

⁹ Rozważania na temat prawa natury w doktrynie Hookera zob. A. P. D'Entrevès: *The Medieval Contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, ss. 117—127.

¹⁰ Ch. Morris: *Political Thought in England, Tyndale to Hooker*, London 1953, ss. 117 i n. oraz 191.

Doktrynę Hookera zwykło się traktować jako ogniwo łączące średnio-wieczną Anglię z czasami nowożytnymi.¹¹ Ocena ta jest słuszna tylko częściowo, gdyż Hooker otworzył również — a może przede wszystkim — wrota erastianizmowi. Przeszczepił on bowiem na grunt angielski poglądy profesora bazylejskiego Tomasza Erastusa (1524—1583), żądającego nieograniczonego zwierzchnictwa władzy świeckiej nad kościelną. Erastianizm w wersji Hookera uzasadniany był scholastyczną filozofią w połączeniu z renesansową wiarą w zdolności poznawcze człowieka, przy jednoczesnym zrozumieniu sensu przemian historycznych. Ale erastianizm Hookera był również wyrazem kompromisu pomiędzy angielską racją stanu a teologią, w czasach gdy człowiek nie uwolnił się jeszcze od religijnego myślenia.

*

*

*

Przejmowanie władzy po wybitnej indywidualności, cieszącej się sukcesami i uznaniem, nie jest sprawą łatwą. Jest to tym trudniejsze, jeśli następca nie dorównuje poprzednikowi ani umysłem, ani charakterem, a przede wszystkim, jeśli nie rozumie przemian społecznych, które wymagają nowych rozwiązań. W takim położeniu znalazł się Jakub I, syn Marii Stuart, który po śmierci Elżbiety w r. 1603 dał początek panowaniu nowej dynastii w Anglii. Nie mógł on rządzić arbitralnie wzorem swej wielkiej poprzedniczki, umiejętnie utrzymującej równowagę sił pomiędzy feudalizmem a kapitalizmem, czyniącej z parlamentu posłuszne narzędzie monarchii. Pod opiekuńczymi skrzydłami mocnych rządów królowej krzepła młoda burżuazja, której w zasadzie odpowiadała polityka Tudorów, ograniczająca feudałów świeckich i duchownych. Teraz burżuazja, materialnie umocniona i zbratana z nową szlachtą, nie szukała już opieki u Stuartów, była na tyle silna, aby przeciwstawiać się arbitralnym zarządzeniom, godzącym w jej interesy. Poczucie siły i znaczenia wielkiej burżuazji wzrastało, w miarę jak stapała się z nową szlachtą, której synowie nie stronili od intratnych zajęć w handlu i przemyśle, a bogate kupiectwo nie bez snobizmu lokowało swe kapitały w ziemi, zdobywając za pieniądze herby, pochodzenie i pozycję stanu szlacheckiego. Świadomość mocy gospodarczej rodziła uzasadnione żądania polityczne. Podopieczni Tudorów stali się za Stuartów opozycjonistami monarchii.

Jakub I nie mógł zrozumieć, że władza absolutna nie była do pogodzenia z nową gospodarczą pozycją burżuazji, która domagała się zmian odpowiadających nowemu układowi społeczeństwa.¹² Niemal od pierw-

¹¹ G. H. Sabine: *A History of Political Theory*, New York 1961, s. 439.

¹² Allen: *op. cit.*, t. I, s. 14 i n.

szych chwil pobytu w Anglii Jakub I stał się oparciem dla wszystkich sił reakcyjnych, był ich rzecznikiem i ideologiem. Dookoła niego i jego syna, Karola I, skupił się obóz rojalistyczny, łączący dynastię Stuartów z wielkimi feudalami. Wiernie służyły mu episkopalny kościół anglikański i uniwersytety. W przemówieniu do duchownych zebranych w Hampton Court w r. 1604 oświadczył król, że istotną siłą monarchii jest hierarchia kościelna, ujmując tę myśl lapidarnie: „Nie ma biskupa, nie ma i króla.” Wówczas zagroził również wygnaniem z kraju tym, którzy nie podporządkują się oficjalnemu kościołowi. Konsekwencją tej polityki był stosunkowo wielki *exodus* nonkonformistów do Ameryki, gdzie zakładali kolonie, opierając ich ustrój o purytańską zasadę dobrovolności.¹³

Kiedy jesienią 1620 r. jedni z pierwszych emigrantów zbliżali się do brzegów Ameryki, na niewielkim statku, noszącym nazwę „Mayflower”, zawarli pamiętną umowę, która swą treścią przeczyła absolutystycznym koncepcjom Stuartów: „[...] zawieramy wspólnie i uroczyście wzajemny układ i wiążemy się w obywatelskie ciało polityczne, aby [...] układać i stanowić takie sprawiedliwe i równe prawa, rozporządzenia, zarządzenia, konstytucje i urzędy, jakie będą najbardziej użyteczne i stosowne dla ogólnego dobra kolonii, której obiecujemy całe należne oddanie i posłuszeństwo”.¹⁴

Jakub I w zasadzie rządził bez parlamentu, drażniła go purytańska opozycja Izby Gmin wobec jego polityki wewnętrznej i zewnętrznej. Jedyne trudności finansowe zmuszały go do zwoływania parlamentu, aby uzyskać zgodę na nałożenie dodatkowych podatków. Spory korony z parlamentem nie zakończyły się wraz ze śmiercią Jakuba I, przeciwnie — przybrały na sile. Jego syn, Karol I, szedł śladami ojca i beztrudno łamał przyrzeczenia składane parlamentowi, starając się rządzić również bez jego udziału. Stosunkowo bez większych oporów aprobował on przedłożoną mu przez parlament w r. 1628 *Petycję o prawo*, która wymagała zgody obu Izb na wszelkie obciążenia finansowe poddanych, zakazywała królowi dowolnych aresztowań, samowolnego kwaterowania wojsk i wreszcie nakazywała zlikwidować sądy wojenne. Ale król równie lekko łamał postanowienia *Petycji*, jak bez trudności ją akceptował. Wojna ze Szkocją, której usiłował narzucić episkopalną hierarchię, zmusiła go wiosną 1640 r. do zwołania parlamentu, aby uzyskać subsydia na kon-

¹³ G. M. Trevelyan: *England under the Stuarts*, London 1904, s. 173 i n. Autor podaje, że w latach 1628—1640 około 20 000 nonkonformistów odpłynęło za ocean.

¹⁴ Umowa na „Mayflower” 11 listopada 1620. *Podstawy wolności amerykańskiej, Mowy i dokumenty, Wybór mów i dokumentów z historii Ameryki*, przekład polski, Biuro Informacji Wojennych Stanów Zjednoczonych, [b.m.w.] 1944, s. 7.

tynuowanie działań wojennych. Jednakże wzajemne żądania parlamentu i monarchy doprowadziły po kilku tygodniach do rozwiązania Izby Gmin i zwołania w tym samym roku nowego parlamentu, w którym jednak opozycja okazała się równie silna, jak w poprzednim. Pod auspicjami tego parlamentu, który przeszedł do historii jako „Długi”, wybuchła Rewolucja Purytańska przekształcająca dotychczasowy konflikt polityczny w wojnę domową.

Sprzecznosci występujące w stosunkach monarchii z parlamentem w okresie od wstąpienia w r. 1603 na tron Jakuba I do zwołania parlamentu w jesieni 1640 r. znalazły odbicie w doktrynach politycznych, których autorami byli dwaj główni przywódcy zwalczających się stron: Jakub I — ukoronowany teoretyk obozu feudalno-rojalistycznego i prawnik Edward Coke — jeden z głównych liderów burżuazyjnej opozycji parlamentarnej.

W Szkocji, gdzie przed objęciem angielskiego tronu żył i panował Jakub Stuart, jego kalwińskie otoczenie wbijało mu do głowy, że władza suwerenna należy w państwie do ludu, który może usunąć monarchę działającego wbrew interesem poddanych. Ale jego umysłowości obcy był zarówno demokratyzm szkockich kalwinów, jak i jezuicka doktryna o tzw. „pośredniej” nadrzędności papieża, władnego obalić monarchę przez uwolnienie poddanych od obowiązku posłuszeństwa władzy. Jakub zwykł powtarzać, że katolicy wyznający władzę Rzymu nie mogą być lojalni wobec swego władcy, natomiast prezbiterianie są tak obcy monarchii, jak szatan Bogu.

Swego mentora znalazł Jakub w osobie Jana Bodina, którego *Six Livres de la République* zajmowały czołowe miejsce w bibliotece monarchy. Z jego teorii przejął król ideę suwerenności niemal z całą frazeologią, czyniąc z niej fundament swojej doktryny. W twórczości monarchy-pisarza, ambitnie pragnącego rządzić „berłem i piórem”, znaczenie zasadnicze posiada traktat *The True Law of Free Monarchies*, napisany na pięć lat przed wstąpieniem autora na tron angielski. Jest to w gruncie rzeczy religijna apologia bodinowskiej idei suwerenności. Punktem wyjścia dla rozumowania Jakuba jest nadziemski, mistyczny charakter władzy królewskiej, którą poddani muszą pokornie akceptować bez żadnej możliwości racjonalnego w nią wnikania. „Stan królewski — mówi Jakub — jest najwznioślejszą sprawą świata, albowiem królowie są nie tylko namiestnikami Boga na ziemi, zasiadającymi na boskim tronie, ale są nawet przez Stwórcę nazywani bogami”. Nie godzi się więc rozumem dochodzić „świętego misterium władzy królewskiej”.¹⁵

¹⁵ *The Political Works of James I*, Reprinted from the Edition of 1616, with an Introduction by Ch. H. McIlwain, New York 1965, ss. 307, 333.

W rozumieniu Jakuba „wolna monarchia” oznacza pełną niezależność władzy królewskiej na zewnątrz i wewnątrz. Jedyнным i wyłącznym tytułem rządzenia jest dziedziczna ciągłość wyznaczonych przez Boga królów, którym poddani winni bezwzględną uległość i ślepe posłuszeństwo. Równa boskiej, władza królów tłumaczy z kolei tezę o absolutnych prerogatywach, stawiających monarchę poza i ponad prawem natury, uprawnieniami parlamentu i obowiązującym systemem prawa. „Królowie bowiem są autorami i twórcami praw, a nie odwrotnie, prawa — twórcami królów” i władcy zatem podporządkowują się prawom „dobrowolnie, aby dać dobry przykład swym poddanym”.¹⁶

Absolutnych uprawnień królewskich nie zmniejszają w niczym ani przysięga koronacyjna, ani fundamentalne prawa monarchii, na które powoływali się przeciwnicy królewskich prerogatyw. Zdaniem Jakuba, przysięga koronacyjna składana jest przed Bogiem, który jedynie może oceniać monarchę, zaś podstawowe prawa „wolnego królestwa” sprowadzają się do *Ius Regis* — zasadniczego warunku istnienia i działania ustroju państwa.¹⁷ Absolutna władza monarchy w ujęciu Jakuba nie tylko uprawniała do nieograniczonego dysponowania mieniem i życiem poddanych, ale urastała do zasadniczego czynnika, powodującego powstanie ustroju społecznego i jego funkcjonowanie. Podobnie — twierdził naiwnie Jakub — jak odcięcie głowy pociąga za sobą śmierć człowieka, tak społeczeństwo popada w chaotyczny bezład, gdy traci króla. Z woli bowiem absolutnego monarchy powołane są do życia prawa i instytucje polityczne, zakładane osiedla i miasta, rozwija się życie gospodarcze, kulturalne i religijne. On jest najwyższą instancją spraw świeckich i duchowych — *custos utriusque tabulae*. Jakubowi nie wystarczała jednak argumentacja religijna absolutnej władzy, dla jej uzasadnienia odwoływał się on również do historii. Uważał, że ustrój Anglii powołał do życia swą wolą zwycięski Wilhelm Zdobywca i że jego absolutna władza przeszła na następnych panujących.

Skrajnie rojalistyczne poglądy Jakuba wywołały zrozumiałą reakcję w kraju i zastrzeżenia za granicą. Jego pomysł, aby w oparciu o swoją doktrynę mediować w skłóconej Europie u progu 30-letnich wojen religijnych, pozostał bez echa i nie bez lekceważenia nazywano go „najmądrzejszym szaleńcem świata chrześcijańskiego”. W Anglii zaś feudalna doktryna Jakuba znalazła się pod silnym atakiem purytanów. Nie mogli oni pogodzić się z królewskimi poglądami o mistycznym charakterze władzy królewskiej, usprawiedliwiającej bezkarne naruszanie ich „świętej własności prywatnej”, o absolutnych prerogatywach, zezwalających

¹⁶ *Ibid.*, ss. 62, 63.

¹⁷ *Ibid.*, ss. 68, 69, 307.

koronie na nie kontrolowane łamanie prawa, o kreowaniu ustroju politycznego przez monarchę, co przeczyło ich idei umowy społecznej, o jednostronnych obowiązkach poddanych, nie posiadających żadnych uprawnień politycznych. Rojalistycznej doktrynie o nieograniczonej władzy monarchy przeciwstawili purytanie ideę o nadrzędności prawa. Czołowym teoretykiem tej idei był Edward Coke, wybitny parlamentarzysta, naczelny sędzia w Sądzie Ławy Królewskiej, a od r. 1616 — wódz burżuazyjnej opozycji.

Utarło się przekonanie, że Coke fetyszyzował angielskie *Common Law*, którego podstawą są prawa zwyczajowe oraz precedensy sądowe. Twierdzi się, że był on twórcą mitu tego prawa.¹⁸ Niewątpliwie Coke należy do najwybitniejszych prawników Anglii, a jego 13-tomowe sprawozdania rozstrzygnięć sądowych — *The Reports* oraz *Institutes of the Law of England* — zdobyły autorytet źródeł prawa. Jednakże prawdziwa wielkość Coke'a leży w adaptacji *Common Law* do potrzeb zmieniającego się społeczeństwa. Dla swych przedsięwzięć gospodarczych nowa klasa pilnie potrzebowała takiego prawa, które by nie różnicowało pozycji prawnej poddanych, ustanawiało stałe standardy sprawiedliwości i jednolity typ sądownictwa. Wielki sukces Coke'a płynął stąd, że swoimi zbiorami *Common Law* i swą teorią prawa uczynił zadość tym aspiracjom. Rozwijającej się gospodarce kapitalistycznej odpowiadał pogląd, że zadaniem prawa jest ochrona własności prywatnej, zapewnienie nieskrępowanej wolności handlu i przemysłu i że zjawia się „żałosna niewola tam, gdzie prawo błądzi lub jest niepewne [...], pewność jest bowiem matką stabilności i pokoju”.¹⁹ W ten sposób terenem walki sił nowych ze starymi stały się sądy, a *Common Law* — najskuteczniejszą bronią burżuazji przeciw rojalistycznej arbitralności.

Coke uważał, że *Common Law* jest integralną częścią społeczeństwa, w nim żyje i z nim się rozwija. Prawo to — ulepszone i doskonalone przez całe wieki doświadczeniami pokoleń i wiedzą najwybitniejszych umysłów — miało wyrażać prawdziwą mądrość narodu. Jego rozwój następuje sukcesywnie, przy okazji sądowych rozstrzygnięć konkretnych spraw. Coke nie widział lub raczej nie chciał widzieć organów stanowiących prawo, nawet parlament był dla niego bardziej sądem niż ciałem ustawodawczym. Uważał bowiem, że dla organicznej całości, jaką według niego tworzyło *Common Law*, nowe normy generalne są wielce niebezpieczne. Jednocześnie uczynił z prawników kapłanów tego prawa, obdarzonych mocą zmieniania go. Owe „prawnicze misterium” dokony-

¹⁸ Ch. Hill: *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965, s. 225 i n. oraz Allen: *op. cit.*, t. I, s. 35 i n.

¹⁹ Cytuję wg Hill: *Intellectual Origins...*, s. 231.

wało się w sądach, kiedy sędziowie, nie dysponując odpowiednimi zwyczajami lub precedensami, uciekali się w swych rozstrzygnięciach do „rozumności i roztropności”, aby — jak mówił Coke — „angielskie prawo nie utrzymywało absurdów”. Stwierdzenia, że „rozumność jest częścią wiedzy prawniczej [...] i że roztropność, uwzględniająca okoliczności sprawy, winna towarzyszyć decyzjom prawniczym”, otwierały szeroko wrota dla określonych zmian.²⁰ Prawnicy bowiem, którzy w zasadzie rekrutowali się z szeregów burżuazji i osobiście byli związani z jej interesami, terminów „rozumność i roztropność” używali w sensie sprzyjającym rozwijającej się gospodarce kapitalistycznej.

Pogląd o historycznej ciągłości *Common Law* kazał również Coke'owi szukać w przeszłości argumentów na rzecz jego teorii. Jednakże w przeciwieństwie do rojalistów, według których zwycięstwo Normanów miało potwierdzać ideę absolutnej władzy, Coke daje antyfeudalną interpretację tego najazdu. Według tej interpretacji Normanowie pozbawili praw ludność anglosaską i zniszczyli jej instytucje reprezentacyjne. Walka ludu z ciemnością, kontynuowana przez całe stulecia, przyniosła częściowy sukces w zdobyciach wolnościowych, zawartych w Wielkiej Karcie Wolności z r. 1215, do której odwoływali się obecnie przeciwnicy absolutyzmu.²¹

Jak pojęcia „rozumność i roztropność” oznaczały według Coke'a interesy nowej gospodarki, tak w Wielkiej Karcie odczytywał on również tylko te treści, które mogły być przydatne w walce burżuazji z feudalizmem.

Zrozumiałe jest, że rojaliści gwałtownie zwalczali doktrynę prawniczą i jej twórcę, zdając sobie sprawę, iż legalizuje ona gospodarczą przewagę nowej klasy i jednocześnie rozbija fundamenty tradycyjnego ustroju. W latach dwudziestych i trzydziestych XVIII wieku niszczone i przemilczano twórczość Coke'a, który umarł w osamotnieniu w r. 1634, nieświadomy czekającej go sławy pośmiertnej, jaką nadchodząca przyszłość miała przynieść „ojcu burżuazyjnej praworządności”.

*

* *

Zwołany jesienią 1640 r. parlament otrzymał nazwę Długiego, ponieważ — niezależnie od przerw i czystek dokonywanych w jego składzie — rozwiązał się na mocy własnej uchwały w r. 1660. Jego prezbiteriańska większość od pierwszych dni zwalczała nie tyle monarchię, ile raczej

²⁰ *Ibid.*, ss. 251, 252.

²¹ Ch. Hill: *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London 1958, ss. 50—122.

przestarzały system społeczny, który uosabiał Karol I. Reprezentanci wielkiej burżuazji i nowej szlachty nie mieli zaufania do monarchy, który hamował ich rozwój, nie chcieli ani subwencjonować jego polityki, ani uznawać królewskiej suwerenności. Stąd głównym zadaniem tego parlamentu była walka o pełną suwerenność, w tym też kierunku zmierzał jego wysiłek od początku kadencji. Dwaj faworyci królewscy: lord Strafford i arcybiskup Land zostają skazani za zdradę stanu nie w stosunku do monarchy, ale po raz pierwszy za zdradę ludu reprezentowanego przez parlament. Zniesiono dwa tajne trybunały — Star Chamber i Court of High Commission, które były narzędziem despotyzmu. Parlament podporządkowuje sobie siły zbrojne, uzależniając od swej wyłącznej decyzji powoływanie, dysponowanie i kontrolowanie armii. Wydano również w r. 1641 dwa dokumenty: *Wielką remonstrancję* (*The Grand Remonstrance*) oraz w r. 1642 *Dziewiętnaście propozycji* (*The Nineteen Propositions*) — wyraźnie formułujące doktrynę suwerenności parlamentu. W pierwszym oskarżano Karola I o arbitralne nakładanie podatków, udzielanie przywilejów, mianowanie oraz usuwanie sędziów i doradców. Natomiast drugi dokument pozytywnie określał suwerenne uprawnienia parlamentu, jak powoływanie ministrów, ustalanie kierunku polityki wewnętrznej i zewnętrznej, dysponowanie armią, nadzór nad wychowaniem dzieci królewskich, decydowanie o organizacji kościoła, prawo weta przy powoływaniu lordów.

Nieudany zamach stanu Karola I, który w r. 1642 bezskutecznie usiłował aresztować pięciu przywódców parlamentarnych, stał się sygnałem do rozpoczęcia wojny domowej. Konflikt rojalistów ze zwolennikami parlamentu miał się rozstrzygnąć na drodze starcia zbrojnego dwu armii. Początkowo szala zwycięstwa przechylała się wyraźnie na stronę zwolenników króla. W obliczu grożącej klęski prezbiteriańska większość musiała odwołać się do pomocy independentów, z których szeregów uformowano armię ludową, złożoną w swym trzonie z wolnych chłopów i niezamożnych rzemieślników.²² Niewątpliwa zasługa utworzenia tej armii przypada Oliverowi Cromwellowi, który żarliwą wiarę swych żołnierzy w słuszność sprawy zdołał zespolic z żelazną dyscypliną i mistrzostwem kunsztu wojskowego. Jego nieustraszona „armia nowego wzoru” odniosła pełne zwycięstwo nad rojalistami, stając się odrębną siłą polityczną, rywalizującą z parlamentem. W tym czasie Cromwell był wodzem armii rewolucyjnej. Jego zdolności organizacyjne, wielkie wyczucie sytuacji, szybkość i zdecydowane działanie uczyniły go jednym z głównych bohaterów walki sił nowych ze starymi. Jednakże w najbliższych

²² M. Ashley: *Oliver Cromwell and the Puritan Revolution*, London 1958, ss. 55 i n.

latach rola Cromwella w wielkim konflikcie miała ulec zasadniczemu przeobrażeniu.

Rok 1645 przyniósł parlamentowi pełne zwycięstwo nad rojalistami. Dla prezbiterian kończył walkę z królem, z którym usiłowali oni zawrzeć porozumienie. Independentom zaś, a zwłaszcza żołnierzom zwycięskiej armii, rok ten otwierał dopiero drogę prowadzącą ku zasadniczemu przemianom społecznym.²³

W obawie przed wzrastającymi stale wpływami radykalizującej się armii parlament postanowił znaczną jej część zdemobilizować, a resztę przerzucić do Irlandii. Decyzja ta wywołała wrzenie i opór w szeregach żołnierzy, którzy poczuli się obrońcami zagrożonych swobód politycznych. W armii działali wówczas agitatorzy, nazywani lewellerami, domagający się nie tylko równości wobec Boga i wolności sumienia, ale też równości wobec prawa i wolności głoszenia poglądów politycznych, a przede wszystkim szerokiego prawa wyborczego, wykluczającego z głosowania jedynie żebraków korzystających z opieki oraz osoby wynajmujące się do pracy. W r. 1647 ukonstytuowała się Wielka Rada Armii, w której obok oficerów zasiadali delegaci żołnierzy z głosem stanowczym.

Jednakże armia nie była jednolita w swych poglądach. Wyższym oficerom, nazywanym grandami, nie odpowiadał radykalizm żołnierzy. Przecistawiali oni im swój kompromisowy program, zmierzający do porozumienia z monarchią i parlamentem. Szlacheckie pochodzenie Cromwella i jego małżeństwo z córką bogatego kupca londyńskiego najlepiej symbolizują sojusz oficerów z burżuazją i nową szlachtą.²⁴ On zaś z wodza rewolucyjnej armii zmienił się w wojskowego dyktatora.

W jesieni 1647 r. w Putney pod Londynem odbyła się wielka dysputa, w czasie której wyraźnie zarysowały się różnice pomiędzy poglądami lewellerów, reprezentujących szeregowych żołnierzy, a stanowiskiem grandów.

Pierwsi pod wpływem Johna Lilburne'a wyrazili swe poglądy w programie politycznym zatytułowanym *Sprawa armii* (*The Case of the Army*) oraz w projekcie konstytucji: *Umowa ludu* (*Agreement of the People*). Przyjmując instytucję własności prywatnej za niewzruszony aksjomat, jednocześnie odwoływali się do naturalnych praw człowieka dla uzasadnienia słuszności powszechnego prawa wyborczego, suwerenności Izby Gmin, równości wobec prawa, pełnej tolerancji religijnej i oddzielenia kościoła od państwa.

²³ G. P. Gooch: *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, New York 1959, ss. 104—108.

²⁴ J. Hochfeld: *Konflikty klasowe w Wielkiej Rebelii*, „Myśl Współczesna”, 1949, nr 10, s. 74.

Drudzy — grandowie swoje credo polityczne zawarli w projekcie ustroju zatytułowanym *Podstawy propozycji* (*The Heads of Proposals*), których autorem był pułkownik Ireton, zięć Cromwella. Odrzucali oni pogląd o przyrodzonych prawach naturalnych, ponieważ miały doprowadzać do skrajnego indywidualizmu i chaosu społecznego. W ich koncepcji jedyną podstawą uzasadniającą obowiązki wobec społeczeństwa i państwa jest prawo pozytywne. *Podstawy propozycji* wypowiadają się za ustrojem kompromisowym, utrzymującym monarchię przy względnie szerokich uprawnieniach parlamentu.

Dyskusja w Putney przyniosła żołnierzom rozczarowanie. Cromwell i Ireton narzucili swe poglądy, rozwiązując jednocześnie pułkowe rady wojskowe i Wielką Radę Armii.

Zarówno spory w obozie parlamentarnym, jak i konflikty w łonie armii musiały jednak ustać wobec wznowienia walki zbrojnej, podjętej przez rojalistów w pierwszych miesiącach 1648 r. Szybkie i decydujące zwycięstwo nad rojalistami zmieniło sytuację. W grudniu 1648 r. pułkownik Pride siłą usunął prezbiteriańskich posłów (*Pride's Purge*) z parlamentu, w którym pozostali jedynie independenci. Powołany przez ten „kadłubowy parlament”, Najwyższy Trybunał Sprawiedliwości skazał 27 stycznia 1649 r. Karola I na karę śmierci „jako tyrana, zdrajcę, mordercę i publicznego wroga narodu”. Izba Gmin 19 marca uchwaliła ustawę znoszącą Izbę Lordów, zaś 19 maja proklamowała Anglię Republiką i Wolnym Państwem (*Commonwealth and Free State*).

Faktyczną siłą w państwie stała się obecnie armia i jej wódz Cromwell. Podbił on i ujarzmił Irlandię oraz Szkocję, walczył z Holandią, opierającą się postanowieniom Aktu Nawigacyjnego z r. 1651, zastrzegającym przewóz towarów krajowych wyłącznie dla statków angielskich, zagarnął Jamajkę i Dunkierkę.

Wiosną 1649 r., kiedy dyktator krwawo rozprawiał się z radykalnymi pułkami, pozostającymi pod wpływem lewellerów, po raz pierwszy przemówili diggerzy, którzy w hrabstwie Surrey, na południe od Londynu, pragnęli wprowadzić w życie komunistyczny ideał ustrojowy w przeświadczeniu, że „własność [...] rozbija cały świat na wrogie obozy [...] i że jest przyczyną rozlewu krwi i kłótni”. Wierzyli bowiem, że „kiedy ziemia stanie się znowu wspólną skarbnicą [...], wtedy ustanie ta wrogość we wszystkich krajach”.

W r. 1653 Cromwell rozpędził „kadłubowy parlament”, a następnie ogłosił się Lordem Protektorem Anglii, Szkocji i Irlandii. Samowolnie odtąd powoływane i rozwiązywane przez niego parlamenty stanowiły jedynie tło dyktatorskich rządów. W r. 1657, a więc na rok przed śmiercią, ustanawia on dziedziczenie urzędu lorda protektora. Jego syn, Ryszard, jako następca nie posiadał ani zdolności, ani popularności ojca,

musiał więc po kilku miesiącach ustąpić. Faktyczną władzę w państwie objęli wyżsi oficerowie, którzy utorowali drogę powrotowi Stuartów. Za ich sprawą w r. 1660 zwołano Długi Parlament, aby powziął uchwałę o swym rozwiązaniu, a następny, nowo wybrany w tym samym roku parlament zwany Konwentem, w jedenaście lat po straceniu Karola I, powołał na tron jego najstarszego syna, Karola II.

Czasy rewolucji purytańskiej przyniosły wyjątkowe ożywienie myśli politycznej. Ludzie — jak wiadomo — niełatwo zrywają z przeszłością. Jeśli już przeżywają załamanie ustalonych punktów widzenia i konwencji, to wypatrują wówczas nowych idei i poszukują alternatywnych rozwiązań.

Wstrząs, jaki przeżyła Anglia w czasie rewolucji purytańskiej, zburzył ugruntowane tradycją poglądy. I jak powszechnie zadawano sobie pytania na temat nowych koncepcji ustrojowych, tak też niemal powszechnie wypowiedziano się na ten temat w formie listów, ulotek, programów i rozpraw. Za pióro chwyтали drobni rzemieślnicy i chłopci, którym w innych czasach walka o byt nie pozwalałaby na zajmowanie się polityką. Obecnie ludzie ci przelewali na papier swe pasje polityczne, wysuwając nierzadko konstruktywne propozycje.

Z obszernej literatury ustrojowej lat 1640—1660 wybrane zostały jedynie poglądy najbardziej typowe; podzielono je — nie bez pewnego uproszczenia — na cztery grupy:

Grupa pierwsza — umiarkowani republikanie. Aprobowali zastąpienie monarchii republiką i szukali dla niej teoretycznego i etycznego uzasadnienia.

Grupa druga — radykalni republikanie. Zachowując instytucję własności prywatnej jako aksjomat ustrojowy, równocześnie żądali stosunkowo szerokiego udziału społeczeństwa w rządzeniu państwem.

Grupa trzecia — apologetyci aktualnej władzy. Interesowali się przede wszystkim techniką rządzenia, pozostawiając na boku zarówno sprawę genezy, jak i celów państwa.

Grupa czwarta — wizjonerzy. Atakowali istotę i fundament tworzącego się ustroju kapitalistycznego — prywatną własność. Ich wizja ustrojowa miała się urzeczywistnić dopiero w dalekiej przyszłości. Mówiły o niej strofy wiersza płomiennego przywódcy diggerów, Winstanleya:

Gdy w ziemi będą nasze ciała z gliny,
A dzieci nasze będą żyć jak ludzie,
To znak, że w walce warto się nam było
O prawdę, pokój i o wolność trudzić.²⁵

²⁵ Cytuję wg Ch. Hill: *Revolucja angielska 1640 r.*, przeł. J. Sokołowska i J. Zak, PIW, Warszawa 1951, s. 117, zob. też L. Berens: *The Digger Movement in the Days of the Commonwealth*, London 1906, s. 112.

Umiarkowani republikanie

Do czasu wytoczenia procesu Karolowi I dążenia republikańskie — poza lewellerami — nie były zbyt silne. Zarówno independenci, jak i prezbiterianie zwalczali osobę i politykę Karola I, ale nie mieli zastrzeżeń do ustroju monarchicznego, który symbolizował — w ich mniemaniu — ustaloną hierarchię społeczną, gwarantował spokój i zapewniał porządek. Ani parlament, ani bogaty Londyn, a nawet Cromwell do r. 1648 nie mogli wyobrazić sobie Anglii bez króla. Kiedy w r. 1643 deputowany Henryk Marten oświadczył w Izbie — myśląc o Stuartach — że lepiej zniszczyć jedną rodzinę niż pozwolić na wygubienie całego narodu, został czasowo usunięty z parlamentu.²⁶ Stopniowo jednak idea republikańskiego ustroju zyskiwała zwolenników, przy czym oczy wielu członków parlamentu zwracały się na Wenecję jako wzór ustrojowy. W r. 1647 grupa przeciwników monarchii wyraźnie już mówiła w parlamencie, że rządy Stuartów należy zlikwidować i wprowadzić na ich miejsce „egalitarną republikę [...], gwarantującą prawa i wolności wszystkim ludziom”.²⁷

Znaczenie ideologii republikańskiej wzrosło, kiedy Izba Gmin postawiła króla w stan oskarżenia. Z pozycji independenckich należało zarówno uzasadnić czystkę w parlamencie, dokonaną przez Pride'a, jak też dostarczyć teoretycznych argumentów, popierających oskarżenie skierowane pod adresem monarchy. O zmianach dokonujących się w poglądach independentów świadczy praca ich kaznodziei, Johna Goodwina, *Right and Might well met*, opublikowana w czasie procesu króla. Jej autor od początku wojny domowej był gorącym wyznawcą zbrojnego oporu poddanych wobec władcy, przy czym z ludem identyfikował on najpierw parlament, a następnie armię Cromwella. W momencie, kiedy ważyły się losy monarchii, a król stanął przed trybunałem, Goodwin dowodził, że armia posłuszna prawu konieczności działała w interesie ludu. Utrzymywał, że miłość ojczyzny i żelazna konieczność stoją ponad prawem pozytywnym — dlatego oceny, etyczna i prawna, każdego czynu powinny być dokonane w świetle następstw wywołanych tym czynem.²⁸ Jak niebezpieczeństwo grożące życiu człowieka rodzi dlań sytuację przymusową, tak żelazna konieczność usprawiedliwia czyny armii walczącej o ocalenie narodu. Apelowaniem do konieczności posługiwać się będzie

²⁶ S. R. Gardiner: *History of the Great Civil War (1642—1649)*, vol. I, London—New York 1893, s. 202.

²⁷ *The Memoirs of Edmund Ludlow Lieutenant-General of the Horse in the Army of the Commonwealth of England 1625—1672*, ed. C. H. Firth, vol. I, Oxford 1894, s. 185.

²⁸ Gooch: *op. cit.*, ss. 148—150.

również Cromwell dla uzasadnienia decyzji politycznych, kiedy zabraknie mu innych argumentów.

Z szeregów independenckich wyszedł też inny wielki obrońca republiki Cromwella — John Milton. Poeta-myśliciel niemal od początku swej pracy twórczej zdołał uzyskać taką melodyjność swych wierszy, że pozostały wzorem doskonałości, który „przyświecać będzie każdemu młodemu poecie angielskiemu”.²⁹ Potęga wizji poetyckiej Milтона musi wywołać zdumienie. To ona pozwoliła poecie pogrążonemu w ciemnościach ślepoty i potępionemu politycznie za czasów Restauracji Stuartów stworzyć nieśmiertelne dzieła: *Raj utracony*, *Raj odzyskany*, *Samson mocarz*.

Polityczną twórczość Milтона podziwiamy bardziej za zdecydowany republikanizm, pasję polemiczną i styl niż za oryginalność myśli. Nie zamierzał on też tworzyć nowego systemu politycznego, oddał jedynie bez zastrzeżeń swój talent najpierw walce o wolność, a następnie obronie ustroju budowanego na gruzach monarchii. W dziesięciolecie poprzedzającym egzekucję monarchy Milton koncentruje cały swój wysiłek na walce — jak sam powiada — o wolność religijną, domową i obywatelską, na których opiera się szczęście społeczeństwa.³⁰ Swą twórczość polityczną rozpoczyna Milton w latach 1641 i 1642 wydaniem pięciu broszur, w których wypowiada się za zniesieniem hierarchii kościelnej i bezwzględny oddzieleniem Kościoła od państwa. Jednocześnie w imię pełnej tolerancji religijnej domaga się, aby wierni sami studiowali *Pismo święte*, gdyż ich sumienie jest najwyższym trybunałem w sprawach wiary. Prawa do wolności religijnej odmawiał Milton jedynie katolikom, których podporządkowanie papieżowi przeczyło — według niego — idei lojalności wobec państwa.

Powodem do użycia pióra w obronie — jak ją nazywał — „wolności domowej” było w niemałym stopniu jego niefortunne małżeństwo. W r. 1643, mając lat 35, poślubił 17-letnią Mary Powell, która po miesiącu opuściła dom poety-filozofa. Potrzeba było dwuletnich starań, aby pogodzić skłócone małżeństwo. Na ten okres przypada opublikowanie kilku rozpraw, w których Milton występuje jako zwolennik rozwodów w przypadku różnicy w poziomie intelektualnym małżonków i niezgodności charakterów.

W roku 1644 ukazała się sławna broszura Milтона *Areopagitica*. W szlachetnym uniesieniu pisał w niej poeta: „Ponad wszystkie wolności daj mi wolność poznania, głoszenia poglądów i swobodnego dysku-

²⁹ R. Dyboski: *Milton i jego wiek*, Kraków 1909, s. 20.

³⁰ E. Rickword: *Milton* [w:] Hill: *Rewolucja angielska...*, ss. 235, 236.

towania, zgodnie z własnym sumieniem [...]. Niech walczy prawda z fałszem [...]. Bo, któż nie wie, że prawda jest po Bogu najsilniejszą i dla swego zwycięstwa nie potrzebuje ona ani strategii, ani taktyki, ani specjalnego zezwolenia [...]”.³¹

W r. 1649 zmienia się tematyka pism politycznych Milтона, głównym bowiem jego zadaniem staje się obrona nowego ustroju. Kiedy prezbiterianie rozdzielali szaty nad obaloną monarchią, uważając że rewolucja poszła zbyt daleko, a rojaliści rozpowszechniali broszury budzące uczucia sympatii dla ściętego monarchy, Milton stanowczo opowiada się po stronie republiki i Cromwella. Specjalnie szeroko propagowana była wówczas książka *Eikon Basilika (Portret królewski)*, która w oparciu o sfałszowane mowy, medytacje i modlitwy Karola I przedstawiała go w sposób ckliwy jako męczennika i ofiarę „potwornych” królobójców. Podobną rolę spełniał kontrrewolucyjny pamflet pióra holenderskiego profesora Salmasiusa *Defensio Regia pro Carolo I*, pisany na zamówienie rojalistycznych emigrantów, którzy zabiegali o pozyskanie opinii europejskiej w celu utworzenia koalicji przeciw nowej republice. Już w dwa tygodnie po ścięciu króla ukazuje się niewielki traktat Milтона *The Tenure of Kings and Magistrates*. Odważnie, bezkompromisowo uzasadnia w nim autor prawo ludu do rewolucji. Ludzie — dowodzi — z natury rodzą się wolni i nikt ich tego podstawowego prawa pozbawić nie może, przeto tylko ich zgoda daje władzę monarsze. A zatem lud posiada prawo wyboru i zmiany swych władców, gdyż naturalne prawo samoobrony odnosi się na równi do jednostki, jak i całych narodów. Natomiast odpowiedzią Milтона na ckliwą i kłamliwą publikację zwolenników straconego monarchy była cięta rozprawa *Eikonoklastes (Obrazoburca)*, w której ujawnił fałsz rojalistów. Ich argumenty zwalczał również z wielkim temperamentem w trzech innych rozprawach *Defensio pro populo anglicano*. Przyniosły mu one europejski rozgłos. W pierwszej głosił apologię ustroju, w drugiej — Cromwella, w trzeciej — siebie. Ślęcząc nad tymi rozprawami około r. 1652 poeta stracił wzrok i pozostał ociemniały do końca życia. Jego ostatnią polityczną rozprawą jest *The Readie and Easie Way to Establish A Free Commonwealth*, wydana w r. 1660, kiedy zbliżająca się Restauracja Stuartów rzucała już na Anglię ponury cień. W obliczu nieuchronnej klęski republiki wysuwa Milton fantastyczny pomysł powołania drogą wyborów dożywotniej rady arystokratycznej, która sprawowałaby w imieniu ludu najwyższą władzę.

Wraz z Restauracją Stuartów znika Milton z areny politycznej, aby powrócić w swój zaczarowany świat poezji.

³¹ J. Milton: *Complete Poetry and Selected Prose*, New York 1950, ss. 718—720.

Poglądy polityczne obrońcy republiki i królobójców, mimo swego polemicznego ostrza, obarczone były piętnem słabości. Milton bowiem rozumiał i interpretował rewolucję burżuazyjną w kategoriach arystokratycznych.³² Elitę etyczną i intelektualną społeczeństwa identyfikował on z całym narodem i dlatego losy Anglii wiązał wyłącznie z decyzjami arystokracji. Nie tań, że wartości duchowe jego elity posiadają ścisły związek z warunkami materialnymi i że rekrutuje się ona spośród bogatej burżuazji i arystokracji. W ostatecznym rachunku jego koncepcja rządów sprawowanych przez najwartościowszych ludzi sprowadza się do panowania arystokracji i pieniądza.³³ Ten arystokratyczny punkt widzenia kazał Miltonowi zwalczać despotyzm Stuartów, ale jednocześnie entuzjazmować się Cromwellem, którego nazywał „ojcem ojczyzny”. Dyktator wojskowy uosabiał — w mniemaniu Milтона — najwyższe wartości intelektualne i moralne, uzyskując tym samym tytuł do władania państwem.

Slepe utożsamianie narodu z arystokratyczną elitą sprawiło, że Milton przeszedł do porządku nad ideą suwerenności ludu, przyznając prawo do rządzenia i rewolucji jedynie mniejszości. A jego szlachetna walka o wolność religijną i polityczną dotyczyła również wąskiego kręgu osób wyróżniających się cnotą i intelektem. Arystokratyzm platoński, którym Milton usiłował bronić owoców rewolucji burżuazyjnej odpowiadał Cromwellowi i bogatym klasom, ale okazał się śmiertelnie słaby dla republiki, gdyż odrywał ją od szerokiej bazy społecznej, warunkującej siłę każdego ustroju.

W duchu arystokratyczno-burżuazyjnym bronił też republiki James Harrington, mimo że od wielkiego poety różnił się on zasadniczo zarówno argumentacją, jak i sposobem pisania. Nie przemawiał on poetyckimi obrazami, nie odwoływał się do wyobraźni i uczuć, ale starał się przekonać czytelnika logicznym rozumowaniem, wielością przykładów i nużącym wprost opisem szczegółów. Nie był też Harrington — w przeciwieństwie do Milтона — zaangażowany czynnie w toczących się sporach politycznych. Wypowiadając swe teorie polityczne, zajmował raczej pozycję bezstronnego obserwatora. Zagadnienia ustrojowe były dla niego dziedziną, którą pragnął rozpatrywać w kategoriach nauk eksperymentalnych. I dlatego jego szczere przekonanie o wyższości republiki nad monarchią nie przeszkadzało mu przyjaźnić się z Karolem I, z którym dyskutował problemy ustrojowe i którego stracenie odczuł bardzo dotkliwie.³⁴

³² M. Ross: *Milton's Royalism*, Ithaca 1943, s. 61.

³³ P. Zagorin: *A History of Political Thought in the English Revolution*, London 1965, ss. 112, 119.

³⁴ Gooch: *op. cit.*, ss. 244—245.

W r. 1656, po wieloletnich studiach, 45-letni Harrington opublikował dzieło swego życia: *The Commonwealth of Oceana*. Jego późniejsze prace, ogłoszone po ukazaniu się *Oceanii* będą rozwijały już tylko tematykę podstawowego traktatu bądź odpowiadały na głosy krytyki wywołane jego doktryną.³⁵ Dzięki oryginalności koncepcji, nowatorskiej metodzie i syntetycznemu ujęciu autor *Oceanii* zdobył sobie czołowe miejsce wśród angielskich myślicieli XVII wieku, ustępując jedynie Hobbesowi, którego *Lewiatan* wyprzedził *Oceanię* o pięć lat.

Harrington nie ukrywał swego zachwytu dla Machiavellego i Hobbesa. Podobnie jak Machiavelli, doceniał znaczenie historii w formowaniu teorii politycznej, zaś jak Hobbes, uwzględniał przyczynowe i realistyczne podejście do zjawisk społecznych. Nie zmniejsza to jednak w niczym oryginalności jego doktryny, która ujmowała problemy ustrojowe w sposób zupełnie nowy, niezależny od panujących wówczas aksjomatów o naturalnych prawach jednostki, umowie społecznej, i suwerenności władzy.

Oceania mimo swej fabularno-utopijnej formy, pomyślanej tak dla uspienia czujności cenzury, jest typowym traktatem politycznym. Dzięki zastosowaniu metody historyczno-analitycznej i wyróżniającej się umiejętności abstrakcyjnego myślenia mógł Harrington przedestyłować obszerny materiał historyczny, wydobywając zeń żelazne prawa, kierujące zmianami ustrojów politycznych. W oparciu o znajomość historii Anglii ustalił on, że charakter władania ziemią przesądza o ustroju, strukturze władzy i sposobie rządzenia. „Jeżeli jeden człowiek — mówi Harrington — jest właścicielem całego terytorium [...] wówczas jego państwo jest absolutną monarchią [...]. Jeśli wąska grupa społeczna bądź arystokracja, czy też arystokracja łącznie z klerem dysponują ziemią [...], wówczas [państwo] posiada ustrój monarchii mieszanej [...]. Jeśli cały lud jest właścicielem ziemi [...], wówczas państwo jest republiką”.³⁶

Z godną podziwu ostrością zdołał Harrington dostrzec wśród wielu dramatycznych zdarzeń, które miały miejsce za panowania ostatnich Tudorów oraz dwu pierwszych Stuartów, wyraźne przesunięcie własności ziemi z rąk wielkich feudałów do rąk „ludu”, który w jego rozumieniu oznaczał nową szlachtę, wolnych chłopów i bogatą burżuazję.³⁷ Zmiana struktury społeczno-ekonomicznej w rezultacie przejścia własności ziemi w jej przeważającej części do rąk nowej klasy przyniosła ze sobą rozkład feudalnej monarchii i narodziny nowego ustroju — republiki. Według Harringtona, i wojna domowa, i upadek monarchii były nie-

³⁵ Ch. Blitzer: *An Immortal Commonwealth. The Political Thought of James Harrington*, New Haven 1960, ss. 33, 55.

³⁶ *James Harrington's Oceana*, ed. S. B. Liljegren, Publications of the New Society of Letters at Lund, Lund and Heidelberg 1924, s. 15.

³⁷ Hill: *Puritanism and Revolution...*, s. 301.

uchronnymi następstwami dokonanych poprzednio zmian we własności ziemi. Jednakże na rzecz republiki przemawiały nie tylko żelazne prawa konieczności historycznej, ale również względy etyczno-społeczne. Każdą bowiem władzę polityczną — zdaniem Harringtona — charakteryzują dwa elementy: siła i autorytet. O ile siła jest rezultatem własności, o tyle autorytet wypływa z mądrości, doświadczenia i odwagi rządzących. Zarówno w ustroju monarchii absolutnej, jak i feudalnej siła i autorytet służą jednostce lub wąskiej grupie feudałów. W republice natomiast interes całego „ludu” (w rozumieniu Harringtona) wyrażają normy prawne, a praworządność zapewnia władzy politycznej najwyższy autorytet.

Harrington uważał, że kiedy własność ziemi w całości lub w przeważającej części przechodzi do rąk „ludu”, wówczas kończy się obiektywny proces historyczny. Utworzona republika, nazywana „egalitarną”, jest zatem najdoskonalszym owocem rozwoju historycznego, mimo że grożą jej dwa niebezpieczeństwa. Z jednej strony jest to możliwość powrotu monarchii feudalnej, z drugiej zaś — przejęcie władzy przez masy ludności nie posiadającej, utrzymującej się z pracy najemnej. Gwarancją trwałości i niezmienności „egalitarnej” republiki miało być prawo agrarne, zakazujące posiadania własności ziemskiej, która przynosiłaby rocznie więcej niż 2 000 funtów dochodu. Prawo to jednocześnie znosiłoby primogeniturę, dopuszczając do dziedziczenia wszystkie dzieci.

Niezależnie od prawa agrarnego, stabilizującego bazę ekonomiczną, specjalna struktura organizacyjna miała zapewnić państwu właściwą selekcję i ciągły dopływ najwartościowszych ludzi do aparatu rządzącego. Wszystkie urzędy miały być powoływane drogą tajnych wyborów, a ponadto podlegać częstej rotacji, gdyż ich kadencja w zasadzie nie przekraczała jednego roku. Fundamentalną zasadą ustrojową miała być również idea „podziału władz”, zawarta w lapidarnym sformułowaniu Harringtona: „Republika [...] jest państwem, w którym senat proponuje, lud decyduje, zaś urzędy spełniają funkcje wykonawcze”.³⁸

Drobiazgowo opracowana przez Harringtona struktura republiki „egalitarnej” decydującą rolę w państwie zapewniała siłom arystokratyczno-burżuazyjnym. Przed wszystkim ci, którzy żyli z pracy najemnej pozbawieni byli wszelkich praw politycznych. Natomiast pozycja społeczna i zakres uprawnień politycznych klas posiadających uzależnione były od wysokości ich dochodów. W rękach arystokracji pozostawał ponadto senat, będący centralnym organem republiki, gdyż posiadał wyłączne prawo inicjowania i dyskusowania ustaw oraz powoływania aparatu władzy wykonawczej. Harrington, podobnie jak Milton, uważał,

³⁸ James Harrington's *Oceana...*, s. 32.

że arystokracja intelektualna i moralna, zasiadająca w senacie, wywodzić się musi z szeregów arystokracji ziemskiej i nowej szlachty. „Jest coś w tym — mówił — że tworzenie republiki, kierowanie nią oraz dowodzenie jej armiami [...] wydaje się być szczególną właściwością umysłu dżentelmena”. Tak więc „arystokracja i *gentry* [...] są prawdziwym życiem i duszą republiki”.³⁹

Harrington, który prawem agrarnym limitował własność ziemską, jednocześnie akceptował, a nawet uważał za zasługę, akumulację kapitału w handlu i przemyśle. W interesie nowej klasy propagował też wojny kolonialne, które miały przynosić dodatkowe dochody, płynące z grabieży podbitego kraju.⁴⁰

„Egalitarna” republika Harringtona, mimo swego arystokratyczno-burżuazyjnego ograniczenia, odkrywała sprężyny mechanizmu rewolucji purytańskiej. Stanowiła teoretyczną próbę znalezienia relacji pomiędzy stosunkami ekonomiczno-społecznymi a instytucjami politycznymi. Prawdziwie nowatorskie idee przynosiła zaś w dziedzinie edukacji i religii, postulując powszechny obowiązek nauczania, obejmujący całą młodzież i traktując wiarę jako osobistą sprawę jednostki przy zupełnym wyeliminowaniu kleru od polityki. Nic nie wydawało się Harringtonowi bardziej niebezpieczne dla pokoju i groźne dla dociekań naukowych niż wpływy kleru w państwie. „Jeśli nie umiecie — mówił on — rządzić swoim klerem, przypominacie męża, który nie panuje nad swą żoną, a wobec tego nie ma spokoju w domu, a szacunku poza nim”.⁴¹

W r. 1660 przepowiadał Harrington szybki koniec rojalistycznej reakcji, twierdząc, że ten, kto lekceważy ekonomiczną pozycję nowej klasy nie będzie mógł dłużej utrzymać władzy w Anglii. Nowe władanie ziemią nie pozwala bowiem cofnąć wskazówek na zegarze historii. Jednakże Harrington nie dożył upadku Restauracji. Umarł w r. 1677, złamany fizycznie i psychicznie, będąc jedną z licznych ofiar reakcji Stuartów.

Radykalni republikanie

W latach 1647—1649 w szeregach armii Cromwella działało radykalne ugrupowanie polityczne, którego zwolenników nie bez złośliwości nazywano lewellerami (niwelatorami). W określeniu tym krył się nieuzasadniony zarzut, że lewellerzy dążą do likwidacji prywatnej własności i mechanicznego zrównania wszystkich ludzi.

³⁹ *Ibid.*, ss. 34, 35, 18.

⁴⁰ C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford 1962, ss. 174—180.

⁴¹ *James Harrington's Oceana...*, s. 173.

Pojawienie się radykalnej ideologii w czasie wojny domowej było następstwem nowego układu sił po zwycięstwie parlamentu nad rojalistami w r. 1646. Dla prezbiteriańskiego parlamentu, reprezentującego interesy wielkiej burżuazji i ziemiaństwa, rewolucja była zakończona. Parlament posiadał suwerenną władzę, rozpadła się królewska biurokracja, prezbiteriański kościół zdobył monopolistyczną pozycję, handel został uwolniony od arbitralnej interwencji monarchy, obalono feudalne instytucje, krępujące rozwój kapitalistycznej gospodarki. Słowem, władza w państwie znalazła się w rękach wielkiej burżuazji, która po osiągnięciu celu dążyła do umocnienia zdobytych pozycji.⁴² Jednakże wśród zwycięzców zarysowały się ostre konflikty. W obozie independentów doszli do głosu radykalni przywódcy, reprezentujący drobnych rzemieślników, małych kupców i wolnych chłopów, którym nie odpowiadała polityka parlamentu. Widzieli oni wyraźnie, że wbrew ich nadziejom nie usunięto głównych wad ustroju. Zwycięska burżuazja weszła również w konflikt ze swą armią. Dla chłopsko-drobnomieszczańskiej armii zwycięstwo nad królem było dopiero pierwszym krokiem na drodze prowadzącej do zasadniczych przemian ekonomicznych i politycznych. Musiały więc rozzejść się drogi prezbiteriańskiego parlamentu i armii Cromwella. Głęboką wiarę armii w słuszność walki o sprawiedliwy ustrój pogłębiały odnoszone zwycięstwa, utwierdzając ją w przekonaniu o wzniosłym przeznaczeniu. W imię wolności domagali się żołnierze pełnej tolerancji religijnej, udziału we władzy, powszechnego prawa wyborczego, żądali jednolitego prawa, traktującego na równi wszystkich obywateli oraz pełnej swobody dla działalności gospodarczej. Cromwell i jego oficerowie nie podzielali dążeń polityczno-społecznych swoich podkomendnych, ale pod naciskiem zdecydowani byli prowadzić z nimi dialog. Armia i lud domagały się udziału w owocach zwycięstwa. Kiedy parlament zamiast zaspokojenia wysuniętych żądań w obawie przed wojskiem podjął decyzję o jego rozwiązaniu, odpowiedzią żołnierzy było powołanie swoich komitetów i agitatorów, którzy mieli reprezentować i bronić szeregowców. Wiosną 1647 r. agitatorzy wojskowi połączyli się z londyńskimi radykałami, skupionymi dokoła osoby płomiennego trybuna ludowego, Johna Lilburne'a, którego pisma wywierały również wpływ na armię. Sojusz londyńskich ugrupowań radykalnych z wojskowymi agitatorami dał początek stronnictwu politycznemu, które Cromwell i Ireton w czasie sławnej dyskusji w Putney nazwali złośliwie lewellerami.⁴³

⁴² D. W. Petegorsky: *Left-Wing Democracy in the English Civil War. A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*. London 1940, s. 88.

⁴³ W. Schenk: *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution*. London 1948, s. 14.

Nowe stronnictwo miało wyraźną strukturę organizacyjną, dysponowało aparatem agitatorów, posiadało kasę partyjną, przy pomocy broszur i ulotek systematycznie propagowało swą ideologię, a przede wszystkim posiadało własną platformę polityczną, zawartą w *Umowie ludu* (*Agreement of the People*), która w latach 1647—1649 doczekała się trzech redakcji.⁴⁴ Decydujący wpływ zarówno na doktrynę, jak i na praktykę polityczną lewellerów miał niewątpliwie John Lilburne — jeden z głównych bohaterów wojny domowej, wyróżniający się niezłomnością charakteru i pasją polemiczną. Inspirował i kierował on radykalnym odłamek independentów. W r. 1638, jako 24-letni pracownik handlu sukniem, opublikował broszurę wymierzoną przeciw nietolerancji angielskiego kościoła, za co znalazł się pod pręgierzem. Następnie walczył w armii parlamentu przeciw rojalistom, aby po ich pokonaniu z właściwym sobie temperamentem zaatakować prezbiteriański parlament, a wreszcie stał się duchowym przywódcą lewellerów w ich walce z wojskową dyktaturą Cromwella. Niedługie, 40-letnie życie Lilburne'a to pasmo walk o sprawiedliwy ustrój, przerywanych częstym więzieniem. „Był on — jak ktoś się wyraził — jasnym płomieniem, oświetlającym drogę innym, spalając się szybko sam.”

Wyznając tolerancję religijną, uważał Lilburne, że każda organizacja religijna może istnieć jedynie dzięki dobrowolnej zgodzie wiernych. Myśl tę następnie przenieś do zagadnień ustrojowych, twierdząc, że sprawiedliwa jest tylko władza oparta o dobrowolną i powszechną zgodę wszystkich obywateli. W wojnie z rojalistami krystalizowała się idea równych praw Lilburne'a, przeciwstawiana czterem głównym źródłom zła na świecie. W jego lapidarnym ujęciu są to: „Po pierwsze nie pisane dogmaty papieży; po drugie nieograniczone prerogatywy królów; po trzecie niespotykane przywileje parlamentu; po czwarte uprzywilejowanie sądów i innych władz [...]”⁴⁵ W walce zaś z parlamentem i wojskową dyktaturą Cromwella dojrzewała jego idea suwerenności ludu, którego podstawowych praw i wolności żadna władza ani uchylić, ani zmienić nie może. Tak rozumiał walkę parlamentu z arbitralnym monarchą, tak uzasadniał też swą walkę z wszechwładzą prezbiteriańskiego parlamentu i Cromwellem, którzy za zdradę ludu winni być pozbawieni władzy.

Rozprawa Lilburne'a z r. 1645 *Englands Birth-Right Justified* zawiera pierwszy zarys jego koncepcji ustrojowej, którą będzie rozwijał w toku walk politycznych. W pracy tej zaatakował samowolę władz łamiących prawa, monopole handlowe, dowolność opodatkowania, przymusowe dzie-

⁴⁴ J. W. Gough: *The Agreements of the People, 1647—49*, „History”, vol. XV, January, London 1931, ss. 334—341.

⁴⁵ *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, ed. D. M. Wolfe, New York 1944, s. 14.

sięciny, wskazując jednocześnie możliwość usunięcia panującego bezprawia poprzez przywrócenie naturalnych praw ludu. Kontynuując tę myśl, doszedł do wniosku, że każda arbitralna władza — monarchy czy parlamentu — godzi w naturalne prawa obywateli, przynoszone przez człowieka na świat w chwili urodzenia. Rządy, które nie liczą się z podstawowymi prawami poddanych, pogrążają społeczeństwo w bezładzie i chaosie. Odbudowanie zaufania i porządku może być więc dokonane jedynie poprzez zawarcie rzeczywistej umowy z całą ludnością (*agreement of the people*), gwarantującej niewzruszalność i poszanowanie naturalnych praw jednostki.

Z koncepcji ustrojowych Lilburne'a wywodzą się trzy umowy ludu, które stanowiły ideowy program lewellerów. Szczególne znaczenie ich leży w wysiłkach skonstruowania takiego mechanizmu ustrojowego, który poprzez skuteczną kontrolę władzy czyniłby ideę suwerenności ludu rzeczywistym elementem ustrojowym. Z tych właśnie usiłowań wyłoniły się lewellerskie dokumenty, stanowiące rodzaj konstytucji. Przyjęcie ich przez cały naród miało sprawić, że idea umowy społecznej stałaby się konkretnym faktem, a nie fikcją historyczną.

Wśród przywódców radykalnych republikanów obok Lilburne'a należy wymienić Richarda Overtona i Williama Walwyna. Ich poglądy tworzą jak gdyby dwa skrzydła doktryny lewellerów.

Overton głosił nadrzędność rozumu we wszystkich sprawach ludzkich, dowodząc jednocześnie, że żaden przymus nie może być stosowany wobec tego, co dyktuje rozum. Ten radykalny racjonalizm zbliżał go do materializmu. W pracy *Mans Mortallite* z r. 1643 dowodził, że dusza człowieka ginie wraz z jego śmiercią. Będąc bowiem sumą różnych funkcji organizmu, związana jest ściśle z jego istnieniem i tylko cud może ją wskrzesić. Godny przypomnienia jest również traktat Overtona *A Remonstrance of Many Thousand Citizens* z r. 1646, należący do pierwszych programowych publikacji lewellerów.

W r. 1643 inny przywódca radykałów, William Walwyn, bronił wolności sumienia w broszurze *The Power of Love*, napisanej w formie wymagowanego kazania. Tolerancja, według niego, jest wstępnym warunkiem pełnej, wszechstronnej wolności, a zarazem praktyczną realizacją chrześcijańskiej idei miłości. Filozofia społeczna Walwyna oparta była o ideę ewangelicznej miłości, wypowiedzianej w hymnie o miłości, zawartym w pierwszym liście św. Pawła do Koryntian. Walwyn dowodził, że o prawdziwości religii nie decydują dogmaty, ale manifestacja miłości w codziennym działaniu. Winna ona przenikać wszystkie stosunki międzyludzkie w sprawiedliwym społeczeństwie.

Wiosną 1649 r., kiedy Cromwell krwawo zdławił ruch radykalny, umilkli lewellerzy i ich przywódcy.

W doktrynie lewellerów występują wyraźnie trzy zagadnienia: prawa naturalne, suwerenność ludu i powszechne wybory. Na tych problemach przede wszystkim koncentrowały się polemiki i dyskusje, które radykalni republikanie prowadzili ze swoimi przeciwnikami. Lewellerzy zgadzali się, że każda jednostka, przychodząc na świat, posiada wrodzone prawa naturalne, ujawniające się rozumowi i nikt tych praw jednostce odebrać nie może. Oczywiście lewellerski „rozum” patrzył na naturę ludzką przez pryzmat interesów drobnomieszczańskich. Stąd w katalogu praw naturalnych znajdowały się prągnięcia polityczno-gospodarcze środowiska lewellerów. Walec niezmiennych zasad wiecznych w „umowach ludu” uzyskują więc: wolność sumienia, równość wobec prawa, dobrowolna służba wojskowa, nieskrępowana działalność handlowa i przemysłowa oraz instytucja własności prywatnej. *Umowa ludu* z r. 1648 mówi wyraźnie, że nikt nie jest w mocy unicestwić własności prywatnej lub zrównać majątków. Prawa naturalne miały zatem stanowić niezmienny fundament każdego ustroju, którego cel sprowadzał się do ich zabezpieczenia i ochrony.

Lewellerzy zgodni też byli co do tego, że suwerenny jest tylko lud, atrybut suwerenności nie może więc przysługiwać żadnej władzy. W swoich manifestach pisali: „Równi urodzeniem na podobieństwo Boga [...] wszyscy ludzie sami są prawodawcami i prawdziwym źródłem wszelkiego sprawiedliwego prawa na ziemi”.⁴⁶ Dążąc do praktycznego zrealizowania idei suwerenności, proponowali lewellerzy krótkie, bo dwuletnie kadencje parlamentu, rotację jego członków, wybory urzędników i sędziów wszystkich szczebli oraz powszechne wybory.

Zagadnienie prawa wyborczego miało w radykalnych programach znaczenie kluczowe i stanowiło jakby wyodrębniony problem. Było też głównym tematem kontrowersji lewellerów z Cromwellem i Iretonem. Ci ostatni prawo głosowania wiąжали z posiadaniem stałego majątku, gdyż tylko ludzie zamożni — ich zdaniem — zainteresowani są w utrzymaniu ładu i prawa w państwie. Natomiast radykałowie dowodzili, że prawa polityczne nie mogą być przywilejami mniejszości posiadającej przewagę materialną nad resztą obywateli. W mniemaniu radykałów prawa wyborcze przysługują każdemu wolnemu człowiekowi niezależnie od posiadanego majątku. Dlatego jedynie osoby utrzymujące się z jałmużny i z pracy najemnej winny podlegać wyłączeniu od głosowania, gdyż jako zależni od innych mają ograniczoną wolność decyzji.

Drobnomieszczańska, radykalna doktryna lewellerów związana była z tworzącą się formacją kapitalistyczną. W jej ramach odgrywała nie-rzadko rolę postępową, była też inspiracją dla burżuazyjnego libera-

⁴⁶ *Ibid.*, s. 17.

lizmu, szermującego hasłami wolności przy zachowaniu własności prywatnej. Stała się natomiast siłą negatywną z chwilą używania jej dla sparaliżowania proletariatu walczącego o swe całkowite wyzwolenie.

Apologeci aktualnej władzy

Zarówno rojalisci, jak i republikanie uważali, że samo posiadanie władzy nie rodzi jeszcze obowiązku posłuszeństwa u poddanych. W problemie władzy odróżniamy bowiem jej faktyczne sprawowanie, a więc posiadanie *de facto* od tytułu, który uzasadniał jej posiadanie ze stanowiska moralno-prawnego. Tytuł do władzy sprawiał, że stawała się ona autorytatywna, a jej postanowienia miały dzięki temu charakter legalnych decyzji. Według rojalistów autorytet rodziła przeszłość, i tylko władza legitymująca się prawem dziedziczenia i tradycją stwarzała obowiązek posłuszeństwa. Natomiast według republikanów władza uzyskiwała autorytet dzięki uznaniu jej przez lud, bez względu na to, jaki krąg osób obejmował ten termin.

Po r. 1649, kiedy Cromwell konsekwentnie sięgał po dyktaturę wojсковą, otoczenie wodza rewolucji musiało sceptycznie patrzeć na argumentację dotyczącą władzy zarówno rojalistów, jak i republikanów. Wobec narastającej opozycji zwolennicy Cromwella musieli nie tylko dowieść legalności władzy, ale ponadto wykazać, że czyny wodza nie są splamione grzechem. W związku z tym pojawiła się spora ilość publikacji broniących aktualnej władzy dyktatora, przy czym głównym argumentem, przemawiającym za bezwzględny uznaniem i ślepych jej posłuszeństwem, był fakt rzeczywistego piastowania władzy.⁴⁷ Apologia aktualnej władzy, wynikająca tylko z faktycznego jej posiadania, miała bądź charakter utylitarny, bądź religijny. W pierwszym przypadku wzgląd na bezpieczeństwo obywateli i nienaruszalność prywatnej własności uzasadniał posłuszeństwo wobec każdej władzy, niezależnie od tytułu usprawiedliwiającego ją. Utylitarny punkt widzenia zyskiwał zwolenników w miarę, jak wśród republikanów wzrastało rozczarowanie wywołane wojskowymi rządami Cromwella. W wypadku drugim pogląd, że fakt posiadania władzy rodzi bezwzględny obowiązek posłuszeństwa, był uzasadniany słowami św. Pawła, który w liście do Rzymian pisał: „Każdy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy — przeciwstawia się porządkowi Bożemu.”⁴⁸ Tekst ten mówi wyraźnie, że Bóg

⁴⁷ P. Zagorin (op. cit., ss. 62—77, 87—95) stosunkowo wiele uwagi poświęca doktrynom politycznym broniącym legalności władzy *de facto*.

⁴⁸ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1965, s. 1397.

aprobuje każdego uzurpatora i że bunt wobec władzy w świecie, stworzonym do posłuszeństwa i porządku, jest grzechem. Stąd ani historia, ani zgoda ludu, lecz posiadanie władzy jest wyrazem boskich zamiarów.

Listę autorów, których objęliśmy określeniem „apologeci aktualnej władzy” otwiera Anthony Ascham, autor traktatu *The Confusions and Revolutions of Governments*, wydanego w r. 1649. Była to jego pierwsza i ostatnia praca, ponieważ w rok po jej ukazaniu się autor zginął, zamordowany przez rojalistów w czasie pobytu w Madrycie. Traktat Aschama wyróżnia się względną oryginalnością na tle pism innych autorów omawianego kierunku. Swą doktrynę opiera on na założeniu, że ludzie w stanie natury, pozbawieni władzy i prawa, walczą jak zwierzęta o zachowanie swej egzystencji. Strach i pragnienie bezpieczeństwa dyktują człowiekowi utworzenie władzy i podporządkowanie się jej, zaś potrzeba zdobycia środków utrzymania wiąże się z przywłaszczeniem sobie ziemi, dając początek instytucji prywatnej własności. I podobnie jak posiadanie uzasadnia własność prywatną, tak też faktyczne piastowanie władzy rodzi prawo do jej sprawowania. Naturalnym i naczelnym prawem każdego człowieka — twierdzi Ascham — jest pragnienie istnienia, człowieczy instynkt samozachowawczy. Dlatego aktualny władca, który faktycznie gwarantuje bezpieczeństwo i środki utrzymania poddanym, posiada pełny tytuł do rządzenia, bez względu na przysięgi, śluby i zobowiązania obywateli, składane poprzednim władcom.

Nieco odmienne poglądy na temat władzy *de facto* wypowiedają w tym samym czasie: Francis Rous w pracy *The Lawfulness of Obeying the Present Government* oraz John Dury w traktacie *Considerations Concerning the Present Engagement*. Obaj autorzy uzasadniają obowiązek posłuszeństwa cytowanymi wyżej słowami św. Pawła. Uważają oni, że w świetle tych słów wszelkie dyskusje, zarówno na temat legalności władzy, jak też form ustrojowych, są bezprzedmiotowe. Władzę bowiem oceniać należy jedynie na podstawie treści jej zarządzeń, rezygnując z wątpliwych argumentów odnoszących się do jej usprawiedliwiania. Celem władzy jest bowiem bezstronne stosowanie obowiązującego prawa, ochrona własności prywatnej i bezpieczeństwo poddanych.

Po r. 1653, kiedy wojskowe rządy Cromwella nie pozostawiały u nikogo najmniejszych złudzeń, pełne prawo obywatelstwa zdobywają doktryny broniące aktualnej władzy. Główną ich tezą jest pogląd, że siła militarna i faktyczna przemoc wystarczająco uzasadniają obowiązek posłuszeństwa. W tym duchu piszą i przemawiają obrońcy polityki Cromwella: Thomas White, John Hall i Samuel Richardson.

Na szczególną uwagę zasługują dwie prace Michaela Hawke'a: *The Right of Dominion* z r. 1655 i *Killing is Murder* z r. 1657. W obu uzasadnia on prawowitość dyktatorskich rządów Lorda Protektora, który —

zdaniem Hawke'a — piastuje swą władzę na mocy woli Boga, zgody ludu i dzięki orężowi armii, przy czym autor przyznaje, że decydujące znaczenie ma poparcie wojska. W doktrynie Hawke'a Cromwell traktowany jest jak makiawelski Książę, który przy sprawowaniu władzy może bez żadnych skrupułów posługiwać się wszelkimi środkami. Sztuka rządzenia, proponowana przez Machiavellego swemu władcy, zdobywa wysokie uznanie u Hawke'a, który pragnie adaptować ją do rządów „purytańskich świętych” — ideału ustrojowego Cromwella.

O ile w pierwszych latach Cromwella uzasadniano jego rządy faktycznym ich sprawowaniem, sceptycznie odnosząc się do teoretycznej argumentacji republikanów, o tyle makiawelska koncepcja władzy u schyłku jego rządów dowodzi cynizmu i moralnej niemocy ustroju. Wojskowe rządy Cromwella sprawiły, że purytański ideał rządów świętych nadawał się do pogodzenia z makiawelskim Księciem, uosabiającym cechy lisa i lwa.

Wizjonerzy

Termin „wizjonerzy” wymaga uściślenia, ponieważ wielu z tych, którzy akceptowali obalenie monarchii żyło mirażem nowego ustroju i różnie rozumianej sprawiedliwości. W tym sensie wizjonerami byli lewellerzy i Harington, a przede wszystkim sekta religijna, która pojawiła się w r. 1649, tzw. mężowie piątej monarchii. Członkowie tej sekty łączyli swe nadzieje z r. 1666, w którym miało nastąpić ponowne przyjście Chrystusa na ziemię, początkując sprawiedliwy ustrój piątej monarchii, opartej na powszechnej miłości. Stracenie króla i rządy Cromwella stanowiły dla nich preludium wielkiej odnowy społeczności chrześcijańskiej. Do końca r. 1653 mistyczni wyznawcy zbliżającego się milenium głosili chwałę Cromwella w sakralnym i symbolicznym słownictwie starych ksiąg. Dostrzegali w nim bowiem świętego posłannika Boga, oczyszczającego drogi od zła przed nadejściem upragnionych czasów nowej Jerozolimy. Jednakże ich żądania bezkompromisowego respektowania etycznych zasad w życiu politycznym wywołały krytykę dyktatora, który bezceremonialnie aresztował swych niedawnych entuzjastów.

Wizjonerami nazywamy diggerów (kopaczy), którym historia miała przyznać rację, aczkolwiek w inny sposób niż sobie wyobrażali. Ich realistyczna wizja świata nie należała ani do rozkładającej się starej, ani do tworzącej się nowej nadbudowy. Przeciwnie, godziła w podstawową zasadę kapitalizmu — własność prywatną. W niej widzieli diggerzy główne źródło niesprawiedliwości, konfliktów społecznych i deprawacji moralnej.

Pojawienie się diggerów uchodziło uwagi współczesnych, zaabsorbowanych dramatycznym konfliktem parlamentu z armią i jej wodzami. Wiemy, że wczesną wiosną 1649 r. niewielka grupa ubogich ludzi rozpoczęła kopanie leżących odłogiem wrzosowisk na wzgórzu św. Jerzego w Surrey, na południe od Tamizy. Realizowali oni ideę wspólnej uprawy ziemi, zawartej w niewielkiej broszurze Gerarda Winstanleya *Righteousness*, wydanej w końcu stycznia tegoż roku, apelującej do biednych i uciśnionych, aby „społem pracowali i społem spożywali chleb.”⁴⁹

W pierwszych dniach swej wspólnej pracy na wzgórzu św. Jerzego opublikowali diggerzy swój program — *The True Levellers Standard Advanced*, w którym pisali: „Pierwszy powód podjęcia dzieła tego jest ten, że chcemy pracować w sprawiedliwości i dać początek temu, aby ziemia była wspólnym dobrem dla wszystkich [...]. Nie będziemy oddawać żadnej części nikomu we władanie prywatne [...]. Nie będziemy rządzić jeden drugim, lecz będziemy spoglądać na siebie jako na równych [...]”⁵⁰ Sprawą o najwyższej wartości, sprawą świętą była dla nich wspólnota wszystkich ludzi, działających w oparciu o wspólną własność ziemi, którą należało zespołowo uprawiać. Reakcja okolicznych ziemian i władz na komunistyczne poglądy kopaczy była do przewidzenia. Rozpoczęły się szykany. W obronie dogmatu własności prywatnej pustoszone pola diggerów, napadano na ich domostwa, wojsko rozpedzało pracujących, a władze wytaczały im procesy. Na wyrządzone krzywdy odpowiadali diggerzy słowem i piórem, z godną podziwu cierpliwością i uporem pokonując piętrzące się trudności. W pracy Winstanleya *A New Years Gift to Parliament and the Army*, wydanej w styczniu 1650 r. wyliczone są w 15 punktach krzywdy i bezprawia, jakich dopuściły się uzbrojone bandy i oddziały wojskowe na bezbronnych diggerach, którzy nigdy nie uciekali się do użycia siły. Odpowiadali: „Chcemy zwyciężyć przez miłość i cierpliwość, inaczej nie będzie to dla nas wolność.”⁵¹

Wiosną 1650 r. stłumiono działalność diggerów, zburzono doszczętnie ich domostwa, a kobiety i dzieci wyrzucono na wrzosowiska. Proces wytoczony następnie diggerom i Winstanleyowi kończy w zasadzie ich historię.

Diggerzy byli świadomi swej odrębnej postawy wobec świata i ludzi. Ich filozofię polityczną formowali poprzez wydawane manifesty i dekla-

⁴⁹ *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. with an Introduction by G. H. Sabine, New York 1941, s. 24.

⁵⁰ G. Winstanley: *Program ustroju wolności czyli prawowita zwierzchność przywrócona z dodaniem innych pism mniejszych*, przel. S. Helsztyński, PWN, Warszawa 1959, s. 256.

⁵¹ *Ibid.*, ss. 42, 63—64.

racje William Everard, a zwłaszcza Gerard Winstanley — przywódco, dzielący codzienny gorzki los kopaczy. Nie odpowiadała diggerom purytańska koncepcja elitarnych rządów świętych. Wierzyli, że lud stanie się wolny nie dzięki oligarchii wybranych — równie niebezpiecznej jak tyrańska monarchia — ale w wyniku obalenia własności prywatnej, przyczyny wszystkich plag społecznych. Nie odpowiadała im również obiegowa interpretacja praw natury o niepozbywalnym prawie jednostki do własności prywatnej i nieskrępowanej działalności gospodarczej. Diggerzy odwoływali się wprawdzie do praw natury, jednakże — w przeciwieństwie do panujących poglądów — we wspólnej własności ziemi widzieli naczelną nakaz rozumnej natury. W indywidualizmie republikanów dostrzegali największe zło, a w prywatnej własności — przyczynę nierozwiązywalnych konfliktów atomizujących społeczeństwo. Indywidualizmowi przeciwstawiali uniwersalistyczną koncepcję praw natury, w której wspólna własność ziemi integruje społeczeństwo poprzez wyeliminowanie egoistycznych i anarchistycznych instynktów.

Prześladowania diggerów pogłębiały ich nienawiść do sławionej przez purytanów przedsiębiorczości, która dla diggerów była symbolem ucisku i nieprawości, pisma zaś Winstanleya obalały teorię o moralnej i politycznej doskonałości zaborczego indywidualizmu. Mimo krótkiej, zaledwie czteroletniej, twórczości Winstanley (z lat 1648—1652) dał się poznać jako jeden z najodważniejszych i najgłębszych myślicieli XVII wieku.

O życiu Winstanleya posiadamy niewiele informacji, są to jedynie krótkie wzmianki autobiograficzne, przypadkowo rozrzucone w jego różnych pracach. Dowiadujemy się z nich, że rozpoczął pracę w zawodzie kupieckim w Londynie, gdy Anglia wchodziła w okres wojny domowej, i że trudności gospodarcze, jakie przeżywał wówczas kraj, doprowadziły go do bankructwa. W rezultacie zmuszony był przyjąć gościnę u przyjaciół w Surrey, gdzie zarabiał na życie dorywczo pasąc bydło.

Twórczość pisarską rozpoczyna Winstanley pracą o treści religijnej *The Myserie of God Concerning the Whole Creation* z 1648 r., zaś kończy rozprawą *The Law of Freedom in a Platform* z r. 1652. Ta ostatnia jest jakby podsumowaniem doświadczeń i przemyśleń autora oraz zarysem jego filozofii.⁵² Winstanley mówi w niej: „Tak tedy postanowiłem [...] zebrać tyle rozproszonych moich pism, ile ich zdołam odnaleźć i utworzyć z nich uporządkowany zarys [...]”⁵³

Poglądy Winstanleya zawarte w różnych jego pismach, mimo niewątpliwej ewolucji, tworzą w zasadzie jedną całość. Jest to wynikiem między innymi całkowicie odmiennego od ówczesnych stanowiska autora

⁵² Pełne zestawienie prac Winstanleya daje Helsztyński, zob. *ibid.*, ss. XIV—XVIII.

⁵³ *Ibid.*, s. 87.

THE
Law of Freedom
 IN A
PLATFORM:
 Or, True
Magistracy Restored.

Humbly presented to *Oliver Cromwel*,
 General of the Common-wealths Army in Eng-
 land. And to all English-men my brethren whether in
 Church-fellowship, or not in Church-fellowship, both
 sorts walking as they conceive according to the Or-
 der of the Gospel: and from them to all the
 Nations in the World.

Wherein is Declared, What is Kingly Government,
 and what is Commonwealths Government.

By *Jerrard Winstanley*.

*In thee, O England, is the Law arising up to shine,
 If thou receive and practise it, the crown it wil be thine.
 If thou reject, and stil remain a froward Son to be,
 Another Land wil it receive, and take the crown from thee.*
 Revel. 11. 15. ——— Dan. 7. 27.

LONDON,

Printed by *J. M.* for the Author, and are to be sold by *Giles
 Calvert* at the black Spred-Eagle at the West end of *Pauls*. 1652.

w sprawach religijnych, społeczno-politycznych i moralnych.⁵⁴ Doktryna Winstanleya tworzy więc systematyczną budowlę, która z logiczną konsekwencją wznosi się stopniowo ku górze. Wychodząc od zagadnień filozoficznych przechodzi do ekonomicznych, aby następnie po przedstawieniu problemów ustrojowo-społecznych zatrzymać się nad zagadnieniami nauki i wychowania.

Problem filozoficzny. W swej pierwszej pracy *The Mystere of God* głosi Winstanley doktrynę powszechnego odkupienia w następstwie usunięcia ze świadomości ludzkiej uczuć egoistycznych, które ustąpić winny miejsca rozumnej miłości, ogarniającej całą ludzkość. To — z punktu widzenia panujących wyznań — heretyckie stanowisko uzupełnia Winstanley pracą *The Saints Paradise*, w której wypowiada myśl o zwycięstwie rozumu w świecie, co w jego ujęciu jest jednoznaczne z odkupieniem i odnową. Bóg jest dla Winstanleya rozumem manifestującym się w całym świecie. Nie jest on siłą zewnętrzną, tworzącą i kierującą światem, ale tkwi w nim immanentnie. Identyfikacja Boga z porządkiem przyrody konsekwentnie musi prowadzić do tezy, że znajomość Boga równa się wiedzy o świecie. „Bóg — mówi Winstanley — objawia się w wiedzy rzeczywistej, nie w zmyśleniu.”⁵⁵ Według tej panteistycznej koncepcji zbawienie i odkupienie ludzi ma nastąpić w życiu doczesnym, kiedy ostatecznie zwycięży rozum. Natomiast siły wrogie rozumowi, przynoszące światu zło, niesprawiedliwość i ciemność — rodzą się z emocjonalnych, nie przemyślanych reakcji ludzi. Motywami bowiem postępowania ludzkiego mogą być bądź nierozumny emocjonalny popęd, bądź „czujna wewnętrzna kontrola [...] rozważająca cel i skutek postępów [...] siła życia zwana prawem natury [...] pobudzająca człowieka [...] uprawia każdego w ruch dwojako, mianowicie: racjonalnie lub nieracjonalnie.”⁵⁶

Z motywacji emocjonalnej wyrasta społeczna etyka egoizmu, którą w stosunkach międzyludzkich utrwała prywatna własność ze wszystkimi złymi następstwami z niej płynącymi. Motywacja racjonalna zaś wywołuje postępowanie zgodne z interesem całej społeczności, która jest najwyższą wartością i dla swego rozwoju i zwartości wymaga wspólnego władania ziemią. Tak więc wspólna własność ziemi staje się podstawą

⁵⁴ Ustalenie, w jakim stopniu elementy religijne charakteryzują twórczość Winstanleya jest sprawą co najmniej dyskusyjną. Na przykład G. H. Sabine we wstępie do cytowanej książki *The Works of Gerrard Winstanley* pisze: „Klucz do komunizmu Winstanleya leży w jego przeżyciach religijnych.” Natomiast Petegorsky (*op. cit.*, s. 178) wypowiada się następująco: „Winstanley do końca życia zachował swój głęboki spirytualizm i skłaniał się do wyrażania w taki sposób sił społecznych i materialnych.”

⁵⁵ Winstanley: *Program ustroju wolności...*, s. 169.

⁵⁶ *Ibid.*, ss. 204, 203.

nowego ustroju, przenikniętego duchem powszechnej miłości i wzajemnej życzliwości. Zmagania toczone w świadomości każdego człowieka-rozumu z emocjonalną wyobraźnią są częścią kosmicznej walki dobra ze złem, jasności z ciemnością. U każdego człowieka walczą ze sobą dwie przeciwstawne tendencje: pragnienie bezpieczeństwa publicznego — podstawa sprawiedliwego ustroju oraz dążenia egoistyczne — przyczyna bezprawia i tyranii. Ten dramat kosmiczny, rozgrywający się w świadomości każdego człowieka, skończyć się musi ostatecznym zwycięstwem rozumu, kiedy ludzie pojną wyższość racjonalnego działania nad emocjonalnymi odruchami.

Rozwiązywanie problemów społeczno-ustrojowych w płaszczyźnie motywacji etycznej pociągnęło za sobą zerwanie Winstanleya z religią i teologią.

Problem ekonomiczny. Subiektywne przeżycia egoistycznego człowieka przejawiają się przede wszystkim w niepoohamowanej żądzy zysku, której obiektywnym, głównym wyrazem jest własność prywatna — istota ustroju tyrańskiego, jakim jest monarchia. W tym ustroju wszystkie instytucje polityczne, religijne i prawne wprzęgnięte są w służbę własności prywatnej, aby sankcjonować panowanie wyzyskujących nad wyzyskiwanymi. „Różnorodne wybiegi prawne, chronione siłą miecza, to rygle, sztaby i bramy więzienia. Prawnicy to straż, biedacy to więźniowie.”⁵⁷ Pod wpływem zaś wzniosłych słów duchownych ludzie „[...] nie dostrzegają tego, co jest ich przyrodzonym prawem i co mają robić na ziemi póki żyją.”⁵⁸

Winstanley był świadomy wzajemnych zależności, jakie zachodzą między psychiką człowieka a stosunkami społecznymi. Jeśli zaboreczy indywidualizm jest przyczyną prywatnej własności ziemi — to równocześnie wynikające z niej stosunki społeczne pogłębiają deprawację moralną człowieka. Własność prywatna, którą zrodził egoizm, staje się z kolei siłą zewnętrzną, kształtującą aspołeczną świadomość: „[...] gdyby należycie zbadać takie postaci niewoli wewnętrznej ducha, jak chciwość, pycha, obłuda, zazdrość, zgryzota, lęk, rozpacz i szaleństwo, to wszystkie one miałyby za przyczynę to niewolnictwo zewnętrzne, w jakie ludzie spychają drugich.”⁵⁹

Skoro bazą ustroju tyrańskiego, zwanego monarchią, jest własność prywatna ziemi, nie można wyobrazić sobie pełnej reformy polityczno-społecznej, która by nie była jednocześnie reformą ekonomiczną.

Problem ustrojowo-społeczny. Tyranii opartej na chciwości i przemocy właścicieli ziemi przeciwstawia Winstanley repu-

⁵⁷ *Ibid.*, s. 16.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 175.

⁵⁹ *Ibid.*, ss. 99—100.

blikański ustroj sprawiedliwości, w którym wspólna własność ziemi stanowiłaby jedyną realną podstawę zgodnej współpracy harmonijnie działającego i rozwijającego się społeczeństwa. Wspólne posiadanie ziemi w nowym ustroju spowodowałoby, że sławioną purytańską przedsiębiorczość zastąpiłyby uczucia życzliwości i niesienie wzajemnej pomocy jako rezultat rozumnej motywacji działania ludzkiego, uwzględniającego dobro całego społeczeństwa.

Proponowany przez Winstanleya model ustrojowo-gospodarczy sprawiedliwego państwa, nazywanego republiką to komunizm drobnych wytwórców. Odrębnie żyjące rodziny bądź zajmowałyby się rolnictwem, uprawiając wspólną ziemię, bądź — rzemiosłem wykonywanym w poszczególnych domostwach. Wyprodukowane dobra rodziny oddawałyby do wspólnych składnic, z których otrzymywałyby wszystkie środki potrzebne do życia i pracy.

Według Winstanleya możliwość odradzania się egoistycznych pobudek długo grozić będzie nowemu ustrojowi na skutek różnic biologicznych i umysłowych ludzi. Dlatego na straży wspólnej własności i związanych z nią stosunków społecznych winno stanąć nowe prawo. Do tego celu powoływany ma być aparat urzędniczy złożony z wybieranych na jeden rok obywateli, którzy ukończyli 40 lat życia, gdyż do tego wieku wszyscy powinni być zatrudnieni w działalności produkcyjnej. Struktura władz w tym państwie sprawiedliwości winna być jednolita. W okręgach, na które zostanie podzielone państwo, sądy sprawować będą pełnię władzy administracyjnej, gospodarczej i oświatowej. Natomiast organem centralnym będzie parlament wybierany na jeden rok. Skoncentruje on również pełnię władzy na całym obszarze, kontrolując jednocześnie organy lokalne. Na szczególny szacunek w państwie Winstanleya zasługują osoby, które przekroczyły 60 rok życia, im też powierzył godność stałych strażników ustroju. Jak urzędnicy będą stać na straży wewnętrznego porządku, tak siły zbrojne będą gwarancją bezpieczeństwa państwa na zewnątrz. „Armia tedy, tak samo jak wszyscy funkcjonariusze w Rzeczypospolitej, wywodzi się z jednego i tego samego korzenia, to jest z konieczności ocalenia społecznego.”⁶⁰

W tym nowym ustroju, w którym wszystko i wszyscy są podporządkowani całości i dobru społeczeństwa, obowiązuje jednocześnie nakaz moralny: „Czyń tak, jakbyś chciał, żeby tobie czyniono.”⁶¹

Problem nauki i wychowania. Winstanley zdaje sobie sprawę, że nawet najstaranniej nakreślona koncepcja wspólnoty komunistycznej, realizowana w konkretnym państwie, nie zmienia automatycz-

⁶⁰ *Ibid.*, s. 179.

⁶¹ Nakaz ten powtarza się wielokrotnie w pismach Winstanleya.

nie świadomości ludzi. Dopiero nowe metody w nauce i wychowaniu mogą zmienić zasadniczo uformowany w przeszłości sposób myślenia. Przedmiotem dociekań naukowych winna być przede wszystkim przyroda, co umożliwi lepsze jej poznanie i wykorzystanie. Następnie nauka winna badać naturę człowieka, jego psychikę, historię społeczną oraz systemy praw, ponieważ ta wiedza pozwoli zrozumieć nowy urząd i właściwie go ocenić. Podobnie jak nauka powinna zrezygnować ze wszelkiej spekulacji religijnej czy filozoficznej, tak też programy wychowawcze powinny być od niej wolne. Nauczanie musi łączyć wiedzę teoretyczną z praktyczną. Za wychowanie, którym winni być objęci wszyscy obywatele republiki, odpowiedzialni są zarówno ojcowie rodzin, jak i wszyscy urzędnicy. Wykształcenie i wychowanie są tak ważnymi zadaniami, że nie można powierzać ich jedynie zawodowym uczonym, biegłym tylko w wiedzy książkowej i bezproduktywnym teoretyzowaniu. Nie można kształcić „[...] jedynie w wiedzy książkowej z wyłączeniem innych zajęć, aby się zwać uczonymi, jak to jest w ustroju monarchicznym. Tacy bowiem dzięki bezczynności i wyostrozonemu sprytowi spędzają czas na wynajdywaniu chytrych sposobów, jakby się wynieść do roli władców i panów nad swymi pracującymi braćmi [...]”⁶²

Winstanleyowska koncepcja nauki, w której doświadczenie i praktyka przesądzają o jej wartości i zadaniach, bezlitośnie burzy wszystkie systemy wiedzy spekulatywnej i równocześnie degraduje jej kapłanów. Na gruzach państw wyzysku po zupełnym zniszczeniu ich bazy ekonomicznej wznosi Winstanley swój gmach ustrojowy, niosący ludziom prawdziwą wolność.

Winstanley kończy *The Law of Freedom in a Platform* strofami wiersza, który dowodzi, że pracę tę traktował jako uwieńczenie swego życia.

I Ty gdzieżeś jest, śmierci? Już z wyrokiem swoim?
 Ja się nie lękam, jesteś przyjacielem moim.
 Przyjdź, zabierz ciało, rozsyp na cztery żywioły,
 Bym ja trwał w jednym, znowu pokojem wesółym.⁶³

Po r. 1652 nie słyszymy w zasadzie więcej o Winstanleyu. Nie dostrzegany za życia, przez długie lata pozostał zapomniany również przez potomnych. Dziś wydobyty z zapomnienia przemawia żywą aktualnością swych myśli jako jeden z największych poprzedników naukowego socjalizmu.

*

*

*

⁶² Winstanley: *Program ustroju wolności...*, ss. 186, 187.

⁶³ *Ibid.*, s. 223.

Powrót Stuartów w r. 1660 na tron angielski przyniósł generalne potępienie wszystkich doktryn politycznych z czasów Republiki. Oficjalnie aprobowana była jedynie doktryna nieżyjącego już wówczas Roberta Filmera, który skreślił ją w pierwszych latach wojny domowej.

Karol II (1660—1685), syn straconego monarchy, zawierając w Breddie kompromis z prezbiterianami, budził złudne nadzieje, że uszanuje zdobycze republiki. Szybko okazało się, że sposób myślenia Stuartów nie pozwolił im stać się dynastią kompromisu starych i nowych sił. Monarcha ze swoim otoczeniem odrzucił purytańską surowość i jak gdyby nieokiełznaną rozwiąłością chciał demonstrować swój negatywny stosunek do republikańskiej przeszłości. W styczniu 1661 r. rojaliści uczcili swój powrót profanacją zwłok republikańskich przywódców. Powieszono wtedy, wydobyte z grobów, ciała Cromwella i jego najbliższych towarzyszy. Przywrócony pośpiesznie do łask kościół anglikański zajął ponownie monopolistyczną pozycję i z ortodoksyjną tępotą zwalczał inne wyznania. Skonfiskowane w okresie wojny domowej i republiki dobra kościelne, koronne oraz majątki prywatne powróciły bez odszkodowania do rąk poprzednich właścicieli. Tak zwany kodeks Clarendona wprowadzał szereg ustaw żądających ślepej lojalności wobec króla i oficjalnego kościoła. Powracający z emigracji rojaliści utracili poczucie rzeczywistości i nie dostrzegali istnienia w kraju realnych sił.

Tymczasem w latach Restauracji uformowały się dwa opozycyjne stronnictwa polityczne, odzwierciedlające główne sprzeczności Anglii tych czasów. Torysi reprezentowali ziemian, aprobowali ortodoksję kościoła anglikańskiego, okazując wyraźną sympatię monarchii. Ich przeciwnicy — wigowie — rzecznicy wielkiej burżuazji godzili się na tolerancję religijną i opowiadali po stronie parlamentu jako przeciwwagi monarchii. Natomiast król, Karol II, żyjąc jakby w izolacji, żywił podziw dla Francji, której absolutyzm stanowił dla niego ideał ustrojowy. Najwyższą mądrość polityczną, według tego Stuarta, uosabiał „arcychrześcijański monarcha” Ludwik XIV, który dzięki dobrym stosunkom z Kościołem Rzymskim ugruntowywał swą wszechwładzę w państwie.

Opublikowany w r. 1680 traktat Filmera: *Patriarcha or the Natural Power of Kings* najlepiej wyrażał ambicje i pragnienia ustrojowe Karola II.

Filmer zmarł w r. 1653. Na kilka lat przez śmiercią ukończył *Patriarchę*, ale traktat ten z uwagi na małe zainteresowanie skrajnie rojalistycznymi poglądami autora nie był opublikowany za jego życia. Teza o nieograniczonych uprawnieniach monarchy zgadzała się wprawdzie z poglądami Jakuba I, który o niej pisał i mówił, ale nigdy nie odważył się jej realizować. W siedemnastowiecznej Anglii pozycja parlamentu była już tak ustalona, że nawet rojaliści nie kwestionowali udziału Izby

Gmin w ustawodawstwie, ograniczając się do walki o prerogatywy królewskie. Niedoceniany za życia, stał się Filmer głównym teoretykiem czasów Restauracji. Kiedy bowiem gasła początkowa popularność restytuowanej monarchii i wzrastały głosy opozycyjnej krytyki, Karol II i jego stronnicy potrzebowali doktryny, która by przeciwstawiała się ideom republikańskim i jednocześnie uzasadniała absolutyzm królewski.

Autor *Patriarchy* w pełni odpowiadał tym wymaganiom. W swych pracach wiele miejsca poświęcał zarówno krytyce idei umowy społecznej jak i idei naturalnych praw jednostki. Analizując krytycznie aksjomaty republikańskie, dowodził, że umowa społeczna jest koncepcją na wskroś sztuczną, ponieważ społeczność państwowa nie jest wynikiem przemyślnych decyzji, jakimś owocem ludzkiej pomysłowości, lecz — jak rodzina — organizmem naturalnym, bez którego jednostka istnieć nie może. Swą organiczną koncepcję społeczności państwowej uzasadniał historycznie, twierdząc, że nie można powołać się na żaden znany wypadek kreowania państwa na drodze wyraźnej zgody wszystkich obywateli. Ponadto wieloznaczność określenia „lud” w pracach różnych autorów utrudnia zrozumienie sensu tego pojęcia. Analizując ideę umowy społecznej wskazywał na jej niekonsekwencje. Żądanie powszechnej zgody, według Filmera, czyni nielogicznym twierdzenie, że większość może narzucić swą wolę mniejszości, a zwłaszcza pogląd jakoby zawarta w przeszłości umowa mechanicznie obowiązywała wszystkie następne pokolenia.⁶⁴

Bezkompromisowo odrzucał Filmer również drugi aksjomat republikańców o równości ludzi i przyrodzonych prawach naturalnych. Twierdził, że pogląd, jakoby jednostka mogła kierować się tylko własną wolą i nie uznawać żadnego zewnętrznego autorytetu, jest absurdalny. Wszyscy ludzie, rodząc się — podkreślał — mają określone miejsce w grupie społecznej i podlegają rodzicom oraz władzy państwowej, która jest zasadniczym warunkiem istnienia każdego społeczeństwa. Naturalna zależność człowieka od zwierzchności jest podstawą jego zobowiązań społeczno-politycznych. Wypływa stąd bezwzględny obowiązek posłuszeństwa wobec każdej władzy, której brak jest jednoznaczny z anarchią i społecznym rozkładem.⁶⁵ Wobec tego naturalnym i jedynym możliwym ustrojem jest monarchia absolutna, która gwarantuje siłę, porządek i stabilność społeczeństwa. Natomiast osoba panującego, bez względu na to kim jest, posiada pozycję ojca w rodzinie, z tym że władza jego rozciąga się na wszystkich poddanych.⁶⁶

⁶⁴ *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. P. Laslett, Oxford 1949, ss. 65, 225, 273, 285—288.

⁶⁵ *Ibid.*, ss. 241—242, 245, 259.

⁶⁶ *Ibid.*, ss. 84, 86, 63.

Element paternistyczny do tego stopnia przenika doktrynę Filmera, że z obowiązku „czczenia ojca” czyni on naczelny nakaz moralny, ponieważ — jak mówi — nawet władza Stwórcy nad ludźmi „wywodzi się z prawa ojcowskiego.”⁶⁷

Swoje tezy ustrojowe zawarł Filmer w następujących sześciu przykazaniach ustrojowych, sformułowanych w pracy *Observation upon Aristotles's Politics Touching Forms of Government*: „1. Nie ma innej formy ustrojowej poza monarchią. 2. Nie ma innej monarchii jak tylko patriarchalna. 3. Nie ma monarchii patriarchalnej, która by nie była absolutna i arbitralna. 4. Nie istnieje ani demokracja, ani arystokracja. 5. Nie istnieje tyrania jako forma rządu. 6. Ludzie nie są z natury wolni.”⁶⁸

W rozważaniach rojalistów szczególną rolę odgrywała *Biblia* — najważniejszy materiał dowodowy, przemawiający na rzecz ustroju tradycyjnego, który miał realizować „boską ideę porządku”, zgodnie z zamierzeniami Boga tworzącego jednolity i hierarchicznie uporządkowany świat.⁶⁹ Do opowiadań biblijnych sięga też Filmer, uzasadniając absolutne prawa królów ich pochodzeniem od legendarnego Adama i tłumacząc powstanie różnych narodowości kłótniami potomków Noego przy budowie wieży Babel.

Doktryna Filmera, mimo naiwnej argumentacji, musiała w czasach Restauracji cieszyć się pewną popularnością, skoro John Locke na niej właśnie koncentruje swoją polemikę z rojalistami w pracy *Two Treatises of Government*.⁷⁰ Dla nas zaś doktryna Filmera jest nie tylko ciekawostką historyczną, ale dowodzi głębokich przemian społecznych, które nastąpiły w Anglii w czasach Republiki, tak że próba powrotu do poprzedniego ustroju przy pomocy tej doktryny skazana była na niepowodzenie.

Za panowania Jakuba II (1685—1688), kiedy możliwość przywrócenia rządów feudalno-katolickich równała się unieważnieniu zmian majątkowych, dokonanych przez reformację od czasów Henryka VIII — dochodzi do porozumienia wigów z torysami. Sławny kompromis ziemian-

⁶⁷ *Ibid.*, s. 233.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 229.

⁶⁹ W. H. Greenleaf: *Order, Empiricism and Politics. Two Traditions of English Political Thought 1500—1700*, London 1964, ss. 14—57.

⁷⁰ W literaturze zachodniej spotykamy diametralnie różne oceny doktryny Filmera. I tak G. D. H. Cole (*Politics and Literature*, London 1929, s. 47) nazywa *Patriarchę* po prostu „głupią książką”. Natomiast J. N. Figgis w *The Divine Right of Kings* (Cambridge 1922, s. 152) pisze: „Można powiedzieć, że w pewnym sensie Filmer torował drogę nie tylko Locke'owi, ale również Rousseau.”

stwa z burżuazją spowoduje zmianę dynastii i wprowadzenie ustroju monarchii parlamentarnej. Porozumienie sił feudalnych z kapitalistycznymi, zawarte w latach 1688—1689, z dumą nazwano „chlubną rewolucją”. Był to okres, kiedy Anglia chwalebnie ukończyła szkołę kapitalizmu, aby sama mogła stać się jego nauczycielem.

*

* *

Oddzielnego omówienia wymagają poglądy dwu największych myślicieli angielskich XVII wieku — Tomasza Hobbesa i Johna Locke'a. Obaj uczeni zajmują bowiem szczególne miejsce w dziejach doktryn politycznych i nie mogli być zaliczeni do żadnej z wyróżnionych wyżej grup. O filozofach tych pisał F. Engels w liście do K. Schmidta: „Hobbes był pierwszym nowoczesnym materialistą (w sensie XVIII stulecia) [...] Locke był zarówno w religii, jak i w polityce synem kompromisu klasowego z roku 1688.”⁷¹

NOWOŻYTNY MATERIALISTA

W ę d r ó w k a i p o s z u k i w a n i a. Omawiany wyżej stuletni okres historii Anglii niemal w całości pokrywa się z długim życiem Tomasza Hobbesa. Urodził się on bowiem w marcu 1588 r., kiedy hiszpańska armada zbliżała się do brzegów Anglii, umarł zaś mając lat 91. Rozpoczął naukę w ostatnich latach panowania Elżbiety, jego uniwersytecki okres przypada na czasy Jakuba I, zainteresowania geometrią i filozofią — na rządy Karola I, rozgłos myśliciela politycznego — na dyktaturę Cromwella, a wreszcie sława mędrca — na dni Restauracji, gdy urósł niemal do symbolu wiedzy angielskiej.

Osierocony bardzo wcześnie, dzięki opiece bogatego, bezdzietnego wuja otrzymuje Tomasz Hobbes staranne wykształcenie z zakresu wiedzy klasycznej wraz z dobrą znajomością łaciny i greki. Pięć lat spędzonych w Oksfordzie nie wywarło nań większego wpływu. Nudziły go bezpłodne dyskusje nauczycieli uniwersyteckich, niewolniczo trzymających się Arystotelesa, a oburzało pijaństwo i brak zasad moralnych, z którymi zetknął się w tym środowisku.

W r. 1608 Hobbes opuszcza Oksford, aby zostać nauczycielem swego rówieśnika, młodego Cavendisha, syna hrabiego Devonshire. Nowe zajęcie dawało sposobność do stykania się z wpływowymi ludźmi, umożliwiło dostęp do dobrych bibliotek, a przede wszystkim przyniosło wyjątkową okazję towarzyszenia uczniowi w jego podróży na kontynent.

⁷¹ Engels do Konrada Schmidta [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*, KiW, Warszawa 1949, s. 473.

Gdy w r. 1610 opuścił Hobbes brzegi Anglii, zorientował się szybko, że Kopernik, Kepler i Galileusz zburzyli system filozofii Arystotelesa, którym karmiono go w Oksfordzie. Droga dwu młodych ludzi prowadziła przez Francję do Włoch, gdzie Hobbes pogłębił znajomość języków klasycznych, przekonany, że jego powołaniem są studia nad antykiem. Poświęcił też tym badaniom następne piętnaście lat, wspominając je później jako najszczęśliwszy okres w swym długim życiu. Na te lata przypada praca nad tłumaczeniem Tucydidesa, dla którego wiedzy politycznej żywił Hobbes wiele podziwu. We wstępie do tłumaczenia nie kryje swej sympatii dla autorytatywnych rządów Peryklesa i monarchii, a jednocześnie potępia ustrój demokratyczny w przekonaniu, że był on w starożytności przejawem dekadencji politycznej. Przez całe życie pozostał Hobbes gorącym rzecznikiem silnych rządów, a zwłaszcza monarchii absolutnej. Zmienił jednak swój punkt widzenia na historię jako wyłączną nauczycielkę mądrości politycznej, kiedy od antyku przeszedł do studiów filozoficznych. Twórca determinizmu materialistycznego nie podzielał stanowiska Machiavellego, który godził się, aby kapryśna „fortuna” z kobiecą niestałością krzyżowała plany władców, zalecając jednocześnie swemu księciu studiowanie historii w celu wzorowania się na czynach wielkich mężów i unikania ich błędów. Według Hobbesa, podobnie jak według Demokryta, „los” i „przypadek” były określeniami oznaczającymi naszą ignorancję w dziedzinie przyczyn zjawisk. Hobbes przyznawał, że znajomość historii może być podstawą roztropnego działania, skarbnicą doświadczenia, ale nigdy prawdziwą wiedzą, którą zdobywa się na drodze racjonalnego myślenia i logicznej analizy.

Głęboka wiedza Hobbesa wraz z gruntowną znajomością klasycznych języków sprawiły, że zwrócił na niego uwagę Franciszek Bacon. Świadek owych czasów, John Aubrey, powiada, że „Lord kanclerz Bacon lubił z nim [Hobbesem] rozmawiać. On też pomagał Lordowi w przetłumaczeniu kilku jego esejów na łacinę.”⁷² W czasie spotkań, które miały miejsce najprawdopodobniej w ostatnich latach życia Bacona, młody sekretarz pilnie notował myśli i powiedzenia mistrza.

Hobbes i Bacon należeli do różnych generacji, wiele też ich różniło, ale w ich filozofii odnajdujemy również poglądy wspólne. Obaj zdecydowanie odrzucali arystotelizm, ciężący nad ówczesnym myśleniem uniwersyteckim, przekonani, że poprzez nową metodę badań będzie można opanować naturę i podporządkować ją człowiekowi. Obaj uważali, że wiedza jest największą potęgą człowieka i że prawdziwa nauka obok zmienionej metody wymaga precyzyjnego i jasnego języka dla swych sformułowań. Ale na tym kończą się podobieństwa w ich poglądach.

⁷² J. Aubrey: *Brief lives*, ed. O. Dick, London 1949, s. 149.

Według Bacona bowiem cała dotychczasowa nauka była jedynie zbiorem uprzedzeń i przesądów. Uzdrowić ją mogła nowa eksperymentalna metoda, i indukcyjne rozumowanie. Hobbes natomiast — mimo gwałtownego zwalczania Arystotelesa i bezpłodnych dyskusji uniwersyteckich — zachował szacunek dla osiągnięć naukowych przeszłości. Uważał, że metody dedukcyjne, stosowane w matematyce i geometrii, pozwoliły osiągnąć znaczne postępy w naukach przyrodniczych i pragnął przenieść te metody do badań nad państwem, aby uzyskać naukowe rezultaty i w tej gałęzi wiedzy. W dedykacji do *De Homine* pisze: „człowiek bowiem nie tylko jest ciałem fizycznym, lecz również częścią państwa [...] z tej racji należy go rozważać zarówno jako człowieka, jak też jako obywatela; to znaczy: trzeba było połączyć podstawowe zasady nauk przyrodniczych i fizyki z zasadami polityki [...]”⁷³

Lecz najbardziej różnił się stosunek obu myślicieli do systemów filozoficznych. O ile przemawiający aforyzmami Bacon traktował każdy system jako barierę krępującą myśl i zagradzającą drogę postępowi, o tyle Hobbes sam stworzył kompletny system, który — jego zdaniem — przynosił przełom w naukach społecznych. Możliwe, że osobista ambicja Hobbesa, a także różnice w poglądach metodologicznych sprawiają, że nie przyznaje się on do naukowych filiacji z Baconem. Poza tym proces dojrzewania systemu Hobbesa był owocem długich poszukiwań i wielu przemysleń autora.

Po przekroczeniu 40 lat, w r. 1629, udaje się Hobbes po raz drugi na kontynent, tym razem jako towarzysz podróży i nauczyciel młodego arystokraty Clintona. Wtedy jakoby zupełnie przypadkowo wpadły mu w ręce *Elementy* Euklidesa, przy czym zachwycił go sposób dowodzenia autora. Od tej chwili Hobbes — jak mówi Aubrey — „zapalał nieodpartą miłością do geometrii.”⁷⁴ Dedukcyjne myślenie, tj. wyprowadzanie logicznych wniosków z jasno sformułowanych i niewątpliwych założeń, staje się dla Hobbesa wzorem metody, którą pragnie on zastosować do wszystkich dziedzin wiedzy. Przekonany, że matematyczne myślenie jest jedyną gwarancją prawdziwej wiedzy, stara się tymi kategoriami analizować oraz oceniać społeczeństwo i państwo. Problem sprowadzał się zatem do pytania, czy na podobieństwo figur i brył geometrycznych można w sposób świadomy zrekonstruować i uzdrowić instytucje polityczne. Pytania tego rodzaju były wówczas wyjątkowo aktualne, ponieważ Anglia wchodziła w okres głębokich wstrząsów społeczno-politycznych, które w oczach filozofa urastały do rozmiarów demonicznych.

⁷³ T. Hobbes: *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. II, s. 3.

⁷⁴ Aubrey: *op. cit.*, s. 150.

Odkrycie metody geometrycznej, jako jedynej i wyłącznej dla wszystkich dziedzin wiedzy, wiąże się u Hobbesa z problemem podstawowej przyczyny wszelkich zmian, występujących w przyrodzie i społeczeństwie. Dla obowiązującej filozofii uniwersyteckiej sprawa była prosta, ponieważ arystotelesowski wszechświat pozostawał niezmienny w swej hierarchicznej strukturze, a stopnie wznoszącej się budowy niezależne od siebie. Ale arystotelesowską koncepcję świata, jako „naturalnego stanu równowagi wszechświata”, podważył Kopernik, zaś całkowicie zburzył Galileusz tezą o ruchu jako naturalnym stanie wszystkich ciał. Dojrzał czas, aby ustaloną piramidę wszechświata sprowadzić do jednej podstawowej zasady. Uczynił to Hobbes, redukując wielostopniowy arystotelesowski świat do następstw mechanistycznego ruchu.

Podczas swej trzeciej podróży na kontynent w r. 1634 nawiązał Hobbes w Paryżu ściślejsze kontakty z Mersennem, Gassendim i Descartesem. Słowem, wszedł w samo serce intelektualnego fermentu owych czasów. W dwa lata później udał się do Włoch, aby odwiedzić Galileusza — ojca nowej filozofii. Jeśli Euklides ukształtował koncepcję uniwersalnej metody Hobbesa, to Galileuszowi zawdzięcza on sformułowanie tezy o powszechności ruchu mechanistycznego. Te dwie idee wiąże Hobbes po raz pierwszy w *Małym traktacie (Little Treatise)*, który napisał najprawdopodobniej w Anglii w r. 1637. Treścią traktatu jest analiza doznań zmysłowych, które — jak dowodzi autor — są wynikiem ruchu przedmiotów zewnętrznych. Ten ruch poprzez kanały naszych zmysłów powoduje z kolei ruch mózgu i serca, wywołując przeciwdziałania, które są wrażeniami zmysłowymi. Naczelna teza traktatu sprowadza się do twierdzenia, że przeżycia psychiczne ludzi, podobnie jak wszystkie zmiany na świecie, uwarunkowane są ruchem. Tak więc ludzkie uczucia i myśli — aczkolwiek same niematerialne — są rezultatem ruchu zewnętrznych przedmiotów.

Wypadki polityczne, których Hobbes był świadkiem, sprawiły, że odłożył on studia nad filozofią przyrody, aby zająć się filozofią państwa. W roku zwołania Długiego Parlamentu ogłasza rozprawę *The Elements of Law*, w której uzasadnia konieczność absolutnej władzy. Widzi w niej bowiem jedyną drogę prowadzącą do ocalenia człowieka kierującego się zawsze pobudkami egoistycznymi. W przesadnej obawie przed represjami z powodu tej rozprawy, krążącej w rękopisach po Londynie, opuszcza Anglię, aby zamieszkać w Paryżu, tym razem jako emigrant polityczny.

W r. 1642 ogłasza na emigracji traktat *De Cive (O obywatelu)*. We wstępie do niego pisze, że wolno i mozolnie tworzy swą filozofię polityczną. „Gdy oto zbieram te elementy, gdy je porządkuję i powoli z trudem spisuję [...] w ojczyźnie mojej rozpala się spór na temat

uprawnień władzy i posłuszeństwa [...] który to spór zazwyczaj na krótko poprzedza wojnę.”⁷⁵ Do dzieła tego przywiązywał Hobbes szczególną wagę, gdyż „najdostojniejsza ze wszystkich nauk jest właśnie ta, której znajomość jest rzeczą władców i ludzi, których zadaniem jest rządzenie rodzajem ludzkim [...]”⁷⁶

Lata emigracji spędzał Hobbes na cierpliwym zbieraniu materiałów i przemyślaniu kompozycji swego systemu. Owoce tej pracy ukazały się po jego powrocie do Anglii — w r. 1655 opublikował *De Corpore*, a w r. 1658 — *De Homine*.

Kiedy w r. 1646 znalazł się w Paryżu księżę Walii, późniejszy Karol II, powierzono Hobbesowi wychowywanie przyszłego monarchy. Związki jednak Hobbesa z rojalistami nie były ani długie, ani trwałe. Po roku przerywa nauczanie królewskiego syna, a nawet nie zgadza się, aby przy wznowieniu *De Cive* umieścić na karcie tytułowej wzmiankę, że był wychowawcą następcy tronu.

Podejrzewany o ateizm w katolickim Paryżu, zdecydował się Hobbes na powrót do kraju. Rok 1651 przynosi mu opublikowanie w Anglii głównego traktatu politycznego, w którym uzasadnia swój pogląd, że każda władza *de facto*, jeśli gwarantuje bezpieczeństwo i spokojne życie poddanych, jest legalna i że poza tym nie może być innego jej uzasadnienia; że jedynie niemożność zapewnienia bezpieczeństwa poddanym usprawiedliwia ich bunt, że prawem jest tylko wola władcy i tej woli muszą być podporządkowane religia i Kościół.

Wydaje się, że znaczenie politycznej filozofii Hobbesa leży nie tyle w jego wnioskach, ile raczej w sposobie argumentacji, która zapewniła jego doktrynie nieprzemijającą trwałość.

Reaktywowanie rojalistycznych rządów w r. 1660 oraz objęcie tronu przez Karola II wywołały u filozofa chwilowy niepokój w związku z jego wcześniejszym powrotem z emigracji do kromwelowskiej Anglii. Obawy okazały się jednak bezpodstawne, gdyż — jak mówi Aubrey — monarcha od pierwszych dni swych rządów obdarzał Hobbesa sympatią i łaskami.⁷⁷ Obronił on nawet uczonego przed atakami fanatyków religijnych, którzy wybuch zarazy i wielki pożar Londynu z lat 1665—1666 pragnęli tłumaczyć gniewem Boga na ateizm filozofa.

Niemal do śmierci nie przerywał Hobbes swej pracy naukowej, prowadząc bardzo racjonalny i uregulowany tryb życia. Odbywał długie spacery, w czasie których rozmyślał nad nurtującymi go problemami i notował na gorąco swe uwagi, aby następnie w domu usystematyzować je i opracować. W wieku lat 76 napisał polemiczną rozprawę, prze-

⁷⁵ Hobbes: *op. cit.*, t. II, s. 194.

⁷⁶ *Ibid.*, t. II, ss. 185—186.

⁷⁷ Aubrey: *op. cit.*, ss. 152—153.

ciwstawiającą się poglądom Edwarda Coke'a na temat *Common Law*. Bronił w niej uparcie swej tezy, że prawem jest tylko wola suwerena. Po przekroczeniu osiemdziesiątki skreślił prozą i wierszem swą autobiografię, a gdy zbliżał się do dziewięćdziesiątki, powrócił do upodobań młodości i zabrał się do tłumaczenia *Iliady* i *Odysei*, aby — jak mówił — odwrócić od siebie uwagę swych wrogów. Hobbes istotnie pozostawał w ostrym konflikcie z profesorami Oksfordu, którym zarzucał — nie zawsze słusznie — odcinanie się od nowych prądów w naukach przyrodniczych, a przede wszystkim kultywowanie ducha nieposłuszeństwa wobec władzy państwowej. Jego krytyczne stanowisko w stosunku do kół uniwersyteckich sprawiło, że nigdy nie został członkiem Royal Society, w którym decydujący głos mieli uczeni z Oksfordu.

W wieku 91 lat kończy Hobbes swą wędrówkę i poszukiwania, przekonany, że dał ludzkości prawdziwą wiedzę o człowieku i państwie.

S y s t e m i m e t o d a. System filozoficzny Hobbesa formował się pod wpływem zarówno głębokich przemian społecznych, jakie przeżywała Anglia w połowie XVII wieku, jak i rewolucji naukowej, wywołanej osiągnięciami nauk ścisłych. Prawo obywatelstwa zdobywał sobie wówczas pogląd, że otaczający nas, różnobarwny i wieloraki świat kryje w sobie geometryczną regularność, którą odkryć może jedynie człowiek logicznie myślący, posługujący się kategoriami matematycznymi. Starał się więc Hobbes na drodze poprawnego i ścisłego rozumowania zdobyć prawdę o człowieku, aby w konsekwencji, w oparciu o zasady naukowe skonstruować model ustroju. W ten sposób jego filozofia na wzór nauk ścisłych miała badać i rozwiązywać problemy polityczno-ustrojowe.

Hobbes traktował świat — wszystkie zjawiska, nie wyłączając społecznych — jako jedną całość, podległą prawom mechaniki i dlatego spotykana różnorodność i wszelkie zachodzące zmiany sprowadzał do następstw ruchu. Jego doktryna polityczna, wyrosła z materializmu mechanistycznego, mimo zdeaktualizowania się wielu tez posiada dla nas niesłabnącą siłę dzięki konsekwencji rozumowania i mistrzowskiej formie wykładu.

Rozpoczynając od ustalenia zadań, przedmiotu i celów filozofii, poprzez wykład o znaczeniu właściwej metody i roli języka dochodzi Hobbes do teorii państwa. Zadania filozofii sprowadzają się do poprawnego rozumowania, aby od poznania skutków dojść do przyczyn zjawisk, bądź odwrotnie — na podstawie przyczyn uzasadnić skutki. W poszukiwaniu przyczyn badanych zjawisk winniśmy posługiwać się procesem myślowym prowadzącym bądź do rozkładania całości na części, bądź też składania części w całość. „Tak więc wszelka metoda, przy której pomocy badamy przyczyny rzeczy, jest bądź składaniem, bądź rozkładaniem, bądź też częściowo składaniem, a częściowo

rozkładaniem. Zazwyczaj ta, która rozkłada, nazywa się *analityczna*, ta zaś, która składa, nazywa się *syntetyczna*.”⁷⁸

Jeśli ujmowanie zadań filozofii w kategoriach mechaniki i determinizmu odrywało naukę od teologii, to wyraźne określenie przedmiotu filozofii przesądziło o materialistycznym charakterze jego systemu. „Przedmiotem filozofii — mówi Hobbes — czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstania można sobie przedstawić i które można porównać [...]. Tak więc filozofia wyklucza teologię.”⁷⁹

W systemie Hobbesa wyodrębnione są wyraźnie trzy działy. filozofia przyrody, zajmująca się „ciałami naturalnymi”, filozofia człowieka, traktująca o jego „usposobieniu i obyczajach”, oraz filozofia państwa, mówiąca o „obowiązках obywatela.”

Zadania wszystkich działów skierowane są ku bardzo praktycznym i ziemskim celom. Nie chodzi bowiem ani o uczone dyskusje akademickie, ani o subtelną argumentację dla samej sztuki argumentacji, lecz o filozofię, która by uzbroiła człowieka w wiedzę o stałych związkach przyczynowych i koniecznych zależnościach, by mógł planować i świadomie kształtować swe życie na ziemi. Wszakże „celem, czy zadaniem filozofii jest, byśmy przewidywane skutki mogli wykorzystać na nasz pożytek [...]”⁸⁰ Nie jest bowiem wiedzą powoływanie się na autorytety, ponieważ dowodzi to tylko naszej nieznajomości przyczyn. Również i doświadczenie, a więc zmysłowe poznanie zjawisk, nie daje jeszcze człowiekowi prawdziwej wiedzy. Prawdą jest, że poznane fakty uczą roztropności i rozważnego postępowania, ale dopiero dzięki logicznemu rozumowaniu poznajemy powszechne i niezmiennie konieczności, wzorem reguł geometrycznych. Jedyną zatem metodą, prowadząca do prawdziwej wiedzy, to „dowodzenie polegające na porządku wywodów, który bierze początek w zdaniach pierwszych, czyli najbardziej ogólnych i samych przez się zrozumiałych i prowadzi naprzód poprzez ciągłe wiązanie zdań w syllogizmy, póki uczący się nie zrozumie, iż prawdą jest poszukiwana konkluzja.”⁸¹ Owymi zdaniem pierwszymi, które Hobbes przyjmuje jako punkty wyjściowe logicznego rozumowania, są definicje nazw używanych na oznaczenie rzeczy i zjawisk. Traktuje on mowę ludzką jako zespół umownych nazw, odpowiadających naszym koncepcjom na temat obserwowanych zjawisk i rzeczy. Dzięki tym nazwom pamiętamy o rzeczach i zjawiskach oraz możemy porozumiewać się z innymi ludźmi na ich

⁷⁸ Hobbes: *op. cit.*, t. I, s. 80.

⁷⁹ *Ibid.*, t. I, s. 20.

⁸⁰ *Ibid.*, t. I, s. 16.

⁸¹ *Ibid.*, t. I, s. 94 i n.

temat.⁸² Wobec tego kryteria prawdy są „[...] cechami mowy, nie zaś rzeczy. I gdzie nie ma mowy, tam nie ma prawdy, ani fałszu [...] Toteż w geometrii (która jest jedyną nauką, jaką podobało się Bogu obdarzyć dotychczas rodzaj ludzki) ludzie zaczynają od ustalenia znaczeń wyrazów, którymi się posługują i to ustalenie znaczeń nazywają definicjami; te definicje umieszczają na początku swoich rozważań.”⁸³

Wśród nazw odróżnia Hobbes takie, które odnoszą się do zjawisk przyrodniczych, powstałych niezależnie od woli ludzkiej, od tworzonych swobodnie przez człowieka, jak to ma miejsce w przypadku konstruowania figur geometrycznych lub powoływania instytucji politycznych. Od precyzyjnych i jasno sformułowanych definicji uzależnione jest nasze poprawne myślenie, ponieważ „[...] jak dobrze rozumianej mowie zawdzięczają ludzie, że w ogóle mogą rozumować poprawnie, tak też źle rozumianej zawdzięczają wszelkie swoje błędy; [...]”⁸⁴

Jasne myślenie, precyzyjny język i znajomość reguł rozumowania dają dopiero gwarancję prawdziwej wiedzy. Stąd konkluzja: „[...] światłem dla umysłów ludzkich są słowa jasne i wyraźne, najpierw dokładnie oczyszczone przez ścisłe definicje z wieloznaczności; rozumowanie jest krokiem, powiększanie wiedzy jest drogą, a korzyść rodzaju ludzkiego jest celem.”⁸⁵

Aby dojść na drodze poprawnego rozumowania do wiedzy o wielkim mechanizmie społecznym nazywanym państwem, należy wyprowadzić logiczne konsekwencje ze ścisłych definicji, dotyczących życia psychicznego człowieka. Dla zdobycia niezmiennej prawdy o państwie żąda więc Hobbes geometrycznego myślenia w polityce, inaczej niż Machiavelli, który lekcją historii pragnął uczyć swego władcę życiowej mądrości.

Człowiek i stan natury. Zgodnie z postulowaną metodą rozpoczyna Hobbes swe rozważania ustrojowe od analizy psychiki człowieka, determinującej jego zachowanie. Zasady mechaniki przeniesione na teren psychologii miały dowieść, że nasze wrażenia zmysłowe są obrazami wywołanymi przez ruch przedmiotów, powodujący z kolei wewnętrzny ruch w organizmie. Ruchy przenoszone ze świata zewnętrznego wzmacniają lub osłabiają siły vitalne człowieka, a bezpośrednią reakcją na nie są emocjonalne dążenia: bądź apulsywne — przyciągające, bądź

⁸² R. Peters: *Hobbes*, London 1956, ss. 119—137 oraz J. W. N. Watkins: *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London 1965, ss. 138—162.

⁸³ T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 29.

⁸⁴ Hobbes: *Elementy filozofii...*, t. I, s. 48.

⁸⁵ Hobbes: *Lewiatan...*, s. 41.

repulsywne — odpychające. „To dążenie, gdy jest zwrócone ku czemuś, co je wywołuje, nazywa się apetytem, czyli pożądaniem [...] Gdy zaś dążenie jest odwrócone od czegoś, nazywa się zazwyczaj awersją lub wstrętem.”⁸⁶ Zależnie od swego charakteru emocje zabarwiają odpowiednio nasze sądy, opinie i oceny oraz budzą określone uczucia. Owocem emocji apulsywnych są oceny dobra i piękna, uczucia nadziei czy radości i odwrotnie — emocje repulsywne rodzą gniew, strach oraz oceny zła czy brzydoty.

Człowiek, istota myśląca, reaguje nie tylko bezpośrednio pod wpływem swych pasji, ale również rozważa przyszłość i podejmuje odpowiednie działania, aby najlepiej zaspokoić wymagania swej egoistycznej natury. Dlatego z jednej strony dąży do dominowania nad innymi ludźmi, zabiegając o zdobycie sławy, bogactwa lub władzy, zaś z drugiej strony jego instynkt samozachowawczy każe mu bronić się przed groźbą śmierci, gdyż wie, że inni ludzie nie różnią się od niego w swej przyrodzonej popędliwości i egoizmie. Motoryczną siłą człowieka są zatem dwa przeciwstawne dążenia: a) nigdy nienasycone pragnienie bogactw, zaszczytów i władzy, co prowadzi do sporów, nienawiści i wojny; b) bezustanny strach przed niebezpieczeństwem gwałtownej śmierci, wpływający z naturalnego dążenia do obrony swego życia.

Groźba śmierci jest tym większa, że ludzie są sobie równi, a ich braki w jednej dziedzinie są kompensowane innymi ich zaletami. „Natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna [...], co się tyczy siły cielesnej, to najslabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego [...]”⁸⁷

Następstwem powszechnych zabiegów o panowanie nad innymi jest taka gwałtowność zderzeń pomiędzy ludźmi, że żyją w stanie ciągłej wojny i skazani są na wzajemne wyniszczanie. Analiza psychiki człowieka i oparte na niej rozumowanie doprowadza Hobbesa do wniosku, że w sytuacji, gdy ludzie pozostawieni są samym sobie, bez żadnej władzy nad nimi, wzajemnie niszczą się. „W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na odrabianie ziemi ani na żeglowanie [...], nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy [...], nie ma wiedzy [...], ani sztuki słowa, ani społeczności. A co

⁸⁶ *Ibid.*, s. 43.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 107.

najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci.”⁸⁸

Stan natury, w którym toczy się nieprzerwana wzajemna wojna wszystkich ludzi, ów stan anarchii społecznej charakteryzuje się trzema właściwościami:

Po pierwsze — panuje tam absolutna wolność, to znaczy, że każdy człowiek, używając swej siły i rozumu, może uczynić wszystko, co zechce, a nikt nie ma prawa mu w tym przeszkodzić.

Po drugie — człowiek, żyjąc w stanie natury, kórzysta jedynie z uprawnień, wolny jest jednocześnie od jakichkolwiek obowiązków. Posiada bowiem nieskrępowane prawo do wszystkich rzeczy i może podejmować każdą działalność, którą uzna za celową dla siebie.

Po trzecie — w tej sytuacji wzajemnej wojny subiektywizm występuje w krańcowych formach. Każdy człowiek sam decyduje o swym postępowaniu, sam jest dla siebie sędzią, nie obowiązują go żadne obiektywne standardy w żadnej dziedzinie.

Siłą motoryczną człowieka — zdaniem Hobbesa — są zawsze emocje, których natężenie może się zmieniać, zależnie od siły oddziaływania przedmiotów zewnętrznych na nasze zmysły. Natomiast rozum instruuje lub podpowiada człowiekowi, w jaki sposób jego egoistyczne dążenia mogą być najlepiej zaspokojone. Rozum nie stwarza odrębnej motywacji ani też nie podporządkowuje sobie emocji, uwzględnia jedynie egoistyczną naturę człowieka i wprzęga się w jego życie emocjonalne. I oto zdrowy rozsądek podpowiada człowiekowi, aby zrezygnował z wolności, z jednostronnych uprawnień i subiektywizmu, słowem — z życia w stanie natury w imię dobrze zrozumianego własnego interesu. Głos rozsądku, który przemawia do sumienia człowieka, żyjącego w stanie natury, niesłusznie — zdaniem Hobbesa — zwykliśmy nazywać prawami natury. „Są to bowiem tylko konkluzje czy twierdzenia, dotyczące tego, co prowadzi do zachowania i obrony człowieka [...]”⁸⁹ Dopóki bowiem nie ma realnej siły, która by egzekwowała realizację tych maksym rozsądku, są one jedynie dezyderatami, „pobożnymi życzeniami”, pozostają głosem sumienia, słyszonym jedynie *in foro interno*.⁹⁰

Pogląd, że wszyscy ludzie na równi kierują się egoistycznymi pobudkami, prowadząc ciągłą i wzajemną walkę w stanie natury — obala dwie kardynalne zasady arystotelesowskiej doktryny politycznej. Hobbes bowiem przeczy tezie, że człowiek z natury jest istotą społeczną, twier-

⁸⁸ *Ibid.*, s. 110.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 141.

⁹⁰ Nie przekonująca jest teza H. Warrendera (*The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford 1966, ss. 41 i n., 78) jakoby, według doktryny Hobbesa, człowiek w stanie natury podlegał obowiązkowi moralnym.

dząc: „[...] źródłem licznych i trwałych społeczności nie jest i nie była wzajemna ludzi życzliwość [...]”⁹¹, lecz wzajemna obawa i egoizm. Odrzuca on również drugą tezę Arystotelesa o naturalnym podziale ludzi na panów i poddanych, powtarzając wielokrotnie, że „[...] wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi. Nierówność zaś, która istnieje teraz, została wprowadzona przez prawo państwowe.”⁹²

Gdy emocje strachu osiągną takie natężenie, że egoistyczne pobudki każą ludziom uznać sprawę bezpieczeństwa i pokoju za ważniejszą od pożytkowości i ambicji, to dojrzeni oni do kreowania państwa. „Uczucia — mówi Hobbes — które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią [...] Rozum zaś podaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody.”⁹³

Rozwiązanie problemu. Zrzekają się więc ludzie swej wolności, jednostronnych uprawnień, rezygnują z subiektywizmu, gdy dochodzą do przekonania, że pokojowa współpraca będzie dla nich korzystniejsza niż wzajemna walka. Samoograniczenie nakazują człowiekowi tylko względy praktyczne, dzieje się to jednak pod warunkiem, że inni ludzie uczynią podobnie. Zawierają wobec tego umowę, powierzając pełnię władzy nad sobą suwerenowi, którym może być: jedna osoba, zespół ludzi lub zgromadzenie wszystkich obywateli. Ten, którego obdarzono władzą suwerenną „nie zawiera z góry żadnej umowy ze swymi poddanymi”⁹⁴, którzy jednostronnie i bez zastrzeżeń podporządkowują się władcy. Każdy obywatel składa suwerenowi rodzaj solennego przyrzeczenia oświadczając: „daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny.”⁹⁵ Na tej drodze ludzie kreują państwo, które jest wielkim Lewiatanem — śmiertelnym bogiem, zapewniającym poddanym pokój i obronę.

Z niespójnej wielości indywidualnych jestestw powstaje społeczeństwo-państwo. Istotą jego jest nieograniczona władza suwerena uosobiona w postaci legendarnego potwora, którego obraz umieszczony został na karcie tytułowej pierwszego wydania *Lewiatana* z r. 1651, opatrzonego cytatem z księgi Hioba: „Nie ma na ziemi potęgi, którą jemu można by przyrównać.” Ilustracja trafnie oddaje myśl filozofa. Potwór, dzierżący w jednej ręce miecz, w drugiej berło, swym ciałem ogarnia

⁹¹ Hobbes: *Elementy filozofii...*, t. II, s. 208.

⁹² *Ibid.*, t. II, s. 209.

⁹³ Hobbes: *Lewiatan*, s. 112.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 154.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 151.

wszystkich poddanych, co ma oznaczać, że ich absolutnie pochłonął. Ludzie muszą dokonać wyboru pomiędzy absolutną nad nimi władzą a niszczącą anarchią. Decydują się więc na zasadniczą zmianę w swym życiu i ze stanu natury, jakby z etycznego *vacuum* przechodzą w stan zorganizowanej społeczności. Ale sama decyzja nie zmienia jeszcze egoistycznej i zaborczej natury człowieka. Dobrowolna umowa nie rodzi jeszcze żadnych zobowiązań. Hobbes uważa, że umowa bez realnych gwarancji nic nie znaczy i że dopiero strach przed mocą suwerena jest warunkiem realności zobowiązań. Faktyczna siła kreuje zatem porządek, którego istotą jest obowiązek posłuszeństwa poddanych wobec władzy. „Stąd też nie jest dziwne, jeżeli trzeba jeszcze czegoś innego (poza ugodą), ażeby uczynić ich zgodę stałą i trwałą. Tym czymś jest moc, która ich wszystkich wspólnie trzyma w strachu i kieruje ich działania dla dobra powszechnego.”⁹⁶ Jedynie faktyczna moc nadaje sens umowie, stanowiąc jednocześnie legalne uzasadnienie władzy. Dzięki niej następuje w państwie proces obiektywizacji, polegający na tym, że wola suwerena staje się jedyną miarą oceny zachowania poddanych, bowiem „[...] do władzy najwyższej należy ustalać dla wszystkich reguły powszechne, czyli miary i publicznie je podawać do wiadomości: tak iżby każdy na ich podstawie wiedział, co winno się nazywać sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co uczciwe, a co nieuczciwe, co dobre, a co złe; to znaczy, ogólnie biorąc, co należy czynić, a czego unikać w życiu zbiorowym. Te reguły zaś, czyli miary, zazwyczaj nazywamy prawami państwowymi [...]”⁹⁷

Dopiero z chwilą utworzenia i funkcjonowania państwa zasady rozsądku, będące głosem sumienia nazywanym niekiedy prawami natury, stają się rzeczywistym prawem. Maksymy te — zdaniem Hobbesa — mówią o potrzebie zachowania pokoju, o konieczności dotrzymywania umów; o obowiązku rezygnowania z prawa do wszystkich rzeczy, jak też o przestrzeganiu zasad współżycia, które można sprowadzić do prostej reguły: „zachowuj się tak wobec innych, jakbyś chciał, aby zachowywano się wobec ciebie.” Kiedy człowiek żył w stanie przedpaństwowym, reguły tzw. prawa natury były tylko głosem rozsądku, przemawiającym do jego sumienia, ale w warunkach państwa maksymy rozsądku stają się nieodzowną częścią prawa pozytywnego. „Gdy jakieś państwo zostanie już stworzone, wówczas dopiero te prawa natury stają się rzeczywistymi prawami, nie zaś wcześniej; dopiero wtedy bowiem są one nakazami państwa, a więc prawami państwowymi: jako że władza

⁹⁶ *Ibid.*, s. 150.

⁹⁷ Hobbes: *Elementy filozofii...*, t. II, s. 287.

suwerenna dopiero narzuca ludziom obowiązek, by się tych praw słuchali.”⁹⁸

Hobbes dostrzega w prawie pozytywnym główny element obiektywizacji życia społeczności zorganizowanej w ramach państwa. Jedynie wola suwerena jest prawem, które gwarantuje własność prywatną, dopuszcza kultury religijne, ustala miary zachowania i tym samym kryteria sprawiedliwości, będąc wyłącznym źródłem wszelkich wiążących zobowiązań.

O ile absolutna władza Lewiatana kładzie kres anarchii i wzajemnej wojnie, o tyle w stosunkach między państwami utrzymuje się stan ciągłego napięcia, jeśli nie wojny. „Naturalnym bowiem stanem rzeczy między państwami jest stan wrogości. I jeśli nawet przestają one walczyć ze sobą, to stąd nie można mówić jeszcze o pokoju, lecz raczej o wytchnieniu i przerwie, w której wrogowie bacznie obserwują wzajemnie swe ruchy i oblicza i oceniają bezpieczeństwo swoje nie na podstawie faktów, lecz na podstawie sił i zamiarów przeciwnika.”⁹⁹

W doktrynie politycznej Hobbesa uderza fakt nieodróżniania społeczeństwa od państwa, państwa od władzy suwerennej, prawa od moralności. Zbiorowisko ludzkie staje się społeczeństwem dzięki suwerenowi, którego faktyczna moc stanowi istotę państwa, zaś jego wola, wyrażona w normach prawa pozytywnego, jest źródłem wszelkich zobowiązań, zarówno prawnych, jak i moralnych.¹⁰⁰

Hobbes traktował swoją doktrynę jako wynik czystej analizy logicznej. Jej celem miało być ustalenie wiecznych, niezmiennych zasad dla racjonalnie skonstruowanych instytucji politycznych. Tymczasem — wbrew swym zamiarom — dał mistrzowski wgląd w zaborczą psychikę ludzi kapitalistycznego rynku, który za jego życia uformował się w Anglii.

Logicznie i konsekwentnie przeciwstawił filozof stan anarchii, wynikły z zaborczego indywidualizmu, ustrojowi kapitalistycznemu, który w korbach norm prawnych utrzymuje ambicje i inspiracje ludzi współzawodniczących ze sobą. *Lewiatan* Hobbesa uosabia autorytatywne państwo, duszą zaś tego państwa jest własność prywatna oraz żelazne prawo popytu i podaży. *W a r t o ś c i ą* człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego *c e n a*; to znaczy: wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły.”¹⁰¹

Dzięki wnikliwej analizie rzeczywistości, opartej na zasadach materialistycznych, poglądy Hobbesa zachowują ciągłą aktualność. W XIX

⁹⁸ Hobbes: *Lewiatan...*, s. 236.

⁹⁹ Hobbes: *Elementy filozofii...*, t. II, s. 384 i n.

¹⁰⁰ Reguły moralne, zawarte w normach prawa natury, są częścią prawa pozytywnego.

¹⁰¹ Hobbes: *Lewiatan...*, s. 75.

wieku pod wyraźnym jego wpływem pozostawali utylitaryści, zaś w XX wieku budził Hobbes zainteresowania neopozytywistów swą teorią języka i prawdy lingwistycznej. Dla nas Hobbes pozostanie ojcem nowożytnego materializmu i znakomitym anatomem zaborczej psychiki, wyrosłej na gruncie nowej gospodarki kapitalistycznej.

APOLOGETA WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Zwykle przeciwstawia się poglądy Johna Locke'a systemowi filozoficznemu Hobbesa.¹⁰² Takie porównanie niewątpliwie uwypukla różnice między obu myślicielami i w pewnym sensie budzi sympatię dla Locke'a, który występuje w roli klasycznego rzecznika indywidualizmu w historii myśli politycznej.

W miarę głębszej analizy doktryny Locke'a słabnie ostrość kontrastu, okazuje się bowiem, że zwarty system Hobbesa porównuje się z eklektyczną doktryną, nie pozbawioną szeregu jaskrawych sprzeczności i niekonsekwencji.

Naturalnie różnice między dwiema doktrynami są wyraźne na pierwszy rzut oka. „Pesymistycznie” oceniający ludzi Hobbes widzi w stanie natury wzajemną walkę wszystkich przeciwko wszystkim, a jedynym ratunkiem przed totalnym wyniszczeniem jest poddanie się absolutnej władzy suwerena. „Optymistycznie” natomiast patrzący Locke uważa, że w fazie przedpaństwowej ludzie żyją według reguł prawa natury, obowiązującego wszystkich, „zaś rozum, który jest tym prawem, uczy ludzkość [...] że wszyscy są równi i niezależni i że nikt nie powinien drugiemu czynić uszczerbku w jego życiu, zdrowiu, wolności i własności.”¹⁰³

Hobbesa koncepcję pustki etycznej w stanie natury i wzajemnej walki przeciwstawia się twierdzeniu Locke'a, że „[...] w stanie natury ludzie współżyją ze sobą zgodnie z nakazami rozumu, bez zwierzchniej władzy na ziemi, powołanej do ich sądzenia.”¹⁰⁴

W doktrynie Hobbesa suweren dysponuje nieograniczoną, niepodzielną władzą. On formuje stosunki społeczne, a jego wola, przejawiająca się w normach prawa pozytywnego, otrzymuje walor reguł moralnych. U Locke'a natomiast władza państwowa jest rodzajem zarządu powierniczego, który winien stworzyć najlepsze warunki dla realizacji reguł prawa natury.

¹⁰² Sabine: *op. cit.*, s. 523 i n.; W. T. Jones: *Masters of Political Thought*, vol. 2: *Machiavelli to Bentham*, London 1960, ss. 151—216; A. Hacker: *Political Theory, Philosophy, Ideology, Science*, New York 1961, ss. 233—285.

¹⁰³ J. Locke: *The Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. with an Introduction J. W. Gough, Oxford 1956, s. 5.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 11.

Ale podkreśla się nie tylko różnice w treści obu doktryn, wskazuje się ponadto na zasadniczo odmienne podejście obu uczonych do problemów społeczno-politycznych. Hobbes bowiem do logicznego wniosku o nieodzownej konieczności absolutnej władzy dochodzi drogą abstrakcyjnego rozumowania, wychodząc od podstawowych motywów, kierujących ludzkim zachowaniem, poprzez hipotetyczną koncepcję stanu natury. Według Locke'a zaś przejście ze stanu przedpaństwowego w fazę organizacyjną jest faktem historycznym.¹⁰⁵ Stąd doświadczenie i zdrowy rozsądek mają dla niego zasadnicze znaczenie przy omawianiu zasad ustrojowych.

Wyszukiwanie różnic pomiędzy obu doktrynami, aczkolwiek pociągające i pouczające, nie tłumaczy jednak ani genezy, ani funkcji społecznej doktryny Locke'a, a przede wszystkim zaciera tak bardzo znamieny, klasowo-kompromisowy jej charakter.

Twórczość Locke'a zamyka stuletni okres walki tradycyjnych sił z nowymi. Finałem tej walki była „chlubna rewolucja” z r. 1688, cementująca kompromis feudałów z nową burżuazją. G. M. Trevelyan mówi o tej rewolucji, że kończąc długotrwałą walkę „była triumfem prawników nad władzą wykonawczą.”¹⁰⁶ W istocie było to zwycięstwo prawniczej idei Coke'a. Posłużyły się nią pogodzone klasy dla uzasadnienia nowego ustroju. Akty: *The Bill of Rights* z r. 1689 i *The Act of Settlement* z r. 1701 sankcjonowały objęcie tronu przez protestanta Wilhelma Orańskiego i tym samym kładły kres absolutystycznym zapędom ostatniego Stuarta, Jakuba II, szukającego w katolicyzmie oparcia dla swej polityki. Te same akty przekazywały w ręce parlamentu dysponowanie armią, opodatkowanie obywateli, wypowiedanie wojen, głosiły powszechność prawa i nieusuwalność sędziów.¹⁰⁷

Trwały sojusz pomiędzy feudałami a bogatymi kupcami i przemysłowcami cementowała instytucja prywatnej własności, którą obie strony uznały za święte, niezmienne prawo. Feudałowie pojednani z bogatą burżuazją stanowili niezmiernie cienką warstwę społeczeństwa angielskiego, określaną „ludem”, a reprezentowaną przez zwycięski parlament.

Dokonany w r. 1688 społeczno-ekonomiczny kompromis, usankcjonowany następnie aktami prawnymi, ugruntował w Anglii klasowe rządy wielkiej burżuazji i feudałów w nadchodzącym XVIII stuleciu. Rządy te stały się ideałem ustrojowym zarówno dla europejskiego, jak i amerykańskiego kapitalizmu. Teoretycznym zaś uzasadnieniem dokonanych

¹⁰⁵ J. W. Gough: *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1964, s. 29.

¹⁰⁶ G. M. Trevelyan: *Historia Anglii...*, s. 606.

¹⁰⁷ H. J. Laski: *Political Thought in England, Locke to Bentham*, London 1955, s. 21.

w Anglii przemian była doktryna Locke'a, który na użytek pogodzonych klas głosił polityczną filozofię nowego porządku.

John Locke wyrastał w środowisku, które w latach wojny domowej związane było z obozem purytańsko-independenckim. Jego ojciec w szeregach armii parlamentu wyróżniał się odwagą w walce z wojskami królewskimi. On sam, wychowany w Westminster School, a następnie na uniwersytecie oksfordzkim, kształtował swe poglądy w okresie rozkwitu Republiki Cromwella pod wpływem Henry Stubbego, który w imię pełnej wolności indywidualnej postulował absolutną tolerancję religijną. Natomiast od lewellerów przejął myśl o zwierzchnictwie ludu i jego prawie do buntu wobec tyrańskiego władcy. Pełna krystalizacja doktryny politycznej Locke'a ma miejsce dopiero w chwili, kiedy znalazł się on w najbliższym otoczeniu lorda Ashleya, jednego z organizatorów i przywódców partii wigów. Ugrupowanie to pragnęło zastąpić reakcyjne rządy Stuartów monarchią parlamentarną. Będąc od r. 1667 lekarzem, sekretarzem i doradcą Ashleya, który w latach siedemdziesiątych XVII wieku piastował nawet godność kanclerza Anglii, Locke staje się gorącym rzecznikiem jego koncepcji ustrojowej. Z inicjatywy swego patrona opracowuje projekt konstytucji dla kolonii angielskiej w Karolinie. Jemu też zawdzięcza Locke stanowisko sekretarza Rady Handlu i Plantacji (*Council of Trade and Plantations*), której Ashley przewodniczył.

Utrata wpływów stronnictwa wigów i uwięzienie Ashleya, któremu następnie udało się zbiec do Holandii, skłoniły Locke'a również do emigracji. Pięć lat, poprzedzających zmianę dynastii angielskiej, spędził on w tolerancyjnym Rotterdamie.

Locke liczył 56 lat, kiedy na tronie angielskim zasiadł Wilhelm Orański i w zasadzie od tego czasu zaczynają pojawiać się drukiem jego prace, które przez długie lata pisał, precyzował i poprawiał. Odbyte przez Locke'a studia teologiczne, filozoficzne i medyczne sprawiły, że tematyka jego prac obejmuje wiele dziedzin. Tak więc po r. 1688 ukazały się ważniejsze prace Locke'a: *A Letter concerning of toleration*, uprzednio wydany anonimowo po łacinie; *An Essay concerning human understanding*; *Two Treatises of Government*; praca traktująca o naprawie pieniądza pod długim tytułem: *Some Considerations of the Consequences of the Powering of Interest and Raising the Value of Money*; *Some Thoughts Concerning Education* i w r. 1695 — *The Reasonableness of Christianity*.

Locke umarł w wieku 72 lat. Przy końcu życia cieszył się szacunkiem nowych władców, ale prawdziwą sławę przyniósł mu dopiero nadchodzący wiek XVIII, kiedy jego doktryna stała się ewangelią polityczną kapitalizmu na kontynencie i w Stanach Zjednoczonych.

Koncepcję polityczną zawiera drugi traktat Locke'a *The Second Treatise of Government*, w pierwszym bowiem ograniczył się autor jedynie do polemiki i zdecydowanego odrzucenia poglądów Filmera, do którego odwoływała się rojalistyczna reakcja. Locke w swej doktrynie politycznej nie omawia konkretnego ustroju, nie proponuje żadnego określonego modelu, ogranicza się jedynie do przedstawienia zasad, o które winna być oparta struktura każdego państwa. W sposób pozornie prosty, odwołując się do zdrowego rozsądku, łączy on ideę Hookera o monarchii ograniczonej prawami fundamentalnymi, uwzględniającymi dobro ludu, z kapitalistycznym indywidualizmem. Treścią i formą swej doktryny zdołał przemówić Locke do gustów i potrzeb ludzi nowego układu — stąd szeroka popularność i sława.

Jego założenia ustrojowe można sprowadzić do czterech zasad jak: a) prawa podmiotowe, b) zgoda ludu, c) odpowiedzialność władz, d) tolerancja religijna.

a) Locke uważał, że człowiek przynosi ze sobą na świat wieczne i niezmiennie prawa: do życia, wolności i własności, które to prawa są na równi udziałem wszystkich ludzi. Dojrzałe myślicy człowiek poznaje swym rozumem ich treść, odkrywając tym samym reguły prawa natury, określające niezmiennie prawa i obowiązki. W okresie przedpaństwowym „egzekwowanie prawa natury [...] jest przekazane w ręce wszystkich ludzi, przy czym każdy człowiek jest uprawniony karać tych, którzy je naruszają, w takim stopniu, aby zapobiec jego łamaniu.”¹⁰⁸ Stosunki międzyludzkie są zatem ustalone w sposób trwały i posiadają sankcję religijno-etyczną, gdyż „ludzkie czyny muszą być zgodne z regułami prawa natury, które wyraża się wolą Boga.”¹⁰⁹ Subiektywnej decyzji każdego człowieka pozostawione jest natomiast dochodzenie i ściganie naruszeń tego prawa w fazie przedpaństwowej.

Traktując reguły prawa natury jako najwyższe nakazy etyczne, bez większych już skrupułów identyfikuje Locke ich realizację z interesami ogółu.¹¹⁰ Owe utożsamianie praw podmiotowych z interesem i dobrem społecznym okaże się przydatnym zabiegiem dla wielu doktryn kapitalistycznych, usiłujących zatrzeć konflikty klasowe.

Wśród niezmiennych reguł prawa natury własność prywatna odgrywa najważniejszą rolę — jest osią ustroju politycznego. Z jednej bowiem strony gwarantuje właścicielowi swobodne dysponowanie majątkiem, warunkuje więc wolność działania, z drugiej zaś strony jest zaporą wobec tych, którzy chcieliby naruszyć zakreślony nią krąg wolności.

¹⁰⁸ Locke: *op. cit.*, ss. 5, 6.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 69.

¹¹⁰ Gough: *John Locke's Political Philosophy*, ss. 3, 34 i n.

Locke uzasadnia własność prywatną pracą, dzięki której człowiek może dokonać przywłaszczenia dóbr tylko osobiście wyprodukowanych. W procesie pracy ludzie jak gdyby rozciągają swą osobowość na wytworzone przedmioty. „Każdy bowiem człowiek dysponuje swą osobą i nikt poza nim nie ma prawa do jego ciała. Praca więc jego ciała i dzieło jego rąk są tylko jego własnością.”¹¹¹

W świetle tego wyjściowego stwierdzenia Locke wyraźnie określa granice prywatnej własności. Człowiek bowiem może dysponować jedynie owocami własnej pracy, o ile one „przynoszą pożytek jego życiu i nie ulegają zniszczeniu [...] zaś wszystko, co przekracza jego osobisty udział w procesie przywłaszczenia, należy do innych.”¹¹²

Jednakże koncepcja „niewinnej własności”, ograniczona do owoców wypracowanych trudem człowieka, zostaje przekreślona przez Locke'a jednym pociągnięciem pióra. W toku swych rozważań nad własnością zaskakuje on czytelnika tezą, że ludzie w stanie natury akceptowali gromadzenie majątku, wprowadzając w tym celu pieniądź lub uciekając się do tezauryzacji szlachetnych metali. „Nierówny podział dóbr, będących w prywatnym władaniu, okazał się sprawą przydatną, mimo że dokonany został niezależnie od organizacji społecznej i bez żadnej umowy, a jedynie dzięki uznaniu wartości złota i srebra oraz w wyniku milczącej zgody na używanie pieniędzy.”¹¹³

Uświęcenie własności kapitalistycznej jako niezmiennego, przyrodzonego prawa, powoduje, że Locke zdradza naczelny kanon swej teorii poznania. Tak pojęte prawo własności wyraźnie przeczy jego tezie zawartej w *Essay concerning human Understanding*. Teza ta burzyła zarówno tradycyjną naukę o ideach wrodzonych, jak też systemy etyczne wyprowadzane i oparte o zasady wrodzone. Liczne ustępy traktatu politycznego, mówiące o wiecznych i niezmiennych prawach natury, zupełnie nie dają się pogodzić z twierdzeniem, „że umysł jest [...] czystą kartą, nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei” i że tylko na doświadczeniu „oparta jest cała nasza wiedza.”¹¹⁴

Potraktowanie prawa natury jako niezmiennej podstawy moralności nie zgadza się zupełnie również z tezą Locke'a, wypowiedzianą we wspomnianym traktacie filozoficznym: „Dobrym nazywamy to, co jest zdolne wywołać lub wzmóc w nas przyjemność albo zmniejszyć przykrość [...] Przeciwnie zaś, złym nazywamy to, co może w nas obudzić lub spotęgować przykrość lub zmniejszyć przyjemność.”¹¹⁵

¹¹¹ Locke: *op. cit.*, s. 15.

¹¹² *Ibid.*, s. 17.

¹¹³ *Ibid.*, s. 26.

¹¹⁴ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, t. I, s. 119.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 311.

b) Skoro Locke uznał za praktyczne i celowe nieograniczone gromadzenie pieniędzy i kosztowności, to tym samym usankcjonował już w stanie natury klasowy podział społeczeństwa na bogatych, dysponujących majątkiem, i biednych, mających do zaoferowania jedynie swą pracę. Sprawą pierwszej wagi staje się zatem w jego doktrynie ochrona prywatnej własności. Dla jej zabezpieczenia organizuje się społeczeństwo i powołuje władze państwowe. Zamiast indywidualnego ścigania naruszeń prawa mają to czynić powołane do tego celu organy, stojące na straży porządku prawnego. „Albowiem wielkim i głównym celem, dla którego ludzie tworzą państwo i podporządkowują się władzy, jest zachowanie ich własności prywatnej.”¹¹⁶ W stanie natury panuje w tym względzie dowolność. „Po pierwsze odczuwa się tam brak ważnie ustanowionych i znanych praw [...] Po drugie [...] nie ma obiektywnych i cieszących się autorytetem sędziów [...] Po trzecie [...] brakuje władzy, która by popierała słuszne decyzje i egzekwowała je.”¹¹⁷

A zatem nie państwo i prawo kreują własność prywatną — jak dowodził Hobbes — lecz przeciwnie, własność prywatna jest zasadniczym powodem tworzenia organizacji państwowej.

Locke tłumaczy powstanie państwa „umową społeczną”, która dla jego współczesnych była jedynym racjonalnym wytłumaczeniem genezy władzy państwowej, a jednocześnie głównym argumentem przeciw religijnie uzasadnianemu absolutyzmowi. Świadoma, dobrowolna i jednomyślna zgoda wszystkich ludzi jest dla Locke’a warunkiem utworzenia zorganizowanego społeczeństwa, które wówczas staje się jednolitym organizmem. „Kiedy [...] w wyniku zgody każdej jednostki utworzono wspólnotę [...], zorganizowana społeczność zachowuje się jak jednolity organizm, którego działanie określa wola i decyzje większości.”¹¹⁸

W swej wyjściowej tezie utworzenie zorganizowanej społeczności uzależnia Locke od świadomej i dobrowolnie wyrażonej przez każdą jednostkę zgody, żądając tym samym jednomyślności. Natomiast dla powołania władz państwowych i ustalenia ich polityki wystarcza — jego zdaniem — decyzja większości. Warunek świadomej i dobrowolnej zgody powoduje, że „żadna umowa nigdy nie może wiązać dzieci i potomków tych, którzy zawarli umowę.”¹¹⁹

Ale i w tym wypadku odchodzi Locke od swej początkowej tezy o świadomym, dobrowolnym podporządkowaniu się władzy przez wprowadzenie konstrukcji „milczącej zgody.” Uważa bowiem, że przez zamieszkanie na terytorium państwa ludzie aprobują władzę, dokonując

¹¹⁶ Locke: *The Second Treatise...*, s. 63.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 64.

¹¹⁸ *Ibid.*, s. 49.

¹¹⁹ *Ibid.*, s. 60.

jak gdyby jej faktycznego uznania. Do podobnej fikcji ucieka się też, gdy twierdzi, że zawarte w przeszłości umowy obowiązują również następane pokolenia, albowiem dziedziczenie majątku pociąga za sobą przejęcie przez spadkobierców zobowiązań politycznych ich ojców.

W doktrynie Locke'a rysuje się wyraźne rozróżnienie pomiędzy powstaniem społeczeństwa i państwa. W obu wypadkach mówi on o „zgodzie ludu.” Jednakże termin ten oznacza dwie różne instytucje, przeniesione z prawa cywilnego na teren doktryn politycznych. Utworzenie społeczeństwa według Locke'a, a więc przejście ze stanu natury w fazę zorganizowanej społeczności, następuje w wyniku kontraktu, czyli poprzez zawarcie umowy. Zorganizowanie zaś władz państwowych jest rezultatem przekazania zarządu powierniczego organom państwowym. Idea powiernictwa, do której odwołuje się Locke przy powoływaniu władz, dopuszcza ich zmianę jedynie w wypadku, gdy rząd-powiernik nie wykonuje powierzonych zadań. Wówczas lud, utraciwszy zaufanie do rządzących, na drodze zamachu zmienia władze państwa.¹²⁰ Instytucją politycznego powiernictwa uzasadnia Locke prawo ludu do „rewolucji”, mając na uwadze r. 1688, kiedy absolutne rządy Stuartów zastąpiła monarchia parlamentarna.

c) Powierniczy charakter władzy sprawia, że lud zachowuje zwierzchnictwo, mimo że tylko w sytuacjach krytycznych — jak gdyby obudzony z uspienia faktem naruszenia reguł prawa natury — może zmienić swych władców. W swych rozważaniach politycznych Locke unika terminu „suwerenna władza”, w szczególności gdy mówi o legislatywie, która w jego systemie władz posiada kluczową, dominującą pozycję. Dwie bowiem pozostałe władze: wykonawcza i federacyjna — ta ostatnia wyodrębniona dla zadań polityki zagranicznej — „muszą być podporządkowane legislatywie.”¹²¹

Stała pokusa wszystkich władców, aby rządzić samowładnie, nie będzie miała szans realizacji, jeśli — zdaniem Locke'a — władza w państwie będzie podzielona. Konstrukcja ta zapobiegnie skupieniu w jednym ręku pełnego władztwa, jednakże proponowany podział w doktrynie Locke'a nie wprowadza ani równowagi, ani wzajemnej kontroli władz. Legislatywa jest organem dominującym, lecz mimo swej nadrzędnej pozycji w systemie władz ma ściśle określone granice uprawnień. „Nikt bowiem nie może przekazać więcej władzy niż posiada, a ponieważ człowiek nie może arbitralnie godzić na swoje życie ani odbierać go innym, jak też naruszać ich prywatnej własności, przeto i parlament nie może być obdarzony taką władzą [...]”¹²²

¹²⁰ *Ibid.*, s. 85.

¹²¹ *Ibid.*, s. 75.

¹²² *Ibid.*, s. 68.

Parlament jest według Locke'a nie tylko podporządkowany regułom prawa natury, ale również musi działać zgodnie z prawem pozytywnym, konstytucyjnie uchwalonym i znanym społeczeństwu. Na jego straży winny stać obiektywnie wyrokujące sądy.

Ze szczególnym naciskiem powtarza Locke myśl, że „najwyższa władza nie może bez zgody zainteresowanego pozbawić go jakiegokolwiek części jego własności.”¹²³ Dlatego też i ten, „który rości sobie pretensje do autorytatywnego nakładania podatków bez zgody ludu, narusza w ten sposób fundamentalne prawo własności i niweczy zadania władzy.”¹²⁴ Bowiernie państwo kreowano dla skutecznej realizacji wiecznych i niezmiennych praw podmiotowych.

d) Czwartą zasadą ustrojową jest idea tolerancji religijnej, którą Locke sformułował w swym *Liście o tolerancji*.¹²⁵ Jego zdaniem, konsekwentny rozdział Kościoła od państwa doprowadzić musi do niezależności i autonomicznej pozycji wszystkich wyznań, pod warunkiem że ich wierzenia i kultury religijne nie godzą w interesy społeczeństwa i państwa. Nie tylko indywidualizm nakazywał tolerancję religijną, ale również długie lata gorzkiego doświadczenia w czasie bratobójczych wojen uczyły, że całość państwa i pokój wewnętrzny mają niepomierne większą wartość niż wprowadzona siłą jedność religijna poddanych.

Jak zwykle u Locke'a, tak i tym razem, teza początkowa ulega później ograniczeniu. Tolerancja nie odnosi się: do ateistów, ponieważ — jego zdaniem — nie można polegać na ich przyrzeczeniach; do wyznań, które nakazują posłuszeństwo obcemu władcy i wreszcie do tych, którzy w wypadku dojścia do władzy znieśliby tolerancję religijną.

Również przy omawianiu tolerancji religijnej nie omieszkał przypomnieć Locke swej naczelnej idei o nietykalności i świętości własności prywatnej. „[...] Żadnej prywatnej osobie — mówi on — i pod żadnym pozorem nie wolno doczesnych dóbr, należących do kogoś innego, siłą zagarniać, ani uszczuplać na tej podstawie, że ten wyznaje inną niż jego religię i wykonuje inne niż jego obrzędy.”¹²⁶

Cztery zasady ustrojowe Locke'a stanowią niejako filary, o które mogły się oprzeć różne warianty ustrojowe państw kapitalistycznych. Ich niekonsekwencje, a często i sprzeczności, sprawiają, że po dzień dzisiejszy doktrynę Locke'a ocenia się różnie, widząc w jej autorze zarówno prekursora dziewiętnastowiecznego liberalizmu, jak i inspiratora doktryny Rousseau.¹²⁷ Spośród myślicieli XVII wieku Locke naj-

¹²³ *Ibid.*, s. 71.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 72.

¹²⁵ J. Locke: *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

¹²⁶ *Ibid.*, s. 17.

¹²⁷ Macpherson: *op. cit.*, ss. 194—197.

silniej zaciążył nad myśleniem politycznym wieku oświecenia. Pod jego wpływem był zarówno Monteskiusz, jak i Rousseau, a twórcy i ideolodzy konstytucji Stanów Zjednoczonych przemawiali niemal jego językiem.

Był bowiem Locke pierwszym wielkim apologetą własności prywatnej, którą starał się teoretycznie usankcjonować. Kapitalizm u swoich początków był tylko praktyką, nie miał żadnej określonej teorii czy koncepcji filozoficznej. Dopiero gdy okrzepł, jego apologeci społeczną nierówność i wyzysk przystroili w szaty filozoficznej mądrości.

РЕЗЮМЕ

Настоящая работа посвящена английским политическим взглядам 1588—1688 гг. Изучаемый период был периодом огромного перелома в жизни Англии, временем назревшего конфликта феодальных сил с силами динамически развивающегося капитализма, начинающего отчетливо господствовать в хозяйственной, общественной и политической жизни страны. Этот конфликт нашел свое отражение в политических взглядах того времени, а разная степень напряженности конфликта позволяет нам выделить в изучаемом столетии четыре периода.

Первый период — это последние 15 лет царствования Элизаветы I (1588—1603 гг.). Наиболее типичной доктриной этих лет являются взгляды Ричарда Хукера, обосновывающего в своих работах главенство монархии над церковью.

Второй период включает царствование двух первых Стюартов до начала гражданской войны, т. е. 1603—1640 гг. Основной конфликт этого времени выражается в разнице взглядов на власть в работах Якоба I и Эдуарда Кока.

Третий период, характеризующийся самым большим оживлением политической мысли, относится ко времени пуританской революции (1640—1660 гг.). Из обширной литературы этих лет автор выбирает литературу, в которой выражены наиболее типичные для этого периода взгляды, выделяя при этом четыре группы: а) умеренные республиканцы, выразителями которых были Мильтон и Харрингтон; б) радикальные республиканцы, называемые левеллерами; в) защитники власти *de facto*, такие как Ascham, Rous, Hawke; г) сторонники Уинстенлея, боровшиеся против основы народившегося строя частной собственности.

Четвертый период включает 1660—1688 гг., т. е. период возвращения Стюартов на английский престол. Этот период характеризуется господством в стране реакции, единственной, официально при-

знаваемой доктриной в это время была доктрина Фильмера. Этот период кончается в 1688 г., т. е. в то время, когда в Англии происходит смена династии, а между консервативными и новыми силами достигается компромисс, соглашение между феодализмом и капитализмом.

Много внимания автор уделяет взглядам Гоббса и Джона Локка. Эти философы занимают в истории политических доктрин особое место и не могут быть, по мнению автора, отнесены ни к одной из вышевыделенных групп.

Томас Гоббс (1588—1679) является создателем цельной философской системы, состоящей из трех частей: философия природы, философия человека и философия государства. Основным, общим для всех трех частей элементом является механицизм и взятый Гоббсом из математики однородный дедукционно-аналитический метод.

В общественных науках исходным пунктом для Гоббса были элементарные психические переживания человека, которые дают возможность автору создать теорию „естественного” состояния людей, по которой руководят ничем не ограниченные эгоистические побуждения. Следствием этого является „борьба всех против всех”, т. е. взаимная борьба и уничтожение. Спасение, по Гоббсу, одно: переход от естественного состояния к общественному или государственному строю. Воля монарха, опирающаяся на реальную силу, является не только источником правового порядка. Право, будучи основой моральности, заключает в себе этические нормы, а создав институт частной собственности, право приобретает экономическую ценность.

Пока монарх обладает фактической силой для руководства своими подданными и гарантирует им мир и безопасность, до тех пор подданные должны безоговорочно подчиняться своему властелину.

В своей доктрине Гоббс обнажает пружины хищнического индивидуализма, порожденного капитализмом, который на этом этапе своего развития нуждался в сильной, сконцентрированной в одних руках, власти.

Джон Локк (1632—1704 гг.) в своей доктрине теоретически обосновывает компромисс между феодальной аристократией и крупной буржуазией. Результатом этого компромисса была замена в 1688 г. абсолютизма Стюарта парламентарной монархией. Основой этого компромисса было узаконение частной собственности как естественного изначального права. Таким образом, частная собственность является центральной проблемой политической доктрины Локка, именно она предопределяет принцип общественного строя государства.

Синтезируя все вышесказанное, государственное устройство должно основываться на следующих принципах: 1) субъективное право,

2) согласие народа, 3) ответственность властей и 4) религиозная терпимость.

Локк доказывал, что основной обязанностью государства является защита личной свободы и частной собственности граждан. Одновременно и рушимость частной собственности определяет границы деятельности государственной власти.

Локк считал, что осуществленное последовательно отделение церкви от государства доказывает полную веротерпимость.

Восхваленная Локком частная собственность нашла глубокое отражение в европейских политических доктринах XVIII в., оказала огромное влияние на идеологию государственного устройства Соединенных Штатов Америки.

S U M M A R Y

The essay deals with English political ideas during the years 1588—1688. It was a period of profound change in the history of England, a period of conflict between the traditional forces of feudalism and the new forces of the fast-growing energetic capitalism which was clearly beginning to dominate over the economic, social and political life of the country. The conflict was reflected in the political ideas current at the time, and the varying degree of intensity of the conflict makes it possible to subdivide the hundred-year span into four shorter periods.

The first of them covers the closing fifteen years of Queen Elizabeth's reign, i.e. the years 1588—1603. The most typical doctrine of the years was formed by Richard Hooker's ideas justifying the subordination of the church to the monarchy.

The second period covers the reign of the first two Stuarts up to the outbreak of the Civil War, i.e. the years 1603—1640. The main conflict of the time revealed itself in the different ideas of power presented in the writings of James on the one hand and those of Edward Coke on the other.

The third period, whose characteristic feature was the greatest flourishing of political ideas, coincides with the years of the Puritan Revolution (1640—1660). The most typical ideas have been selected from among the abundant political writings of the time and have been divided into four groups: a) those professed by moderate republicans whose representatives and spokesmen were Milton and Harrington; b) radical republicans called levellers; c) defenders of the power exercised *de facto*; among these were Ascham, Rous, Hawke; d) followers of Winstanley, that is those who opposed the newly-emerging state organization based on private property.

The fourth period covers the years 1660—1688, i.e. the restoration of the Stuarts to the English throne. It was a time of reaction when the only ideas officially acknowledged were those of Filmer. The period came to a close in 1688 when a change of dynasty took place in England and when the famous compromise between the traditional forces and the new trends was reached. This marked the achievement of mutual understanding between feudalism and capitalism.

In the next part of the essay more attention is given to the ideas of Thomas Hobbes and John Locke, as both philosophers occupy a special position in the history of political thought and cannot be included in any of the groups distinguished above.

Thomas Hobbes (1588—1679) created a complete philosophic system made up of three parts: natural philosophy, the philosophy of man and the philosophy of state. The basic common element holding the system together is the mechanistic movement together with the deductive and analytical method borrowed from mathematics.

In social science Hobbes takes as his starting point man's elementary inner experience which allows the philosopher to present the hypothetic natural state in which human behaviour is dictated by unrestrained egotistic motives. The outcome of this is a mutual struggle and mutual destruction. In view of the total destruction that threatens them, people decide to submit themselves unconditionally to one absolute sovereign, who brings to an end the ethical vacuum characteristic of the natural state, and creates an orderly state community. The will of the sovereign, backed up by his real power, is not merely the source of a legal order; in addition, laws have the value of ethical norms providing the foundations of morality, and they have likewise economic significance, as they establish the institution of private property. As long as the sovereign really possesses the power to rule his subjects and is able to maintain peace and security, the subjects must obey him unconditionally.

Hobbes reveals in his system the springs of greedy individualism fed on the soil of capitalist economy which at that particular phase of its development required a strong rule centralized in the hands of one man.

John Locke (1632—1704) offered in his writings theoretical justification of the compromise between the feudal lords and the rich bourgeoisie. As a result of this compromise the absolute rule of the Stuarts was replaced in 1688 by parliamentary monarchy. The basis of the compromise was the sanction given to private property as the natural and unchangeable law. Private property is also the central problem in Locke's system and so it determines the content of the principles

of state organization on which he wanted to erect his structure of the state.

Viewed synthetically these principles of state organization can be reduced to: a) subjective laws, b) popular consent, c) responsibility of authorities, d) religious tolerance.

The protection of private property is the only reason for forming a state, but at the same time the inviolability of private property determines the range of the activity of state authorities.

Locke thought that a consistent separation of church and state justifies full religious tolerance.

Locke's defense of private property strongly influenced the European political thought of the eighteenth century as well as the ideas of the men responsible for the political organization of the United States.

