

Lucyna Chmielewska

# Pierwotne formy kontraktualizmu

Polityczny wymiar przymierza biblijnego  
w myśli i praktyce protestanckiej  
XVI i XVII wieku



 WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO

POLITOLOGIA RELIGII

# **Pierwotne formy kontraktualizmu**

Polityczny wymiar przymierza biblijnego  
w myśli i praktyce protestanckiej  
XVI i XVII wieku



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Lucyna Chmielewska

# Pierwotne formy kontraktualizmu

Polityczny wymiar przymierza biblijnego  
w myśli i praktyce protestanckiej  
XVI i XVII wieku



 WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU  
ŁÓDZKIEGO  
Łódź 2017

POLITOLOGIA RELIGII

Lucyna Chmielewska – Uniwersytet Łódzki  
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych  
Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3

RECENZENT

*Anna Peck*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Agnieszka Kałowska*

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

*Bogusław Pielat*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Munda – Maciej Torz*

PROJEKT OKŁADKI

*Katarzyna Turkowska*

Zdjęcia wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/georgios  
<https://commons.wikimedia.org/Luther, Melanchthon, Pomeranus and Crucifer Wellcome>

© Copyright by Lucyna Chmielewska, Łódź 2017  
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
Wydanie I. W.07057.15.0.M

Ark. wyd. 23,9; ark. druk. 27,0

ISBN 978-83-8088-132-7  
e-ISBN 978-83-8088-133-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. (42) 665 58 63

*„Dopóki żyjesz i oddychasz,  
nikomu nie oddawaj władzy nad sobą”  
(Syr 33:21)*



# SPIS TREŚCI

WSTĘP	11
1. Temat i cel pracy	11
2. Pojęcie kontraktualizmu	20

## **Rozdział I**

PRZYMIERZA – BIBLIJNE PRAWZORCE KONTRAKTUALIZMU	33
1. Przymierze a umowa	35
2. Przymierze z Noem: potwierdzenie prawa natury	38
3. Przymierze z Abrahamem: porzucenie stanu natury	41
4. Przymierze synajskie: wyjście Hebrajczyków ze stanu natury	46
5. Przymierze-arka: przejście ze świata natury do świata antropologicznego	53

## **Rozdział II**

IZRAELICI – LUD PRZYMIERZA	59
1. Prawo królem	61
2. Król pod prawem	70
3. Diaspora	85
4. Odnowienie Prawa	90
5. Wolność pod Prawem	95



## **Rozdział III**

<b>REFORMACJA: ROZPAD RELIGIJNO-POLITYCZNEJ STRUKTURY CHRISTIANITAS. ŁASKA PRZECIW NATURZE</b>	<b>99</b>
1. Marcin Luter – religijny rewolucjonista, polityczny konserwatysta	102
2. Jan Kalwin – polityzacja religii, etyzacja polityki	118
a. Antropologia pesymistyczna	119
b. Kościół	120
c. Społeczeństwo z natury, państwo z konieczności	129
d. Afirmacja świata	141
e. Kalwinizm i jego znaczenie polityczne	143
3. Reformacja a doktryna prawa natury	151
a. Koncepcja prawa natury Tomasza z Akwinu	151
b. Prawo natury w ujęciu Jana Kalwina	157
c. Łaska <i>versus</i> natura	166

## **Rozdział IV**

<b>TEOLOGIA PRZYMIERZA (NA PRZYKŁADZIE HEINRICHA BULLINGERA I JOHANNESA COCCEIUSA)</b>	<b>171</b>
1. Nowe przymierze	173
2. Przymierze Uczynków i Przymierze Łaski – kluczowe pojęcia protestanckiej teologii przymierza	177
3. Teologia przymierza Heinricha Bullingera	182
4. Kalwin a teologia przymierza Bullingera	193
5. Teologia przymierza Johanna Cocceiusa	198

## **Rozdział V**

<b>POLITYZACJA PRZYMIERZA</b>	<b>205</b>
1. Przymierze i umowa w teorii monarchomachów	207
a. Późnośredniowieczne źródła teorii zgody i aktywnego oporu	207
b. Reformacja i miasta – sojusz dla wolności religijnej i politycznej	212
c. Przymierze i umowa w teorii aktywnego oporu monarchomachów francuskich	217

d. Monarchomachizm szkocki – George Buchanan	237
2. Koscjocjonizm Johanna Althusiusa	249

## Rozdział VI

ODMIANY PRZYMIERZA ŁASKI. PRZYMIERZE NARODOWE W REFORMACJI ANGIELSKIEJ I SZKOCKIEJ. POCZĄTKI KONGREGACJONIZMU	267
1. Reformacja w Anglii	269
2. <i>Pactum subiectionis</i> Richarda Hookera	272
3. Rozwój ruchu purytańskiego. Przymierze narodowe purytanów- -prezbiterian	278
4. Szkockie Przymierze Narodowe – i przymierze, i umowa społeczna	291
5. Początki kongregacjonizmu (brownizm). Przymierze kongregacyjne	298
6. „Święty i wolny lud Pana” – kongregacja jako pierwowzór społeczeństwa politycznego	308
7. Kontraktualizm lewellerów i zwolenników parlamentu	309

## Rozdział VII

KONTRAKTUALNY CHARAKTER OSADNICTWA NOWEJ ANGLII	325
1. Rzeczpospolita z New Plymouth	327
a. <i>Mayflower Compact</i> – historyczny przykład umowy społecznej i wzorzec umów osadniczych	327
b. Ustrój New Plymouth	333
2. „Nowy Kanaan” – teocentryczny charakter osadnictwa Massachusetts	336
c. Przymierze narodowe z <i>Arbelli</i>	336
d. Kontraktualna społeczność „widzialnych świętych”	344
e. <i>Half-Way Covenant</i>	347
3. <i>The Providence Agreement. Civility</i> podstawą społeczeństwa politycznego	350
4. Nazewnictwo i charakter nowoangielskich dokumentów osadniczych	366
5. Przymierze kongregacyjne a protokonstytucjonalizm amerykański	372

## Spis treści

Zakończenie	383
Bibliografia	387
The original forms of contractualism. Political dimension of the biblical covenant in the protestant thought and practice in the sixteenth and seventeenth century	411
Indeks osobowy	415
Indeks rzeczowy	425
O autorze	431

# WSTĘP

## 1. Temat i cel pracy

Religia i polityka są najstarszymi formami życia społecznego. Przenikały się wzajemnie i prowadziły ze sobą dyskurs, którego stałym elementem było napięcie, znane nam chociażby z biblijnej opozycji proroków wobec królów. Dychotomie usiłujące rozdzielić polityczne od religijnego funkcjonują najlepiej jako abstrakcje, nie doceniają bowiem faktu, że religia i polityka mają tę samą antropologiczną podstawę. Natura ludzka wykazuje skłonności zarówno religijne, jak i polityczne, ma charakter duchowo-świecki, nie akceptuje zasady „albo, albo”, jest i religijna, i polityczna<sup>1</sup>. Eric Voegelin zauważał, że wyjaśnienie przyczyn i sensu zjawisk politycznych należy szukać również w sferze *sacrum*, człowiek egzystuje bowiem w płaszczyźnie politycznej w kilku równoległych wymiarach: biologicznym, intelektualnym oraz religijnym. Myśliciel był przekonany, że nie można rozpatrywać polityki wyłącznie jako sfery *profanum*, a więc w oderwaniu od religijnej symboliki i przeżyć wynikających z obcowania z transcendencją<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. A. Moots, *Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, The University of Missouri Press, Columbia 2010, s. 2.

<sup>2</sup> Voegelin upatrywał źródeł totalitaryzmu w ruchach gnostyckich, uważał komunizm, podobnie jak wcześniejszy purytanizm, za formę gnozy politycznej, odrzucającej, podobnie jak gnoza religijna, zastaną rzeczywistość, uznającej za leżącą w zakresie ludzkich możliwości naprawę istniejącego w świecie zła (E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. i wstępem opatrzył P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992; idem, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994).

Temat pracy mieści się w ramach subdyscypliny politologii, jaką od niedawna stała się politologia religii. Jej wyodrębnienie związane było z rosnącą pod koniec wieku XX świadomością znaczenia religii jako czynnika politycznego. Naukowa refleksja nad relacjami religii i polityki występowała jednak od dawna, choć zajmowała peryferyjne miejsce w badaniach politologicznych. Jako pierwszy terminem politologia religii posłużył się Claus Ekkehard Bärsch, prawnik i politolog, uczeń Erica Voegelina. Z jego inicjatywy w roku 1996 powstał Instytut Politologii Religii na Uniwersytecie w Duisburgu<sup>3</sup>. Pojęcie politologii religii, funkcjonujące od niedawna również na gruncie religioznawstwa, odnosi się do relacji zachodzących między religią a życiem politycznym. Obejmuje takie zagadnienia, jak wpływ proroków, duchownych i reformatorów religijnych na losy społeczności i ich świadomość polityczną, wpływ etyki religijnej na mentalność i polityczne postawy społeczeństw, relacje między instytucjami religijnymi (Kościołami) a instytucjami państwowymi, teokratyzm czy wojny religijne<sup>4</sup>. Politologia religii zajmuje się, mówiąc najprościej, politycznymi konsekwencjami wyznawanych przez społeczeństwa religii. Ten obszar badawczy mieści się w zakresie politologii, jeśli przyjmiemy założenie, że polityka jest bytem zróżnicowanym w sensie ontologicznym, że tworzą ją byty realne, ale również ideowe i symboliczne, za pomocą których społeczności ludzkie opisywały siebie i swoje miejsce w świecie, co pozostawało w związku z system wierzeń.

Mimo że praca wykorzystuje wiedzę z dziedziny teologii i religioznawstwa, ma charakter politologiczny. Elementy wiedzy teologicznej i o religii podporządkowane zostały badaniu kontraktualizmu jako kategorii politologicznej. Początków kontraktualizmu możemy doszukiwać się zarówno w tradycji

---

<sup>3</sup> P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014, s. 21.

<sup>4</sup> K. Banek, *Politologia religii (Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju)*, s. 166–168, [https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/35282/BanekK\\_Politologia%20religii\\_Pantheon\\_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dk.upce.cz/bitstream/handle/10195/35282/BanekK_Politologia%20religii_Pantheon_2007.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [data dostępu: 14.11.2015]; zob. też: idem, *Politologia religii – nowa dziedzina religioznawstwa. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3; idem, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos” 2001, nr 34–36; A. Paszko, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 3–4.

Aten, jak i w tradycji Jerozolimy<sup>5</sup>. Koncepcja umowy społecznej rozważana była przez sofistów, o czym wiemy z dialogów Platona, ich intelektualnego przeciwnika. W *Państwie* umowa traktowana jest jako możliwość uzasadnienia sprawiedliwego porządku państwowego. Stanowi argument w debacie, której głównym tematem było pytanie o sprawiedliwość, rozumianą zarówno jako cnota jednostki, jak i zasada, leżąca u podstaw wspólnoty politycznej<sup>6</sup>. Temat pracy dotyczy początkowych form kontraktualizmu w tradycji Jerozolimy. W tym kontekście mówienie o pierwotnych jego formach jest w istocie opisem procesu polityzacji pojęcia przymierza. Celem pracy jest pokazanie, jak pojęcie przymierza ulegało polityzacji, stając się kategorią, do której odwoływano się dla uzasadnienia przekonania, że rząd powinien wywodzić się ze zgody rządzących. Stanowisko takie odnajdujemy już u starożytnych Izraelitów, u których według opisu biblijnego w okresie monarchii królowie obejmowali władzę po uprzedniej akceptacji starszyny plemiennej, reprezentującej lud Izraela. Istotne znaczenie w budowaniu świadomości, że zgoda rządzących stanowi warunek konieczny do legalności rządu, mieli zaangażowani politycznie wyznawcy kalwinizmu – francuscy hugenoci czy angielscy purytanie.

Przyjęta hipoteza badawcza zakłada, że przymierze, określane hebrajskim pojęciem *berith*, pozostające w związku z hebrajskim czasownikiem *barah*

---

<sup>5</sup> Przeciwwstawienia Jerozolimy i Aten dokonał Leo Strauss. Te dwa kluczowe dla dziedzictwa Zachodu miasta symbolizują dwie sprzeczne ze sobą wartości – wiarę i rozum, Objawienie i filozofię, *pistis* i *episteme*. Hebraizm, opowiadający się po stronie mądrości religijnej oraz hellenizm, preferujący racjonalność filozofii pozostają, zdaniem Straussa, w niemożliwym do wyeliminowania napięciu. Obie tradycje oferują rozwiązania całościowe i wykluczające się wzajemnie, nikt zatem nie może być filozofem i teologiem jednocześnie (L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, przeł. i wstępem opatrzył R. Mordarski, Kęty 2012, s. 69, 76–77). Wspólna dla Aten i Jerozolimy jest idea sprawiedliwości, jednak jej rozumienie pozostaje różne. W tradycji Aten człowiek sprawiedliwy to człowiek mądry, filozof, który – począwszy od filozofii sokratejskiej – poświęca życie dla szukania wiedzy tożsamej z dobrem. Człowiek sprawiedliwy według *Biblii* to sługa Boga; nie poszukuje on wiedzy o dobru, gdyż wie, czego Pan od niego oczekuje – czynienia sprawiedliwości i pozostawania wiernym (*ibidem*, s. 55–56).

<sup>6</sup> Zob. więcej: Z. Stawrowski, *Idea umowy społecznej w myśli sofistów i Platona*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 60–67.

(zawierać pakt), stanowiło punkt wyjścia ewolucji kontraktualizmu. Teoria umowy społecznej, która w wieku XVII stała się racjonalnym uzasadnieniem historycznego przekonania o zgodzie jako podstawie legitymizacji władzy politycznej, sięgała swymi korzeniami do przymierzy biblijnych. Ewoluowała poprzez dwustronne umowy o władzę (*pactum subiectionis*), których ślady odnajdujemy w historii biblijnych Izraelitów i do których odwoływali się między innymi hugenoci francuscy, po purytańskie przymierza kongregacyjne, wykazujące już cechy wielostronnej umowy społecznej, podobnie jak przymierza polityczne (osadnicze) w Nowej Anglii. Zanim powstały klasyczne finezyjne teorie kontraktualizmu Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a czy Jeana-Jacquesa Rousseau możemy mówić o jego pierwotnych formach, dla których punkt wyjścia stanowiło przymierze. Kontraktualizm wyrastał z religijnych i politycznych doświadczeń przymierza, podobnie jak późniejsze i bardziej złożone formy wyrastają z wcześniejszych i prostszych.

Od przymierza do umowy społecznej w jej klasycznej formie droga była daleka. Długi czas historyczny może zakłócić dostrzeżenie zależności pomiędzy biblijnym przymierzem a teorią kontraktualizmu, faktu, że źródła teorii umowy społecznej sięgają przekazu starotestamentowego. Przymierze było umową, na podstawie której Bóg nawiązywał relację z ludźmi, ustanawiał zasady, na jakich relacja ta miała się opierać, będące fundamentem funkcjonowania ludzkiego świata. *Stary Testament* uczy, że Bóg nie rządzi światem arbitralnie, lecz wykorzystując zasady przymierza, które czynią ludzi współrządzającymi i współodpowiedzialnymi za świat. Obok tradycji przymierza silnie obecnej wśród kalwinistów, zwłaszcza purytanów, na nowoczesny kształt kontraktualizmu wpływ miała filozofia empiryzmu oraz rodzący się w XVII-wiecznej Anglii język naturalnych uprawnień jednostki, pozostający w związku ze świecką nauką prawa natury. Zagadnienia te stanowią jednak temat na oddzielne rozważania.

W niniejszej pracy chodzi o pokazanie, jak idea przymierza inspirowała kontynentalnych myślicieli protestanckich w ich argumentacji przeciwko doktrynie boskiego prawa królów oraz angielskich purytanów przeciw oficjalnemu Kościołowi Anglii z królem jako jego zwierzchnikiem. W ramach ruchu monarchomachów odwoływano się do przymierza synajskiego postulując, by na jego wzór zawierać umowę z królami, podobnie jak czynili to biblijni Izraelici. Umowa z wstępującym na tron królem (*pactum subiectionis*) miała stanowić

zabezpieczenie przymierza ludu z Bogiem, czyli ochronę pobożności. Do argumentacji przymierza, choć w nieco inny sposób, nawiązywali również purytańscy independenci. Independenci nieseparatystyczni, postulujący dalszą reformę Kościoła Anglii i pragnący pozostać w jego ramach, odwoływali się do przymierza narodowego (*the national covenant*), upatrując w nim narzędzia ułożenia relacji pomiędzy Bogiem a Anglią, widząc w Anglikach nowy naród wybrany. Do przymierza narodowego odwoływali się również Szkoci, broniący swego prezbiteriańskiego Kościoła przed próbami jego episkopalizacji na wzór Kościoła anglikańskiego i ustanowieniem króla jego zwierzchnikiem. Independenci separatystyczni natomiast nie dostrzegali szans na dalszą reformę Kościoła Anglii, uważali za konieczne zorganizowanie własnego Kościoła, rozumianego jako lokalna, niezależna społeczność prawdziwie wierzących (predestynowanych), powstała dzięki przymierzem, do którego każdy wierzący miał przystępować indywidualnie. Przymierze Kościoła Roberta Browne'a, który położył podwaliny pod kongregacjonizm, wykazywało cechy umowy społecznej, podobnie jak późniejsze przymierza kongregacyjne w Nowej Anglii. Kongregacjonizm doświadczył rozkwitu w warunkach Nowej Anglii. Przymierza kongregacyjne, będące podstawą tworzenia lokalnych Kościołów, inspirowały przymierza polityczne, dające początek lokalnym społecznościom politycznym. Przymierza polityczne dość szybko przybierały formę umów politycznych (*compacts*). Echa tych doświadczeń znalazły się w preambułach późniejszych, XVIII-wiecznych konstytucji stanowych. Można przypuszczać, że doświadczenia te nie pozostawały bez wpływu również na angielską XVII-wieczną filozofię polityczną, która z kolei sama stanowiła później inspirację dla działaczy i kaznodziejów amerykańskich. Ćwierć wieku przed *Deklaracją Niepodległości*, w połowie XVIII w., część purytańskich duchownych, sympatyzująca z wigami, posługiwała się językiem Locke'a. Na podstawie *Dwóch traktatów o rządzie* głosili idee umowy społecznej i prawa natury. Czynili to zwykle podczas *New England Election Sermons*, wygłaszanych wiosną w głównych miastach Massachusetts i Connecticut<sup>7</sup>. Choć część duchownych uczestniczyła w debatach politycznych, w których odwoływali się oni do umowy społecznej (*the theory of social contract*), nie kolidowało to z wciąż żywym wśród nich przekonaniem, że władza pochodzi od Boga. Idea umowy społecznej nie była im bowiem obca. Jak zauważa Alan

<sup>7</sup> A. Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Harvard University Press, [b.m.w.] 1966, s. 16.



Heimert, była ona – wyrażoną w języku świeckim – purytańską ideą przymierza, odnoszoną do sfery społecznej (*the idea of social covenant*)<sup>8</sup>.

Z zakładanym celem stawianym przed pracą wiązą się następujące pytania badawcze: dlaczego warunkowe przymierza starotestamentowe zyskały znaczenie w chrześcijańskiej Europie w początkach nowożytności? dlaczego biblijny Izrael inspirował protestantów reformowanych? dlaczego przymierze jako pojęcie religijne stawało się argumentem politycznym w uzasadnianiu teorii zgody? jakie zatem elementy kontraktualizmu odnaleźć możemy w przymierzach starotestamentowych oraz w późniejszych przymierzach i umowach tworzonych przez protestantów zarówno w postaci koncepcji teoretycznych, jak i dokumentów historycznych?

Hipoteza badawcza weryfikowana była przede wszystkim za pomocą wewnętrznej analizy krytycznej źródeł oraz analizy pojęciowej. Podstawę pracy stanowią teksty źródłowe w języku angielskim oraz angielskie tłumaczenia z języka łacińskiego. Prezentują one religijną i polityczną myśl reformacji, a w przeważającej części dostępne są za pośrednictwem Internetu. Ich ogromna liczba i różnorodność wymuszały jednak dokonanie selekcji, o której – mimo intensywnych starań – decydowała w pewnej mierze również ich dostępność. Najwięcej materiałów źródłowych dotyczących reformacyjnej myśli politycznej znalazłam w zasobach wirtualnej biblioteki Internet Archive (<https://archive.org>). Internet Archive to organizacja *non-profit*, obok innej działalności archiwalnej udostępniająca zdigitalizowane książki i zbiory specjalne z różnych bibliotek i instytucji dziedzictwa kulturowego z całego świata. Działalność ta służy celom badawczym i edukacyjnym. Część niezbędnych materiałów dostępna była na stronach Online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org>), prowadzonych przez Fundusz Wolności (Liberty Fund) oraz – na stronach Towarzystwa Konstytucyjnego (the Constitution Society) (<http://www.constitution.org>) – prywatnej organizacji *non-profit*, prowadzącej działalność mającą na celu pomoc w badaniach naukowych i edukacji publicznej, propagującej idee konstytucyjnego rządu republikańskiego. Korzystałam także z publikacji źródłowych, dostępnych w domenie publicznej za pośrednictwem Books Google. Pomocne okazały się również strony: <http://www.contra-mundum.org>, [www.ccel.org](http://www.ccel.org), [digitalcommons.unl.edu](http://digitalcommons.unl.edu), [anglicanhistory.org](http://anglicanhistory.org), [reformationhistory.org](http://reformationhistory.org) i inne.

---

<sup>8</sup> S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków 1997, s. 63–64; A. Heimert, *Religion and the American Mind...*, s. 241.

Poprzez metodę indukcyjną<sup>9</sup> ukazana została rola przymierza w myśli politycznej. Z wykorzystaniem metody progresywnej, zakładającej wnioskowanie rozwojowe, biblijne pojęcie przymierza poddane zostało analizie pod kątem genezy kontraktualizmu w następnych okresach, aż do wieku XVII, do którego sięga tematyka pracy. Wobec skromności, jaką *Stary Testament* reprezentuje jako źródło polityczne, naturalna wydawała się również retrogresywna metoda badawcza<sup>10</sup>, polegająca na wnioskowaniu wstecz opierając się na faktach znanych z czasów późniejszych. Problem ten dotyczy początków politycznego wymiaru życia Izraelitów, bardzo słabo zaznaczonych w *Biblii*. Również metoda genetyczna, polegająca na doszukiwaniu się związków przyczynowych o bardziej złożonym charakterze (z odwołaniem się do procesów świadomościowych czy społecznych) niż proste związki wynikające z następstwa czasu, wydawała się adekwatna do ukazania ewolucji pojęcia samego przymierza, jak i jego oddziaływania politycznego<sup>11</sup>. Analiza i krytyka piśmiennictwa stanowiła metodę pomocniczą.

Temat umowy społecznej doczekał się licznych opracowań. Z pewnością wspomnieć należy o pracy Johna Wiedhoffta Gougha, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Oxford 1957, a spośród polskiej literatury przedmiotu o pracy Antoniego Peretiatkowicza, *Idea umowy społecznej w rozwoju historycznym*, Fiszer i Majewski, Poznań 1920, Zbigniewa Raua, *Contractarianism versus Holism: Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995, Czesława Porębskiego, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999 czy pracy zbiorowej *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej* pod redakcją Z. Raua i M. Chmielińskiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010. Jeśli chodzi o pojęcie przymierza w myśli protestanckiej i jego kontekst polityczny, to tematyka ta jest przedmiotem licznych analiz naukowych, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. W kontekście zainicjowania naukowej dyskusji nad

<sup>9</sup> B. Miśkiewicz, *Wstęp do badań historycznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 230–231.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 236–237.

<sup>11</sup> A. J. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2004, s. 127–128, 131; K. Jensen, *Genetic Method*, „Review of Educational Research” 1939, Vol. 9, No 5 (*Methods of Research in Education*), s. 491.

protestantyzmem, zwłaszcza purytanizmem, fundamentalne znaczenie przypisuje się dwutomowej pracy Perry'ego Millera<sup>12</sup> *The New England Mind*, opublikowanej w 1939 r. (*The New England Mind. The Seventeenth Century*), i w roku 1953 (*The New England Mind. From Colony to Province*). W wieku XIX pisano oczywiście o purytanizmie, jednak praca Millera przeddefiniowała dotychczasową wiedzę na ten temat. Jej nowatorstwo, oparte na skrupulatnej analizie źródłowej, polegało na zupełnie innym przedstawieniu purytanizmu, które stanowi podstawę analiz współczesnych. Idea przymierza zajmowała szczególne miejsce w badaniach Daniela J. Elazara zarówno jeśli chodzi o żydowską tradycję religijno-polityczną, jak i w odniesieniu do historii Stanów Zjednoczonych. Na uwagę zasługują też prace Salomona Rufusa Davisa, Alexandra S. Rosenthala, Charlesa S. McCoy'a i J. Wayne Bakera, Gleena A. Moots'a, Erica Voegelina i innych autorów.

Na gruncie polskim pojęcie przymierza jest przedmiotem analiz teologicznych, brak natomiast opracowań odnoszących się do przymierza jako symbolu politycznego, którym niewątpliwie również było. Także temat związków protestantyzmu i polityki nie cieszy się zainteresowaniem badaczy, dotyczy to również okresu wczesnonowożytnego, kiedy ten związek był najsilniejszy. W przedstawianiu historii myśli politycznej zwykle dokonuje się przeskoku od tego, co chrześcijańskie i średniowieczne, do tego, co świeckie i nowoczesne, pomijając religijno-polityczny wymiar reformacji XVI i XVII w., kiedy następowały istotne przemiany, znaczące przejście do świeckiej nowoczesności. W języku polskim dostępne są biografie Marcina Lutra i Jana Kalwina, w których – co zrozumiałe – myśl reformatorów przedstawiana jest w ujęciu syntetycznym. Są to tłumaczenia na język polski biografii autorstwa Bernarda Cottretta (*Kalwin*, Warszawa 2000) i Alistera E. McGratha (*Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009) oraz prace Stanisława Piwko (*Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987; *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 2005). Wspomnieć należy o pracach Niny Gładziuk (*Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005), Adama Wielomskiego (*Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. I, *Rewolucja protestancka*, Radzymin 2013), Piotra Stawińskiego (*Boży ekspery-*

---

<sup>12</sup> Na temat osoby Perry'ego Millera i znaczenia jego dorobku badawczego zob.: M. G. Murphey, *Perry Miller and American Studies*, „American Studies” 2001 (Summer), Vol. 42, No 2, s. 5–18.

ment. *Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Lublin 2012), Mateusza Wichary („Cała rzeczywistość dla Chrystusa”. *Abraham Kuyper (1837–1920) jako przedstawiciel kalwinistycznej teologii politycznej*, Warszawa 2014) czy Macieja Potza (*Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016).

Dwa pierwsze rozdziały pracy mają charakter wprowadzający. Rozdział pierwszy dotyczy przymierzy starotestamentowych, rozważanych w kategoriach prawzorców kontraktualizmu. Rozdział drugi jest próbą rekonstrukcji polityczności starożytnych Izraelitów, dla której podstawą było przymierze synajskie. Stanowiło ono źródło Prawa (*Tora*), organizującego Izraelitów nie tylko jako społeczność religijną, ale również jako pewien rodzaj społeczeństwa politycznego. Rozdział trzeci stanowi wprowadzenie w myśl reformacyjną. Przedstawia główne aspekty myśli religijno-politycznej Marcina Lutra oraz Jana Kalwina. Rozdział czwarty dotyczy teologii przymierza, ze szczególnym uwzględnieniem teologii Heinricha Bullingera i Johannesesa Cocceiusa. Nie tylko Nowe Przymierze, ale również przymierza starotestamentowe nabrały znaczenia w teologii reformowanej wraz z ukierunkowaniem jej zainteresowań na starotestamentowe źródła chrześcijaństwa. Teologia przymierza jest nie tyle teologią w sensie systematycznego nauczania doktrynalnego, ile raczej metodą interpretacji *Pisma Świętego*. Kluczowe są dla niej pojęcia przymierza uczynków (*Covenant of Works*) i przymierza łaski (*Covenant of Grace*). Podział ten ujmuje się również jako przymierze Prawa i przymierze Ewangelii. Przymierze łaski (Ewangelii) było nowotestamentową interpretacją przymierza, odnoszącą się do ludzkiej indywidualnej duszy, czyli do obszaru bezpośredniej, intymnej relacji każdego człowieka z Bogiem. Przymierze uczynków stanowiło starotestamentową interpretację przymierza, miało związek z „tym światem”, z ziemskim wymiarem ludzkiej egzystencji. Na gruncie teologii przymierza funkcjonowało również pojęcie przymierza narodowego (*National Covenant*), zwłaszcza w Anglii i Szkocji, odnoszącego się, na wzór przymierza synajskiego, do wspólnotowego losu, co w bezpośredni sposób dotyczyło sfery politycznej. Rozdział piąty traktuje o, pozostającej pod wpływem teologii przymierza, myśli politycznej ruchu monarchomachów, odwołującego się do przymierza jako czynnika legitymizującego prawo oporu wobec tyranii, oraz o konsocjacyjnej teorii Johannesesa Althusiusa, będącej alternatywą dla idei suwerenności absolutnej państwa, uosabianej przez monarchę. Rozdział

szósty dotyczy reformacji w Anglii i Szkocji, przemian polityczno-religijnych dokonujących się w związku z kluczowym dla purytańskich independentów pojęciem przymierza łaski, którego formę stanowiło przymierze narodowe oraz przymierze kongregacyjne. Rozdział siódmy jest poświęcony osadnictwu purytanów w Nowej Anglii, które w pewnej przynajmniej mierze przyniosło przykłady przymierzy politycznych i umów politycznych (osadniczych), noszących znamiona umów społecznych. Najbardziej znamienym przykładem były *Mayflower Compact*, *Providence Agreement* czy same przymierza kongregacyjne, będące przykładem zarówno dwustronnej umowy z Bogiem, jak i wielostronnej umowy społecznej. Nowa Anglia stanowiła ważny etap w rozwoju kontraktualizmu, który był tutaj praktykowany zanim znalazł odzwierciedlenie w teoriach filozofów politycznych. W rozdziale tym pokazano również, że siedemnastowieczne przymierza i umowy osadnicze stanowiły pierwszy, oddolny krok na drodze budowania świadomości konstytucyjnej wśród nowoangielskich osadników.

W pracy staram się przybliżyć spuściznę ideową związaną z pojęciem przymierza i jej wpływ na rozwój teorii umowy społecznej. Temat związków przymierza z kształtowaniem się nowożytnego kontraktualizmu wydaje się zasługiwać na uwagę nie tylko z racji ogromnego znaczenia *Biblii* w zachodnim kręgu kulturowym, ale również dlatego, że przyczynia się on do pogłębienia rozumienia źródeł nowoczesności. Ta ostatnia, opisywana pojęciami takimi, jak świeckość, racjonalność, indywidualizm, konstytucjonalizm, nie pojawiła się sama z siebie. Wyrastała opierając się na nowych, jak i istniejących już ideach. Do tych ostatnich należała idea przymierza, znacząca w dużej mierze etap przejścia od średniowiecza do nowoczesności, od świata ufundowanego na religii do świata określanego wolą i zgodą ludzi.

## 2. Pojęcie kontraktualizmu

Jak piszą Zbigniew Rau i Maciej Chmieliński, idea umowy społecznej wiąże się z przekonaniem, że moralna wartość, jak i normatywna moc wszelkich instytucjonalnych rozwiązań, którym ludzie podlegają, znajduje uzasadnienie w ich zgodzie. Pierwotnego źródła wartości i norm w życiu społecznym oraz politycznym należy szukać w ludzkiej woli. W teorii umowy społecznej kwestią podstawową jest pojęcie zgody. Zgoda może mieć charakter dwu-

stronny lub wielostronny, może zatem mieć postać umowy o władzę (*pactum subiectionis, contract of government*), między władcą a jego poddanymi, czy też właściwej umowy społecznej (*pactum societatis, social contract*), zawartej przez jednostki, które tworzą w ten sposób społeczeństwo polityczne, powołujące rząd. Oba rodzaje umów mogą stanowić fakt historyczny albo filozoficzno-prawną hipotezę<sup>13</sup>. W pracy przedstawione zostały przykłady umowy o władzę zarówno jako hipotezy (umowa opisywana przez Richarda Hookera czy przez teoretyków manarchomachizmu), jak i jako wydarzenia historyczne (przymierze narodowe ze statku Arbella). Historyczne przykłady umów społecznych to umowa ze statku Mayflower (*Mayflower Compact*), umowa dająca początek świeckiej społeczności Providence (*Providence Agreement*), Szkockie Przymierze Narodowe (*National Covenant*) czy lewellerowska *Umowa Ludu* (*An Agreement of the People*). Przykładem umowy społecznej jako hipotezy była teoria Johanna Althusiusa, stanowiąca konglomerat dwu- i wielostronnych porozumień.

Hipotetyczna umowa może mieć charakter zamierzony lub niezamierzony, jednak niezależnie od tego rozróżnienia każdą postać hipotetycznej umowy określa założenie, że przyjęte rozwiązania nie stanowią rzeczywistego porozumienia między stronami, jednak z dużym prawdopodobieństwem zostałyby ono zawarte, gdyby konkretne strony znalazły się w danych okolicznościach<sup>14</sup>. Stronami umowy są najczęściej monarcha i lud, jak w klasycznej, dwustronnej umowie o władzę (*pactum subiectionis*), albo jednostki zawiązujące społeczeństwo i powołujące rząd, jak w typowej wielostronnej umowie społecznej (*pactum societatis*). Przykładów dwustronnych umów dostarcza *Biblia*. Znajdujemy tam opis przymierza, czyli umowy dwustronnej Boga zarówno z pojedynczym człowiekiem, np. w przypadku przymierza z Noem i z Abrahamem, jak i z całym ludem, czego najbardziej charakterystycznym przykładem było przymierze synajskie z ludem Izraela<sup>15</sup>.

Dla teorii umowy charakterystyczny jest stan natury, opisujący kondycję ludzi przed ustanowieniem społeczeństwa politycznego i państwa. Stan natury został omówiony ze szczegółami w klasycznych teoriach kontraktualizmu

<sup>13</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy...*, s. 7–8.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 10.



Thomasa Hobbesa czy Johna Locke'a. Na wcześniejszych etapach rozwoju kontraktualizmu, w umowach o władzę lub w pierwszych umowach noszących znamiona umów społecznych, nie był on przedstawiany tak dokładnie, choć większość twórców obu rodzajów umów nie tylko miała świadomość istnienia takiego stanu, ale dawała również jego ogólny zarys. Czynił tak chociażby Richard Hooker w swoim koncepcie umowy o władzę, czy Henry Parker w swej koncepcji umowy przypominającej umowę społeczną.

Stan natury ma dwa wymiary – analityczny i normatywny. Wymiar analityczny sprowadza się do opisu form interakcji pomiędzy pozostającymi w stanie natury podmiotami. Interakcja jest wynikiem aspołecznego lub społecznego charakteru podmiotów oraz zróżnicowanej struktury instytucjonalnej, począwszy od kondycji pozbawionych jakichkolwiek instytucji właściwych do życia razem, aż po takie, które przypominają dobrze urządzone społeczeństwo. Na jednym biegunie tej prezentacji stanu natury znajdują się jednostki zupełnie zatowarzyszone, pozbawione interakcji między sobą poprzez jakąkolwiek zinstytucjonalizowaną infrastrukturę, na drugim zaś te, których silne więzi społeczne wyrażają się w nieustannej współpracy, kreującej i wykorzystującej instytucje społeczne<sup>16</sup>. Jak wspomniano, pierwotne koncepcje kontraktualizmu nie zawierały dogłębnej analizy stanu natury, opis interakcji pomiędzy pozostającymi w stanie natury ludźmi ograniczał się zwykle do zaakcentowania ich kondycji, będącej następstwem grzechu pierworodnego, a wyrażającej się w degradacji ich pierwotnej, danej od Boga, prospołecznej natury. Wnikliwy opis stanu natury znamionował późniejsze klasyczne koncepcje kontraktualizmu, autorstwa Thomasa Hobbesa (*Lewiatan* 1651) i Johna Locke'a (*Dwa traktaty o rządzie* 1690).

Istotą analitycznego wymiaru stanu natury jest brak władzy politycznej, obecnej dopiero w zawiązanym w wyniku umowy społeczeństwie i w powołanym jej aktem państwie. Ten brak pozwala ująć najbardziej autentyczne ludzkie relacje jako naturalne, następnie użyć ich do określenia przyszłych relacji politycznych, wprowadzonych postanowieniami umowy<sup>17</sup>. Stan natury jest kondycją pozbawioną władzy politycznej zarówno wtedy, gdy brakuje w nim jakichkolwiek instytucji życia społecznego, jak i wtedy, gdy instytucje te są obecne. W stanie natury mogą funkcjonować inne niż polityczna rodzaje

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 15–16

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 16–17.

władzy – władza rodzicielska, władza pana nad sługą, a nawet władza państwowa, jeśli ma ona charakter despotyczny czy absolutny, czyli jest władzą prywatną panującego, a więc taką, którą – jak uważali teoretycy kontraktualizmu – każdy człowiek posiadał w stanie natury nad samym sobą, by bronić swoich naturalnych uprawnień. W świetle teorii kontraktualizmu władza państwowa monarchy absolutnego czy despoty stanowi zawsze koncepcyjnie radykalną alternatywę dla władzy politycznej<sup>18</sup>.

Normatywny wymiar stanu natury wiąże się z obecnymi w nim wartościami i normami, których urzeczywistnienie ma się stać celem umowy, realizowanym przez zawiązanie społeczeństwa i powołanie państwa. Oznacza to, że te wartości i normy będą przestrzegane przez współpracujących ze sobą obywateli i instytucje państwa. W konsekwencji normatywny wymiar stanu natury sprowadza się do dwóch zasadniczych elementów. Pierwszym jest uświadomienie sobie przez strony przyszłej umowy wspomnianych wartości i norm, drugim – wola ich realizacji<sup>19</sup>. Przedmiotem pierwotnych form kontraktualizmu, jak i koncepcji nowożytnych była przede wszystkim polityczna legitymizacja państwa czy też jego konkretnej formuły ustrojowej<sup>20</sup>.

Za inicjatora nowożytnej tradycji kontraktualistycznej uznaje się Thomasa Hobbesa. Mniej znany jest fakt wpływu kalwinizmu, w tym idei przymierza, na jego teorię. W filozofii politycznej, przedstawionej w *Lewiatanie* dostrzec można elementy myśli samego Jana Kalwina, jak i teologii przymierza<sup>21</sup>. Hobbes należał do drugiego pokolenia reformacji, dorastał w tradycji purytańskiej, gdzie świadomość przymierza była silna, choć sam dystansował się od teologów przymierza. Wpływ przymierza jest jednak w jego teorii zauważalny. Podobnie jak czynili to inni, przeniósł pojęcie przymierza w sferę relacji międzyludzkich, czyniąc z niego koncept umożliwiający ludziom wyjście ze stanu natury i stworzenie państwa.

Hobbesa nurtowało zasadnicze pytanie, jak można zorganizować państwo nie będące, tak jak w przypadku Izraelitów, wybranym królestwem Boga z objawionym Prawem Bożym, lecz królestwem Boga w ramach prawa natury.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>21</sup> Zob. więcej: L. Chmielewska, *Teoria polityczna Thomasa Hobbesa a teologia reformowana*, „Politeja” 2014, nr 32, s. 111–128, DOI:10.12797/Politeja.11.2014.32.07.



Filozof rozpoczynał swoją odpowiedź od konceptualizacji stanu natury, w którym brak jest władzy politycznej, a każdy człowiek posiada prywatną władzę nad samym sobą. Cechujące stan natury dążenie ludzi do tego samego celu, jakim jest zachowanie własnego życia, rodziło nieprzyjaźń i stan permanentnego konfliktu<sup>22</sup>. W koncepcji Hobbesa stan natury to stan wojny, będący efektem nieograniczonego dążenia jednostek do realizacji własnego interesu, związanego z zachowaniem własnego życia. Opisany przez Hobbesa stan natury wydaje się wykazywać powinowactwo z kalwińskim pesymizmem antropologicznym, z postrzeganiem ludzkości jako upadłej i spustoszonej duchowo przez grzech pierworodny. Dowodem na religijną inspirację Hobbesa są też liczne odwołania do *Biblii w Lewiatanie*, jak i w innych jego pismach.

Alternatywą dla koncepcji stanu natury była koncepcja pokoju, opartego na prawie natury – regule ogólnej rozpoznawalnej przez ludzki rozum, zabraniającej człowiekowi czynić to, co jest dla życia jego oraz jego bliźnich niszczące<sup>23</sup>. Aby było możliwe wyjście ze stanu natury i życie w pokoju każdy człowiek winien być gotowy, jeśli gotowi byli inni, do rezygnacji ze swego naturalnego uprawnienia, ze swej wolności i używania swej mocy wedle woli, tak dalece, jak będzie uważał za stosowne dla zachowania pokoju<sup>24</sup>. Tak długo bowiem, jak ludzie zachowywali swe naturalne uprawnienie, by czynić wszystko według własnego upodobania, trwał stan wojny. Hobbes, podobnie jak Kalwin, źródło życia społecznego dopatrywał się w ludzkim rozumie, w którym mimo niszczącego działania grzechu pierworodnego zachowały się resztki obrazu ładu społecznego. Te uczucia społeczne stanowiły pozostałość z czasów rajskiego przebywania z Bogiem<sup>25</sup>.

Kolejnym pytaniem postawionym przez Hobbesa było, jak związać ludzi ich własnym słowem, by zasady prawa natury stały się skuteczne w organizacji porządku społecznego. Dotychczas więzy słowa pozostawały zbyt słabe, by utrzymać w ryzach ludzkie namiętności i przestrzegać prawa natury. Konieczne stało się zapewnienie bezpieczeństwa, które leżało w mocy jedynie rządu świe-

---

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, I, 13, s. 108, 112.

<sup>23</sup> *Ibidem*, I, 14, s. 113.

<sup>24</sup> *Ibidem*, I, 14, s. 113–114.

<sup>25</sup> J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by H. Beveridge, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, Book II, Ch. 2, s. 13.

ckiego. Ludzkie przymierza bez władzy miecza, stwierdzał Hobbes, były jedynie słowami, niezdolnymi do zapewnienia człowiekowi ochrony („and Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all”)<sup>26</sup>. Hobbes podzielał Kalwinowe przekonanie, że pokój i harmonijnie funkcjonujące społeczeństwo mogą zostać osiągnięte tylko za pomocą władzy politycznej. Wydawał się zgadzać ze stwierdzeniem Kalwina, że bez rządu świeckiego nie może się zachować żadna publiczna forma religii wśród chrześcijan i człowieczeństwo wśród ludzi<sup>27</sup>. Jedynym sposobem ustanowienia rządu, powszechnej mocy (*common power*), która chroniłaby ludzi przed agresją zewnętrzną oraz przed krzywdą wyrządzaną sobie nawzajem, było przeniesienie ich mocy na jednego człowieka, by indywidualną wolę ludzi sprowadzić do jednej woli. Ta powszechna moc była siłą, zdolną zapewnić trwałość uprzedniemu przymierz, zawartemu między ludźmi<sup>28</sup>. Podporządkowanie woli wszystkich woli jednego

jest czymś więcej niż zgodą, jest to realna jedność ich wszystkich [ludzi – L. Ch.] w jednej i tej samej osobie, uczyniona poprzez przymierze (*covenant*) każdego z każdym w taki sposób, jakby każdy człowiek powiedział do drugiego człowieka: daję upoważnienie i przekazuję moją władzę nad sobą temu człowiekowi lub temu zgromadzeniu ludzi, pod warunkiem, że ty przekażesz mu swoje prawo i uprawomocnisz wszystkie jego działania w podobny sposób. Po uczynieniu tego, wielość zjednoczona w jednej osobie jest nazwana *common-wealth*, po łacinie *civitas*. Jest to tworzenie tego wielkiego Lewiatana, lub raczej (mówiąc bardziej wzniosle) tego śmiertelnego boga, któremu, pod panowaniem Boga nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i obronę<sup>29</sup>.

Hobbes postawił w miejsce Boga jako najwyższego suwerena osobę władcy, który przejął moc wielu ludzi opierając się na przymierzu, które ci zawarli między sobą. Podczas gdy inni przedstawiciele klasycznego kontraktualizmu – John Locke i Jean J. Rousseau posługiwali się pojęciem umowy (*contract*),

<sup>26</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford 1929 (reprint wyd. z 1651), II, 17, s. 128, [www.archive.org/stream/hobbesleviathan00hobbuoft#page/n3/mode/2up](http://www.archive.org/stream/hobbesleviathan00hobbuoft#page/n3/mode/2up) [data dostępu: 8.07.2016].

<sup>27</sup> J. Calvin, *Institutes of the Christian...*, Book IV, Ch. 20, s. 3.

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Leviathan...*, II, 17, s. 131.

<sup>29</sup> *Ibidem*, II, 17, s. 131–132.

Hobbes stosował pojęcie przymierza (*covenant*). Przymierze Hobbesa, podobnie jak przymierze w teologii Kalwina, miało charakter jednostronny, różnica polegała jednak na odwróceniu ról: ofiarodawcą przymierza nie był Bóg czy władca („bóg śmiertelny”), lecz ludzie. Poprzez przymierze, jakie ludzie zawarli ze sobą, każdy zrzekał się swego naturalnego uprawnienia do rządzenia swoją osobą i zgadzał się ofiarować je osobowemu suwerenowi. Hobbes zauważał, że umowa (*contract*), ukierunkowana na przyszłość, na spełnienie w przyszłości warunków, określonych w terażniejszości, nazywana jest przymierzem (*is called Pact or Covenant*)<sup>30</sup>. W opisanym przez Hobbesa powołaniu państwa przeniesienie uprawnień nie było wzajemne, lecz jedna ze stron, czyli ludzie, przeniosła je w nadziei, że zyska tym w przyszłości pewne korzyści (bezpieczeństwo). W takim przypadku – stwierdzał Hobbes – nie tyle jest to umowa, co „dar nieodpłatny czy łaska”<sup>31</sup>. Przymierze, będące darem, ofiarowaniem uprawnień przez ludzi suwerenowi, można porównać z pojęciem łaski Boga w teologii Kalwina. Hobbes przypisał łaskę jednak nie Bogu, lecz ludziom. Jeśli człowiek unilateralnie przekaże swoje prawo czemuś bądź komuś innemu, to właśnie ów człowiek staje się źródłem łaski<sup>32</sup>.

W ujęciu Hobbesa trzecie prawo natury nakazywało dotrzymanie przymierzy.

W tym prawie natury zawarte jest źródło i pierwowzór sprawiedliwości. Gdzie początkowo nie zostało zawarte żadne przymierze (*covenant*), tam żadne uprawnienie nie zostało przeniesione i każdy człowiek ma prawo do każdej rzeczy i w konsekwencji, żadne działanie nie może być niesprawiedliwe. Jednak gdy przymierze jest zawarte, wówczas złamać je jest rzeczą niesprawiedliwą. I definicją niesprawiedliwości nie jest nic innego niż niedopełnienie przymierza<sup>33</sup>.

Istota sprawiedliwości w ujęciu Hobbesa polegała więc na dotrzymaniu zawartego przymierza, a zatem wierność przymierzemu stanowiła podstawę państwa.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, I, 14, s. 102.

<sup>31</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 117.

<sup>32</sup> A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 139.

<sup>33</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 15, s. 110.

Choć istnieje wyraźny rozdział pomiędzy przednowoczesnością i nowoczesnością, to nie odnosi się on do pojęcia przymierza, które przetrwało od czasów biblijnych i wywarło wpływ na nowożytną myśl polityczną. Stanowiło pojęcie teologiczne, które wykorzystywano również dla celów politycznych. Zanim umowa społeczna stała się racjonalnym uzasadnieniem historycznego przekonania, że władza rządzących winna wywodzić się ze zgody rządzonych, rolę tę odgrywało przymierze i wzorowane na nim umowy. Stopniowa sekularyzacja koncepcji przymierza doprowadziła do rozwoju teorii umowy, służącej wyłącznie celom politycznym<sup>34</sup>.

Jednym z istotnych znaków, odróżniających czasy nowożytne od średniowiecza, była zmiana charakteru relacji międzyludzkich. W miejsce dotychczasowego systemu stanowego, zasadzającego się na kryterium urodzenia, ich podstawą stawał się system przypisujący priorytetowe znaczenie umowie (*compact, contract*)<sup>35</sup>. Ta fundamentalna zmiana dokonała się za pośrednictwem przymierza. Według Daniela J. Elazara pojęcie to stanowiło pomost pomiędzy systemem stanowym, opartym na kryterium urodzenia, a rodzącym się systemem klasowym, w którym znaczenia nabierała umowa (*compact, contract*) jako podstawa relacji międzyludzkich. W tym okresie przejściowym przymierze pełniło funkcję umowy, w której zobowiązania, wzorowane na zobowiązaniach religijnych powiązane zostały z osiąganiem celów ziemskich, z doczesnym dążeniem do szczęścia<sup>36</sup>. We wczesnonowożytnym ciele politycznym organiczną hierarchię zastąpiła, wynikająca z przymierza, organiczna wzajemność, poprzez relację wzajemności zaczęto definiować tożsamość jednostki<sup>37</sup>.

Jak wiadomo teoria umowy społecznej stanowi racjonalne uzasadnienie ważnego historycznego przekonania, że legalny rząd musi wywodzić się ze

<sup>34</sup> A. Mittleman, *Religion and the Legitimate State*, „First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life”, March 2006, Is. 161, s. 48; zob. więcej: L. E. Lomasky, *Contract, Covenant, Constitution*, „Social Philosophy and Policy” 2011, Vol. 28, Is. 1, s. 50–71, DOI:10.1017/S0265052510000051.

<sup>35</sup> E. S. Morgan, *Introduction*, [w:] *Puritan Political Ideas 1558–1794*, ed. by E. S. Morgan, Bobbs–Merrill, 1965, reprint by Hackett Publishing Company, Indianapolis 2003, s. XX.

<sup>36</sup> D. J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*, Transaction Publishers, New Brunswick 1998, s. 24.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 22.

zgody społeczeństwa (teoria zgody). Teoria zgody, obok teorii prawa i teorii suwerenności, składa się na treść pojęcia konstytucjonalizmu. Jednym z najważniejszych tematów filozofii politycznej jest pytanie o to, dlaczego i w jaki sposób jedni ludzie stają się poddanymi drugich? Patriarchaliści twierdzili, że podległość jednych wobec drugich uzasadniały wywiedzione z natury relacje, przypominające – jak dowodził Robert Filmer – władzę ojca nad dziećmi. Konstytucjonalisci widzieli to inaczej, przekonywali, że zobowiązanie polityczne wyrasta ze zgody i że jedynie rządy oparte na zgodzie rządzonych mogą być uważane za posiadające legitymację. Teoria zgody odwoływała się z kolei do pierwotnej umowy (*the original compact*) pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, dającej początek określonej formie rządu<sup>38</sup>.

Przymierze, będące kluczowym pojęciem dla biblijnych Izraelitów i w znacznej mierze również dla protestantów nurtu kalwińskiego, wywarło istotny wpływ na konstytucjonalizm, rozumiany jako konstytucjonalizm substancjalny, czyli jako pewien zasób przekonań filozoficznych i politycznych oraz wartości moralnych, nie obejmujący funkcjonowania instytucji. Proces budowania świadomości konstytucyjnej wiązał się, obok teorii zgody, również z rządami prawa, naturalnego i stanowionego, ograniczającego rząd, oraz z przekonaniem o suwerenności ludu<sup>39</sup>. Teologowie i duchowni protestancy, teoretycy i praktycy, wsparli wysiłki tych myślicieli nowożytnych, którzy próbowali ograniczyć prerogatywy rodzącego się nowego tworu politycznego – scentralizowanego państwa, jego pretensje, wyrażające się we władzy absolutnej reprezentowanej przez osobę króla. Wyłanianie się państwa konstytucyjnego nie było zatem świecką reakcją obronną nowoczesności przeciw średniowiecznej koncepcji boskiej władzy królów, którą Alexander S. Rosenthal określił jako oświeceniowy mit<sup>40</sup>, lecz wiązało się ze zmianami religijnymi i politycznymi, jakie przyniosła reformacja.

Kategoria przymierza stanowiła ideowe źródło ograniczenia władzy arbitralnej. W historii ludzkości istniały różne rodzaje porządków polityczno-prawnych. W dużym uproszczeniu ich historię można ująć jako historię

---

<sup>38</sup> A. S. Rosenthal, *Crown under Law. Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York 2008, s. XXVI.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. XXV–XXVI

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. XXVI.

dwóch typów państw: despotii, czy autokracji, oraz nieautokracji rozumianych jako formy ustroju, w których dobro wspólnoty i ograniczenia władzy wpisane były w *telos* tej społeczności i w którym pluralizm ośrodków władzy czynił powstanie i trwanie despotii praktycznie niemożliwym<sup>41</sup>. W niniejszej pracy, na przykładzie wybranych zagadnień, staram się pokazać, jak religijna idea przymierza czyniła możliwym powstanie i funkcjonowanie nieautokratycznego porządku politycznego. Przymierze odgrywało rolę religijno-kulturowego kodu, który już w fazie wyobrażeniowej delegitymizował rządy tyraństwa (przykładem starożytny Izrael), stanowiło również mechanizm generujący żądania ograniczenia władzy już sprawowanej. Jako przykład mogą posłużyć hugenoci francuscy, sprzeciwiający się tyranii królewskiej, kowenanterzy szkoccy, broniący swego Kirku przed episkopalizmem anglikańskim i zwierzchnością króla, czy purytanie angielscy sprzeciwiający się Kościołowi anglikańskiemu z monarchą jako jego głową. W pracy pokazane zostały kluczowe momenty, wyznaczające punkty orientacyjne, w ramach których rozwijały się elementy konstytucjonalizmu, przede wszystkim teoria zgody, mierzące się z problemem ograniczenia władzy, traktowania jej jako narzędzia podporządkowanego celom ogólnym, uznanym przez daną społeczność za niezbędne dla jej zachowania i funkcjonowania. Izraelska idea przymierza z Bogiem, która odegrała w czasie reformacji tak ważną rolę, nie mogłaby zaistnieć, gdyby nie przemiana świadomości wśród plemion hebrajskich, polegająca na zmianie samorozumienia własnego istnienia, na potraktowaniu ludzkiego losu nie jako kierowanego cykliczną koniecznością, którego nieodłącznym elementem jest przemoc i zniewolenie. Hebrajczycy i późniejsi Izraelici rozumieli, że tyrania nie może być elementem polityki, że rządy tyraństwa, oparte na przemocy, nie mogły być traktowane jako władza polityczna<sup>42</sup>, nie posiadają bowiem prawomocności

---

<sup>41</sup> A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 14.

<sup>42</sup> Według Hannah Arendt władza, to ludzka zdolność działania jednomyślnego. Nigdy nie jest ona własnością jednostki, lecz należy do grupy i istnieje dopóki grupa ta trzyma się razem. Sprawującego czy sprawujących władzę grupa ta upoważniła do działania w jej imieniu. Wraz ze zniknięciem grupy, od której pochodziła władza, znika też bycie kogoś u władzy. Będąc nieodłączna od istnienia społeczności politycznych władza nie potrzebuje usprawiedliwienia (*justification*), lecz uprawomocnienia (*legitimacy*). Swą prawomocność czerpie

dotyczącej wspólnotowego losu<sup>43</sup>. Prawomocność ta może przybrać dwojaką formę. Pierwszą jest prawomocność wypływająca z porządku nadprzyrodzonego, mogąca być jedynie rozpoznana, ale nie stworzona przez ludzi. Takie rozwiązanie zostało przyjęte przez starożytnych Izraelitów i, aż do nowoczesności, przez chrześcijańską Europę. Drugą formą prawomocności jest prawomocność wypływająca z rozumu, starającego się stworzyć uniwersalne kategorie moralnego zobowiązania, ograniczającego władzę. Jest to rozwiązanie nowoczesności, oparte na uznaniu fundamentalnych zasad prawa natury<sup>44</sup>.

Tematyka niniejszej pracy wiąże się z pierwszą formą prawomocności, reprezentowaną przez społeczności religijne przekonane o tym, że obowiązuje je lojalność wyższa niż bezpośrednia lojalność polityczna, że ta ostatnia jest tej pierwszej podporządkowana. Z władzą poddaną lojalności wyższej mieliśmy po raz pierwszy do czynienia w starożytnym Izraelu. Jeśli można tak rzec, Izraelici wyszli ze stanu natury, z kręgu cyklicznych sił przemocy i odwetu, z podległości despotycznej, czyli prywatnej, władzy faraona. Dotychczasowe kultury religijne wpisywały się w naturalny cykl. Religia Jahwe pozwoliła Izraelitom opuścić ten krąg, wolność, jaką dawało życie w ramach przyjętego przez nich Prawa – przeciwstawić zaznanej niegdyś niewoli egipskiej i konieczności natury. Przymierze synajskie z Jahwe, przyjęcie Prawa, czyniło ich życie zrozumiałym, wolnym i odpowiedzialnym. Dotyczyło to także władzy politycznej, ograniczonej lojalnością wywiedzioną z objawionego Prawa, które w kontekście politycznym potraktować można jako rodzaj prawzoru konstytucji. Odwoływanie się do Prawa biblijnego, stanowiącego przedmiot przymierza między Bogiem a ludźmi, cechowało postawę protestantów reformowanych, domagających się, w imię wyznawanej religii, zmiany porządku politycznego, równoznacznej z ograniczeniem władzy monarszej.

---

z zebrania się ludzi razem. Przemoc stanowi przeciwieństwo władzy, gdy mamy do czynienia z tą pierwszą, druga przestaje istnieć. Przemoc niszczy władzę, obywa się bez społeczności. Można próbować ją usprawiedliwić, lecz nigdy nie może ona zostać uprawomocniona. Często spotykana jest sytuacja, że gdy sprawujący władzę tracą ją, próbują zastąpić ją przemocą (H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1999, s. 55–73). W kontekście idei przymierza władza rozumiana była w podobny sposób.

<sup>43</sup> A. Bryk, *Konstytucjonalizm...*, s. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 15–16, 19–20.



## 2. Pojęcie kontraktualizmu

Z czasem nastąpiło odejście od lojalności wyższej w postaci Objawienia na rzecz innej formy Objawienia, za jakie uznawano prawo natury. Wydaje się mieć to przyczynę polityczną i teologiczną. Odwołanie się do mającego uniwersalne znaczenie prawa natury jawiło się jako jedyne rozwiązanie w sytuacji niekończących się sporów i konfliktów religijnych. Mogło też mieć związek z dokonaniem na gruncie teologii protestanckiej rozdziałem łaski bożej i natury wynikającym z dogmatu grzechu pierworodnego i protestanckiej zasady *sola gratia*, odmawiającej ludzkim czynkom znaczenia zbawczego. W konsekwencji pociągnęło to za sobą rozdział sfery duchowej i świeckiej. W polityce zaś wiązało się ze stopniowym zastępowaniem Boga jako najwyższego suwerena przez lud, określany jako ciało polityczne czy społeczeństwo polityczne. W ten sposób rodziła się świadomość konstytucyjna, której wczesnym wyrazem były przymierza i umowy osadnicze Nowej Anglii, stanowiące rodzaj siedemnastowiecznego protokonstytucjonalizmu amerykańskiego.