

II. PRACE DROBNE I MATERIAŁY

Maciej Wilmanowicz (Warszawa)

Koncepcje suwerenności i prawa do oporu w *De iure regni apud Scotos* („O władzy królewskiej wśród Szkotów”) George’a Buchanana

1. WSTĘP

Artykuł stanowi analizę koncepcji suwerenności oraz prawa do oporu zawartych w traktacie *De iure regni apud Scotos* („O władzy królewskiej wśród Szkotów”) w świetle założeń filozoficzno-prawnych i antropologicznych jego autora – szkockiego humanisty George’a Buchanana¹. Zagadnienia te, choć będące

¹ George Buchanan urodził się w 1506 r. w Szkocji. Studiował na Uniwersytecie w St Andrews i na Uniwersytecie Paryskim pod kierunkiem wybitnego scholastyka Johna Majora, którego wpływ, pomimo niechęci Buchanana do tradycji scholastycznej, jest dostrzegalny także w *De iure regni apud Scotos*. Pobyt we Francji wiązał się dla Buchanana z początkiem fascynacji kulturą antyczną i to właśnie jako wybitny humanista (autor poezji, dramatów) działający we Francji na trwałe wpisał się w historię intelektualną XVI wieku. We Francji Buchanan miał także okazję zapoznać się z myślą hugenocką, która w swym wymiarze indywidualnym dobrze współgrała z surowymi nakazami etycznymi zakorzenionej w tradycji stoickiej myśli Cycerona – ulubionego autora Buchanana. Warto także wspomnieć o krótkim epizodzie w Portugalii (na zaproszenie króla Buchanan miał być jednym z wykładowców na Uniwersytecie w Coimbrze), kiedy to Buchanan za swoje antypapieskie poglądy został uwięziony przez Inkwizycję – wydarzenie, które tylko wzmocniło jego niechęć do katolicyzmu i było jedną z przyczyn jego konwersji na kalwinizm. Buchanan wrócił do Szkocji w latach 60., najprawdopodobniej wraz z orszakiem Marii Stuart, która po śmierci swojego męża Franciszka Walezjusza postanowiła wrócić do rodzinnej Szkocji. Początkowe lata jej rządów były pozytywnie oceniane przez Buchanana, który pełnił rolę nadwornego poety, wybitnej osoby oświetniającej swoimi dziełami kolejne wydarzenia z życia dworu. Wkrótce jednak królowa, poprzez swoje działania (zwłaszcza poprzez domniemany współdziałanie w zabójstwie własnego męża)

przedmiotem analiz naukowców zajmujących się XVI-wiecznymi teoriami polityczno-prawnymi, rzadko rozpatrywane są w ujęciu systemowym jako integralna część i konsekwencja poglądów Szkota. Poza opublikowanym w 2004 roku, wraz z najnowszym anglojęzycznym tłumaczeniem, wstępem naukowym autorstwa Rogera A. Masona², brak kompleksowych opracowań dotyczących koncepcji Buchanana. Najczęściej są one częścią szerszej zakrojonych rozważań nad kwestią prawa do oporu i ściśle z nią związanym zagadnieniem suwerenności w ramach wspólnoty, czy to w kontekście francuskim (z racji tradycyjnego przypisywania *De iure regni* do nurtu teorii hugenockiej), czy ogólnoeuropejskim. Artykuł ma stanowić próbę odpowiedzi na powstające w toku tych rozważań wątpliwości dotyczące rzeczywistych poglądów Buchanana, ich radykalizmu i „nowoczesności”, przy uwzględnieniu założeń filozoficznych i antropologicznych Szkota, będących integralną częścią teorii wyłożonych w traktacie. Traktat ten, napisany w roku 1567, drukiem zaś wydany w roku 1579, mający formę wzorowanego na platońskim dialogu³ pomiędzy samym Buchananiem a młodym Thomasem Maitlandem, wpisywał się w nurt XVI-wiecznych dzieł uzasadniających prawo poddanych do oporu wobec władcy. Bezpośrednią przyczyną jego powstania była kapitulacja królowej Marii Stuart, która 24 lipca 1567 roku zatwierdziła akt własnej abdykacji przedstawiony jej do podpisu przez zwycięskich lordów, którzy wypowiedzieli jej posłuszeństwo zaledwie kilka tygodni wcześniej. Choć formalnie królowa sama zrzekła się korony na rzecz swego syna Jakuba, dla nikogo – czy to w Szkocji, czy też w innych krajach – nie było tajemnicą, że wraz z jej podpisem końca dobiegła rebelia przeciwko rządowi prawowitego władcy. Rebelia ta była następstwem czynników zarówno o charakterze politycznym (nadmierne wpływy francuskie związane z długoletnią regencją Marii Gwizjusz – matki królowej), religijnym („anomaliam” polegającą na rządach katolickiej królowej w kal-

zraziła do siebie Buchanana, który po jej obaleniu podjął się napisania *De iure regni apud Scotos*, stanowiącego teoretyczne uzasadnienie działań przeciw królowej. Ostatnie lata życia Buchanana spędził pisząc historię Szkocji (również mocno zabarwioną ideologicznie, w której wskazywał rzekome przykłady z historii potwierdzające prawo Szkotów do obalenia tyranii) – *Rerum Scotticarum Historia*, jak również pełniąc rolę tutora rodzzonego syna Marii Stuart – króla Jakuba VI (później panującego także w Anglii), który zresztą szczerze nienawidził swego preceptora i w swoich pismach prezentował poglądy na władzę zupełnie nieprzystające do teorii wypracowanych przez nauczyciela. Buchanana zmarł w roku 1582. Skrótowy życiorys Buchanana w języku polskim można znaleźć w: B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 624–625. Uwzględniające najnowsze ustalenia, syntetyczne ujęcie biografii Szkota zostało zawarte w: R.A. Mason, *Introduction*, [w:] *A dialogue on the Law of Kingship among the Scots – A critical Edition and Translation of George Buchanan's De Iure Regni apud Scotos Dialogus*, red. R.A. Mason, M.S. Smith, Aldershot 2004, s. xvii–xlv.

² Zob. poprzedni przypis.

³ R.N. Kingdon, *Calvinism and resistance theory 1550–1580*, [w:] *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, red. J.H. Burns, Cambridge 1991, s. 216.

wińskim kraju⁴), jak i moralnym (powszechne oburzenie spowodowane ślubem Marii z Earlem Bothwell – mordercą poprzedniego małżonka królowej – Henryka Stuarta)⁵. Bez względu jednak na to, czy powody, dla których lordowie zmusili królową do zrzeczenia się tronu były uzasadnione, obalenie przez poddanych prawowitego monarchy musiało wywołać oburzenie w Europie, w której pozycja króla, wraz ze stopniową centralizacją i rozwojem teorii absolutyzmu, stawała się coraz silniejsza⁶. Nawet sami Szkoci często nie do końca rozumieli zasadność buntu wobec przedstawicielki szanowanej dynastii – czego dowodem był nacisk, jaki kładziono na fakt abdykacji, a nie obalenia władczyni⁷. W tej sytuacji palącą stała się potrzeba teoretycznego uzasadnienia prawomocności działań podjętych wobec królowej. Odpowiedzią na tę potrzebę było właśnie *De iure regni apud Scotos*. Teoria wyłożona w traktacie stanowi niezwykle ciekawy przykład eklektyzmu myśli polityczno-prawnej XVI-go stulecia, w specyficzny sposób łącząc tradycję starożytną oraz średniowieczną z nowymi nurtami intelektualnymi, które swój pełny wyraz znalazły w kontraktowych teoriach państwa i społeczeństwa rozwijanych w XVII wieku – na czele z teorią Johna Locke’a. Wspólnym mianownikiem tych zmian był nacisk położony na rolę pojedynczych jednostek (nie będących monarchami) dla funkcjonowania systemu polityczno-prawnego wspólnoty. To właśnie na tym polu najdobitniej wyraża się unikatowość myśli Buchanana na tle innych monarchomachów i jego znaczenie dla historii doktryn polityczno-prawnych⁸. Punktem wyjścia dla jego teorii jest bowiem pojedynczy człowiek i specyficznie interpretowana natura ludzka. To od tych zagadnień należy rozpocząć analizę *De iure regni apud Scotos*.

⁴ Q. Skinner, *The foundations of modern political thought v. II: The age of reformation*, Cambridge 1978, s. 339.

⁵ Zob. J.D. Mackie, *A history of Scotland*, Harmondsworth 1991, s. 164–165. W literaturze polskojęzycznej okoliczności związane z abdykacją Marii, jak również kwestię jej udziału w morderstwie Henryka Stuarta omawia M. Bogucka w popularnonaukowej biografii królowej pt. *Maria Stuart*, Wrocław 2009.

⁶ Zob. J.H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire – The Idea of Monarchy 1400–1525*, Oxford 1992, s. 146–162.

⁷ R.A. Mason, *Imagining Scotland: Scottish political thought and the problem of Britain 1560–1650*, [w:] *Scots and Britons – Scottish political thought and the union of 1603*, red. R.A. Mason, Cambridge 1994, s. 6.

⁸ *De iure regni apud Scotos* stanowiło integralną część kanonu Wigów, szeroko kolportowaną i przywoływaną przy okazji kolejnych sporów prawno-politycznych, którymi usłana była historia XVII i XVIII stulecia. Dość powiedzieć, że nowe tłumaczenie traktatu zostało opublikowane w 1766 roku w Filadelfii podczas zażartych sporów ideologicznych między kolonistami i rządem w Londynie. R.A. Mason, *Introduction...*, s. xv. W kwestii przynależności *De iure regni* do kanonu myśli polityczno-prawnej Wigów zob. C.E. Erskine, *The Reputation of George Buchanan (1506–1582) in the British Atlantic World before 1832*, <http://theses.gla.ac.uk/681/1/2004erskineph.d.pdf> [dostęp: 17.01.2018].

2. NATURA LUDZKA I JEJ ZWIĄZEK Z TEORIĄ POWSTANIA SPOŁECZEŃSTWA I WŁADZY

Buchanan, który swoje rozważania dotyczące tytułowej władzy królewskiej opiera na analizie różnic pomiędzy prawowitymi rządami króla i pozbawionymi legitymizacji działaniami tyрана, przed przejściem do głównego tematu swojej rozprawy zajmuje się najpierw kwestią o fundamentalnym znaczeniu dla całego traktatu – naturą człowieka jako takiego. Kwestia ta nie znajdowała się w centrum refleksji XVI-wiecznych teoretyków prawa do oporu. Stanowiła raczej element uboczny, który albo był pomijany w zupełności⁹ albo wpisany w szersze rozważania o religijnym najczęściej charakterze¹⁰. Wynikało to w dużej mierze ze *stricte* doraźnego charakteru kolejnych traktatów, które nie przedstawiały rozbudowanych konstruktów filozoficznych, lecz miały na celu uzasadnienie prawa do oporu w konkretnym czasie i miejscu. W *De iure regni apud Scotos* ustalenie natury ludzkiej i wynikających z niej konsekwencji jest natomiast kwestią, bez której Buchanan nie chce nawet rozpoczynać bardziej szczegółowych rozważań¹¹. To ona jest bowiem czynnikiem determinującym kształt społeczeństwa, a w konsekwencji także władzy. Takie podejście do natury, celowości życia człowieka (i szerzej – świata jako takiego) można zaobserwować już w myśli koncyliary-

⁹ Tak było w przypadku teorii historyczno-prawnych – jak choćby tych sformułowanych przez środowiska luterzańskie w Hesji w latach 30. XVI wieku, czy wypracowanych przez francuskich hugenotów w latach 60. i 70. (np. *Francogallia* F. Hotmana), gdzie siłą rzeczy nie zajmowano się kwestiami o takim stopniu abstrakcyjności. Zob. Q. Skinner, *The foundations...*, s. 132–133. R.E. Giesey, *When and why Hotman wrote Francogallia*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 1967, nr 3, s. 581–611.

¹⁰ Wskazać tutaj należy chociażby kazania Knoxa czy Goodmana, w których pojawiały się odwołania do zepsutej, skażonej grzechem natury człowieka, ale miały one charakter uboczny w stosunku do omnipotencji Boga i zobowiązań, jakie wobec tego spoczywały na ludziach. Zob. D.H. Wollman, *The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet’s and Goodman’s Polemics*, „The sixteenth century journal” 1982, nr 4, s. 29–41. J. Gray, *The Political Theory of John Knox*, „Church history” 1939, nr 2, s. 147.

¹¹ Jak pisze Buchanan (wszystkie tłumaczenia cytatów podano w tłumaczeniu autora artykułu) zwracając się do będącego jego dyskutantem Thomasa Maitlanda: „chcę ci zadać kilka pytań, abyśmy porozumiawszy się w kwestiach niemałej wagi, nie musieli oddalać się od głównego toku mojego wywodu i wyjaśnić bądź uzgadniać szczegóły, które są jasne i oczywiste”. Te „niemałej wagi” kwestie to właśnie zagadnienie natury ludzkiej. G. Buchanan, *De iure regni apud Scotos Dialogus*, [w:] *A dialogue on the Law of Kingship among the Scots – A critical Edition and Translation of George Buchanan’s De Iure Regni apud Scotos Dialogus*, red. R.A. Mason, M.S. Smith, Aldershot 2004, s. 14. Na marginesie należy zwrócić uwagę na wyjątkową sytuację geopolityczną, w jakiej pisał swój traktat Buchanan. Podczas gdy inni teoretycy prawa do oporu wykładając swoje teorie mieli na celu uzasadnienie czy też legitymizację działań, które dopiero *będą* podjęte, Buchanan formułował swoje koncepcje *post factum*, jako usprawiedliwienie działań, które już miały miejsce. Być może jest to, oprócz oczywistych wpływów myśli Cycerona, jeszcze jeden powód, dla którego Szkot rozwija swoją stosunkowo „abstrakcyjną” narrację opartą na naturze człowieka.

stów, w tym pierwszego nauczyciela Buchanana – Johna Majora¹². Tym, co odróżnia Buchanana od jego scholastycznego mentora jest położenie większego nacisku na jednostkę ludzką w jej wymiarze indywidualnym, niezwiązanym jeszcze normami społecznymi.

Punktem wyjścia dla rozważań dotyczących natury człowieka w *De iure regni* jest pytanie o pierwotne warunki, w jakich żyli ludzie. Buchanan przyjmuje, że w przeszłości istniał stan, który można by nazwać „przedsocjalnym”. Charakteryzował się on tym, że „ludzie żyli w szałasach, a nawet jaskiniach, tocząc wędrowną, koczowniczą życie bez praw albo trwałych siedlisk i że zbierali się, kiedy mieli na to ochotę lub gdy skłaniała ich do tego jakaś wspólna dogodność czy korzyść”¹³. Ludzie pierwotni pozbawieni byli zatem praw, które normowałyby ich zachowanie, jak również trwałego spoiwa, które pozwoliłoby im na stałe, a nie tylko okazjonalnie, ze względu na doraźne korzyści, zerwać z *vita solitaria* – życiem samotniczym. Brak prawa, nieobecność organizacji społecznej powodował, że „każdy włada swoim własnym domem, żoną i dziećmi, ale nikt nie ma czasu myśleć wraz z innymi o wspólnym dobru”¹⁴. Nazwaliśmy to położenie ludzkości „przedsocjalnym”, nie zaś „stanem natury”¹⁵, ponieważ Buchanan dobitnie podkreśla, że życie takie jest z naturą człowieka zasadniczo sprzeczne. Ta ma bowiem charakter wspólnotowy, prospołeczny. Taki pogląd nie był oczywiście niczym przełomowym. Jak podkreśla C.J. Nederman, przekonanie o naturalnym charakterze zrzeczeń ludzkich było jednym z nielicznych, które podzielali niemal wszyscy myśliciele polityczni średniowiecza,¹⁶ za nimi zaś również przedstawiciele myśli XVI-wiecznej. Buchanan wprowadzając jednak do swojej analizy okres „przedsocjalny”, sprzeczny z „prowspółnotowymi” skłonnościami natury ludzkiej, stawia tym samym zasadnicze pytanie o konieczność podążenia za tymi skłonnościami, o możliwość błędnego rozpoznania nakazów wypływających z natury rzeczy. Innymi słowy, istnieje prawdopodobieństwo, że pomimo społecznego charakteru ludzkiej natury nie dojdzie do sformowania społeczeństwa. W efekcie powstaje wątpliwość, czy natura człowieka, którą Buchanan, jak niebawem zobaczymy, utożsamia z nakazami ro-

¹² R.A. Mason, *Introduction...*, s. 1–li. Szerzej o koncepcjach Majora i drugiego z największych przedstawicieli „srebrnego wieku” koncyliaryzmu, Jacques’a Almaina – zob. F. Oakley, *Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation*, „The American Historical Review” 1965, nr 3, s. 673–690. W kwestii wpływu teorii Majora na myśl Buchanana: F. Oakley, *On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan*, „Journal of British Studies” 1962, nr 2, s. 1–31.

¹³ G. Buchanan, *De iure...*, s. 16.

¹⁴ Ibidem, s. 16.

¹⁵ Jak takie „przedpaństwowe” położenie ludzkości będzie zazwyczaj w myśli polityczno-prawnej nazywane (np. u T. Hobbesa czy J. Rousseau).

¹⁶ C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, „Journal of the History of Ideas” 1988, nr 1, s. 3.

zumu danego człowiekowi przez Boga, jest czynnikiem wystarczającym do zrzeszenia ludzi, czy też potrzebny jest jeszcze inny czynnik – użyteczność (*utilitas*), który nie tylko skłoniłby ich do sformowania społeczeństwa, ale i zapewniłby temu społeczeństwu trwałość. To z kolei pociąga pytanie o właściwego „stworcę” społeczeństwa. Kwestia ta, również ze względu na nie do końca jasne sformułowania Buchanana¹⁷, jest przedmiotem kontrowersji i skrajnie nieraz rozbieżnych opinii w literaturze. Z jednej strony wskazuje się¹⁸, że to Bóg musi być w koncepcji Szkota uznany za prawdziwego stwórcę ludzkiego społeczeństwa, a co za tym idzie, że *utilitas* ma znaczenie jedynie marginalne, stanowi co najwyżej zwornik społeczeństwa, który zaczyna działać już po jego sformowaniu¹⁹. Z drugiej strony zwraca się uwagę na dopuszczaną przez Buchanana możliwość istnienia człowieka poza ramami społeczeństwa i uznanie przez niego roli użyteczności, co ma być dowodem na oderwany od dziedzictwa arystotelesowskiego, nowoczesny już w swoich założeniach pogląd o serii wzajemnych porozumień, kontraktów pomiędzy pojedynczymi jednostkami, które na mocy swoich niezależnych decyzji tworzą społeczność na określonych warunkach i w określonym celu²⁰. Rozbieżności między tymi interpre-

¹⁷ Zapytany wprost o to, czy za właściwego stwórcę społeczeństwa uważa Boga, Buchanan odpowiada: „właśnie tak”, odrzucając rzekomo poglądy Cyncerona o roli mówcy zdolnego do uświadomienia ludziom ich prowspólnotowej natury. Jednakże w bezpośrednio następującym fragmencie, podobnie jak i w innych miejscach traktatu, zdaje się przypisywać rolę kluczową właśnie *utilitas*, a co za tym idzie decyzji samych ludzi, jak choćby wtedy, gdy czytamy, że „umysł ludzki posiada coś wzniosłego i szlachetnego umieszczonego w sobie za sprawą natury, która nie pozwala być mu posłusznym niczemu, czego rozkazy nie są korzystne; i nic nie jest skuteczniejsze w utrzymaniu razem ludzkiej społeczności niż ta wymiana korzyści.” G. Buchanan, *De iure...*, s. 100.

¹⁸ Tak chociażby R.A. Mason, J.H. Burns. Zob. R.A. Mason, *Introduction...*, s. lviii–lviii. Na gruncie polskim pośrednie, choć jak się zdaje bliższe zwolennikom „boskiego” pochodzenia władzy, stanowisko prezentuje B. Szlachta: „nawiązując w pierwszej kolejności do tradycji Arystotelesa i Cyncerona, Buchanan twierdził, że władza zakorzeniona jest w potrzebach i woli ludu: w stanie natury, w którym jednostki żyją obok siebie, nie tworząc żadnej wspólnoty, nie ma władzy, każdy jednak pozostaje w nim sam i jest zagubiony, dlatego jednostki łączą się z jednej strony, dążąc do zaspokojenia analogicznych potrzeb materialnych, z drugiej z mocy przyrodzonej skłonności, z trzeciej wreszcie z uwagi na wymagania prawa naturalnego, których podstawę ustalił sam Bóg, kształtując naturę ludzką. Ostatecznie to Bóg jest zatem źródłem władzy politycznej, w żadnym jednak razie nie On wskazuje osoby, które winny piastować władzę (jak usiłowali przekonywać zwolennicy Marii Stuart), te bowiem wybiera sam lud”. B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 645.

¹⁹ Argumentację tę podpira się najczęściej przywołanym już w jednym z wcześniejszych przypisów fragmentem, w którym Buchanan, jak pisze R.A. Mason „rejects out of hand the belief that human association is the product simply of utility or expediency, maintaining rather that the force that first brought men together was a natural impulse implanted in all men that makes them shun the solitary life and seek companionship in society”. R.A. Mason, *Introduction...*, s. li.

²⁰ Głównym reprezentantem tego poglądu jest Q. Skinner, który pisze: „Buchanan’s reason for beginning with this portrayal of man’s natural condition is to insist that political societies are not directly ordained by God, but arise naturally out of a series of decisions made by men themselves.”

tacjami wydają się poważne. Należy jednak wskazać, że oba te podejścia właściwie rozpoznając pewne elementy rozumowania Buchanana, mają jednocześnie tendencje do ignorowania pozostałych. Przyjęcie bowiem poglądu, że to decyzja samych ludzi jest elementem konstytuującym społeczeństwo nie oznacza jeszcze, że Bóg do jego powstania się nie przyczynił. Może On być postrzegany jako stwórca pośredni, który wprawdzie obdarował ludzi rozumem, stworzył możliwość powstania społeczeństwa, ale go bynajmniej sam nie sformował – to uczynili sami ludzie, którzy kierowali się nie tylko rozumem skłaniającym ich w naturalny sposób do życia wspólnotowego, ale i własnym interesem – *utilitas*, która jest „służką i jedną z obrończyń dobrze zorganizowanego państwa”²¹. Mają więc rację autorzy wskazujący na świadomą zgodę poszczególnych jednostek jako na podstawę tworzącą społeczeństwo, i jednocześnie mają ją ci, którzy wskazują na boskie pochodzenie społeczeństwa – w tym jednak sensie, że bez ingerencji Boga w postaci dania ludziom owego „prospołecznego” impulsu jednostki nie podjęłyby decyzji o sformowaniu społeczeństwa. Decyzja ta była działaniem suwerennym i świadomym w tym sensie, że oparto ją wyłącznie na wewnętrznych pobudkach, czy też przekonaniach podejmujących ją jednostek, niezależnie od tego, czy pobudki te były warunkowane przez wzgląd na użyteczność, czy też były efektem działania Boga. Co więcej, przyjęcie takiej „pośredniej” interpretacji zdają się uzasadniać rozsiane po dialogu fragmenty, jak choćby ten, w którym dowiadujemy się, że „umysł ludzki posiada coś wzniosłego i szlachetnego umieszczonego w sobie za sprawą natury, która nie pozwala być mu posłusznym niczemu, czego rozkazy nie są korzystne; „i nic nie jest skuteczniejsze w utrzymaniu razem ludzkiej społeczności niż ta wymiana korzyści”²². Wreszcie interpretacja taka potwierdzałaby, niekwestionowany zresztą w literaturze, niewątpliwy wpływ na myśl Buchanana tradycji cyceronńskiej²³, któ-

i dalej: „as Buchanan and Althusius both make clear in the titles of their works, they now see themselves as talking exclusively about politics, not theology, and about the concept of rights, not religious duties”. Q. Skinner, *The foundations...*, s. 341. R. Kingdon z kolei pisze o „embryonic version of social contract, drawn explicitly from the Roman law of contract”. R. Kingdon, *Calvinism...*, s. 217–218.

²¹ G. Buchanan, *De iure...*, s. 20.

²² *Ibidem*, s. 100.

²³ Z pewną ostrożnością należy traktować pojawiające się w opracowaniach dotyczących *De iure regni apud Scotos* jednoznaczne stwierdzenia określające poglądy Buchanana jako stoickie (tak wielokrotnie np. R.A. Mason, *Introduction*). Myśliciele renesansowi doskonale zdawali sobie sprawę z niejednokrotnie sprzecznego z doktryną chrześcijańską charakteru filozofii stoickiej i próbowali sprzeczności te łagodzić. Podobnie było z myślą Cyserona, którego poglądy filozoficzne cechuje daleko posunięty eklektyzm sprawiający, że nagminnie stosowane przypisywanie Arpinaty do tradycji stoickiej jest pewnym uproszczeniem. W kwestii prób adaptacji stoicyzmu do realiów chrześcijańskich zob. J. Kraye, *Moral philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. C.B. Schmitt, Q. Skinner Cambridge 1990, s. 367–374. Odnośnie do doktryny prawa naturalnego u Cyserona zob. S.A. Seagrave, *Cicero, Aquinas, and contemporary issues in natural law theory*, „The Review of Metaphysics” 2009, nr 3, s. 493 i n.

ra obecna była w rozważaniach dotyczących powodów powstawania społeczeństw już w średniowieczu²⁴ i która stanowiła punkt pośredni pomiędzy tradycją wywodzącą się od św. Augustyna (a więc wizją człowieka, który po wygnaniu z Raju kieruje się swoimi egoistycznymi pobudkami, wymuszając tym samym istnienie państwowego aparatu represji²⁵), jak i tą opartą na interpretacji myśli Arystotelesa (z jej założeniem o naturalności zreszeń ludzkich, o prospołecznych inklinacjach ludzi²⁶). Istotę koncepcji cycerońskiej stanowiło właśnie przekonanie o zasadniczo społecznym charakterze natury ludzkiej, który jednak dopiero w połączeniu z decyzją człowieka (podjętą za sprawą samego rozumu lub przy pomocy perswazji) prowadził do powstania społeczeństwa²⁷. Przytoczone argumenty zdają się uzasadniać twierdzenie, zgodnie z którym Buchanan, powołując się na *utilitas*, nie używa tym samym argumentu, który wcześniej rzekomo odrzucił na rzecz koncepcji boskiego

²⁴ Już św. Ambroży w IV wieku n.e. przy pisaniu swojego „podręcznika” dla kleru *De officiis ministrorum*, korzystał z rozwijanych przez Cycerona w *De officiis* teorii etycznych. Zob. R.A. Markus, *The Latin Fathers. The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c.1450*, red. J.H. Burns, Cambridge 2010, s. 97–98.

²⁵ Ibidem, s. 110. „Augustine continued to regard man as social by nature; but he ceased to think he was also political by nature. Life in politically organised societies, in subjection to rulers and coercive institutions is – like slavery and other forms of inequality – the result of man’s sinful state, and its object is to deal with the conflict and disorder attendant upon it. On this view the institutions of government are concerned, not to help men to achieve the right order, but to minimize disorder”.

²⁶ K. Pennington, *Law, legislative authority, and theories of government, 1150–1300*, [w:] *The Cambridge History of Medieval...*, s. 442. „Thomas Aquinas also emphasised the necessity and the naturalness of monarchical rule. The opening paragraphs of his *De regimine principum* describe man as a »social and political animal« whose natural and necessary state is to live in a »society of many«. If men did not live together in groups ruled by someone who protected the common good, society would fall into chaos: »The idea of king implies that there is one man who is chief and that he is a shepherd seeking the common good of the multitude and not his own«”.

²⁷ Jak pisze C.J. Nederman: „A third, clearly delineated tradition of thought, taking its substance from the writings of Cicero and connecting it with the doctrine of original sin, held that while men always retained their natural inclination to congregate – even after Fall – the recognition of this nature and implications for their lives needed to be awakened in and drawn out of them by means of reason and persuasion. Men will only unite, in other words, when they become expressly aware that it is natural (not to mention beneficial) for them to do so. (...) The Ciceronian position is a conventionalist one in the sense that it does not maintain the natural necessity of human society, but is simultaneously naturalistic insofar as it holds that endemic to mankind is an inclination (if not quite a compulsion) to gather together”. C.J. Nederman, *Nature...*, s. 5–6. Zarówno w myśli Cycerona, jak i w *De iure regni apud Scotos* wątpliwości budzi forma, w jakiej doszło do ustalenia warunków tego zreszenia. Pogląd Q. Skinnera o „serii decyzji podjętych przez ludzi” spotkał się z krytyką przeprowadzoną z pozycji przywoływanego wyżej poglądu o boskim pochodzeniu społeczeństwa, a więc ignorującego kwestię „formalnego” sposobu zawarcia porozumienia. Sam Buchanan nie zajął się zresztą wprost tym zagadnieniem, poprzestając na stwierdzeniu faktu zreszenia się ludzi. Stąd też pojawiające się w literaturze sformułowania, w rodzaju wspomnianego już „embryonic form of social contract”, użytego przez R. Kingdona.

pochodzenia społeczeństwa, lecz raczej wpisuje się w istniejącą w obiegu intelektualnym tradycję cycerońską, łączącą ze sobą te dwa pozornie sprzeczne ujęcia²⁸. Powstanie wspólnoty nie było wyłącznie efektem ani boskiej interwencji, ani ludzkiej decyzji, lecz wypadkową obu tych czynników.

Taka zakotwiczona w obu planach, boskim i ludzkim, koncepcja natury człowieka i wynikający z niej pogląd na powstanie wspólnoty nie jest dziełem przypadku. Przeciwnie, koncepcja ta współgra ze stoickim u swych źródeł, holistycznym poglądem Buchanana na rzeczywistość. Rzeczywistość rządzoną przez zasady, które człowiek dzięki swojej rozumnej naturze jest w stanie rozpoznać i pojąć²⁹. Buchanan chce bowiem „abyśmy rozumieli przez nią [tj. naturę – M.W.] nic więcej jak światło w boski sposób rozlane na nasze umysły. Bóg bowiem uformował »to stworzenie, które jest świętsze i bardziej zdolne do szlachetności myśli (...) i które może być panem wszystkich innych«. Nie tylko dał mu oczy, aby wspomóc je w unikaniu rzeczy szkodliwych i szukaniu korzystnych, ale rozpałił także przed jego duszą ten rodzaj światła, który pozwolił mu na rozróżnianie między rzeczami nikczemnymi i szlachetnymi. Niektórzy zwą tę moc naturą, inni prawem natury. Jeśli o mnie chodzi, uważam, że ma ono boskie pochodzenie i jestem całkowicie przekonany, że »natura nigdy nie mówi jednej rzeczy, a mądrość innej«. Poza tym Bóg dał nam rodzaj podsumowania, które ujmuje całe Jego prawo w kilku słowach, to jest, że powinniśmy »miłować Pana Boga swego i naszych bliźnich jak siebie samych«. Wszystkie księgi Pisma Świętego, które dotyczą kształtowania ludzkich zachowań (jak również te komentarze prawników i filozofów, które są w ogóle użyteczne rodzajowi ludzkiemu) są niczym więcej jak przedstawieniem tego prawa”³⁰. Fragment ten, łączący doktrynę chrześcijańską z cycerońską formą stoicyzmu, zdaje się potwierdzać głębokie zakorzenienie Buchanana w myśli Arpinaty³¹. Myśli, która w charakterystyczny sposób skupiała się raczej na wy-

²⁸ Zob. również rozważania na temat pomocniczej roli użyteczności w myśli Tomasza z Akwinu. E. Lewis, *Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory*, „Ethics” 1940, nr 2, s. 151–152.

²⁹ W literaturze zwraca się uwagę, że takie stanowisko było obecne w myśli europejskiej nie tylko w wyniku recepcji myśli Arystotelesa przez scholastyków, ale także w kręgach kanonistów, którzy znajdowali potwierdzenie takiej tezy w *Digestach* Justyniana. Prowadziło to zresztą do wątpliwości, które jak się zdaje można odnieść również do Buchanana, polegających na „zbytnim” utożsamieniu Natury z Bogiem, co prowadzić miało do panteizmu – nieobcego przecież także stoikom. Zob. B. Tierney, *Natura Id Est Deus: A Case for Juristic Pantheism?*, „Journal of the History of Ideas” 1963, nr 3, s. 307–322. Warto pamiętać o tym potencjalnym „roztopieniu się” osobowego Boga w Naturze, zwłaszcza w obliczu wskazywanych już wcześniej tez o całkowicie zsekularyzowanym charakterze koncepcji Buchanana.

³⁰ G. Buchanan, *De iure...*, s. 18–20.

³¹ Zob. J. Procopé, *Greek and Roman political theory*, [w:] *The Cambridge History of Medieval...*, s. 24: „the Stoic idea of »natural law« as »right reason commanding what should be done and forbidding the opposite« (Cicero *Laws* I, 33) applied, in the first instance, to ethics”.

miarze etycznym, w tym na funkcjonowaniu człowieka w społeczeństwie, niż na budowaniu koherentnego systemu filozoficznego³². Podobnie u Buchanana nacisk położony jest raczej na zagadnienia moralne, wpisujące się w powszechny wśród XVI-wiecznych myślicieli nurt „humanizmu obywatelskiego”³³. Świat, prawo naturalne (w sensie niezmiennych zasad jego funkcjonowania) są dla człowieka poznawalne, ale nie oznacza to, że realizacja nakazów tego prawa w sferze ludzkiego życia, zwłaszcza zaś w jego wymiarze wspólnotowym, odbywa się w sposób automatyczny, a co za tym idzie również bezkonfliktowy³⁴. Przeciwnie, przynależny człowiekowi rozum jest potężnym wprawdzie, ale tylko narzędziem, które dla poprawnego działania musi zostać użyte w odpowiedni sposób. Aby było to możliwe, konieczna jest nieprzerwana edukacja, ciągły wysiłek mający na celu powstrzymanie pozarozumowych inklinacji natury ludzkiej. Jak bowiem pisze Buchanan: „w człowieku dwa ogromnie dzikie potwory, żądza i gniew, toczą nieustanną wojnę z rozumem”³⁵. Ta idea wiecznego konfliktu pomiędzy rozumem i namiętnością była podstawą stoickiej filozofii moralnej i politycznej. Legła ona także u podstaw rozważań Szkota nad kwestiami władzy we wspólnocie i prawem przez nią stanowionym³⁶.

Powstanie wspólnoty było zatem wynikiem działań ludzi powodowanych naturalnymi, prospołecznymi skłonnościami z jednej i względem na użytecz-

³² Jak pisze G. Reale: „Cyceron okazuje bardzo małe zainteresowanie problemami »fizycznymi«, to znaczy większością problemów kosmo-ontologicznych, które filozofie hellenistyczne włączały w naukę o *physis*. Pasuje to bardzo do specyficznie rzymskiego sposobu odczuwania, który problemami spekulatywnymi interesuje się o tyle tylko, o ile dostrzeża w nich znaczenie praktyczne. Naturalnie, wyjątek stanowią dla niego problemy Boga i duszy, które ściśle wiążą się z etyką w tym sensie, że ostatecznie to od nich zależy sens etyki”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. t. III. System epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, s. 545.

³³ W jego ramach kluczowym zagadnieniem były właśnie kwestie etyki, opowiedzenie się za *vita activa* jako przeciwieństwa obecnego w nurcie chrześcijańskim ideału *vita contemplativa*, Zob. D.A. Lines, *Humanistic and scholastic ethics*, [w:] *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, red. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 314–316. „Renaissance discussions took up the issues anew as part of a reevaluation of the active life within the context of »civic humanism«. Although a consensus was not quickly reached, most interpreters concluded that man’s status as a »social animal« demanded a more positive appraisal of his political and social dimension”.

³⁴ Jak pisał w kontekście myśli Cyncerona D. Hammer i co można w pełni odnieść również do koncepcji Buchanana: „what Cicero does offer, and what unifies his writings – his orations, political works, philosophic works, and letters – is an ongoing mediation between the eternal order of the cosmos and the contingent expressions of human politics and culture. However much Cicero repeated that our true place is with the gods, he could not imagine a home outside politics. However important reason may be as the distinctive and divine attribute of humans, ultimately our affections for the things we have come to know orient and bind us”. D. Hammer, *Roman Political Thought: From Cicero to Augustine*, Cambridge 2014, s. 29.

³⁵ G. Buchanan, *De iure...*, s. 54.

³⁶ R.A. Mason, *Introduction...*, s. 1.

ność z drugiej strony. Wspólnota taka nie może być jednak jeszcze nazwaną wspólnotą polityczną³⁷. Władza i organizacja polityczna, cała nauka polityczna nie istnieją w tej koncepcji od samego początku istnienia społeczności ludzkich, lecz zostają stworzone w sposób następczy, jako odpowiedź na problemy trapiące społeczność pozbawioną zwierzchniej władzy: „[społeczności] muszą z konieczności szybko się rozpaść i przepaść, jeśli ktoś nie zostanie zatrudniony, niby lekarz, aby ulżyć ich rozstrojom. Poprzez zrównoważone działanie może on wzmocnić słabsze części za pomocą okładów, okiełznać nadmierne nastroje i zająć się pojedynczymi kończynami tak, że słabsze części nie marnieją z powodu braku opieki, silniejsze zaś nie rosną przesadnie”³⁸. Możliwe jest zatem teoretyczne wyróżnienie momentu, w którym arystotelesowska nauka polityczna jest dla tej społeczności, powstałej dzięki działaniom ludzi, niepotrzebna, nawet jeśli moment ten trwa tylko „logiczną sekundę”. Analiza władzy, cały aparat naukowy jej dotyczący pojawia się dopiero w momencie, gdy do tego urządnego zgodnie ze społeczną naturą człowieka organizmu „protopaństwa” wkradają się choroby (tak jak lekarz jest potrzebny dopiero, gdy człowieka dopada choroba)³⁹. Pojawienie się chorób jest nieuniknione właśnie ze względu na zawsze obecny w naturze ludzkiej konflikt pomiędzy tym co słuszne, oparte na rozumie i w efekcie szanujące dobro wspólne, a tym co błędne, bo zależne od egoistycznych żądz i owo dobro ignorujące. Kiedy ludzie zaczynają dążyć za swoimi własnymi, partykularnymi interesami, rozpoczynają się właśnie i spory, które grożą rozerwaniem społeczności: „są one bowiem złożone z ludzi różnych i w pewnym sensie przeciwnych sobie rodzajów, stopni, stanów i charakterów”⁴⁰. Nie wszyscy członkowie wspólnoty są w stanie zapanować nad swoimi egoistycznymi pobudkami, ci zaś którym się to udaje nie są wcale na ich dalsze działanie uodpornieni. Naturalnym jest zatem poszukiwanie rozwiązań, które pozwoliłyby załagodzić powstające napięcia i umożliwiłyby dalsze funkcjonowanie, zgodnego w końcu z ludzką naturą, społeczeństwa. W przekonaniu Buchanana rozwiązaniem takim było ustanowienie króla, który miał pełnić wobec ciała wspólnoty rolę analogiczną

³⁷ Pisząc o „politycznym” aspekcie wspólnoty mamy na myśli nie jej publiczny, *nomen omen* wspólnotowy charakter, ten jest bowiem możliwy także przed stworzeniem aparatu władzy, lecz raczej istnienie w takiej wspólnotcie świadomego namysłu nad strukturą władzy, jej kompetencjami, wpływem, jaki wywiera na społeczeństwo i ramami w jakich działa, a więc tym wszystkim, co we współczesnej literaturze zwykło określać się terminem nauk politycznych.

³⁸ G. Buchanan, *De iure...*, s. 20.

³⁹ „Organiczny” pogląd na społeczeństwo i wynikające zeń metafory choroby i władcy-lekarza miały w myśli polityczno-prawnej korzenie sięgające starożytności i w czasach Buchanana były powszechnie znane. Stosował je chociażby św. Paweł; zob. J.H. Burns, *Scholasticism: survival and revival*, [w:] *The Cambridge History of Political...*, s. 150.

⁴⁰ G. Buchanan, *De iure...*, s. 20.

do tej pełnionej przez lekarza wobec ciała człowieka. Król taki musiał odznaczać się ponadprzeciętnymi właściwościami moralnymi i rozumowymi, jak bowiem czytamy: „starożytni, gdy ustanawiali króla, robili to zgodnie z taką oto zasadą, że jeśli ktoś spośród obywateli wyróżniał się ponad innych, przewyższał ich sprawiedliwością i roztropnością, jemu właśnie z własnej woli nadawali władzę królewską”⁴¹. Taki obraz doskonałego, cnotliwego władcy, jak przyznaje sam Buchanan, pozostał w sferze teoretycznej i nie miał przełożenia na rzeczywistość. Wspomniany już konflikt wewnętrzny pomiędzy nakazami rozumu, a żądzami (*cupiditates*) sprawia, że żaden człowiek nie jest w stanie w pełni kontrolować swojego zachowania i działać zgodnie z prawem natury. Prawdopodobieństwo i jednocześnie konsekwencje uległości wobec własnych egoistycznych pobudek są tym większe, im większą władzę, a co za tym idzie również możliwości, ma w swoich rękach człowiek⁴². Choć więc Buchanan dopuszcza istnienie, choćby teoretyczne, osoby spełniającej stoicki ideał cnoty, osoby, którą można by nazwać „królem obranym przez naturę”⁴³ i która, z racji pełnej kontroli nad własnymi żądzami i jednocześnie doskonałej znajomości zasad rządzących światem, mogłaby zostać obdarzona nieograniczoną władzą niezależnie od decyzji wspólnoty⁴⁴, to w praktyce wskazuje na konieczność nadania miana króla „człowiekowi, który najbardziej zbliżył się do tej niezrównanej doskonałości natury”⁴⁵. W ten sposób dochodzi do zawarcia układu, warunkowego paktu z królem, który będzie pilnował zasad sprawiedliwości – przy czym sprawiedliwością jest właśnie prawo natury nakazujące prowadzić życie społeczne, w którym tak ważne są stoickie wartości umiarkowania, słuszności i wzajemnego szacunku i zaufania (*fides* – tak ważne w myśli Cycerona⁴⁶): „wszystkie bowiem cnoty, których efekty widzimy w działaniu, opierają się w pewnym stopniu na umiarkowaniu i równomierności, są ze sobą połączone i wzajemnie zależne w ten sposób, że wszystkie zdają się mieć jedną funkcję, to jest okiełznanie namiętności. Jest tak bez względu na okoliczności i niezależnie

⁴¹ Ibidem, s. 26.

⁴² Ibidem, s. 32. „Pamiętam bowiem, że jest nie tylko królem, ale i człowiekiem, błędzącym w wielu kwestiach za sprawą ignorancji, często uchybiającym swojej własnej woli, często działającym niemal wbrew tej woli, stworzeniem, które zmienia się w zależności od popularności czy nienawiści. Ta naturalna przywara staje się jeszcze gorsza w przypadku urzędnika, tak że za trafny uznaję znany aforyzm z komedii: »każdy staje się gorszy, jeśli może czynić co mu się podoba«”.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 34. „Miej zawsze w pamięci, to co powiedzieliśmy na początku, że królowie zostali wpięrow ustanowieni, aby utrzymać sprawiedliwość. Gdyby tylko o tym pamiętali, mogliby na stałe zachować swoją władzę w stanie, w jakim ją na początku otrzymali, to jest wolną i niezwiązaną prawami.”

⁴⁵ Ibidem, s. 32.

⁴⁶ D. Hammer, *Roman...*, s. 43.

od używanych przez nas słów, jednakże umiarkowanie odnoszące się do spraw publicznych i ludzkich interesów najtrafniej ujmuje słowo sprawiedliwość⁴⁷. Gdyby król w pełni przestrzegał zasad sprawiedliwości, na tym można by poprzestać. Skoro jednak „boimy się, że nie będzie wystarczająco silny, aby zwalczyć swoje namiętności, które mogą i zazwyczaj oddalają człowieka od prawdy, nadamy mu prawa jako współpracownika lub raczej jako ograniczenie dla jego namiętności”⁴⁸. Prawa te, które trzeba oddzielić od fundamentalnego prawa natury (którego treścią, jak już wiemy, jest boskie przykazanie miłości, chęć do życia we wspólnocie), zostały nadane królowi przez lud. Ich celem jest kontrolowanie władzy królewskiej, wytyczenie jej jasnych limitów, uniemożliwienie działań niezgodnych z dobrem i interesem wspólnoty. Wszelkie władcze działania mają się zatem odbywać w ramach ustalonych zasad prawa wspólnotowego (*leges civiles*). W ten sposób społeczeństwo zostaje zabezpieczone przed konsekwencjami słabości, jakie wpisane są w naturę będącego człowiekiem króla: „Ludzie bowiem, za sprawą długiego doświadczenia zrozumieli, że lepiej zawierzyć swoją wolność prawom niż królom; podczas gdy wiele motywów mogło odwrócić królów od prawdy, prawa podążały jednym, niezmiennym kursem, głuche na błagania i groźby”⁴⁹.

Wraz z powstaniem prawa państwowego końca dobiega proces formowania wspólnoty politycznej. Dopiero w tym momencie docieramy do poziomu ogólności rozważań właściwego twórcom XVI-wiecznej teorii prawa do oporu. Ich analizy bądź to w zupełności ignorowały jednostkę jako taką, bądź też traktowały ją jako część większej zbiorowości, nie zaś jako oś rozważań dotyczących władzy w społeczeństwie. W *De iure regni apud Scotos* to wyniesienie jednostki odbywa się na dwóch polach funkcjonowania wspólnoty. W pierwszym rządzie, to jednostkę trzeba uznać za właściwego stwórcę społeczeństwa (nie działającego oczywiście samodzielnie), co wymusza uwzględnienie w analizie warunków jego powstania właściwych człowiekowi cech, jego natury, inklinacji i charakterystycznych dla niego zachowań. Te same czynniki muszą zostać uwzględnione także przy ustalaniu zasad dotyczących sprawowania władzy nad wspólnotą. To wyniesienie jednostki nie odbywa się jednak kosztem jej życia wspólnotowego. Przeciwnie, te dwa elementy współgrają ze sobą i wzajemnie się warunkując, wprowadzają do rozważań Buchanana nad kwestiami suwerenności, zwłaszcza zaś prawa do oporu elementy, które są ledwie zarysowane w twórczości innych XVI-wiecznych myślicieli zajmujących się tymi tematami.

⁴⁷ Ibidem, s. 25–27.

⁴⁸ Ibidem, s. 32.

⁴⁹ Ibidem, s. 34.

3. ZAGADNIENIE SUWERENNOŚCI I RZĄDÓW PRAWA

Przed przejściem do omówienia zagadnienia suwerenności w *De iure regni apud Scotos* należy zwrócić uwagę na dwie problematyczne kwestie natury metodologicznej. W pierwszym rzędzie samo pojęcie „suwerenności” nie miało w czasach Buchanana jasno ustalonego znaczenia⁵⁰. Dlatego też, na potrzeby artykułu przez „suwerenność” rozumiemy właściwość przynależną w ramach wspólnoty politycznej określonej grupie społecznej, wyrażającą się w niepodleganiu decyzjom politycznym ani rozstrzygnięciom natury prawnej dokonywanym wbrew woli grupy, która suwerennością dysponuje⁵¹. Takie ujęcie suwerenności pozwoli na analizę wymiaru czysto ludzkiego sprawowania władzy w ramach wspólnoty, zależności pomiędzy wspólnotą a jej aparatem jurysdykcyjnym, jednocześnie umożliwiając odrębne zajęcie się, obecnym w rozważaniach Buchanana, zagadnieniem „rządów prawa”, które przecież muszą odbywać się za pośrednictwem struktur stworzonych przez wspólnotę.

Drugą problematyczną kwestią jest fakt operowania przy opisie suwerenności, w zależności od tradycji intelektualnej, różnymi pojęciami. Kwestie techniczno-prawne związane z władzą nad wspólnotą, jej zakresem i wykonywaniem najczęściej analizowane były przy pomocy terminologii zaczerpniętej z prawa rzymskiego⁵², ale swoją rolę odgrywały również koncepcje ustroju „mieszanego”, poglądy św. Pawła na władzę⁵³ czy idea wspólnoty jako organicznej cało-

⁵⁰ „*Les Six Livres de la République*” Jeana Bodina, wydane w 1576 roku, zdobyło tak ogromną popularność między innymi dzięki kompleksowemu i precyzyjnemu sformułowaniu przymiotów suwerenności w czasach, gdy ciągle obecne były jeszcze w rzeczywistości społeczno-politycznej, średniowieczne u swoich źródeł, niezależne od władzy „centralnej” jurysdykcje. Zob. J.H. Franklin, *Sovereignty and the mixed constitution*, [w:] *The Cambridge History of Political...*, s. 298–302.

⁵¹ Suwerenność nie będzie zatem poddana analizie w wymiarze „zewnętrzny” (nie to stanowiło bowiem główny przedmiot zainteresowania Buchanana), jako niezależność od innych ośrodków władzy w postaci cesarza czy papieża, lecz w sferze „wewnętrznej”. Innymi słowy, przedmiotem rozważań będzie, słowami J.H. Franklina: „the constituent authority of the general community or the ultimate coordinating rule that the community had come to recognise”. Ibidem, s. 298.

⁵² Prywatnoprawny charakter stosowanej terminologii niósł ze sobą cały szereg problemów wynikających z konieczności jej dostosowania do realiów publicznoprawnych. Zob. zwłaszcza rozdział *Lordship: The problem of dominium*, [w:] J.H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire – The Idea of Monarchy 1400–1525*, Cambridge 1992. Najnowsza i najbardziej kompleksowa publikacja dotycząca wpływu prawa rzymskiego na koncepcje suwerenności to: D. Lee, *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford 2016. Nieprzypadkowo pominięto w niej Buchanana, który argumentów z prawa rzymskiego niemal zupełnie nie stosował.

⁵³ Istotna zwłaszcza w rozważaniach Marcina Lutra. Buchanan odrzuca doktrynę posłuszeństwa władzy pochodzącą od św. Pawła ze względu na specyficzny kontekst, w jakim była ona formułowana. Uświadomienie sobie położenia, w jakim znajdowali się chrześcijanie w I wieku n.e., zdaniem Buchanana unieważnia całą tę argumentację. Zob. G. Buchanan, *De iure...*, s. 110–116. R.A. Mason, *Introduction...*, s. xlvi. R.W. Bushnell, *George Buchanan, James VI and neo-clas-*

ści⁵⁴. Elementy wszystkich tych nurtów znajdziemy w *De iure regni*. Niestety, zarówno ze względu na okoliczności, w jakich powstawał traktat, jak również z uwagi na jego dialogową formę, próba odtworzenia koncepcji suwerenności Buchanana napotyka na trudności wynikające z braku precyzji używanych sformułowań. Szkot, jak skrzętnie wypomnieli mu krytycy⁵⁵, nie był prawnikiem, czego konsekwencje są widoczne w jego ujęciu suwerenności.

W poprzedniej części artykułu ustaliliśmy, że wspólnota w koncepcji Buchanana, ze względu na charakter składających się nań jednostek, nie mogła obejść się bez formy kontroli społecznej i metod rozstrzygania powstających konfliktów, jaką zapewnia władza. Samo pochodzenie zespołu uprawnień władczych w ramach wspólnoty nie budzi większych wątpliwości. Jak bowiem czytamy: „kiedy żądza królów wstąpiła w miejsce prawa i ludzie, którzy posiadali nieograniczoną i niekontrolowaną siłę nie okazali powściągliwości, lecz oddali rządy kumoterstwu, nienawiści i interesowności, bezczelność królów sprawiła, że prawa stały się koniecznością. Taki był zatem powód, dla którego ludzie wymyślili prawa i dlaczego w wymierzaniu sprawiedliwości królowie zostali zmuszeni opierać się nie na własnej, arbitralnej woli, ale na uprawnieniach, których sami ludzie im udzielili”⁵⁶. Z przytoczonego fragmentu jasno wynika, że to wspólnota dysponuje właściwymi uprawnieniami. Buchanan, powołując się na argumentację stosowaną chociażby przez hugenotów, wskazuje, że to król został powołany dla dobra całości „ciała politycznego”, a nie odwrotnie⁵⁷. Problematiczna jest jednak, rzadko poruszana w literaturze, kwestia pochodzenia uprawnień samej wspólnoty. Rodzi się bowiem pytanie, na jakiej podstawie wspólnota ma możliwość wyznaczenia osób sprawujących nad nią władzę. Czy możliwość ta jest pochodną analogicznych uprawnień poszczególnych jednostek, które zgodziły się na sformowanie społeczeństwa, a tym samym na podporządkowanie się obowiązującym w jego ramach zasadom, czy też powstała ona wraz z ostatecznym związaniem się wspólnoty i od ewentualnych uprawnień jednostek jest zasadniczo odrębna? Przyjęcie pierwszego z tych założeń nieuchronnie prowadziło by w stronę interpretacji sugerującej, że przynależne wspólnocie uprawnienia natury politycznej nie istnieją same z siebie, lecz że stanowią sumę uprawnień jednostek, które w takiej sytuacji

sicism, [w:] *Scots and Britons: Scottish political thought and the union of 1603*, red. R.A. Mason, Cambridge 1994, s. 96–97.

⁵⁴ W kontekście wzajemnych relacji między koncepcją ustroju mieszanego i teorii państwa-ciała zob. K. Pennington, *Law, legislative theory and theories of government, 1150–1300*, [w:] *The Cambridge History of Medieval...*, s. 447–448.

⁵⁵ B.P. Levack, *Law, sovereignty, and the union*, [w:] *Scots...*, s. 228.

⁵⁶ G. Buchanan, *De iure...*, s. 34.

⁵⁷ Jak czytamy: „Buchanan: I gdyby nie istniała żadna ludzka społeczność, nie byłoby zapotrzebowania na królów? Maitland: Nie byłoby. Buchanan: Lud zatem stoi wyżej niż król”. *Ibidem*, s. 136.

musiały istnieć także w stanie „przedspołecznym”, być wpisane w samą naturę człowieka⁵⁸. Przyjęcie drugiego oznaczałoby oddzielenie działań jednostek, które są dopuszczalne na mocy natury ludzkiej (a więc np. możliwości zawiazania porozumienia z innymi, stworzenia wspólnoty składających się z równych sobie), od działań wspólnoty jako całości, która – choć złożona z jednostek – ma swoje własne uprawnienia⁵⁹. Buchanan akceptował ten drugi pogląd. Wskazywałoby na to zwłaszcza, kluczowe przy konstruowaniu koncepcji króla-lekarza, powoływanie się na metaforę wspólnoty-ciała politycznego. Wspólnota, podobnie jak jednostka, jest w pewnym sensie „żywym” organizmem i „tak samo jak w naszych ciałach złożonych z walczących ze sobą elementów powstają choroby, czyli pewne wewnętrzne rozstroje i niepokoje, tak samo dzieje się w większych ciałach, które nazywamy wspólnotami”⁶⁰. W tekście *De iure regni* nie ma wzmianek, które sugerowałyby istnienie uprawnień natury politycznej przynależnych samej jednostce. Nie ma ona żadnej władzy nad innymi, jej podobnymi, niezłączonymi jeszcze we wspólnocie ludźmi. Dzieje się tak, ponieważ „równy nie może sprawować władzy nad równym. Sprawiedliwym jest, aby ci, którzy są równi byli tacy także w kwestii rządzenia i posłuszeństwa”⁶¹. Ludzie mają więc „prawo obdarzyć władzą kogokolwiek chcą”⁶², ale wynika to z potrzeby wspólnoty jako całości, która pozbawiona zwierzchniej władzy nieuchronnie by się rozpadła. To ten przewodni cel – utrzymanie wspólnoty, a więc tym samym także realizacja ludzkiej natury – jest elementem konstytuującym uprawnienie ludzi, złączonych w jeden organizm, do stworzenia aparatu władzy.

⁵⁸ Przyjęcie tej tezy sugerowałoby częściową antycypację przez Buchanana myśli Johna Locke’a z jej założeniem o przekazaniu uprawnień politycznych i ciągłym tego przekazania „podtrzymywaniu” pod postacią tzw. „milczącej zgody”. Zob. Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015.

⁵⁹ Taki mechanizm przyjmował J. Almain, który zgodnie z tradycją scholastyczną podstawą analizy uczynił istniejącą w sposób naturalny wspólnotę ludzi, której przynależne są, wynikające właśnie z natury, prawa i obowiązki. Z faktu istnienia *dominium naturale* przynależnego każdej jednostce (i objawiającego się w prawie do „samozachowania”) nie wynika u Almain’a w żaden sposób, że to z tego źródła pochodzi *dominium civile*. Są one raczej swoimi odbiciami, jedno bowiem dotyczy osoby (ciała) człowieka, drugie zaś wspólnoty („ciała politycznego”), poza jednak tą analogią nie ma żadnej relacji wynikania jednego *dominium* z drugiego i odwrotnie. Zob. artykuł J.H. Burnsa, który słusznie podkreśla ten fakt krytykując anachroniczne ujęcie Q. Skinnera, zrównujące ze sobą poglądy Almain’a i Johna Locke’a: J.H. Burns, *Ius Gladii and Iurisdictio: Jacques Almain and John Locke*, „The Historical Journal” 1983, nr 2, s. 369–374. Choć Buchanan nie posługiwał się tak precyzyjną terminologią, to jednak nie ma większych wątpliwości, że podzielał w tej kwestii poglądy koncyliarystów. Zob. G. Buchanan, *De iure...*, s. 136 i uwagi Buchanana na temat wyższości ludu (nie zaś pojedynczych jednostek) nad królem.

⁶⁰ Ibidem, s. 20.

⁶¹ Ibidem, s. 26.

⁶² Ibidem.

Niezależnie od powodów, dla których ludzie zdecydowali się na jego stworzenie, nie ulega wątpliwości, że to oni są źródłem, z którego wypływają wszelkie uprawnienia polityczne w ramach wspólnoty. Co więcej, jak wkrótce się przekonamy, lud nie pełni w ramach ciała politycznego wyłącznie roli „śpiącego suwerena”, który uaktywnia się tylko w „momentach konstytucyjnych” – tj. gdy jego działania są niezbędne dla przywrócenia prawidłowego funkcjonowania struktury prawno-instytucjonalnej, naruszonej w wyniku przekroczenia kompetencji przez rządzącego w normalnym toku spraw władzę⁶³. To z tego powodu można uznać, że słusznie podkreśla się w literaturze radykalizm Buchanana, który przypisuje najwyższą i niezależną od innych (co warto podkreślić – ludzkich) ośrodków władzę, a więc suwerenność – ludowi⁶⁴. Otwartym pozostaje natomiast pytanie o stopień tego radykalizmu. Założenie o ludzie jako nośniku suwerenności było obecne w myśli XVI-wiecznych teoretyków prawa do oporu, dawali mu wyraz chociażby twórcy hugenoccy⁶⁵. Także koncyliaryści przyjmowali, że wspólnota jako całość jest *maior* w stosunku do króla, którego władza ma charakter wtórny, pochodzący od ludu⁶⁶. Tym, co odróżnia Buchanana od tych myślicieli i co decyduje o jego radykalizmie jest fakt utrzymania przymiotów suwerenności przy ludzie. Nie znajdziemy u Buchanana rozważań o władcy, który w normalnym toku spraw znajduje się w sensie prawnym u szczytu wspólnoty (czyli w terminologii Almaina i Majora jest *maior generaliter*), będąc podległym jej rozstrzygnięciom tylko w konkretnych przypadkach (*casualiter*). Król jest w *De iure regni* jedynie najwyższym urzędnikiem (*summus magistratus*), mogącym korzystać z nadanych sobie przez wspólnotę uprawnień wyłącznie w granicach przez tę wspólnotę określonych.

⁶³ Jak pisze D. Lee: „The people do not govern directly, but merely create the conditions and the institutions by which others could govern on their behalf. Here, the sovereignty of the people merely lurks in the shadows and in the background, as one scholar has described, like a phantom or »ghostly body politic«. The people take no active political role in governing the state, but rather, a »contestatory« role. Popular sovereignty indeed requires them to be »disengaged« from political activity, as the people become silent onlookers subjecting holders of public authority to an unending panoptical surveillance from the outside looking in. (...) Like a *deus ex machina*, the people appear only at discrete »constitutional moments« when the machinery of the existing legal and political order is in need of repair. Once that task is completed, they return to a state of constitutional hibernation to become, as Richard Tuck described it, a sleeping sovereign”. D. Lee, *Roman...*, s. 5. Szerzej o pojęciu „śpiącego suwerena” i wynikającym zeń rozdziale rządzenia (*governing*) i tych rządów umocowania (*authorising*) zob. R. Tuck, *The Sleeping Sovereign – The Invention of Modern Democracy* 2016.

⁶⁴ Tak chociażby: Q.Skinner, *The foundations...*, s. 342.

⁶⁵ Zob. R.E. Giesey, *The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza, Mornay*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 1970, nr 1, s. 41–56.

⁶⁶ Zob. F. Oakley, *Almain and...*, s. 679.

Nie ma w koncepcji Szkota miejsca także na charakterystyczne dla twórców nurtu hugenockiego „przekazanie” suwerenności tzw. „niższym urzędnikom”, którzy staliby się z tego tytułu jedynym podmiotem uprawnionym do zawarcia paktu z królem i tym samym podjęcia pierwszej decyzji politycznej⁶⁷. Jak słusznie zauważa Q. Skinner, w *De iure regni* nie ma żadnych wzmianek na temat ewentualnego pośrednictwa przy zawieraniu kontraktu, na mocy którego dochodzi do przekazania uprawnień władczych⁶⁸. Możemy jedynie przeczytać, że „istnieje wzajemny pakt pomiędzy królem i obywatelami”⁶⁹. Oznacza to zerwanie z zachowawczą „polityką” większości teoretyków prawa do oporu, którzy starali się unikać oskarżeń o odwoływanie się w swoich koncepcjach bezpośrednio do ludu. Jak się jednak wydaje, rzeczywisty radykalizm koncepcji Buchanana jest łagodzony przez, z jednej strony jego rozważania dotyczące struktury instytucjonalnej, w ramach której suwerenność ludu miałaby być wykonywana, z drugiej zaś przez koncepcję obywatelstwa dzięki cnotcie. Prowadzi to do jednego z najbardziej niejasnych i wywołujących najwięcej rozbieżności interpretacyjnych zagadnień w *De iure regni* tj. ustroju wspólnoty politycznej. Dopiero udzielenie odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki ustrój ten miałby w praktyce funkcjonować, pozwoli określić rzeczywistą skalę radykalizmu Szkota.

Zgodnie z teorią Buchanana lud (*populus*) na samym początku swojego istnienia powołał króla, mającego sprawować nad nim władzę. Następnie, z racji ułomnej natury człowieka, ten sam lud stał się twórcą prawa pozytywnego, określającego ramy, w jakich wykonywana ma być władza. Schemat ten ma według Buchanana charakter uniwersalny, nie odnosi się wyłącznie do królestwa szkockiego, lecz wynika wprost z przyrodzonych cech ludzi i jest potwierdzony przez mnogość przykładów z historii⁷⁰, których zasadność nieraz kwestionowano, ale które dla naszych rozważań nie mają większego znaczenia⁷¹. Władza politycz-

⁶⁷ Jak pisze R.A. Mason: „Nor at this stage in the *De iure* does Buchanan say anything to suggest that he believed that the people as a whole had transferred or surrendered their right to elect their ruler to any representative body or institution empowered to act on their behalf. In this respect, in the apparent absence of any notion of the people’s virtual representation, Buchanan’s populism seems extreme indeed”. R.A. Mason, *Introduction...*, s. lviii.

⁶⁸ Q. Skinner, *The foundations...*, s. 341.

⁶⁹ G. Buchanan, *De iure...*, s. 152.

⁷⁰ Buchanan powołuje się na przykłady z historii starożytnych Aten, Rzymu, Sparty, historii Kościoła i wielu innych źródeł.

⁷¹ To, czy dany przykład podawany przez Buchanana, czy to pochodzący z pism któregoś z historyków rzymskich, z Pisma Świętego, czy wreszcie z historii jemu współczesnej, był w pełni uzasadniony w kontekście, w jakim Szkot go użył, nie ma większego znaczenia w perspektywie filozoficzno-prawnej analizy omawianych w tej pracy koncepcji. Podobnie bowiem jak w przypadku prac Theodore’a Bezy i Philipa de Mornay przykłady te są tylko potwierdzeniem prawdziwości zasad wywiedzionych z innych źródeł – w tym przypadku z abstrakcyjnych założeń dotyczących natury człowieka i stworzonej przez niego wspólnoty. Zob. R.A. Mason, *Introduction...*, s. li.

na w ramach wspólnoty zawsze pochodzi od ludu i nie ma przy tym znaczenia właściwa forma ustrojowa w jakiej działa aparat władzy⁷². Jak dobitnie stwierdza Buchanan: „nie ma znaczenia czy osoba, która rządzi zwie się królem, dożą, cesarzem czy konsulem, jeśli tylko pamięta o tym, że sprawuje swój urząd w celu utrzymania sprawiedliwości. Tak długo jak władza jest prawowita, nie ma potrzeby spierać się o jej nazwę”⁷³. Ten brak zainteresowania nazwą jaką nosi *summus magistratus* przestaje dziwić po rozpatrzeniu rzeczywistych uprawnień, jakie Buchanan jest skłonny mu nadać.

Skoro wszystkie działania króla muszą, aby można je uznać za prawomocne, odbywać się w ramach wyznaczonych przez prawo pozytywne, to zakres uprawnień, które zgodnie ze współczesnym podziałem można by nazwać wykonawczymi, powinien być ściśle określony. Buchanan jednak nie zajmuje się w ogóle zagadnieniem zarządzania królestwem w postaci chociażby decyzji o charakterze administracyjnym, militarnym czy religijnym. Zamiast tego, w charakterystyczny dla myślicieli XVI-stulecia sposób, skupia się na uprawnieniu, w którym zawierać mają się wszystkie inne, tj. na prawodawstwie⁷⁴. Jak już ustaliliśmy, twórcą pierwotnej struktury normatywnej wspólnoty był lud (z braku dowodów świadczących przeciwko możemy przyjąć, że dokonał tego w sposób bezpośredni), w dalszym życiu wspólnoty jednak legislacja w oparciu wyłącznie o decyzję całości jest niemożliwa, z powodu tego jak „[...] nierozważny i zmienny jest lud”⁷⁵. Ta oczywista niemożliwość wykonywania kompetencji legislacyjnych przez lud prowadzi Buchanana do problemu, z którym musiał zmierzyć się każdy teoretyk przypisujący uprawnienia polityczne ludowi tj. kwestii reprezentacji. Najczęściej występującą odpowiedzią na ten problem było uznanie istniejącej już w danym

⁷² Jak pisze D. Lee na temat koncepcji autorów hugenockich i co można odnieść także do rozważań Buchanana: „The people always bear the proper and exclusive right of sovereignty. This is, of course, easily observable in republican polities such as Geneva, Venice, and the Dutch Low Countries, where popular sovereignty is reflected in the governing institutions constituted so as to embrace popular political participation. But even in nations, such as France and England, where monarchs govern with full authority, it is really the people, behind the scenes, that authorize such monarchies to rule, as an agent or deputy or even tutor, acting on behalf of the people”. D. Lee, *Roman...*, s. 157.

⁷³ G. Buchanan, *De iure...*, s. 34.

⁷⁴ Odnośnie do średniowiecznych źródeł tego poglądu zob. J. Dunbabin, *Government*, [w:] *The Cambridge History of Medieval...*, s. 486–487. Legislację jako podstawę życia politycznego wspólnoty widział także Marsyliusz z Padwy. Zob. zwłaszcza: S. Ferente, *Popolo and law: Late medieval sovereignty in Marsilius and the jurists*, [w:] *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, red. R. Bourke, Q. Skinner, Cambridge 2016, s. 98. „The ultimate efficient cause of each political institution, however, is not election itself, since election is merely a procedure determined by rules of law, and therefore it is to the efficient cause of law that one must look to find the ultimate auctoritas, the originator of political power that so much resembles our idea of sovereign, and which is for Marsilius, precisely, the legislator”. Jako najważniejszy przymiot suwerenności legislację odczytywał także J. Bodin. J.H Franklin, *Sovereignty...*, s. 302.

⁷⁵ G. Buchanan, *De iure...*, s. 54.

porządku prawnym instytucji (czy może raczej – zasiadających w niej członków) za właściwą reprezentację woli i interesów wspólnoty rozumianej jako całość. Tak rolę francuskich Stanów Generalnych widział Hotman⁷⁶, podobnie o roli Soboru w ramach Kościoła katolickiego myśleli koncyliarzy⁷⁷. Teoria Buchanana, choć może być odczytywana w kontekście szkockim⁷⁸, to jednak w sensie teoretycznym znacznie poza niego wykracza. Ma w większym stopniu charakter normatywny niż deskryptywny⁷⁹.

Proces uchwalania prawa rozpoczynać miał się w pozornie tradycyjny sposób. Czytamy bowiem, że: „po konsultacjach z królem w radzie, zostanie podjęta wspólna decyzja dotycząca spraw mających wpływ na wspólne dobro”⁸⁰. Przekonanie o konieczności zasięgnięcia rady przez władzę było powszechnie podzielane w XVI-wiecznej Europie nawet przez twórców, którzy suwerenną władzę przypisywali monarsze⁸¹. Buchanan pisząc o konsultacjach i wspólnej decyzji

⁷⁶ R.E. Giesey, *The Monarchomach...*, s. 46.

⁷⁷ Czego najbardziej dowodem był dekret „Sacrosancta”; stwierdzał on wyższość soboru nad papieżem i obok dekretu „Frequens” (nakazującego regularne zebrania soboru celem dokonania ewentualnych reform Kościoła) stanowił najważniejsze osiągnięcie koncyliaryzmu. John Figgis uważał go wręcz za „najbardziej rewolucyjny dokument w dziejach świata”. J.N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625*, Cambridge 1916, s. 32, [cyt. za:] B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 67–68.

⁷⁸ Oddolna, „demokratyczna” teoria władzy Buchanana może być w kontekście szkockim interpretowana chociażby jako wyraz decentralistycznych tendencji kalwińskiego Kirku (co tłumaczyłoby popularność *De iure regni* w kręgach presbiteriańskich zarówno w Szkocji, jak i w Anglii) bądź też rosnącej roli niższej warstwy szlacheckiej (*lairds*), która w drugiej połowie XVI, ze względu na przemiany społeczno-polityczno-gospodarcze, zyskiwała na znaczeniu i domagała się prawa partycypacji w obradach Parlamentu. W kwestii popularności *De iure regni* wśród presbiterian w Szkocji zob. R.A. Mason, *George Buchanan, James VI and the presbyterians*, [w:] *Scots...*, s. 124–125. Wśród radykalnych myślicieli protestanckich w Anglii: J.E. Philips, *George Buchanan and the Sidney Circle*, „Huntington Library Quarterly” 1948, nr 1, s. 23–55. W kwestii rosnącej roli *lairds*: J. Goodare, *The Admission of Lairds to the Scottish Parliament*, „The English Historical Review” 2001, nr 469, s. 1103–1133.

⁷⁹ Ciekawym tropem interpretacyjnym, który dodatkowo tłumaczyłby abstrakcyjność wywodów Buchanana jest amorficzność szkockiego systemu prawnopństwowego, będącego amalgamatem różnych nurtów prawnych i tradycji. „The multiplicity of these sources and the absence of a clearly defined »common custom of the realm«, which formed the nucleus of the English common law, lent credence to the contemporary characterization of Scots law as an »undigested mass«”. B.P. Levack, *Law...*, s. 217.

⁸⁰ G. Buchanan, *De iure...*, s. 54.

⁸¹ Podobnie jak wiele innych XVI-wiecznych poglądów na sferę władzy, również i ten swoje korzenie miał w myśli średniowiecznej. Zob. J. Quillet, *Community, counsel and representation*, [w:] *The Cambridge History of Medieval...*, s. 547–554. Pogląd ten podzielał nawet taki zwolennik „niepodzielności” suwerenności jak J. Bodin. Zob. J.H. Franklin, *Sovereignty...*, s. 308. Oczywiście w jego przekonaniu niezasięgnięcie rady poddanych lub też jej zignorowanie pociągało za sobą konsekwencje jedynie w wymiarze moralnym, a nie prawnym.

ma jednak na myśli nie tyle udzielenie „porady”, która ma umożliwić władcy wydanie aktu prawnego zgodnego z interesem wspólnoty i prawem naturalnym, lecz raczej formę „współautorstwa” projektu legislacyjnego. Jak pisze Buchanan: „raczej, podobnie jak jest to praktyką u nas, wybrani ludzie ze wszystkich stanów powinni spotkać się z królem w radzie; wówczas, kiedy »wstępna rezolucja« została już przez nich nakreślona, powinna zostać poddana ocenie ludu”⁸². Ten krótki fragment budzi dużo kontrowersji i problemów interpretacyjnych. Sformułowanie *προβούλευμα* [probouleuma] oddane w tłumaczeniu jako „wstępna rezolucja” ma niezwykle precyzyjne znaczenie. Odnosi się ono do systemu polityczno-prawnego starożytnych Aten, w których, począwszy od końca VI wieku p.n.e., zgromadzenie ludowe (*ekklesia*) wyłaniało w głosowaniu mniejszą radę (*boule*), której zadaniem było przygotowanie projektów aktów prawnych (*probouleuma*) następnie głosowanych przez zgromadzenie⁸³. Jak jednak interpretować tak jednoznaczny termin w oderwaniu od jego ścisłego kontekstu? Przyjęcie, jak zrobił to kiedyś J.H. Burns⁸⁴, że Buchanan miał na myśli formę ogólnokrajowego plebiscytu, w którym lud, czy może raczej zgodnie z tradycją antyczną – obywatele, decydowałoby o przyjęciu lub odrzuceniu projektu, spotkało się z odpowiedzią ze strony tych badaczy, którzy kładli większy nacisk na użyte przez Szkota sformułowanie „podobnie jak jest to praktyką u nas”, tym samym starając się osadzić jego abstrakcyjne rozważania w kontekście XVI-wiecznego systemu prawnoinstytucjonalnego Szkocji⁸⁵. Systemu, który opierał się na stosunkowo wąskiej reprezentacji stanowej zebranej w Parlamencie, posiadającym swój własny organ odpowiedzialny za przygotowywanie projektów aktów prawnych – tzw. *Lords of Articles*⁸⁶. Niezależnie od tego, którą interpretację przyjmiemy za trafną,

⁸² G. Buchanan, *De iure...*, s. 54.

⁸³ System ten był dziełem Klejstenesa. Zob. A. Ziółkowski, *Historia powszechna: Starożytność*, Warszawa 2009, s. 425–427.

⁸⁴ J.H. Burns, *The Political Ideas of George Buchanan*, „Scottish Historical Review” 1951, nr 30, s. 64.

⁸⁵ Chodzi głównie o J. Goodare’a i Arthura Williamsona. Zob. R.A. Mason, *Introduction...*, s. lx–lxi.

⁸⁶ Parlament szkocki składał się w czasach Buchanana z trzech stanów – kleru, wyższej szlachty (*nobility*) oraz przedstawicieli miast królewskich. *Lairds* zostali czwartym stanem dopiero w 1587 roku (5 lat po śmierci Buchanana). Zob. J. Goodare, *The Admission...* Co ciekawe, w szkockim systemie parlamentarnym istniała specyficzna, *quasi*-demokratyczna metoda głosowania. Zob. A.R. MacDonald, *Deliberative Processes in Parliament c.1567–1639: Multicameralism and the Lords of the Articles*, „The Scottish Historical Review” 2002, nr 211, s. 23. „Throughout mainland Europe, representative assemblies, whether meeting in one chamber or many, based their structures upon estates. Yet, whereas it was common on the Continent for the estates to sit separately, and normal for decisions to require the approval of a majority of each estate, the Scottish Parliament sat and voted in one chamber, a simple majority of the whole assembly being sufficient for measure to be approved”.

nie ma wątpliwości, że Buchanan swoją koncepcję sprawowania władzy buduje w oparciu o model republikański⁸⁷. Republikański w tym sensie, że choć w ustroju tym funkcjonuje urzędnik noszący tytuł króla, to jednak w sensie prawnym nie tylko nie stoi on „ponad” wspólnotą, lecz jest tylko jednym z jej organów, który w dziedzinie uchwalania prawa, będącej najważniejszym przejawem życia politycznego wspólnoty, pełni rolę drugorzędną. Król, ze względu na swoje wyniesienie (w wymiarze, który można by nazwać – „arytmetycznym”, nie zaś prawnym) ponad pozostałych członków wspólnoty i wiążące się z tym niebezpieczeństwo uległości wobec własnych żądz, jest pozbawiony właściwie wszystkich uprawnień władczych. Buchanan w swojej koncepcji pozbawia króla nie tylko przewodniej roli w procesie prawodawczym, lecz także odmawia mu uprawnień w, tradycyjnie wiązanej z władzą monarszą, dziedzinie sędowniczej⁸⁸. Jak strofując swojego rozmówcę stwierdza Buchanan: „kiedy przyznajesz królowi prawo interpretacji prawa, dajesz mu takie przyzwolenie, że prawo nie musi już wyrażać intencji prawodawcy albo tego, co jest sprawiedliwe i dobre dla wszystkich, lecz to, co leży w interesie interpretującego. Używając tego przyzwolenia w każdej sprawie, może on zmodyfikować prawo, jak lesbijską miarę, dla swojego dobra”⁸⁹. Przyznanie jednej osobie możliwości interpretacji przepisów prawnych jest dla Buchanana równoznaczne ze zwolnieniem jej z podległości prawu. Buchanan wyraża tym samym przekonanie, że każde działanie odbywające się poza granicami prawa, które są „głuche na błagania i groźby”⁹⁰, z powrotem dopuszcza do systemu politycznego wspólnoty potencjalnie niebezpieczne skłonności zawarte w naturze ludzkiej, będące przeciwieństwem, dla którego prawa były wspólnocie nieodzowne. Dlatego też kompetencje sędownicze zostają powierzone w ramach wspólnoty sędziom jako odrębnym od króla urzędnikom, obranym przez „większą część” (*maior pars*) społeczeństwa. Nadrzędnym celem jest bo-

⁸⁷ R.A. Mason, *George...*, s. 116–117.

⁸⁸ Zob. W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985, s. 176. „Połączenie elementów osobowych i terytorialno-narodowych utworzyło związek tym silniejszy, że mający korzenie w starożytnym prawie rzymskim. Król traktowany był jak sędzia w sensie prawa rzymskiego i podobnie jak każdy biskup średniowieczny sprawował ograniczoną terytorialnie jurysdykcję. Jednakże, jeśli chodzi o królestwo, rzeczywiste, fizyczne granice jego terytorium stały się również granicami, w których obowiązywało dane prawo. Terytorium zdobyło więc, rzecz by można, osobowość prawną; inaczej mówiąc, osobista suwerenność króla została niejako urzeczowiona, tj. przypisana do samego terytorium. Odwołując się do zdania »Rex in regno suo est imperator« uzmysłowimy sobie, jak bardzo powiększył się zakres władzy, którą otrzymywał teraz król – najwyższy zwierzchnik kraju. Samo sformułowanie używane w kontekście władzy królewskiej – *iurisdictio* czy *potestas iurisdictionis* – wskazuje na rolę władcy jako sędziego przynajmniej (wypowiadającego – od czasownika *dicere* – mówić) stronom należne im prawo (*ius*).

⁸⁹ G. Buchanan, *De iure...*, s. 58.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 34.

wiem to, „aby prawo było korzystne dla większej części ludu”⁹¹. Z tego też powodu Buchanan, pisząc o „większej części” społeczeństwa, ma na myśli grupę obywateli stojącą na odpowiednim poziomie etycznym, w prawidłowy sposób odczytującą nakazy prawa naturalnego. Jak czytamy: „chciwość zwykłych ludzi jest nienasycona i, jak ogień, spala wszystko tym gwałtowniej, im więcej się jej daje. To, co zostaje zabrane wielu za pomocą siły zaspokaja głód nielicznych, lecz nie ich apetyt. Poza tym lojalność takich ludzi jest niestała i trwa lub upada wraz ze szczęściem. A nawet jeśli byliby wyjątkowo trwali w swoich opiniach, to i tak nie zasługiwaliby na uznanie za obywateli. Są bowiem niszczycielami ludzkiej społeczności, a przynajmniej jej zdrajcami. Zepsucie, którego nie można tolerować u królów, tym bardziej nie może być tolerowane w przypadku osoby prywatnej. Kto zatem ma być zaliczony w poczet obywateli? Ci, którzy przestrzegają praw i podtrzymują ludzką społeczność, którzy wolą zmierzyć się z każdym trudem, każdym niebezpieczeństwem, dla dobrobytu swoich krajan niż zestarzeć się w bezczynności, ciesząc się odpoczynkiem odartym z godności, i którzy zawsze mają przed oczami nie natychmiastowe rozkosze, lecz uznanie potomności. (...) Jeśli zatem obywatele są liczeni nie podług liczby, lecz wartości, to nie tylko lepsza część, ale i lepsza wola stanie za wolnością, chwałą i bezpieczeństwem. Nawet jeśli wszyscy zwykli ludzie się nie zgadzają, nie ma to żadnego wpływu na naszą dyskusję, bowiem kwestia, która przed nami stoi nie dotyczy tego co się prawdopodobnie stanie, lecz co może być prawowicie zrobione”⁹². Jak słusznie zauważa R.A. Mason⁹³, fragment ten, pojawiający się w końcowej części dialogu i po raz pierwszy wprowadzający koncepcję „obywatelstwa poprzez cnotę”⁹⁴ budzi kolejne wątpliwości dotyczące rzeczywistego radykalizmu Buchananowskiej koncepcji suwerenności. Z jednej strony bowiem kryterium cnoty ma bez wątpienia charakter elitarystyczny, z drugiej jednak jako czynnik uniezależniony od pochodzenia społecznego czy statusu materialnego wprowadza do myślenia o życiu politycznym wspólnoty nową kategorię oceny człowieka, opartą na jego indywidualnej wartości, co koresponduje z uwagami, które zostały poczynione w poprzedniej części artykułu.

Wiąże się z tym również niezwykle specyficzna rola, jaką w ramach wspólnoty ma odgrywać król. Skoro nie jest on prawodawcą ani sędzią, to w jaki sposób ma wykonywać powierzone sobie obowiązki „lekarza”? Odpowiedzią Buchanana jest reinterpretacja tradycyjnego obrazu władcy-lekarza⁹⁵. Choć pozbawiony

⁹¹ Ibidem, s. 136.

⁹² Ibidem, s. 140.

⁹³ R.A. Mason, *Introduction...*, s. lxi.

⁹⁴ Bez wątpienia inspirowaną poglądami Cyncerona. Ibidem, s. 1–lii.

⁹⁵ Obrazu, który sam Buchanan charakteryzuje w następujący sposób: „poprzez zrównoważone działanie może on wzmocnić słabsze części za pomocą okładów, okiełznać nadmierne nastroje

uprawnień o charakterze władczym, jego eksponowana pozycja w ramach wspólnoty powoduje, że staje się on wzorem postępowania, do którego dążyć powinni wszyscy obywatele, moralnym drogowskazem spajającym ze sobą ludzi. Cnotliwy, postępujący zgodnie z nakazami swojej rozumnej natury król „sam, bez żadnych poświęceń czy trudu, uśmierza cierpienia królestwa, łagodzi niepokoje i nawet najgłębsze rany zmienia w lekkie blizny; jest uzdrowicielem nie tylko dla tych, którzy stają z nim twarzą w twarz, lecz także dla tych zbyt oddalonych, by mieli nadzieję go zobaczyć. Jego obraz w umysłach ludzi jest tak potężny, że z łatwością osiąga to, czego roztropność jurystów, wiedza filozofów czy wielowiekowe doświadczenie sztuk nigdy nie były w stanie. Jakiż większy zaszczyt, godność, wielkość czy majestat można sobie wyobrazić dla człowieka nad to, że samą mową, wyglądem i uznaniem, w istocie samym swoim niemym obrazem przechowywanym w umysłach ludzi przywraca pławiących się w luksusie do umiarkowania, gwałtowników do opanowania i szalonych do zdrowia”⁹⁶? Król spełnia więc rolę „wychowawczą”. Jest potężny tylko poprzez zasięg oddziaływania przykładu jakim jest jego postępowanie, nie zaś z powodu kompetencji polityczno-prawnych – te przynależą bowiem do ludu⁹⁷.

Suwerenem w *De iure regni apud Scotos* jest lud. Niezależnie od przyjętej interpretacji nie ulega wątpliwości, że źródło prawa i władzy we wspólnocie znajduje się u jej podstawy, a nie na jej szczycie⁹⁸. Taka konkluzja Buchanana nie jest jednak tak radykalna, jak mogłoby się wydawać. Wbrew temu, co wskazuje się nieraz w literaturze, koncepcja władzy zawarta w traktacie nie ma charakteru *stricte* świeckiego, nie opiera się ona całkowicie na ludzkich decyzjach kształtujących wspólnotę. Buchanan funkcjonuje cały czas w ramach tradycji intelektualnej uznającej realność ludzkiej działalności tylko w kontekście szerszym, obejmują-

i zając się pojedynczymi kończynami tak, że słabsze części nie marnieją z powodu braku opieki, silniejsze zaś nie rosną przesadnie”. G. Buchanan, *De iure...*, s. 20. Aby móc efektywnie pełnić te zadania król musiałby jednak posiadać kompetencje władcze, których, jak niebawem zobaczymy, Buchanan mu odmawia. W pewnym sensie można by więc stwierdzić, że lekarz zajmujący się „ciałem”, w interpretacji Szkota staje się lekarzem odpowiedzialnym za zdrowie „umysłu” czy też „duszy”.

⁹⁶ Ibidem, s. 76.

⁹⁷ Stało się to powodem zgryźliwych uwag jednego z krytyków Buchanana – Adama Blackwooda, który wskazywał na mylący tytuł traktatu. W istocie nie mógł się on dopatrzeć żadnych „praw”, jakie przysługiwałyby władzy królewskiej w stworzonej przez Szkota koncepcji opartej na suwerenności ludu. Podkreślał on również abstrakcyjność argumentacji Buchanana, co miało stać w sprzeczności z częścią tytułu brzmiącą: *apud Scotos*. Zob. J.H. Burns, *George Buchanan and the anti-monarchomachs critics*, [w:] *Political discourse in early modern Britain*, red. N. Phillipson, Q. Skinner, Cambridge 2011, s. 13.

⁹⁸ Z tego też powodu tak zaciekle zwalczał ją wychowanek Buchanana, Jakub VI, któremu *De iure regni* było dedykowane, a który był zwolennikiem „odgórnej” (*descending*), a nie „oddolnej” (*ascending*) teorii władzy. Zob. R.A. Mason, *George...*, s. 124.

cym cały (a więc i ponadludzki) „ład stworzenia”⁹⁹. Prawo pozytywne tworzone przez wspólnotę swoje uzasadnienie w sensie techniczno-prawnym czerpie z aprobującej decyzji ludu, w sensie filozoficzno-prawnym jest jednak adaptacją, dostosowaniem do konkretnej sytuacji historycznej ogólnych, niezmiennych norm prawa naturalnego¹⁰⁰. Choć więc w ramach wspólnoty lud nie ma nad sobą zwierzchnika, to nie oznacza to, że jest niezwiązany przez normy wyższego rzędu. Przeciwnie, wszelka forma sprawowania władzy odbywać może się wyłącznie poprzez prawo i w ramach prawa, które nie jest po prostu systemem przepisów uchwalonych *ex nihilo*, na mocy decyzji demokratycznej większości, lecz dostosowaniem do ludzkiej rzeczywistości zasad wynikających z rozumnej konstrukcji świata jako takiego, będącej dziełem Boga¹⁰¹. To dlatego ludzie tworząc prawo „mieli obraz idealnego króla i tak wiernie jak mogli stworzyli wzór, nie jego fizycznej postaci, lecz jego myśli i że chcieli mieć za swoje prawo, cokolwiek ten

⁹⁹ Zob. B. Szlachta, *Monarchia...*, s. 12–13. „Najczęściej przyjmuje się, że ten sposób myślenia, »wikłający« wolę osobowego piastuna władzy [a w kontekście tego artykułu – wolę ludu – M.W.] nie w relację do politycznej jedynie całości, lecz w relację do normatywnego ładu stworzenia, »wyrasta« z późnośredniowiecznego dziedzictwa bliskiego także Anglikom doby Tudorów. U schyłku wieków średnich także oni pojmowali przecież naturę zorientowaną teleologicznie, a ład przez nią tworzony jako określający drogę wiodącą do celu właściwego nie tylko »politycznej całości« i jej monarsze, ale także każdemu jej członkowi. »Mądrość Boża«, kojarzona i z celem określającym ład stworzenia, i z treścią owego ładu, a w końcu z porządkiem obowiązującym w rzeczywistości społecznej, stanowiła w tym ujęciu ostateczne uzasadnienie istnienia na przykład hierarchicznej struktury społecznej, rozpoznawanej jako fragment hierarchicznej struktury bytu, odzwierciedlający hierarchiczny porządek świata ustanowionego stwórczym aktem Boga; świata, w którym nie odróżniano ściśle faktów od wartości, negując możliwość wywodzenia drugich (i norm) z pierwszych; świata, w którym sąd o dobru i złu (rozumianym jako brak dobra) w żadnym razie nie zależał od oceny subiektywnej, lecz osadzony był nieodmiennie w treści ładu opartego ostatecznie na tej »Mądrości« tak, że rozum (umysł) jednostki odnosił się jedynie poznawczo do tego, co nie było zależne od niego; świata w końcu, w którym nadal akcentowano znaczenie prawa naturalnego i rozumnego zarazem, rozpoznawanego jedynie w naturach rzeczy stworzonych przez ludzki umysł, znów nie od niego zależnych, a powiązanych z bytem, faktami zatem, ale i wartościami wynikającymi z bycia stworzonymi”.

¹⁰⁰ Ta adaptacja, zależna od konkretnych realiów historycznych, tłumaczyła występowanie różnic pomiędzy prawami poszczególnych wspólnot, przy jednoczesnej niezmienności prawa naturalnego. Wskazywał na ten fakt chociażby św. Tomasz z Akwinu. Zob. H.A. Lloyd, *Constitutionalism*, [w:] *The Cambridge History of Political...*, s. 266.

¹⁰¹ Jak pisze G. Strauss: „One, the »modern« concept, taken from Roman law and its political use, equated law with the will of the state: law was what the state declared. The other, »medieval«, view insisted on preserving the agreement between law and the principles of righteousness and equity that governed the world: to be legitimate, law must accord with God’s justice and the dictates of fairness. To the individual-at least to individuals in places of responsibility- belonged the ultimate right of judging whether this accord was intact or had been broken”. G. Strauss, *Law, Resistance, and the State: The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton 2014, s. 244. Nie ma większych wątpliwości, że w tym wymiarze Buchanan myślał w kategoriach „średniowiecznych”.

doskonały król uważałby za dobre i sprawiedliwe”¹⁰². To dlatego tak ważna dla całego traktatu jest, opisywana w części poprzedniej, walka rozumu i namiętności w każdej jednostce. Rozum pozwala poprawnie odczytać nakazy płynące z prawa natury, żądze odczytanie to utrudniają, odciągając człowieka od tego, co istotne. Z tego też powodu rola, jaką Buchanan przypisuje królowi, ma w ramach jego koncepcji wspólnoty znaczenie większe, niż się to przeważnie uznaje. Przykład moralny, wyznaczanie swoim własnym zachowaniem standardów godnych prawdziwego, a więc rozumnego obywatela wspólnoty, swego rodzaju etyka życia publicznego, nie pełnią w *De iure regni apud Scotos* roli „dekoracyjnej”. Przeciwnie, leżą w samym sercu Buchananowskiej koncepcji suwerenności ludu, nierozzerwalnie związanej z wiarą w istnienie poznawalnego rozumowo prawa natury, pojmowanego nie tylko jako zespół nakazów skierowanych do człowieka, ale również jako cel i forma istnienia świata.

4. PRAWO DO OPORU I JEGO RADYKALIZM

W części poprzedniej zajmowaliśmy się kwestią umiejscowienia i wykonywania suwerenności w ramach wspólnoty politycznej i jej ograniczeń wynikających z koncepcji rządów prawa. Zagadnienia te przynależą do sfery „normalnego”, niezakłóconego przez sytuacje nadzwyczajne funkcjonowania królestwa. Określają uprawnienia poszczególnych części składowych wspólnoty, gdy funkcjonuje ona zgodnie z rządzącymi nią założeniami. Problem, którym zajmiemy się w tej części artykułu, ma odmienny charakter. Jego istotę stanowi określenie zakresu uprawnień przynależnych wspólnocie lub jej poszczególnym częściom w sytuacji, gdy struktura prawno-instytucjonalna społeczeństwa zostaje bądź to naruszona, bądź też całkowicie unicestwiona w wyniku działań osób kontrolujących aparat władzy¹⁰³. Co ciekawe zagadnienie to, które było przecież głównym powodem, dla którego Buchanan podjął się napisania *De iure regni*, zdaje się pozostawać na uboczu refleksji naukowej. Po przedstawieniu założeń Szkota dotyczących funkcjonowania wspólnoty w ściśle określonych ramach prawnych i wynikającego stąd uprawnienia tejże wspólnoty do pociągnięcia króla do odpowiedzialności, zazwyczaj wskazuje się w literaturze na radykalizm zakresu osobowego prawa do oporu, który obejmować ma także pojedyncze jednostki, jednocześnie nie próbując osadzić tego radykalizmu w kontekście całego traktatu i poglądów filozoficz-

¹⁰² G. Buchanan, *De iure...*, s. 52.

¹⁰³ Jak pisze H.A. Lloyd: „propositions about how to deal with an heretical or tyrannical ruler belong to the sphere of resistance theory rather than of constitutionalism properly conceived. The former has to do with exceptional circumstances, the latter with the nature, scope, and distribution of power in normal times”. H.A. Lloyd, *Constitutionalism...*, s. 256.

no-antropologicznych jego autora¹⁰⁴. Ta część, poza przedstawieniem teorii prawa do oporu zawartej w *De iure regni*, jest także próbą jej usytuowania w ramach dokonanych wcześniej ustaleń dotyczących koncepcji człowieka i wspólnoty.

Status króla jako urzędnika działającego w ściśle określonych ramach prawa pozytywnego wymusza istnienie mechanizmu, który umożliwiłby pociągnięcie go do odpowiedzialności w razie przekroczenia przynależnych mu kompetencji. W tym sensie na gruncie filozoficzno-prawnym nie ma większych wątpliwości co do poglądów Buchanana. Jak wywodzi bowiem Szkot, król jest podległy prawu, które z kolei jest wyrazem woli wspólnoty. U szczytu systemu instytucjonalnego społeczeństwa znajduje się zatem lud, któremu „podlega” prawo – w jego zaś ramach ma działać władca. Oczywiście jest zatem, że w razie przekroczenia kompetencji, król odpowiadać będzie za swoje czyny przed ludem jako twórcą prawa i nośnikiem suwerenności w ramach wspólnoty¹⁰⁵. Co jednak istotne w koncepcji Szkota, nie każde sprzeczne z prawem działanie władcy czyni go tyranem. Kiedy Buchanan stwierdza, że „gdy król jest wzywany przed sąd ludu, mniejszy jest wzywany przed oblicze większego”¹⁰⁶, to odnosi się do sytuacji, w której system prawny wspólnoty nadal efektywnie funkcjonuje¹⁰⁷. W efekcie myślące może być określanie takiego, nadzorczego w swojej istocie, uprawnienia wspólnoty jako prawa do oporu. Logika zwierzchności oparta na ciągu podległych sobie elementów, a więc kolejno ludu–prawa–urzędnika, zdaje się raczej sugerować, że sprawowanie nadzoru (w oczywisty sposób na linii zwierzchnik–osoba mu podległa) ma charakter wykonywania uprawnień w ramach systemu prawnego i w oparciu o stworzone przezeń instrumenty. Przynależy więc zatem raczej do stanu „normalnego” funkcjonowania wspólnoty, jest elementem wymiaru sprawiedliwości, nie różniąc się w swojej istocie od możliwości (powszechnie uznawanej w tradycji prawnej współczesnej Buchananiowi Europy) pozwania króla w sprawach prywatnoprawnych¹⁰⁸. Prawo do oporu natomiast aktualizuje się dopiero w momencie,

¹⁰⁴ Zob. krótką wzmiankę w: Q. Skinner, *The foundations...*, s. 343–344. R. Kingdon w ogóle tej kwestii nie wyjaśnia. Zob. R. Kingdon, *Calvinism...*, s. 214–218. Skrótowe uwagi utrzymane w tym duchu, zob. także w: J.H. Salmon, *An alternative theory of popular resistance: Buchanan, Rossaeus, and Locke*, [w:] idem, *Renaissance and Revolt: Essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge 2002, s. 143–144, a także w: B. Szlachta, *Monarchia...*, s. 649–651.

¹⁰⁵ Głos ludu i prawa pozytywnego są w istocie tym samym. Zob. G. Buchanan, *De iure...*, s. 132.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 136.

¹⁰⁷ W skład takiego sądu wchodziłoby, zgodnie z poglądami Buchanana na naturę człowieka, jedynie wyselekcjonowani „prawdziwi obywatele”, a więc osoby obdarzone cnotą i rozumem. Niestety nie po raz pierwszy Szkot nie daje żadnych wskazówek, które pozwoliłyby ustalić, jak w praktyce (w sensie instytucjonalnym) miałyby wyglądać ten specyficzny segment wymiaru sprawiedliwości. Ibidem.

¹⁰⁸ Jak wskazuje sam Buchanan, chodzi np. o kwestie związane z własnością ziemi, w przypadku których istniała możliwość pozwania króla (jego pełnomocnika) o zwrot bezprawnie zagarniętego majątku. Zob. ibidem, s. 140.

gdy zwykły mechanizm pociągnięcia króla do odpowiedzialności przestaje działać. Sytuacja taka ma miejsce w dwóch przypadkach. W pierwszym rzędzie stanie się tak w przypadku zagarnięcia władzy w sposób siłowy, tj. bądź w wypadku podboju zewnętrznego, bądź przejęcia władzy z pominięciem procedury elekcyjnej, a więc tym samym woli wspólnoty¹⁰⁹. Władca rządzący na takiej podstawie nie uznaje nad sobą zwierzchnika w postaci prawa, nie działa w jego ramach, tym samym stając się tyranem¹¹⁰. Drugi przypadek, budzący znacznie większe kontrowersje (i jednocześnie znacznie bardziej palący w czasie powstawania dialogu) dotyczy władcy, który wprawdzie został wybrany w wyniku decyzji ludu, podporządkował się wiążącemu go prawu, ale następnie nie tylko przekroczył swoje kompetencje, lecz także odmówił poddania się osądowi ludu. W efekcie władca taki stawia się ponad systemem prawnym, swoją wolę przedkłada nad wolę wspólnoty – to zaś czyni go tyranem¹¹¹. W obu opisywanych przypadkach działania władców doprowadzają zatem do sytuacji, w której dobro i interes ludu tracą swoją centralną pozycję w strukturze prawnoinstytucjonalnej wspólnoty. Z tego też powodu Buchanan, pytany o dopuszczalność rządów władcy, który wprawdzie objął władzę w sposób nielegalny i nie uważa się za związanego prawem pozytywnym, lecz w swoich działaniach wykazuje dbałość o interes wspólnoty i rządzi sprawiedliwie, odrzuca możliwość uznania go za prawowitego władcę. Każda sytuacja, w której od kaprysu jednostki zależy los wspólnoty jest niebezpieczna¹¹².

¹⁰⁹ Jako przykład tego drugiego typu Buchanan podaje działania króla Kennetha III (rządził w latach 997–1005), który miał wedle tradycji narzucić królestwu szkockiemu dziedziczny model monarchii, co jego zdaniem było sprzeczne z wolą ludu. Jak czytamy: „a zatem, jeśli zmusił lud do posłuszeństwa za pomocą siły, nie ma przeszkód, aby lud zrzucił tę narzuconą władzę, gdy tylko uwierzy we własne siły. Albowiem prawa otrzymane przez królów i ludy, a nawet sama natura, obwieszcza, że co zostało dokonane siłą, przez siłę może być odwrócone”. Ibidem, s. 96.

¹¹⁰ Ten typ tyranii, który możemy nazwać „zewnętrznym”, nie sprawiał teoretykom prawa do oporu większych problemów. Opór wobec władcy, który gwałcąc prawa danego królestwa, siłą narzucał swoją wolę wrogiemu mu ludowi nie wzbudzał większych kontrowersji.

¹¹¹ Aspekt ten, który możemy określić „wewnętrznym”, był oczywiście dużo bardziej kontrowersyjny. To on stanowił główną oś rozważań dotyczących prawa do oporu. Fakt istnienia rzeczywistych uprawnień przynależnych władcy, wynikających czy to z nadania boskiego, czy też z woli wspólnoty, stanowił przez całe niemal średniowiecze (jednym z wyjątków był chociażby Jan z Salisbury) barierę, której myśliciele nie chcieli przekroczyć, poprzez przydanie wspólnocie możliwości odebrania tych uprawnień. Zob. J. Dunbabin, *Government...*, s. 515–519.

¹¹² W tym kontekście ciekawe byłoby zestawienie teorii Buchanana z XVII-wiecznymi koncepcjami „neorepublikańskimi” (najlepszym ich wyrazicielem był James Harrington), opartymi na przekonaniu o niemożliwości istnienia prawdziwej „wolności” obywatelskiej w wypadku, gdy obywatel pozbawiony jest możliwości *realnego* wpływania na podejmowane decyzje prawno-polityczne (w tamtych czasach zatem – głównie na legislację). Buchanan, w swoim przywiązaniu do koncepcji prawa jako wyrazu woli obywateli (potwierdzanej, jak widzieliśmy w poprzedniej części artykułu, przez jakąś formę „powszechnego” głosowania), zdaje się w pewnej mierze antycypować poglądy Anglików, z drugiej jednak strony jego obojętność dotycząca formy ustrojowej wspólnoty

Jak czytamy: „chcą oni [tyrani – M.W.] bezpieczniej płać się w rozkoszach i gdy nienawiść ludzi nieco złagodnieje położyć solidne podstawy dla rządów swoich potomków. Gdy tylko to osiągną na nowo ukazują swoje prawdziwe oblicze. Zebrane żniwo z łatwością można ocenić po tym jak zostało zasiane. Albowiem uzależnienie wszystkiego od woli jednego człowieka i przekazanie mu władzy nad wszystkimi prawami ma taki sam skutek, jak całkowite ich unieważnienie”¹¹³. Dopiero zatem władca, który nie uznaje zwierzchnictwa prawa staje się tyranem, wtedy dopiero uaktualnia się prawo do oporu (choć, jak niebawem zobaczymy, nie w każdym wypadku). Jak pisze Buchanan: „wojną i siłą zbrojną ścigamy bandytów zbyt potężnych, aby samo prawo mogło sobie z nimi poradzić”¹¹⁴. Stosunek wspólnoty do tyrana nie ma więc charakteru wewnętrznego. Tyran jest, słowami Buchanana, „najdzikszą z bestii”¹¹⁵, która zrywając „kajdany prawa” staje się „wrogiem publicznym”¹¹⁶, stojącym poza obrębem wspólnoty zagrożeniem, które można i należy wyeliminować. To wyłączenie tyrana ze społeczeństwa nie odbywa się w koncepcji Buchanana na bazie argumentów religijnych (jak chociażby u Knoxa czy Goodmana), lecz w zgodzie z teorią powstania i funkcjonowania wspólnoty, w oparciu o zasadniczo świecką argumentację, popartą dodatkowo licznymi przykładami z historii. Żaden z poprzedników Buchanana nie posunął się do przyznania prawa do oporu jednostce w oparciu o argumenty inne niż *stricte* religijne i w dodatku sformułowane nie w języku niepodważalnego obowiązku, lecz uprawnienia, z którego korzystanie powinno być uzależnione od konkretnej sytuacji, w jakiej znajduje się jednostka i cała wspólnota. Na pytanie o przyczynę takiego radykalizmu spróbujemy odpowiedzieć poniżej.

Władca, łamiąc postanowienia kontraktu politycznego z ludem, uwalnia tym samym wspólnotę spod zapisów tego kontraktu¹¹⁷. To niezwykle istotne zastrzeże-

zdaje się stać z nimi w sprzeczności. Odnośnie do koncepcji „neo-republikańskich” zob. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1997. Szerzej o koncepcji republikańskiej w jej kontekście historycznym i współczesnym zob. P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997. Krytykę koncepcji „neorepublikańskiej” (zwłaszcza w sferze instytucjonalnej – co jest interesujące w kontekście Buchanana i jego „obojętności” w tej kwestii), jako alternatywy dla liberalnej demokracji można znaleźć w: L. Vinx, *Constitutional Indifferentism and Republican Freedom*, „Political Theory” 2010, nr 6, s. 809–837.

¹¹³ G. Buchanan, *De iure...*, s. 84–85.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 150.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 156.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 106.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 152. „Buchanan: Ten, kto pierwszy łamie postanowienia porozumienia czy nie rozwiązuje go tym samym? Maitland: Rozwiązuje. Buchanan: Jeśli więc łącząca króla i lud zostaje zatem zerwana, wszystkie prawa przynależne temu, kto złamał pakt zostają, jak sądzę, utracone. Maitland: Tak, utracone. Buchanan: Również osoba, z którą zawarto porozumienie staje się wolną, tak jak była przed zawarciem porozumienia. Maitland: Oczywiście cieszy się tym samymi prawami i tą samą wolnością”.

nie, podkreślenie unieważnienia kontraktu, a nie samego tylko jego złamania, pozwala Buchananowi zmodyfikować dopuszczalny dotąd w myśli polityczno-prawnej zakres prawa do oporu. Gdyby Buchanan, podążając szlakiem wytyczonym choćby przez hugenotów, uznał, że naruszenie kontraktu rodzi wprawdzie odpowiedzialność, ale go nie unieważnia, to jego konkluzje nie byłyby zapewne znanadto oddalone od tych, które formułowali jego francuscy odpowiednicy. Z uwagi na fakt, że przy zawieraniu tego początkowego porozumienia lud miał działać bez udziału pośredników (w postaci choćby *magistratus minores*), to on i tylko on, jako strona kontraktu, byłby upoważniony do pociągnięcia króla do odpowiedzialności w razie niepodporządkowania się jego zapisom. Unieważnienie kontraktu oznacza zerwanie z tą zależnością. Jego zapisy, wzajemne zobowiązania przestają istnieć, w efekcie wymuszając znalezienie innej podstawy na jakiej możliwe będzie podjęcie działań wobec tyrana. Buchanan podstawę taką znajduje wracając do podstawy całej teorii polityczno-prawnej wyłożonej w *De iure regni* – tj. natury człowieka jako takiego. Tyran, odmawiając podporządkowania się prawu, uderza bowiem jednocześnie w oba główne czynniki, które stały się podstawą zawiązania wspólnoty. Z jednej strony naruszając ład prawny i dobro wspólnoty zaprzecza prospołecznym skłonnościom człowieka. Zastępuje władzę „wolnego człowieka wśród wolnych ludzi” władzą „pana nad niewolnikami”¹¹⁸. Każde działanie przeciwko społecznej naturze ludzi jest naruszeniem nie tylko samych praw pozytywnych, ale również stojącego ponad nimi systemu normatywnego opartego na prawie natury. To dlatego tyrani są uznawani za „śmiertelnych wrogów Boga i człowieka”¹¹⁹. Zaprzeczając swojej rozumnej naturze, nakazującej dbałość o wspólnotę jako wyraz najwyższego dobra, do jakiego dążyć może człowiek, stawiają się w rzędzie zwierząt, nie są związani z resztą społeczeństwa „żadnymi więzami godności czy człowieczeństwa”¹²⁰. Tyran, swoją własną wolę uznając za prawo, uderza także w drugi element konstytuujący ludzkie społeczeństwo – użyteczność (*utilitas*). W wymownym fragmencie Buchanan pisze o tyranie jako o królu, który „przez swoje działania rozwiązuje społeczność ludzką, dla której utrzymania został powołany”¹²¹. Zestawienie tego fragmentu ze znaną już informacją o umyśle ludzkim, który „nie pozwala być mu posłusznym niczemu, czego rozkazy nie są korzystne; i nic nie jest skuteczniejsze w utrzymaniu razem ludzkiej społeczności niż ta wymiana korzyści”¹²², zdaje się dobitnie wskazywać na wagę aspektu użyteczności przy ustalaniu podstaw prawa do oporu. Łamiąc prawo tyrana działa nie tylko przeciw-

¹¹⁸ Ibidem, s. 84.

¹¹⁹ Ibidem, s. 86.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem, s. 152.

¹²² Ibidem, s. 100.

ko wspólnocie jako całości, ale także przeciwko pojedynczym jednostkom, które, choć nie muszą być bezpośrednimi ofiarami nielegalnych działań tyraństwa, to jednak funkcjonując w stanie niepewności prawnej wynikającej z podległości arbitralnej woli władcy, tracą tym samym jedną z kluczowych przesłanek, dla których w ogóle zdecydowały się na zawarcie pierwotnego porozumienia i sformowanie wspólnoty. Król został bowiem pierwotnie powołany wyłącznie w celu sprawiedliwego, opartego na prawie natury rozstrzygnięcia powstających wewnątrz społeczeństwa konfliktów. Kiedy funkcji tej nie sprawuje, a wręcz jej zaprzecza, to tym samym prowadzi do wspomnianego „rozwiązania społeczności ludzkiej”. Swoim działaniem łamie nie tylko kontrakt polityczny zawarty na linii król–lud, ale sprawia także, że pierwotne porozumienie jednostek tworzących wspólnotę traci swoje uzasadnienie. To zaś oznacza powrót do stanu „przedspołecznego”, w którym ludzie nie realizują swojej wspólnotowej natury. Jak więc widzimy, oba te elementy, tj. społeczna natura człowieka i użyteczność, leżąc u podstaw sformowania społeczeństwa, oddziałują także na prawo do oporu. Potwierdza to także ostrożność, jaką zaleca Buchanan przy podejmowaniu jakichkolwiek działań wobec tyraństwa, który „mógłby być tolerowany, być może, gdyby nie dało się go usunąć bez publicznej zagłady, tak jak raczej wytrzymujemy pewne choroby ciała niż wystawiamy nasze życie na ryzyko wątpliwej kuracji”¹²³. Zwracając uwagę na niebezpieczeństwo nierozzerwalnie związane z działaniami podejmowanymi wobec osób sprawujących władzę, Szkot stwierdza: „rozważam, co zgodnie z prawem może lub powinno być dokonane; nie wzywam do działania. Przy moich rozważaniach wystarczy opisanie faktów i klarowne ich wyjaśnienie; w przypadku działania natomiast potrzebna jest dobra rada przy tworzeniu planu, roztropność przy jego podejmowaniu i odwaga przy jego wypełnianiu. Prócz tych wymagań pomocne lub szkodliwe są także względy związane z czasem, osobą, miejscem i wszystkim innym, co wchodzi w skład działania. A zatem jeśli ktoś działa pośpiesznie, wina za jego błąd nie spada na mnie bardziej niż na doktora, który zapisał odpowiednie remedia na choroby, ktoś zaś podał je pacjentom o nieodpowiedniej porze”¹²⁴. Takie podejście zdaje się tłumaczyć pozorną sprzeczność zawartą w wywodach Buchanana, który, jak widzieliśmy, nie uznaje tyraństwa, nawet

¹²³ Ibidem, s. 84–86. Takie podejście, uwzględniające dobro całej wspólnoty przy podejmowaniu działań wobec tyraństwa, zalecał również św. Tomasz z Akwinu. Zob. J. Dunbabin, *Government...*, s. 494. „In *Summa theologiae* he faced the issue more squarely: his conclusion was that the overthrow of tyrannical government might be accomplished without mortal sin – of which the tyrant himself was guilty – provided that the consequences of the overthrow were more favourable to the community than the continuance of tyranny. These highly circumspect words offered little easy comfort to potential rebels, since they required the outcome of rebellion to be predicted before the question of moral justification could be tackled”.

¹²⁴ G. Buchanan, *De iure regni...*, s. 156–158.

rzządzającego w sposób sprawiedliwy, za prawowitego władcę, a jednocześnie stwierdza: „nikt nie będzie miał mojego poparcia, jeśli dopuści się przemoc (...) wobec tych, którzy zdobyli władzę dzięki sile lub oszustwu, jeśli tylko okazali się oni powściągliwymi i skupionymi w swych rządach na interesie publicznym”¹²⁵. Wydaje się, że choć Buchanan nie dopuszcza możliwości prawnej walidacji rządów władcy pozbawionego tytułu do rządzenia¹²⁶, to jednak bezprawność ta nie oznacza jeszcze powstania prawa do oporu. Dzieje się tak, ponieważ sfera praw i obowiązków natury politycznej (czy jak chciałby Almain – *dominium civile*), choć jest ściśle związana z uprawnieniami naturalnymi (*dominium naturale*), to jednak się z nimi nie pokrywa. Władza pozbawiona tytułu prawnego, ale jednocześnie działająca w sposób zapewniający trwałość wspólnoty, dbająca o dobro publiczne, w końcu uwzględniająca *utilitas* poszczególnych jednostek, wypełnia tym samym obowiązki, jakie spoczywają na władzy prawowitej (choć z racji niepodlegania prawu pozostaje tyranią). Oczywiście z racji prawdopodobieństwa uległości piastuna takiej władzy wobec własnych słabości i jednoczesnego braku mechanizmu, który mógłby go kontrolować, stan zgodności działań władzy z jej przeznaczeniem może szybko ulec zmianie, tym samym niejako „aktywując” prawo do oporu. Prawo, które z racji swojego umocowania w wymiarze naturalnym, a nie politycznym, przynależy nie tylko wspólnoty czy jej poszczególnym częściom, ale również pojedynczym jednostkom. Innymi słowy, człowiek w koncepcji Buchanana ma prawo samodzielnie zabić tyrana, ponieważ na gruncie naturalnym, istniejącym niezależnie od systemu prawa pozytywnego wspólnoty, znajduje się z nim w stanie wojny¹²⁷. W stanie tym człowiek nie ma żadnych zobowiązań natury moralnej w stosunku do „bestii”, z którą się mierzy. Co więcej, może ją zgładzić z racji samego faktu, że jest ona niebezpieczna z samej swojej natury.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ W rozważania Buchanana wkrada się w pewnym momencie niekonsekwencja, gdy pisze: „zgodziliśmy się bowiem, że pewne formy tyranii są usankcjonowane przez wolny wybór ludu, i że uznajemy je za godne miana władzy królewskiej z powodu umiarkowania ich rządów”. Ibidem, s. 156. Zdaje się, że można ją wytłumaczyć użyciem słowa tyran w znaczeniu czysto technicznym tzn. władca nie działający niepodlegający prawu, nie zaś, jak zazwyczaj używa tego wyrazu Szkot, jako przeciwieństwo króla, wróg ludzi, dzikie zwierzę itd.

¹²⁷ Jak zwraca uwagę M. Dzelzainis, Buchanan powtarzał tym samym opinię Cycerona, który w tyranie widział wroga całego rodzaju ludzkiego, niebezpieczne zwierzę zagrażające istnieniu społeczeństwa. Czerpanie Buchanana z dorobku Cycerona nie budzi wątpliwości, lecz Dzelzainis nie odpowiada na pytanie, w jaki sposób koncepcja ta wpasowuje się w całość teorii Buchanana dotyczącej człowieka, wspólnoty i prawa, sugerując w zamian, że Szkot dokonał mechanicznego wręcz przeniesienia myśli Arpinaty do swojego dzieła. Jak staraliśmy się wykazać, prawo do oporu w *De iure regni* nie ma jednak charakteru oderwanego od całej reszty zawartych w dialogu rozważań. Przeciwnie, współgra z nimi i jest ich logicznym rozwinięciem. Zob. M. Dzelzainis *The Ciceronian theory of tyrannicide from Buchanan to Milton*, [w:] *George Buchanan: Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, red. C. Erskine, R.A. Mason, Nowy Jork 2016, s. 173–188.

Oznacza to, że jednostka nie musi czekać na bezpośredni atak ze strony władcy na swoje życie i mienie, samo zniszczenie prawa wspólnoty jest wystarczającym uzasadnieniem dla działania¹²⁸. Wynika to w prostej linii z poglądów Buchanana na kwestię natury człowieka i jej relacji do życia wspólnotowego. Jeśli szczytowym osiągnięciem ludzi, wyrazem ich fundamentalnych potrzeb i inklinacji są „społeczności złączone prawem”¹²⁹, to działania osoby niszczącej takie wspólnoty mogą spotkać się z adekwatną reakcją każdej osoby, której w ich wyniku uniemożliwiono realizację własnej natury. Wydaje się więc, że prawo do oporu jest u Szkota refleksem czy też konsekwencją pierwotnego prawa do zawiązania wspólnoty. Skoro jednostka ma prawo do podporządkowania się prawu wspólnoty, do realizacji swojej rozumnej natury w harmonijnej współpracy z innymi w ramach powstałego organizmu wspólnotowego, to musi mieć również instrumenty pozwalające jej na opór wobec osób, które to prawo chcą naruszyć, które spychają ją z powrotem do stanu „przedspołecznego”, z którego postanowiła wyjść¹³⁰.

Radykalizm takiego sformułowania prawa do oporu był dla większości myślicieli nie do zaakceptowania. Perspektywa uzasadnionego na gruncie prawa naturalnego królobójstwa, którego może dokonać potencjalnie każdy członek wspólnoty, w ramach teoretycznych stworzonych przez Buchanana nie jest jednak tak radykalna. Choć tyrana może zgładzić jednostkę, to jednak należy pamiętać, że nie każda i nie w każdej sytuacji. Aby działanie takie miało charakter prawidłowego korzystania z przynależnego człowiekowi uprawnienia, musi on uwzględnić szereg okoliczności zewnętrznych. Aby zaś dokonać prawidłowej oceny tych okoliczności musi to być człowiek, w którym rozum panuje nad żądzami, a nie odwrotnie. Cnota i rozum, odczytanie nakazów prawa natury i konkretnej rzeczywistości historycznej – tylko połączenie tych elementów sprawia, że jednostka może stawić opór królowi. Oczywiście, zastrzeżenie takie nie mogło i nie uspokoiło krytyków Buchanana, którzy w jego teorii widzieli jawne usprawiedliwienie

¹²⁸ Tym samym osoba prywatna nie jest ograniczona wyłącznie do przyznawanego jej już od wieków uprawnienia wyrażającego się w łacińskiej formule *vim vi repellere licet* (można odeprzeć siłą siłą), lecz zaczyna być, podobnie jak u Locke’a, *wykonawcą* prawa naturalnego. Przynależy jej, zakotwiczone w prawie natury, *ius gladii*. Nie jest ono jednak „przenieszone” do systemu wspólnoty. Prawo do sądenia i karania króla przynależy wspólnocie politycznej ma inną podstawę, i jak wykazywaliśmy poprzedniej części artykułu, nie jest sumą uprawnień jednostek.

¹²⁹ G. Buchanan, *De iure regni...*, s. 20.

¹³⁰ Jak w serii artykułów wykazał Brian Tierney, takie sformułowanie uprawnienia naturalnego (*ius naturale*) jako uzależnionego od natury ludzkiej i z niej wynikającego, obecne było już w myśli średniowiecznych jurystów, na długo przed rozważaniami myślicieli XVI i XVII wieku. Do podobnych wniosków (zwłaszcza w kontekście prawa do uczciwego procesu) doszedł Kenneth Pennington. Zob. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Cambridge 2001. K. Pennington, *Władca i prawo (1200–1600): Suwerenność monarchy a prawa poddanych w zachodnioeuropejskiej tradycji prawnej*, Warszawa 2012, s. 124–134.

dla anarchii. Śmierć króla Francji – Henryka III z rąk katolickiego fanatyka i chaos, który po niej nastąpił, mogą służyć jako uzasadnienie ich wątpliwości. Nie zmienia to jednak faktu, że wypracowana przez Szkota koncepcja prawa do oporu nie ma arbitralnego charakteru, lecz wpisuje się w schemat wynikający z założeń, od których wyszedł.

5. PODSUMOWANIE

Reakcje jakie w zachodnich kręgach intelektualnych wzbudziło wydanie *De iure regni apud Scotos* były skrajnie różne. Zwolennicy suwerenności monarchy z oburzeniem zareagowali na tak drastyczne ograniczenie jego roli w ramach wspólnoty. Całkowite podporządkowanie władcy prawu, które w dodatku stanowić miało wyraz woli ludu, stało w jaskrawej sprzeczności z rosnącymi w siłę tendencjami absolutystycznymi, będącymi pochodną centralizacji i „modernizacji” monarchii narodowych, nieuchronnie wiążącą się z osłabieniem roli stanów. Z drugiej strony wypracowana przez Szkota teoria została przyjęta z entuzjazmem przez środowiska, które z różnych powodów były zainteresowane osłabieniem pozycji króla. Linie podziału ideologicznego odgrywały przy tym rolę równie istotną, co bieżące zapotrzebowanie polityczne. Przegląd stronnictw, które z uznaniem przyjęły teorie wyłożone w *De iure regni*, jest tego najlepszym dowodem. Koncepcja władzy płynącej z dołu do góry (*ascending power thesis*) trafiała do angielskich purytanów i szkockich presbiterian – zwolenników głębszych reform religijnych, które nieuchronnie uderzyłyby w pozycję monarchy, umacniając w zamian protestancką wspólnotę wiernych¹³¹. Ta sama koncepcja sto lat później stała się przyczyną wznowienia publikacji *De iure regni* (po uprzednim zdjęciu traktatu z listy ksiąg zakazanych) przez obejmujących kontrolę nad życiem politycznym Anglii Wigów¹³². Inny element Buchananowskiej teorii – osadzone w sferze praw naturalnych uzasadnienie dla zabójstwa tyrana, zostało niemal natychmiastowo przejęte przez środowiska francuskich katolików, gdy tylko stanęły one wobec pojedynczych wobec hugenotów gestów króla Henryka III (Boucher), jak również wtedy, gdy realną stała się perspektywa objęcia tronu przez hugenotę – późniejszego Henryka IV (Rossaeus)¹³³. Na Buchanana jako tego, który wskazał drogę, jaką podążyć miała angielska rewolucja, za pomocą królobójstwa wprowadzająca pierwszą i jak dotąd ostatnią republikę w dziejach

¹³¹ W kontekście angielskim zob. J.E. Philips, *George Buchanan...*, w szerszym kontekście: C.E. Erskine, *The Reputation...*

¹³² Ibidem, s. 133.

¹³³ R. Kingdon, *Calvinism...*, s. 224–226.

Anglii, powoływał się sam Oliver Cromwell¹³⁴. Przeciwnicy Szkota, na czele z jego byłym wychowankiem – Jakubem VI/I oraz twórcą terminu „monarchomachowie” – Williamem Barclay’em, te same idee traktowali jako największe zagrożenie dla prawidłowej, w ich mniemaniu, struktury polityczno-prawnej królestwa, jako jawną zachętę do anarchii i chaosu, zaprzeczenie praw boskich czy ładu wszechświata¹³⁵. W tym sensie *De iure regni apud Scotos* przez sam swój jawnie antyabsolutystyczny przekaz przyczyniło się paradoksalnie także do wykryszalowania teorii boskich uprawnień monarchy¹³⁶.

Niezależnie jednak od stosunku, jaki poszczególni twórcy mieli do idei wyłożonych w *De iure regni apud Scotos*, nie ulega wątpliwości, że robili użytek z tych elementów dialogu, które najlepiej odpowiadały ich przekonaniom i bieżącym celom politycznym. Nie jest to zarzut w nich wymierzony – sam bowiem Buchanan pisał swoje dzieło w celach polemicznych, obliczonych na konkretny skutek, w ściśle zdefiniowanym miejscu i czasie, nie zaś jako filozoficzną rozprawę, nad którą w ciszy i skupieniu pochylaliby się myśliciele niezaangażowani w bieżące spory polityczne. Takie podejście, pozwalające na całościowy namysł nad poglądami Szkota, dotyczącymi sfery filozoficznej, antropologicznej, prawnej czy politycznej, stało się możliwe dopiero w momencie, gdy spory których częścią było *De iure regni* stały się częścią historii¹³⁷.

Namysł taki i właściwe umiejscowienie poglądów Szkota w ramach nowożytnej myśli polityczno-prawnej nie jest jednak zadaniem łatwym. Eklektyzm argumentacji Buchanana powoduje, że elementy od dawna obecne w myśli średnio-wiecznej – jak choćby metafora wspólnoty jako „ciała politycznego”, występują u boku teorii, które, jak element zgody jednostki na sformowanie społeczeństwa, w pełni rozwiną się dopiero w okresie porenasansowym. Jednocześnie eklektyzm ten, jak staraliśmy się wykazać, nie oznacza, że Buchananowi brakowało jednej idei przewodniej, która spajałaby jego teorię i pozwalałaby na jej odtworzenie w formie relatywnie spójnego systemu polityczno-prawnego. Ideą tą jest bez wątpienia koncepcja natury ludzkiej i szerzej – prawa natury, na których oparty jest Buchananowski pogląd na kwestie suwerenności i prawa do oporu. Choć więc poszczególne elementy teorii obecne także u Buchanana funkcjonowały już w myśli-

¹³⁴ Q. Skinner, *The foundations...*, s. 348.

¹³⁵ Odnosnie do Barclay’a zob. J.H. Burns, *George Buchanan...*, zaś do Jakuba VI zob. R.A. Mason, *George Buchanan, James VI...*

¹³⁶ Zob. T. Tulejski, *Doktryna władzy monarszej Jakuba VI/I Stuarta*, <https://konserwatywizm.pl/tulejski-doktryna-wladzy-monarszej-jakuba-vi-i-stuarta/> [dostęp: 17.01.2018].

¹³⁷ Jak ujęła to C.E. Erskine: „As the changing reputations of George Buchanan show, then, the pantheon of Scottish heroes, like the canon of political theory, has been, and remains, a construct, dependent on a degree of distortion, and the decontextualisation of historical figures”. C.E. Erskine, *Reputation...*, s. 259.

cieli go poprzedzających, jak i pojawiały w dziełach jego następców, to jednak była to raczej zbieżność *skutków*, a nie *przyczyn*. I tak nie ma zbieżności, poza zbieżnością skutków, między teorią Jana z Salisbury, który już w XII wieku dopuszczał tyranobójstwo na podstawie religijnego obowiązku¹³⁸, a teorią Buchanana, który swoją koncepcję opierał na uprawnieniu wynikającym z samej natury człowieka. Podobnie pogląd koncyliarystów o podległości władcy woli wspólnoty, choć podobny na gruncie instytucjonalnym, w sensie filozoficzno-prawnym był oparty na innych podstawach, co w konsekwencji prowadziło do zupełnie innego rozłożenia akcentów, podkreślenia roli jednostki i w konsekwencji także tyranobójstwa. Rację ma zatem J.H. Salmon, który teorię Buchanana traktuje jako realną alternatywę dla koncyliaryzmu i jego dziedzictwa, które prowadzić miało, by posłużyć się słowami Laskiego, wprost do Chwalebnej Rewolucji¹³⁹. W istocie teoria Buchanana oparta na uprawnieniach naturalnych stanowi raczej drogę równoległą do wizji koncyliarystów niż jej odgałęzienie. Jest teorią odrębną, specyficznym połączeniem stoickiego obrazu jednostki ludzkiej, arystotelesowskiego skupienia na wspólnotcie obywatelskiej i prawie naturalnym. Z tego powodu każda próba prostego wpisania koncepcji Szkota w któryś z głównych nurtów myślenia o państwie i społeczeństwie w epoce nowożytnej może prowadzić do anachronizmu i nieporozumień. Nie oznacza to oczywiście, że Buchanan był zupełnie oderwany od prowadzonych w XVI wieku dyskusji polityczno-prawnych. Przeciwnie, jak wielokrotnie wskazywaliśmy, czerpał on obficie z dorobku różnych tradycji intelektualnych, przekształcając je jednak na własną modłę i formułując swoją własną koncepcję człowieka, społeczeństwa i władzy.

Koncepcja suwerenności ludu i powiązana z nią teoria prawa do oporu zaprezentowana przez Buchanana w *De iure regni apud Scotos* nie była oczywiście pozbawiona wad. Wynikały one głównie z niejasno sformułowanych poglądów na sferę instytucjonalną czy też praktyczną, co znacznie utrudniało i nadal utrudnia jednolitą interpretację traktatu w kontekście założeń filozoficznych jego autora. Pomimo tych niedomagań dialog szkockiego humanisty stanowił z pewnością istotny krok naprzód w stosunku do myśli średniowiecznej, jednocześnie będąc realną alternatywą dla kiełkującej teorii absolutyzmu. Z tego to powodu tak chętnie jej elementy wykorzystywali ci, którzy szukali teoretycznego uzasadnienia wyższości ludu (czy też jego reprezentantów) nad królem, jego samego starając się sprowadzić do roli jednego z urzędników – co, przynajmniej w przypadku Anglii po Chwalebnej Rewolucji, w pewnym stopniu zostało osiągnięte. Położe-

¹³⁸ Zob. C.J. Nederman, *A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide*, „The Review of Politics” 1988, nr 3, s. 365–389.

¹³⁹ J.H. Salmon, *An alternative...*, s. 136.

nie nacisku na pojedynczym człowieku, jego naturze i roli, jaką odgrywać miał w ramach wspólnoty, pozwoliło Buchananowi na skonstruowanie nowatorskich i w ówczesnym kontekście stosunkowo radykalnych koncepcji suwerenności i prawa do oporu, które woli monarchy-suwerena panującego nad scentralizowanym aparatem monarchii narodowej przeciwstawiały wizję organicznej wspólnoty świadomych swoich praw i obowiązków obywateli podejmujących decyzje natury politycznej i prawnej w celu zapewnienia realizacji dobra wspólnego, a za jego pośrednictwem także i interesów prywatnych.

W tym sensie koncepcja wyłożona w *De iure regni* ma także charakter uniwersalny i może być przedmiotem rozważań dla współczesnej teorii państwa i prawa. Etyka życia publicznego, wspólnotowy charakter natury ludzkiej, niestojący jednak w sprzeczności z interesami prywatnymi, lecz przeciwnie – będący warunkiem i formą ich realizacji, przekonanie o konieczności ciągłej pracy człowieka nad sobą jako warunku pomyślności nie tylko jednostkowego życia, ale i funkcjonowania całej wspólnoty, wreszcie przywiązanie do rządów prawa jako gwarancji zachowania wolności od arbitralnych decyzji rządzących – wszystkie te elementy Buchananowskiej teorii nie straciły na swojej aktualności. Buchanan nie ma współczesnym teoriom polityczno-prawnym wiele do zaoferowania w wymiarze instytucjonalnym. Wartościowe w przekazie Szkota jest co innego – podkreślenie, że nawet za najlepiej zaprojektowanym mechanizmem prawnym, instytucją czy decyzją polityczną zawsze kryje się człowiek, od którego indywidualnej świadomości dotyczącej roli, jaką pełni w ramach wspólnoty i konsekwencji, jakie wiążą się z jego wyborami, będzie ostatecznie zależeć dobrobyt całej wspólnoty.

THE CONCEPT OF SOVEREIGNTY AND THE RIGHT OF REVOLUTION
IN DE IURE REGNI APUD SCOTOS (“A DIALOGUE, CONCERNING THE
DUE PRIVILEGE OF GOVERNMENT IN THE KINGDOM OF SCOTLAND”)
BY GEORGE BUCHANAN

Abstract

The aim of the article is to analyze the concept of sovereignty and the right of revolution laid down by the Scottish humanist George Buchanan in his dialogue “De iure regni apud Scotos” (“A dialogue, concerning the due privilege of government in the kingdom of Scotland”) in 1567. These concepts were grounded in the context of both philosophical and anthropological views of Buchanan himself. The paper presents Buchanan’s views pertaining to human nature and natural law. Moreover, it shows how deeply these notions influenced the shape of his concepts of authority, community, law as well as of their mutual interdependence. The article also highlights the ambiguous character of the institutional dimension of the Scotsman’s theory and, at the same time, it emphasizes the coherence of his political and legal philosophy.

LES CONCEPTS DE SOUVERAINETÉ ET DE DROIT DE RÉSISTER DANS
«DE IURE REGNI APUD SCOTOS» («LE DROIT ROYAL CHEZ
LES ECOSSAIS») DE GEORGE BUCHANAN

Résumé

L'article vise à analyser les concepts de souveraineté et de droit de résister exposés par l'humaniste écossais George Buchanan dans le dialogue «De iure regni apud Scotos» («Le droit royal chez les Écossais») paru en 1567. Ces concepts s'intègrent dans le contexte des hypothèses philosophiques et anthropologiques de Buchanan lui-même. L'article expose les opinions de Buchanan sur la nature humaine et la loi naturelle ainsi que montre comment ces concepts ont influencé la forme de ses concepts de pouvoir, de communauté, de droit et leurs interdépendances. L'article souligne également la nature ambiguë du format institutionnel de la théorie de cet Écossais, tout en soulignant la cohérence de sa philosophie de la politique et de la loi.