

Tomasz Tulejski

<https://orcid.org/0000-0001-9466-1173>

(Łódź)

**PROBLEM TYRANII W RADYKALNEJ MYŚLI PREZBITERIAŃSKIEJ
PRZYPADEK SAMUELA RUTHERFORDA**

Abstract

The article delves into the principles of the right to resistance in radical Presbyterian thought. As an example, the author discusses Samuel Rutherford's political theology, which represents a consummation of the earlier concepts of tyranny and right to disobey that had been formulated largely within the Calvinistic camp. The theology in question became one of the chief arguments in support of the Puritan Revolution in England.

Key words

Rutherford, tyranny, right to resistance, English Civil War

Lud jest zarówno śmiertelny jako lud,
ponieważ „jedno pokolenie odchodzi, a przychodzi następne”,
lecz jako lud w przymierzu z Bogiem, w odniesieniu do ludu i Kościoła,
choć śmiertelny w osobach, to zaprawdę, jako Kościół nie może umrzeć;
lecz król, jako król może umrzeć i umiera.

Samuel Rutherford, Lex, Rex

WSTĘP

Rewolucja protestancka w wieku XVI przyniosła Europie nie tylko rozpad jej religijnej, i w konsekwencji także kulturowej, jedności. Jej efektem stało się także rozbitcie odziedziczonego po wiekach średnich ideowego konsensusu dotyczącego fundamentalnych kategorii politycznych będących z rzadka tylko kwestionowanym fundamentem wspólnej chrześcijańskiej tożsamości, określającym źródło władzy politycznej, jej genezę, zakres oraz relacje pomiędzy wspólnotą i władcą. Wszystkie one zdefiniowane zostały przez Stwórcę i przekazane ludziom w Piśmie i Tradycji, interpretowanej przez Kościół oraz wielkich katolickich teologów od Augustyna, poprzez Jana z Salisburys, na Akwinanie kończąc. Wszystko to odbywało się w ramach jednolitego religijnego środowiska oraz niekwestionowanych (przynajmniej w teorii) autorytetów papieskiego i cesarskiego. Reformacja przyniosła jednak zakwestionowanie owego ideowego konsensusu oraz instytucjonalnych autorytetów, na nowo stawiając pytania, na które, zdawałoby się, udzielono już zadowalających odpowiedzi. Stąd twierdzenie, że miała *par excellence* rewolucyjny charakter nie ma w sobie nic z przesady, gdy zdamy sobie sprawę z zakresu wywołanego przez nią ideowego (a w ślad za nim politycznego) fermentu. Protestantyzm, przynajmniej na początku, funkcjonował bowiem w ramach nieprzyjaznego katolickiego państwa uważanego powszechnie za forpocztę Antychrysta. Temu więc zawdzięczać należy rozwój protestanckich teorii oporu wobec władzy, uzasadniających rebelię przeciwko „rzymskim bałwochwalcom i bluźniercom”. Gdy jednak karta się odwróciła i gdzieniegdzie to protestantyzm stał się religią państwową, wtedy w obozie katolickim powstawać zaczęły nie mniej sugestywne koncepcje sprzeciwu wobec „heretyckich” władców. Stąd myśl polityczna reformacji i kontrreformacji w dużej mierze zdominowana jest przez problem tyranii i próbę odpowiedzi na pytanie, jaką postawę zająć powinien wobec niej chrześcijanin wyznający „prawdziwą religię”, bez względu na to, co rozmaite denominacje rozumiały pod tym pojęciem. W ramach obozu protestanckiego szczególne osiągnięcia na tym polu

ma myśl kalwińska, jeśli spojrzymy choćby na traktaty polityczne, które wyszły spod piór hugenotów w okresie wojen religijnych we Francji. Także tradycja wyspiarska, szczególnie szkocka, ma na tym polu wielkie zasługi. To bowiem na północy Brytanii narodziły się koncepcje oporu Knoxa, Buchanana i Rutherforda, stanowiące kamień milowy w rozwoju teorii tyranii oraz prawa oporu. Szczególnie interesująca wydaje się argumentacja tego ostatniego – prominentnego teologa, jednego z *Covenanters*¹, promotora Uroczystej Ligi i Przymierza oraz wpływowego uczestnika Westminsterskiego Zgromadzenia Świętych. To właśnie w okresie jego trwania ukazało się najbardziej znane dzieło Rutherforda – „Lex, Rex” – jedyne poświęcone kwestiom wyłącznie politycznym, które uczyniło zeń jednego z najważniejszych protestanckich myślicieli okresu *ante bellum* oraz Rewolty Purytańskiej. Jest ono kompletnym niemal wykładem radykalnej myśli prezbiteriańskiej², której ojczyzną była Szkocja oraz ostatecznie uzasadnieniem zbrojnego sprzeciwu purytanów przeciwko *tyrańskim* rządowi Karola I i praktykom Kościoła episkopalnego. Przy okazji jednak czyni z autora jednego z klasyków koncepcji umowy o władzę, rządów prawa oraz monarchii mieszanej. Stosuje przy tym Rutherford różnorodną i często nowatorską oraz wyrafinowaną argumentację odwołującą się nie tylko do Pisma Świętego (które ma, jak u wszystkich niemal kalwińskich pisarzy, dominującą rolę perswazyjną), lecz ujawniającą również znajomość, obok ojców reformacji oraz autorów angielskich w rodzaju Poneta czy Goodmana, także myśli Arystotelesa, Akwinaty, Moliny, Suareza, Vasqueza, de Victorii, Bellarmina, Lapide’a, Bodina, Althusiusa, Vermigila, Bullingera, a zatem również przedstawicieli wrogiego – katolickiego obozu, której tylko z tego powodu Rutherford nie dezawuuje (przyznaje nawet, że pewne kwestie dotyczące prawa oporu łączą prezbiterian i jezuitów³). Widać także niewątpliwie wpływ „Vindiciae contra tyrannos” (do którego odwołuje się wprost siedem razy) – dzieła klasycznego dla wszystkich wyznawców prawa oporu oraz *monarchomachów*⁴. Jest więc Rutherford intelektualnym spadkobiercą szkockich prezbiteriańskich myślicieli, przede wszystkim Knoxa i Buchanana (pomimo dzielących ich oczywistych różnic – pierwszy opiera się przede wszystkim na argumentach biblijnym, drugi na

¹ Terminem tym zwykle określać się sygnatariuszy Narodowego Przymierza z roku 1638 wymierzonego przeciwko próbom narzucenia Szkocji przez Karola I „Modlitewnika” – Coffey 2006, s. 122.

² Makey 1979, s. 98.

³ Ford 1994, s. 268. Na temat poglądów wyspiarskich kalwinów i katolików oraz hugenotów na problem prawa oporu patrz: Szlachta 2008, s. 381-592; Szlachta 2005, s. 345-480.

⁴ Coffey 1997, s. 165.

klasycznym) z ich uzasadnieniem czynnego oporu, wbrew klasycznej kalwińskiej tradycji, która podchodziła do tego problemu w sposób wstrzemięźliwy⁵. To ci intelektualni kompani francuskich radykałów – Hotmana, Langueta, czy de Mornaya (prawdopodobnego autora „Vindiciae”)⁶ – i ojcowie szkockiej reformacji, wpłynęli w decydujący sposób na refleksję polityczną swych pobratymców, w tym właśnie na Rutherforda⁷. Wszystkich ich łączy bowiem przekonanie, że 1. Wszelka władza polityczna pochodzi od ludzi (przynajmniej w sensie *technicznym*); 2. Istnieje wyraźna bądź dorozumiana umowa pomiędzy władcą i poddanymi; 3. Jeżeli władca staje się tyranem, bądź rządzi gwałcąc prawo Boże i ludzkie, wtedy traci swą legitymację. Stąd celem niniejszego wywodu będzie określenie Rutherfordowskiej koncepcji tyranii oraz wskazanie podstaw prawa oporu. Dlatego na początku omówię jego genezę porządku politycznego oraz kontraktualny charakter władzy królewskiej. Następnie przejdę do analizy zasad monarchii ograniczonej oraz pożądaných relacji pomiędzy władzą i poddanymi. Pozwoli mi to na zdefiniowanie tyranii oraz określenie podstaw odwołania się do prawa oporu w teologii politycznej Rutherforda. Przy okazji wskażę fundamentalną różnicę, która nie pozwala na postawienie znaku równości pomiędzy koncepcją Rutherforda i argumentem Locke’a.

GENEZA PORZĄDKU POLITYCZNEGO, UMOWA O WŁADZĘ

Dla Rutherforda człowiek, jako dzieło Boże, podlegać musi zasadom, które określił dla niego jego Stwórca. Zasadom, którym podlega wszelkie stworzenie, określającym jego miejsce w Boskim planie oraz cel jego egzystencji. Określone zostały one przez Boski rozum i przekazane w formie prawa natury już w samym momencie Kreacji oraz zapisane Boską ręką w sercu pierwszego człowieka i pomimo jego transgresji funkcjonują w pewnym stopniu w duszy wszystkich jego potomków.

W tej wewnętrznej skrytce – pisze Rutherford – naturalnym zwyczajem moralnych zasad przetrwał rejestr wspólnych pojęć zostawionych nam przez naturę, starożytnych zapiski i kroniki z czasów Adama i dwa tomy Prawa Natury. Pierwsza Tablica mówi, że jest jeden Bóg, który jest stwórcą i władcą wszystkich rzeczy, że jest jeden Bóg, nieskończenie dobry, sprawiedliwie odpłacający za zło i dobro. Druga

⁵ Patrz: Nijenhuis 2004, s. 71 i nast.; Szlachta 2005, s. 353-354; Laski 1924, s. 10.

⁶ Reid 1988, s. 538.

⁷ Coffey 2012, s. 190-191.

dotycząca ludzkich działań mówi, by kochać swych rodziców, słuchać zwierzchników, nie krzywdzić innych ludzi⁸.

Jak widać, Rutherford zrównuje nakazy prawa natury z prawem Boskim, bowiem to w nim odnaleźć można zamiary Stwórcy. „To co jest uzasadnione przez naturalne światło – pisze – jest uzasadnione przez prawo natury i w konsekwencji przez prawo boskie; któż bowiem może zaprzeczyć, że prawo natury nie jest boskim prawem?”⁹. Prawo objawione jest w tym kontekście wskazówką daną przez Stwórcę ułomnemu ludzkiemu rozumowi w procesie rozpoznawania treści prawa natury.

Elementem tego Boskiego planu i przeznaczeniem człowieka jest życie w społeczeństwie, a rozum odnajdujący reguły prawa natury popycha ludzi w stronę społecznego zjednoczenia. Dochodzi jednak do niego w wyniku racjonalnej decyzji wolnych i równych w swej naturze jednostek rozpoznających korzyści takiego rozwiązania. Choć bowiem idea społeczeństwa zaszczerpiona w ludzkiej naturze należy do porządku natury, to jego realizacja ma miejsce już w porządku konwencji. Tym zatem, jak wskazuje Rutherford, różni się ono od rodziny, mającej charakter całkowicie naturalny.

Ponieważ – przekonuje Rutherford – społeczeństwo domowe jest naturalnym przykładem, tak społeczeństwo obywatelskie jest naturalne *in radice* w swych korzeniach, lecz dobrowolne *in modo*, w sposób koalescencyjny. Zakładając więc – pisze dalej – że ludzie łączą się w społeczeństwo, lub że społeczeństwo nie zawiera się w rodzinie, wtedy naturalne jest, że ludzie przyłączają się do społeczeństwa obywatelskiego, choć sposób zjednoczenia w ciele politycznym, jak mówi Bodin, jest dobrowolny¹⁰.

Społeczeństwo składa się jednak z istot upadłych, które nie podążają wierne ścieżkami wytyczonymi przez Boga, stąd naturalnie podatne jest ono na zamęt, chaos i rozpad. Człowiek jest ciągle owładnięty przez żądze, grzech i skłonność czynienia bliźnim krzywdy dla swej własnej korzyści. Dlatego relacje społeczne, z racji zdeprawowanej ludzkiej natury, nie są więc bynajmniej pokojowe i bezkonfliktowe.

Jeśli – pisze Rutherford – wszyscy byliby bezgrzeszni nie czyniliby innym gwałtu, prawo mogłoby rządzić wszystkimi i wszyscy ludzie mogliby je egzekwować, *agendo sponte*, przez czynienie dobra z własnej woli, to nie potrzebowaliby króla, który zmuszałby ich do tego. Ale ponieważ ludzie z natury sprzeciwiają się dobrem prawom, dlatego istnieje potrzeba władcy¹¹.

⁸ Rutherford 1549, s. 7.

⁹ Rutherford 1843, s. 1.

¹⁰ Ibidem, s. 1-2.

¹¹ Ibidem, s. 101.

Bóg bowiem wszczepił w ludzkiej naturze pragnienie samozachowania – najpotężniejszą siłę kierująca ludzkim postępowaniem – wywiedzioną z pierwszorzędnego prawa natury nakazującego zachować życie. Równocześnie naturalny rozum wskazuje sposoby osiągnięcia tego celu, podpowiadając, że dla owocnego i trwałego istnienia społeczeństwa konieczna jest siła, która zdolna będzie okiełznać będące konsekwencją upadku Adama destrukcyjne ludzkie skłonności. Jest ona remedium na ludzką naturę, środkiem jej powściągnięcia i opanowania dla korzyści wszystkich, a Bóg musiał wszczepić ludziom świadomość środków osiągnięcia tych celów¹². Ten naturalny przyrodzony instynkt kieruje ludzi ku władzy, powodując, że „przekazujemy naszą władzę w ręce jednego lub większej liczby władców”¹³. Wyposażony w miecz publiczny rząd jest zatem konieczny, by powstrzymać zło oraz zachować pokój w społeczeństwie. Dlatego Bóg, władca wszelkiego stworzenia, namaścił urzędników, by będąc Mu podlegli, sprawowali władzę nad ludem dla Jego chwały i dobra wspólnego. „Chrystus – pisze więc Rutherford – używa chrześcijańskich urzędników jako swe sługi, by przegonić wilki od swej trzody”¹⁴. Ich władza zaś jest zasadniczo po to, by „nakarmić, kierować, obronić oraz rządzić w pokoju i pobożności (1 TM. II.2) jak czyni to ojciec swych dzieci”¹⁵. Jej źródłem jest władza, jaką jednostki posiadają nad sobą w stanie poprzedzającym polityczne zjednoczenie.

Indywidualne osoby – dowodzi więc Rutherford – powołując władzę nie zrzekają się swych uprawnień, lecz zrzekają się swej władzy zadania gwałtu innym członkom wspólnoty. Zatem nie będą mieć moralnego prawa czynienia krzywdy bez kary; i to nie jest uprawnienie czy wolność, lecz służebność, ponieważ władza stosowania przemocy i czynienia krzywdy nie jest wolnością, lecz służebnością i poddaństwem¹⁶.

Sama idea władzy należy zatem w opinii Rutherforda do porządku natury, konieczność jej istnienia wszczepiona została przez samego Boga w ludzkiej duszy. Powołując się zatem na List do Rzymian 13:10, Rutherford twierdzi, że:

Cała władza polityczna wywodzi się bezpośrednio z Boskich korzeni, ponieważ:
1. Bóg uczynił człowieka istotą społeczną i ten, kto pragnie być rządzony przez człowieka z pewnością musiał umieścić tę moc w ludzkiej naturze z dobrego powodu, jak naucza Arystoteles. 2. Bóg i natura mają na celu politykę i pokój ludzkości,

¹² Campbell, 1941, s. 216.

¹³ Rutherford 1843, s. 2.

¹⁴ Rutherford 1659, s. 192.

¹⁵ Rutherford 1843, s. 64.

¹⁶ Ibidem, s. 25-26.

stąd Bóg i natura dały ludzkości moc, by zmierzyła się z tym celem, i musi nią być władza rządu¹⁷.

Jednakże realizacja tej idei należy już do porządku łaski. Niektóre reguły prawa natury mogą być bowiem rozpoznane, na skutek Upadku Adama, tylko za sprawą działalności Ducha Świętego, dlatego „natura nie jest wystarczającą wskazówką tego, co czynić, by osiągnąć życie wieczne”¹⁸. Człowiek naturalny bowiem, który nie zna prawdziwego Boga, jest nieświadomy podstaw swych zobowiązań. Dlatego jego naturalne dobre działania są niedoskonałe, ponieważ motywowane są przez cielesną wolę i żądzę, a nie ponieważ rozkazał tak Stwórca w prawie natury¹⁹. Do porządku natury należy z samej istoty bycie częścią Bożego dzieła, do porządku łaski zaś jedynie na mocy wybraństwa. Skoro więc sama natura nie wystarcza jako źródło norm moralnych, potrzebne jest Słowo Boże, by zrozumieć zamiar Stwórcy wobec rodzaju ludzkiego. Do pełnego rozumienia natury konieczny jest więc Boski autorytet Pisma Świętego, łaska nie przekreśla natury, lecz ją udoskonala. Stąd sposobu powstania państwa szukać należy w Piśmie, będącym dla Rutherforda, jak dla każdego kalwina, nie tylko jedynym wyznacznikiem ich wiary, lecz także podręcznikiem teorii politycznej. Wskazuje ono, że choć źródłem władzy jest Bóg, to wyniesienia władcy dokonują ludzie mocą swego wyboru. Powołując się na przedstawiony w Starym Testamencie sposób powstania monarchii Saulowej, pisze, że

Władza ta jest radykalnie naturalna, tak samo jak pszczoły (jak sądzą niektórzy) mają moc wyboru swej królowej, tak wspólnota ma naturalną władzę bronić się i ochraniać; i Bóg objawił w Deut. XVII. 14, 15 sposób wyboru naczelników i królów, który jest specjalnym środkiem obrony i ochrony; a lud jest głównym źródłem i fontanną władzy królewskiej²⁰.

W ten sposób władza pochodzi bezpośrednio od Boga i bezpośrednio od ludzi, zatem „Bóg tylko przez działanie ludzi, jako jego narzędzia, może uczynić królem”²¹. Stąd, co bardzo dla Rutherforda istotne i co wielokrotnie podkreśla, „nie możemy mówić tutaj o dwóch aktach, jednym Boga, drugim ludzi, ale o jednym i tym samym działaniu; Bóg poprzez wolny wybór i głos ludzi czyni takiego człowieka Królem, pomijając tysiące innych”²².

¹⁷ Ibidem, s. 1.

¹⁸ Rutherford 1646, s. 76.

¹⁹ Ibidem, s. 79.

²⁰ Rutherford 1843, s. 203.

²¹ Ibidem, s. 202.

²² Ibidem, s. 7.

FORMY RZĄDU, MONARCHIA PRAWA

Mimo że władza pochodzi od Boga, to nie formułuje On jednego jasnego rozkazu, co do wyboru formy rządów. Prawo natury mówi tylko, że muszą być ojcowie i matki w rodzinie i rządcy w społeczeństwie politycznym, nic więcej. Sam wybór formy należy więc nie do prawa natury, lecz do „pozytywnego i wtórnego prawa narodów”²³.

Wspólnota – pisze – przeniesiona do Indii lub innego niezamieszkanego miejsca ma doskonałą wolność, by dokonać wyboru monarchii, arystokracji bądź demokracji, ponieważ choć natura skłania ją ogólnie ku rządowi, to nie determinuje tego, który z nich trzech wybrać²⁴.

W swojej typologii ustrojów Rutherford nie jest więc oryginalny pisząc, że „rząd jednego zwany jest monarchią, rząd kilku czołowych ludzi jest arystokracją, rządy ludu noszą zaś nazwę demokracji”²⁵. Żadna z tych trzech klasycznych form ustrojowych, w ramach których porusza się Rutherford, nie cieszy się szczególnymi Boskimi względami i wszystkie są równoprawne. *Genus* władzy jest zatem Boskiego pochodzenia, *modus gubernandi* zaś całkowicie ludzki²⁶. Kiedy bowiem bronimy się przemocą przed przemocą, wynika to z samej naszej natury, lecz gdy czynimy to przekazując władzę nad sobą w ręce jednego lub większej liczby ludzi, wtedy nie dzieje się to już za sprawą naszej natury, lecz prawa pozytywnego. Bóg wyświęca władzę, a ludzie ustanawiają jej konkretną formę i konkretnych rządców. Sama władza w społeczeństwie pochodzi więc od Boga, lecz nie przynależy naturalnie żadnemu człowiekowi (za wyjątkiem władzy ojca w rodzinie), ponieważ z natury ludzie nie podlegają żadnemu rządowi. Władza urzędnika powstała przez rezygnację jednostek z ich wolności, jest więc sztuczna i musi z istoty opierać się na jakiejś formie zgody czy porozumienia. Zatem „ta szczególna władza, powstała przez rezygnację z naszej wolności, nie jest naturalna, dlatego władza rządu nie jest naturalna”²⁷. Nie jest naturalna zwłaszcza monarchia, jak chcieliby zwolennicy boskiego prawa królów.

To, co pochodzi z łona – pisze – a więc jest naturalne, jest wieczne i przywiązane do wszystkich społeczeństw ludzkich; lecz monarchia nie jest związana ze wszystkimi społeczeństwami ludzkimi. Przez wiele stuleci, de facto, nie było króla aż do

²³ Ibidem, s. 2.

²⁴ Ibidem, s. 29.

²⁵ Ibidem, s. 1.

²⁶ Sanderson 1989, s. 19.

²⁷ Rutherford 1843, s. 2.

czasów Nimroda, a światem rządziły rodziny, a do czasów Mojżesza nie znajdujemy żadnej instytucji królewskiej²⁸.

Analizując szczegółowo kwestie ustrojowe, sięgając do biblijnych przykładów, Rutherford uważa, że najbardziej oczywista jest arystokracja, będąca formą wynikającą z pierwotnego, rodowego ustroju ludzkości.

Kiedy na ziemi – pisze więc – było wiele rodzin, każda niezależna od innej, to jeśli wspólny wróg najechał ziemie rządzone przez nie, to uważam, że oświecone naturalnym światłem najbardziej naturalne jest, że jednoczyły się w jedno ciało polityczne, by obronić siebie. W tym przypadku nie miały żadnego Króla i nie było żadnego powodu, by wielu ojców rodzin, tak samo kochających swe rodziny i samozachowanie musiało mieć jednego króla²⁹.

Ponieważ władza ojcowska ma charakter naturalny, przeto arystokracja jest ustrojem bliższym naturze, niż monarchia będąca produktem kontraktu i prawa pozytywnego. Z drugiej jednak strony dla Rutherforda to monarchia jest ustrojem najbardziej oczywistym i zgodnym z powszechnym niemal ówczasie doświadczeniem. Na jej rzecz przemawia także naturalna analogia, dlatego to ona „powinna wydawać się regułą dla wszystkich rządów pod względem podobieństwa do Najwyższego Monarchy wszystkich”. Zaraz jednak dodaje, że „nie jest to reguła moralna, od której inne rządy, gdy odejdą mogą być oskarżone o grzeszne odchylenie”³⁰.

Jednak to właśnie monarchii poświęca Rutherford najwięcej miejsca w „*Lex, Rex*” analizując przed wszystkim rządy sprawiedliwe właściwe monarchii, oraz niesprawiedliwe charakteryzujące tyranie. Dlatego Rutherford za Buchananem³¹ wyraźnie odróżnia władzę rządu (*power of government*) od władzy urzędnika (*power of government by magistracy*), w sposób właściwy tradycji kalwińskiej interpretując List do Rzymian³². Powołując się na autoritet „*History of the Reformation in Scotland*” Knoxa, dowodzi, że

²⁸ Ibidem, s. 52.

²⁹ Ibidem, s. 93.

³⁰ Ibidem, s. 227.

³¹ Buchanan, interpretując List św. Pawła do Rzymian, utrzymuje, że mowa jest w nim „nie o Tyranie, lecz o Sprawiedliwym Urzędniku, który jest zastępcą prawdziwego Boga na ziemi, a kto się mu opiera tym samym opiera się rozkazowi Boga” – Buchanan 1689, s. 47.

³² Kalwin zwracał uwagę, że słów św. Pawła nie należy interpretować w kategoriach bezwarunkowego posłuszeństwa. W swoim komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian dowodził bowiem, że „Urzednicy muszą odtąd wiedzieć, że powołani zostali by rządzić nie dla własnego interesu, lecz dla dobra publicznego. Obdarzeni są władzą dla pomyślności swych poddanych, krótko mówiąc są odpowiedzialni wobec Boga i wobec człowieka w wykonywaniu swej władzy” – Calvin 1849, s. 481. „Zrozum dalej – pisze wcześniej – że władze pochodzą od Boga nie tak jak zaraza, głód i wojny oraz inne kary za grzechy, lecz dlatego, że wyznaczył je dla prawowitego i sprawiedliwego rządzenia światem. Dlatego tyranie i niesprawiedliwe rządy, ponieważ są pełne chaosu, nie są rządem poświęconym, lecz prawo rządu jest poświęcone przez Boga dla dobrego życia ludzkości” – ibidem,

Istnieje wielka różnica pomiędzy władzą, która pochodzi od Boga, a osobami, w których jest ulokowana. Autorytet i Boże rozkazy nigdy nie mogą dążyć do zła, ponieważ nakazują, by złoczyńcy i nikczemnicy zostali ukarani, a cnota, cnotliwi i sprawiedliwi ludzie nagradzani³³.

Urząd królewski z samej swej istoty nie może zatem nigdy działać wbrew Bożej woli. Wszystko, co czyni król w ramach swego urzędu, jest z nią zgodne, gdy czyni źle odpowiedzialność spada nie na urząd królewski, lecz na osobę, która go dzierży.

Istnieje – pisze więc Rutherford wspierając się tym razem Buchananem – oczywiście i rozsądne rozróżnienie pomiędzy Królem *in concreto*, człowiekiem, który jest królem, a królem *in abstracto*. Podstawą tego rozróżnienia jest List Pawła do Rzymian XIII. Zgadza się z Buchananem, że Paweł mówi o urzędzie i zobowiązaniu wobec dobrych urzędników, i że tekst nic nie mówi o władcy absolutnym, ani o tyranii (...). Oczywiście wynika z Listu do Rzymian XIII, że wszelkie nakazane tu podporządkowanie i posłuszeństwo wobec zwierzchności jest podporządkowaniem wobec władzy i urzędu sędziego *in abstracto*, co oznacza podporządkowanie osobie używającej władzy zgodnie z prawem i nie wynika z niego, ani z innego fragmentu Słowa Bożego podporządkowanie wobec tyrańskiej władzy króla³⁴.

Urząd królewski *in abstracto* wyraża Boską wolę w sprawach królestwa i zawsze sprawowany jest z godnie z Jego wolą, natomiast *in concreto* król nie zawsze kieruje się zasadami boskiej sprawiedliwości i zamiast opiekunem i strażnikiem wspólnoty stać się może jej największym przekleństwem.

Choć tym, co różniło szkockich presbiterian od ich angielskich współwyznawców, było zdecydowanie bardziej antyroyalistyczne nastawienie, to także oni stali na gruncie monarchii ograniczonej³⁵, łączącej w sobie zalety wszystkich trzech czystych form. Generalnie zatem obce im były dążenia Independentów mających zdecydowanie republikańskie (a niektórzy z nich nawet demokratyczne) nastawienie. Nie inaczej jest u Rutherforda, który swe wysiłki kieruje w stronę wskazania dobrodziejstw monarchii ograniczonej przez rolę Parlamentu i prawo.

Ograniczona i mieszana monarchia, taka jak w Szkocji i Anglii – pisze więc – wydaje mi się najlepszym ustrojem. (...) Ustrój ten ma chwałę, porządek, jedność od

s. 478-479. W kazaniu o I Księdze Samuela wskazał zaś, że „Odkąd królowie i księżęta są związani przymierzem z ludźmi, by zarządzać prawem w najprawdziwszej równości, szczerości i prawości, to jeśli nadużywają tego zaufania i przywłaszczają władzę tyraniczną, przez którą pozwalają sobie czynić to co chcą, czyż nie jest możliwe, by ludzie zjednoczeni razem nie przedsięwzięli środków, by wyleczyć to zło?” – Calvin 1992, s. 4.

³³ Rutherford 1843, s. 146.

³⁴ Ibidem, s. 143.

³⁵ Jak pisze Gooch, Karol II był być może zadowolony z ich klęski pod Dunbar, mogąc się w końcu uwolnić, nawet za taką cenę, od wpływu swych protektorów – Gooch 1914-15, s. 141.

monarchy; od rządu wielu najmądrzejszych ma pewność rady, stabilność, siłę; z wpływu ludu czerpie wolność, przywileje, szybkość posłuszeństwa³⁶.

Oddanie pełni władzy w ręce jednego człowieka jest bowiem oczywiście niebezpieczne. Z uwagi na upadłą ludzką naturę o wiele lepiej dokonać jej rozproszenia pomiędzy króla i stany reprezentowane przez Parlament. Wbrew teorii boskiego prawa królów władca jest tylko omylnym i upadłym człowiekiem, który dzierży władzę, dopóki jego działania zgodne są z wolą Boga. Choć bowiem urzędy państwowe są uświęcone przez Boga i reprezentują na ziemi jego władzę, to ludzie, którzy je piastują, nie przestają być grzesznymi istotami. Dlatego myśl Rutherforda, jak w cała kalwińska refleksja polityczna, nakierowana jest na potrzebę ograniczenia władzy i poddania jej powszechnej kontroli³⁷. Ta afirmacja monarchii mieszanej wynika również z samej koncepcji przymierza. Jego istotą jest bowiem poddanie się woli Bożej i wynikającym zeń ograniczeniom nałożonym na człowieka i, co ważniejsze, na władzę polityczną. Porzucając wolność naturalną, ludzie akceptują wolność społeczną, której istotą jest poszanowanie Boskich przykazań³⁸.

Najlepszym sposobem ograniczenia samowoli władcy jest, zdaniem Rutherforda, silna pozycja ustrojowa Parlamentu.

Parlament jest zazwyczaj równorzędny królowi we władzy tworzenia prawa – pisze – ale równorzędność króla pochodzi od parlamentu, *originaliter et fontaliter*, jako jej źródła. W zwykłym biegu spraw mamy do czynienia z równorzędnością, lecz jeśli król zamienia się w tyrana, wtedy stany używają swej pierwotnej władzy³⁹.

Władza królewska sprawowana jest z woli Parlamentu dokonującego wyboru monarchy bądź akceptującego jego władzę, jest zatem władzą pierwotną wobec urzędu królewskiego.

Sądzę – pisze więc Rutherford – że byłoby dziwne i pozbawione sensu, by władza dana królowi przez parlament lub stany wolnego królestwa (...) mogła tworzyć, regulować, ograniczać, pozbawiać, zaprawdę, i anulować władzę, która ją stworzyła⁴⁰.

Rutherford dla przekonania do swych racji przywołuje analogię (a właściwie jej brak) pomiędzy władzą królewską i władzą ojca rodziny, wyjaśniając, że ta pierwsza nie ma nic wspólnego z drugą, ponieważ żona jest z natury słabsza i gorsza od męża, podczas gdy królestwo jest ważniejsze od monarchy.

³⁶ Rutherford 1843, s. 192.

³⁷ Witte 2007, s. 333.

³⁸ Elazar 1996, s. 3.

³⁹ Rutherford 1843, s. 115.

⁴⁰ Ibidem, s. 185.

Pisze również, że król jest jedynie środkiem osiągnięcia sprawiedliwości i dobra, ostatecznym zaś celem nie jest on, lecz wspólnota. Jest tak,

ponieważ sternik jest mniej ważny od wszystkich pasażerów; generał mniej, niż cała armia; wychowawca mniej, niż wszystkie dzieci; lekarz mniej, niż wszyscy ludzie, których zdrowia strzeże; profesor czy nauczycie mniej, niż wszyscy uczniowie, ponieważ cześć jest mniej ważna od całości, a król jest tylko członkiem i częścią królestwa⁴¹.

Odsyła też do Bodina, przekonując, że suwerenność całej czas pozostaje w senacie oraz ludzie i nie jest przekazywana monarchie. Zatrzymują ją, by jeśli zajdzie taka potrzeba (jak w przypadku tyranii), móc się na nią powołać. Lud, oddając prawo miecza królowi, nie czyni tego bezwarunkowo lub by pozbawił Parlament wpływu na sprawy państwa, lecz ku pomyślności i dobru całej wspólnoty. Zatem ostatecznie to Parlament jest ważniejszy od króla, który niejako jest agentem ludu i Boga, to bowiem on jest źródłem władzy króla, to on jest jego sędzią i dba o to, by władca nie zdegenerował się do tyrana. Artykułuje interes całej wspólnoty, służąc radą królowi, wskazując mu właściwą drogę postępowania, ogranicza go, a jeśli zajdzie taka potrzeba, także sądzi. Dla Rutherforda zatem król dzieli swą królewską władzę tworzenia dobrych praw, która umieszczona jest poprzez przymierze w obu organach państwa, z Parlamentem. Parlament stanowi dla niego reprezentację całej wspólnoty politycznej, swoiste ciało pośredniczące artykułujące wolę i interes poddanych, emanację arystokratycznego elementu wspólnoty. Jego istnienie jest czymś oczywistym i naturalnym niemal dla każdego społeczeństwa, a Rutherford wskazuje dla przykładu ojców rodów i przywódców plemion Izraela, spartańskich eforów czy rzymski Senat. Arystokracja jest dla Rutherforda częścią nakazanego przez Boga porządku nie mniej niż król. To w niej spoczywa dana przez Boga władza, jest też naturalną i oczywistą formą reprezentacji całej wspólnoty. Współcześnie taką formą reprezentacji stały się zaś parlamenty funkcjonujące w większości europejskich państw. „Prawdą jest – pisze zatem – że król jest głową królestwa, lecz stany są jego skroniami, zatem są zasadniczo częścią głowy tak, jak król jest jej zwieńczeniem”⁴². Oddzielony od Parlamentu król nie może działać niczego, dlatego władza króla i Parlamentu są skoordynowanymi częściami najwyższej władzy królestwa podlegającymi Bogu: „Parlament daje najwyższą władzę królowi, dlatego, by zapobiec tyranii, musi mieć równorzędną z królem władzę w najważniejszych

⁴¹ Ibidem, s. 78.

⁴² Ibidem, s. 95.

sprawach”⁴³. Rutherford twierdzi, że nawet wypowiedanie wojny nie należy do królewskiej prerogatywy, lecz jest kompetencją dzieloną z Parlamentem. Parlament reprezentując lud, a zatem tych, z których woli król sprawuje swój urząd i w których pierwotnie spoczywa władza delegowana potem aktem przymierza na króla. Dlatego w sposób oczywisty:

Ludzie w swej władzy stoją ponad królem, ponieważ każda skuteczna i częściowa przyczyna jest ważniejsza, niż efekt (...). Królewska władza tworzenia prawa wraz z królem i tak samo władza spoczywająca w ich reprezentantach jest w ludzie (...). Ludzie mogą, i robią to, ograniczać i wiązać władzę królewską z wybranymi królami, dlatego w nich jest królewska władza dana królom⁴⁴.

Reprezentujący zaś lud Parlament jest ciałem, które stoi na też straży rządów prawa:

1. Sąd, który czyni króla prywatnym człowiekiem jest ponad nim; i w tym polegają ograniczenia nałożone na niego w czasie koronacji; 2. Stany parlamentu są ponad nim, by go kontrolować⁴⁵.

Istotą monarchii uświęconej przez Boga jest bowiem podleganie prawu, lecz prawo rozumie Rutherford w sposób właściwy dla jego teocentrycznego spojrzenia. Choć „*Rex est lex viva, animata, et loquens lex*, król jako król jest żywym, oddychającym i mówiącym prawem”⁴⁶, to nie tworzy prawa. Prawo zawarte zostało już dane w samym akcie Stworzenia i wyrażone w Piśmie Świętym i prawie natury, a prawo pozytywne jest jedynie ich potwierdzeniem lub tam, gdzie Słowo milczy, zgodne być musi z jego treścią. Jest to dla niego i jemu współczesnych coś oczywistego, prawie cała bowiem dotychczasowa tradycja prawna średniowiecza opierała się na przekonaniu, że władza nie tworzy prawa, lecz jedynie kodyfikuje i stosuje prawo Boże⁴⁷. Jak pisze Rutherford, król „tylko kładzie na nim pieczęć prawa politycznego”⁴⁸. Bóg jest ostatecznie autorem i przyczyną nie tylko społeczeństwa i państwa, ale i rządzących nim praw. Jest zatem król całkowicie poddany Jego prawu i z faktu tego wywodzi się jego materialna legitymacja. Nie może tworzyć prawa wedle własnego uznania ponieważ wtedy zamieniłby się w tyrana i z króla w osobę prywatną. Dlatego „król, jako król, będąc *lex animata*,

⁴³ Ibidem, s. 114.

⁴⁴ Ibidem, s. 80.

⁴⁵ Ibidem, s. 111.

⁴⁶ Ibidem, s. 101.

⁴⁷ Edgar1989, s. 180

⁴⁸ Rutherford 1843, s. 114.

oddychającym i żywym prawem, królem, jako król, musi być podporządkowany prawu, które uczyniło go królem⁴⁹.

Prawo posiada konstytucyjną supremację nad królem. Ponieważ król nie jest królem z natury, jak zostało udowodnione. Dlatego musi być królem za sprawą najważniejszej konstytucji i prawa i dlatego prawo stoi ponad królem⁵⁰.

W istocie więc rolę króla sprowadza się do stosowania prawa, a jego tworzenie (w sensie określonym powyżej) musi odbywać się za zgodą, porozumieniem i współpracą Parlamentu, a bez którego udziału król nie może w tej materii uczynić niczego. Nawet jego zwoływanie nie jest aktem królewskiej łaski, lecz obowiązkiem wynikającym z samej natury królewskiego urzędu.

TYRANIA I PRAWO OPORU

Określenie genezy władzy królewskiej oraz jej relacji do prawa oraz Parlamentu pozwala w końcu Rutherfordowi na sformułowanie definicji tyranii oraz uzasadnienie prawa oporu. Przede wszystkim jest dla niego absurdem, by Bóg uświęcić mógł władzę absolutną. „Władza absolutna – pisze – to zasadniczo władza, która obywa się bez prawa lub stoi ponad prawem, władza, by czynić zło, by niszczyć, zatem nie może ona pochodzić od Boga”⁵¹.

Jest błuźnierstwem myśleć lub powiedzieć – dowodzi zaś w innym miejscu – że kiedy król pije krew niewinątek i rujnuje Kościół Boży to Bóg, gdyby był osobiście obecny popełniłby takie same czyny tyranii (Boże chroń nas przed tym bluźnierstwem!) i że sam Bóg przez króla jako swego legalnego zastępcę i regenta przez te czyny tyranii rujnuje Kościół Boży⁵².

Istnienie monarchii absolutnej sprzeczne jest też z prawem natury. Ludzie nie mają bowiem takiej władzy, którą mogą przekazać królowi na mocy kontraktu, ponieważ „nie mają absolutnej władzy, by zniszczyć siebie i nie mogą zrzec się takiej władzy na rzecz księcia”⁵³. Wolność, którą w wymiarze politycznym Rutherford rozumie jako niepodleganie absolutnej władzy, jest bowiem częścią porządku natury i elementem przyrodzonej ludzkiej konstytucji. Jest też nieracjonalne, a zatem sprzeczne z Bożą wolą, by ludzie wbrew nakazom prawa natury zrzekli się nieodwołalnie wolności własnej i wolności swych dzieci, która nie należy przecież do nich, i ustanowili nad sobą nie-

⁴⁹ Ibidem, s. 98.

⁵⁰ Ibidem, s. 126.

⁵¹ Ibidem, s. 228.

⁵² Ibidem, s. 142.

⁵³ Ibidem, s. 46.

ograniczonego prawem króla, sami redukując się do roli niewolników. Żadne prawo pozytywne nie może zniweczyć prawa naturalnego, którego treścią fundamentalną jest prawo do życia. „Żaden król – pisze Rutherford – żadna władza nie może zabrać przyrodzonego naturalnego prawa do samoobrony ani człowiekowi, ani całej wspólnoty”⁵⁴. Idzie nawet dalej, dowodząc, że ponieważ Bóg ma całkowite zwierzchnictwo nad ludzkim życiem i śmiercią, to samobójstwo jest grzechem przeciwko Bogu. Zatem ten, kto nie broni się przed gwałtem i tyranią „winny jest samobójstwa, ponieważ nie realizuje obowiązku legalnej obrony”⁵⁵. Co prawda Jezus podporządkował się władzy niesprawiedliwego rządu, przez poświęcenie samego siebie, lecz, jak przekonuje Rutherford, „działał na specjalny rozkaz dany mu przez Ojca”⁵⁶, zatem jego przykład jest wyjątkowy i nie tworzy normy zachowania wobec tyrańskiej i niesprawiedliwej władzy. Poprzez powołanie króla ludzie nie wyrzekli się więc, i nie mogli się wyrzec, prawa samozachowania, ponieważ żaden człowiek nie jest właścicielem swego ciała⁵⁷, uzasadniając prawo do oporu wobec tyranii. Samozachowanie przysługuje bowiem nie tylko poszczególnym ludziom, lecz całemu społeczeństwu.

Jest niemożliwe, by ludzie mogli oddać całkowicie swą władzę w ręce króla. Wiąże się to z tym, że nie mogą być oni zniszczeni. Oddają królowi polityczną władzę dla ich własnego bezpieczeństwa, a zatrzymują przy sobie swą władzę naturalną, która musi ją zachować, a której nie mogą oddać. Nie łamią więc przymierza, gdy powołują się na swą naturalną władzę, by chronić siebie⁵⁸.

Także cel państwa, jakim jest bezpieczeństwo poddanych, wskazuje oczywiście, że trudno jest je zrealizować w warunkach władzy absolutnej. Dzieje się tak z uwagi na zdeprawowany charakter ludzkiej natury, stąd posiadanie nadmiernej władzy musi ostatecznie prowadzić do degeneracji i jej wystąpienia przeciwko dobru wspólnemu. Władza pochodzi od Boga i z natury swej jest ograniczona, ponieważ, zdaniem Rutherforda, Stwórca nie daje władzy, by czynić zło. Jej sprawowanie musi być więc sprawiedliwe, a jej czyny moralne. Stąd tyrania, jako grzeszna i niesprawiedliwa „będąc dziełem Szatana nie pochodzi od Boga, gdyż grzech nie pochodzi od Boga”⁵⁹. Skoro więc przeciwstawienie się władzy sprawiedliwej jest występkiem przeciwko Bogu, to opór wobec tyranii nie niesie z sobą negatywnej moralnej oceny.

⁵⁴ Ibidem, s. 185.

⁵⁵ Ibidem, s. 157.

⁵⁶ Ibidem, s. 157.

⁵⁷ Rutherford 1646, s. 76.

⁵⁸ Rutherford 1843, s. 84.

⁵⁹ Ibidem, s. 34.

Spółeczeństwo polityczne – dowodzi – tak jak wynika to z naturalnego instynktu, że może wyznaczyć swą głowę lub głowy, tak samo, jeżeli ich głowa lub głowy staną się żarłocznymi wilkami, choć Bóg natury nie zostawił mu doskonałego remedium, to może zarówno opierać się im, jak i ukarać głowę lub głowy, którym dali całą swą władzę dla swego dobra, a nie dla zniszczenia⁶⁰.

A zatem z samej istoty monarchii, jako ustroju, który realizować ma dobro wspólnoty, wynika prawo poddanych do przeciwstawienia się tyranowi. Władza jest błogosławieństwem danym przez Boga ludowi, by „bronić ubogich i potrzebujących, by zachować obie tablice Prawa i aby utrzymywać ludzi w ich wolności od ucisku i nastawiania jednych na drugich”⁶¹. Nie może być więc przekleństwem wiążącym się z niewolnictwem, zagrożeniem ich życia i bezpieczeństwa. Dlatego władza, „która jest przeciwna prawu, która jest zła i tyraniczna nie może wiązać się z żadnym podporządkowaniem (...), a jeśli nie wiąże się z podporządkowaniem można się jej legalnie opierać”⁶².

Król jest po to – pisze w zakończeniu „Lex, Rex” – by kierować, monarchia by rozkazywać zamkom, fortom, portom, twierdzom, broni, magazynom, milicji zatrudnionym do obrony królestwa. Wszystkie drogi, mosty i trakty publiczne należą do króla, o ile jako publiczny i królewski strażnik broni poddanych przed złoczyńcami mordercami sam, i przez niższych urzędników, lecz nie może użyć tych zasobów przeciwko królestwu⁶³.

Władza – czytamy gdzie indziej – która jest zobowiązana do kierowania i rządzenia sprawiedliwie jest ustanowiona tylko na tych warunkach, a nie jest władzą absolutną, nie może zobowiązywać ludzi do posłuszeństwa bez prawa oporu, gdy jest nadużywana do zniszczenia praw, poddanych i religii. Zatem władza prawa jest w ten sposób związana i nie może być nadużyta przez królów dla zniszczenia praw, poddanych i religii⁶⁴.

Jest tak dlatego, że władza, której ludzie winni są posłuszeństwo, pochodzi tylko od Boga, a opieranie się jej jest sprzeciwem wobec Niego, ponieważ służy dobru i sprawiedliwości. Lecz władza nadużyta przestaje mieć Boskie źródło, a władcy przestają być Bożymi sługami, a wtedy „opór wobec nich nie jest oporem wobec Boga”⁶⁵. Jak wskazuje Skinner, dla purytańskich myślicieli zatem ci, którzy nie opierają się tyranom, są przeklęci⁶⁶. Wychodzą oni bowiem daleko poza tradycyjną, Augustyńską, interpretację Listu do Rzymian⁶⁷,

⁶⁰ Ibidem, s. 129.

⁶¹ Ibidem, s. 141.

⁶² Ibidem, s. 141.

⁶³ Ibidem, s. 234.

⁶⁴ Ibidem, s. 141.

⁶⁵ Rutherford 1646, s. 208.

⁶⁶ Skinner 1978, s. 234-237.

⁶⁷ „Choć – argumentuje Buchanan – powinniśmy modlić się za niegodziwych Książąt, to nie powinniśmy z tego wnioskować, że ich wady nie powinny być ukarane (...). I skoro powinniśmy

przekonując, że choć czasem Bóg zsyła tyrana, by ukarać ludzkie grzechy, to nie pozbawia to legalności prawa oporu. „Głód jest również – analizuje tę kwestię Rutherford – karą za grzechy, lecz czyż bezprawne jest zabieganie o chleb naszym wysiłkiem i mamy nie robić niczego jedynie modlić się o nasz chleb codzienny?”⁶⁸.

Prawo oporu opiera się więc u Rutherforda na kontraktowym charakterze władzy królewskiej, która sprawowana jest w określonym celu, w określony sposób i na określonych warunkach. Naruszenie kontraktu przez króla skutkuje wygaszeniem politycznego uprawnienia z jednej i politycznego zobowiązania z drugiej strony. „Nie ma – pisze bowiem Rutherford – wzajemnego kontraktu zawartego na pewnych warunkach, gdy warunki te nie są wypełniane, a strona poszkodowana jest z niego zwolniona”⁶⁹. Ludzie oddają władzę nad sobą dla swego dobra i muszą ostatecznie pozostać sędziami tego, czy władca wywiązuje się ze swych zobowiązań. Zobowiązanie pomiędzy królem i poddanymi nie jest przy tym mniej rygorystyczne, niż pomiędzy rodzicami i dziećmi, panem i sługą, patronem i klientem, mężem i żoną, suwerenem i wasalem, kapitanem statku a jego pasażerami, lekarzem i chorym. We wszystkich tych przypadkach podstawą posłuszeństwa jest zaufanie, które jeśli zostanie nadużyte, uzasadniać może wypowiedzenie posłuszeństwa, sprzeciw i aktywny opór. A skoro prawo stoi ponad władcą, to nie w jego kompetencjach leży decydowanie, czy działa zgodnie z prawem czy przeciwko niemu.

Na pierwszy rzut oka więc widać ogromne podobieństwo z argumentem z „Dwóch traktatów o rządzie”. Podobieństwo to jest jednak tylko pozorne, gdy przypomnimy sobie Rutherfordowską koncepcję prawa, charakter przymierza i cel państwa. Celem najważniejszym i ostatecznym musi pozostać ciągle zbawienie człowieka, a państwo personifikowane osobą władcy ma w tym pomóc. Zadaniem rządu jest zatem stosowanie i realizacja prawa Bożego odkrytego przez doświadczenie i danego wprost przez słowa Pisma Świętego. Zatem najważniejszy charakter w koncepcji tyranii ma, wywieziony z koncepcji *covenant*, relacja Bóg – władca⁷⁰. W całej reformowanej teorii politycznej *interes publiczny*, *dobro wspólne* są ostatecznym celem polityki, lecz rozumiane są przede wszystkim w kategoriach pozadoczesnych, jako

słuchać dobrego Księcia, to nie wynika z tego, że nie możemy opierać się Księciu niegodziwemu. Odkąd – pisze dalej – władza Urzędników jest ustanowiona przeciwko ludziom niegodziwym, abyśmy mogli żyć właściwie i by boska Sprawiedliwość mogła trwać pomiędzy ludźmi, to nie może jej użyć przeciwko ludziom” – Buchanan 1689, s. 48.

⁶⁸ Rutherford 1843, s. 75.

⁶⁹ Ibidem, s. 54.

⁷⁰ Patrz: Ramsey 2012, s. 142-150.

osiągnięcie zbawienia. Nie są zatem ograniczane do szczęścia i ukształtowania właściwych relacji społecznych, lecz jako realizacja Prawdy danej przez Boga człowiekowi i społeczeństwu. Wszystko inne zaś staje się w ten sposób skutkiem ubocznym, możliwym do ziszczenia, jeśli cel główny zostanie osiągnięty⁷¹. Warunkiem tego jest dla Rutherforda zachowanie czystości prawdziwej religii i walka z odstępstwem. W centrum wszechświata usytuowany jest bowiem nie człowiek, lecz jego Stwórca. Nadrzędny charakter przymierza z Bogiem jest fundamentem każdej chrześcijańskiej wspólnoty, a sprawiedliwość Boga wymaga posłuszeństwa w sprawach religii.

Jeśli wierzymy w Chrystusa jako Pana – pisze – i dawcę Praw, to formalnie zgadzamy się na zwierzchnictwo Chrystusa i jego władzę, ponieważ niewiara jest rebelią przeciwko jego rządowi⁷².

Dlatego każdy, kto pragnie pozostać w przymierzu ze Stwórcą, przestrzegać musi bezwzględnie prawa Bożego. Król w tej perspektywie jest tarczą, broniącą nie tylko ciał poddanych, lecz także ich dusz przed odstępstwem i niewiarą. Jest karmicielem i stróżem, jest obrońcą ciała i duszy. Przestrzeganie prawa Bożego jest więc fundamentalnym i najważniejszym warunkiem sprawowania urzędu królewskiego, a poddani zobowiązani są do posłuchu nie wobec osoby, lecz urzędu właśnie, póki król znajduje się w przymierzu z Bogiem. „Królowie i zwierzchnicy lub rządcy – czytamy – są wysłani przez Boga by karać złe uczynki i działać dla jego chwały, mają karać wszystkich fałszywych nauczycieli, którzy rujnują dusze innych i niszczą Kościół”⁷³. Warunek ten nie musi być nigdzie zapisany, nie musi być wyrażony wprost, jest naturalny i wynika z samej istoty urzędu królewskiego⁷⁴. Dlatego

Król jako człowiek, jest bardziej zobowiązany do publicznej i królewskiej obrony prawdziwej religii, niż jakikolwiek inny człowiek w kraju. Ponieważ został uczyniony królem przez Boga i ludzi dla Kościoła i ludu Bożego, dlatego może bronić prawdziwej religii dla pomyślności i zbawienia wszystkich⁷⁵.

Jeśli tego zaniedba, staje się to samodzielną podstawą wypowiedzenia mu posłuszeństwa.

Kto jednak może dokonać oceny, czy król staje się tyranem? Odpowiedź Rutherforda jest więcej niż niewystarczająca i musi budzić szereg wątpliwości, dając możliwość daleko idącej nadinterpretacji, choć być może było to jego celem. Pisze bowiem, że

⁷¹ de Freitas i Raath 2016, s. 242.

⁷² Rutherford 1655, s. 175

⁷³ Rutherford 1649, s. 186.

⁷⁴ Ibidem, s. 146.

⁷⁵ Rutherford 1843, s. 56.

prawo ma jedną podstawową zasadę: *salus populi*, podobnie jak król planet, słońce, które daje gwiazdne światło wszystkim prawom i przez które jest interpretowane: jakkolwiek interpretacja odbiegająca albo od fundamentalnych praw polityki, albo od prawa natury czy prawa narodów, a zwłaszcza od bezpieczeństwa publicznego musi być odrzucona. I dlatego *conscientia humani generis*, naturalne sumienie wszystkich ludzi, do którego uciskani mogą się odwołać, gdy król rządzi niesprawiedliwie, wedle własnego upodobania, jest utraconą regułą interpretowania ziemskich praw⁷⁶.

Skoro dobro ludu jest prawem najwyższym, to w jego rękach spoczywać musi ocena, czy jest ono realizowane. Rutherford nie obawia się jednak destrukcyjnych konsekwencji rebelii, ponieważ Biblia dostarcza wielu przykładów, jak rozpoznać tyrańską władzę. Dobrze ukształtowane sumienie odpowiada w wystarczający sposób, czy posłuszeństwo zgodne jest, czy sprzeczne, z prawem natury, ponieważ „ludzie posiadają naturalny osąd polityki w swym sumieniu, by dać ostrzeżenie zasadniczy osąd przeciwko królowi jako tyranowi i by z samej natury bronić się”⁷⁷. W ten sposób dla przykładu każdy ma obowiązek użyć przemocy wobec tyrana, który zmusza go do cudzołóstwa lub sodomii. W sprawach publicznych zaś najwłaściwymi liderami i sędziami oporu winni być niżsi urzędnicy, szlachta, w końcu Parlament. Dlatego Rutherford dowodzi, mając na myśli oczywiście Karola I, że Parlamente Szkocji i Anglii, jako reprezentanci narodów, mogą opierać się tyrańskiemu władcy, a nawet pozbawić go królewskiego urzędu⁷⁸. Co prawda król znajduje się ponad ludem, lecz tylko z uwagi na swą rolę strażnika i opiekuna oraz władzę faktyczną, lecz ostatecznie podlega ludowi będącemu źródłem jego władzy. Lud, jako jej „fontanna”, może bowiem logicznie władzę tę dać, ograniczyć czy ostatecznie odebrać, jak pisze Rutherford, „może tę władzę oddać dla swego dobra lub znów przejąć, jeśli człowiek się nią upije”⁷⁹.

REKAPITULACJA

Ostatecznie zatem określenie genezy władzy i państwa w kategoriach kontraktowych służy Rutherfordowi do zdefiniowania tyrańskich rządów oraz uzasadnienie prawa oporu. Jest to jednak konstrukcja zasadniczo odmienna od tej, jaka znaleźć będzie można później u Locke’a. Wynika to z odmiennej konstrukcji przymierza, jakie dokonuje się w akcie wyniesienia

⁷⁶ Ibidem, s. 137.

⁷⁷ Ibidem, s. 117.

⁷⁸ Ibidem, s. 77-88.

⁷⁹ Ibidem, s. 123.

monarchy. Są to bowiem w istocie trzy umowy zawarte pomiędzy ludem i królem, królem i Bogiem oraz Bogiem a ludem. Król, zawierając przymierze z Bogiem, zobowiązał się do przestrzegania prawa Bożego/naturalnego, dlatego ludzie powinni odmówić korony temu, kto nie podejmie się takiego zobowiązania. Wedle Rutherforda obowiązki, jakie prawo narzuca królowi, pochodzą zatem całkowicie od Boga, a nie z dobrowolnego kontraktu zawartego pomiędzy ludźmi i królem. Tyrania jest bowiem nie tylko nadużyciem zaufania wobec ludu, lecz, co wynika wprost z koncepcji *covenant*, pogwałceniem Boskiego nadania. Dlatego król w istocie odpowiedzialny jest przed Stwórcą, a ludzie mogą być jedynie wykonawcami Jego woli. Naruszenie zaś prawa będące podstawą rebelii odnosić się musi do prawa Bożego/naturalnego, a nie jedynie do prawa pozytywnego, dzieląc tę cechę ze wszystkimi wcześniejszymi kalwińskimi szczególnie pomysłami. Tyrania nie jest zatem definiowana jedynie w kategoriach naruszenia zaufania, lecz także pogwałcenia prawa Bożego⁸⁰. Dlatego Rutherford utrzymuje, że jeśli król „uciska biednych i potrzebujących, gdy zmienia się w tyrańca, heretyka i apostatę, wówczas pastory nie tylko mogą wyrazić oburzenie Pana, lecz również osądzić jak psy i świnie”⁸¹. Przytacza tutaj przykład św. Ambrożego, który nakazał pokutę Teodozjuszowi za masakrę Tesaloniczan. W istocie zatem koncepcja Rutherforda ma charakter teonomiczny, prawo Boże jest jedynym odniesieniem dla wszelkich kategorii politycznych. Tak zatem, jak kiedyś owa argumentacja skierowana była przez Knoxa przeciwko Marii Stuart i Mari Tudor, tak teraz wykorzystana została przez Rutherforda przeciwko Karolowi I, uważanemu przez szkockich radykałów za sojusznika Antychrysta⁸². Dlatego dzieło Rutherforda jest zwieńczeniem i najradykalniejszym przykładem rozwijanej od wieku XVI religijnej idei oporu wobec władzy⁸³ (tak w kręgach protestanckich, jak i katolickich) i ostatnim wielkim traktatem politycznym powstałym w XVII-wiecznej Szkocji, detronizującym w oczach radykałów „De Jure Regni apud Scotos” jako za mało antyroyalistyczne. Z tego właśnie powodu Henry Guthrie – biskup Dunkeld – wspomina, że podczas obrad Zgromadzenia Generalnego Kirku w roku 1645 „każdy członek miał w ręku książkę opublikowaną niedawno przez pana Rutherforda”⁸⁴, a nie wielkie dzieło Buchanana. Stąd książka Rutherforda musiała być przez rojalistów odebrana jako praca

⁸⁰ Moots 2010, s. 65.

⁸¹ Rutherford 1646, s. 536.

⁸² Johnston2011, s. 129.

⁸³ Maclear 1965, s. 68.

⁸⁴ Guthrie 1702, s. 139

rewolucyjna – „wymyślona przeciwko monarchii i kładąca grunt pod rebelię”⁸⁵ – podważająca teoretyczne podstawy monarchii Stuartów. Nie dziwi więc, że po Restauracji została spalona publicznie w Edynburgu, St. Andrews i Londynie. Spalenie zaś „Lex, Rex” w Oxfordzie w 1683 roku było ostatnim tego typu wydarzeniem w Anglii. Królewska proklamacja stwierdzała ponadto, że każdy, kto będąc w jej posiadaniu nie odda jej królewskiemu urzędnikowi, traktowany będzie jako wróg monarchii. Sam Rutherford został zaś pozbawiony swych funkcji na uniwersytecie oraz w Kościele i prawdopodobnie tylko jego naturalna śmierć 29 marca 1661 roku uchroniła go przez procesem o zdradę stanu i śmiercią na szafocie.

THE ISSUE OF TYRANNY IN RADICAL PRESBYTERIAN THOUGHT. THE CASE OF SAMUEL RUTHERFORD

Summary

Samuel Rutherford, an eminent Scottish Presbyterian theologian and an influential political thinker, is the author of the concept of tyranny and the right to resistance, which he formulated on the eve of the English Civil War. Relying on the contractual provenance of society and state, as well as the theological paradigm of the covenant, Rutherford formulated the principles of restricted monarchy and the rule of law. These provided a foundation which enabled him to determine the premises that give rise to tyrannical power, a rule which goes against God's will and violates rights that the humankind was endowed with by the Creator. The author argues that Rutherford's concept of the right to resistance is the most radical expression of British anti-absolutist theory and the theonomic concept of state and law.

Bibliografia

- Buchanan G. 1689, *De jure regni apud Scotos, or, A dialogue, concerning the due priviledge of government in the kingdom of Scotland*, Richard Baldwin, London.
- Calvin J. 1849, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Romans*, trans. John Owen, Edinburgh.
- Calvin J. 1992, *Sermon on Samuel 8: 11-22*, trans. D. Kelly, *The Counsel of Chalcedon*, September, 8, s. 4-11.
- Campbell W.M. 1941, *Lex, Rex and its Author*, Scottish Church History Society, s. 204-228.
- Coffey J. 1997, *Politics, religion and the British revolutions*, Cambridge.

⁸⁵ Rutherford 1843, s. xixi.

- Coffey J. 2006, The Impact of Apocalypticism during the Puritan Revolutions, *Perichoresis* 4/2, s. 117-147.
- Coffey J. 2012, George Buchanan and the Scottish Covenanters, [w:] Erskine Caroline, Mason Roger A. (eds.), *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, Farnham.
- Edgar W. 1989, The National Confessional Position, [w:] Scott Smith G. (ed.), *God and Politics. Four Views on the Reformation of Civil Government*, Phillipsburg.
- Elazar Daniel J. 1996, *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation through the Protestant Reformation. The Covenant Tradition in Politics II*, New Brunswick.
- Ford J.D. 1994, *Lex, rex iusto posita: Samuel Rutherford on the origins of government*, [w:] Mason R.A. (ed.), *Scots and Britons Scottish political thought and the union of 1603*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-Sao Paulo.
- Freitas Shaun de, Raath Andries, 2016, Samuel Rutherford and the protection of religious freedom in early seventeenth-century Scotland, *Historical and Theological Studies* 78, s. 231-248.
- Gooch G.P. 1914-15, *Political Thought in England. From Bacon to Halifax*, London.
- Gooch G.P. 1959, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, New York-Evanston-London.
- Guthrie H. 1702, *Memoirs of Henry Guthrie, Late Bishop of Dunkel in Scotland*, London.
- Johnston W. 2011, *Revelation Restored. The Apocalypse in Later Seventeenth-century England*, Woodbridge-Rochester.
- Laski H. 1924, *Introduction*, [w:] Junius Brutus, *A Defence of Liberty Against Tyrants. A Translation of the Vindiciae Contra Tyrannos*, London.
- Maclear J.F. 1965, *Samuel Rutherford: The Law and the King*, [w:] Hunt G.L. (ed.), *Calvinism and the Political Order*, The Westminster Press, Philadelphia.
- Makey W. 1979, *The Church of the Covenant, 1637-1651*, Edinburgh 1979.
- Moots Glenn A. 2010, *Politics Reformed. The Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, London.
- Nijenhuis W. 2004, *The Limits of Civil Disobedience in Calvin's Latest Known Sermons*, [w:] Pettegree A. (ed.), *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*, London.
- Ramsey P.D. 2012, *Samuel Rutherford's Contribution to Covenant Theology in Scotland*, [w:] V. Matthew (ed.), *Samuel Rutherford. An Introduction to His Theology*, Edinburgh.
- Reid W. Stanford 1988, John Knox's Theology of Political Government, *Sixteenth Century Journal*, XIX, 4, s. 529-540.
- Rutherford S. 1549, *A free disputation against pretended liberty of conscience tending to resolve doubts moved by Mr. John Goodwin, John Baptist, Dr. Jer. Taylor, the Belgick Arminians, Socinians, and other authors contending for lawlesse liberty, or licentious toleration of sects and heresies*, London.
- Rutherford S. 1646, *The divine right of church-government and excommunication: or a peacable dispute for the perfection of the holy scripture in point of ceremonies and church government*, London.
- Rutherford S. 1655, *The covenant of life opened, or, A treatise of the covenant of grace*, Edinburgh.
- Rutherford S. 1843, *Lex, Rex, or The Law and the Prince; A dispute for The Just Prerogative of King and People: containing The reasons and causes of the most necessary defensive wars of the Kingdom of Scotland, and of their Expedition for the aid and help of their dear brethren of England; in which their innocency is asserted, and a full answer is given to a seditious pamphlet, entitled, Sacro-Sancta Regnum Majestatis*, Edinburgh.
- Sanderson J. 1989, 'But the People's Creatures'. *The philosophical basis of the English Civil War*, Manchester, New York.
- Skinner Q. 1978, *The Foundations of Modern Political Thought, 2: The Age of Reformation*, New York.

- Szlachta B. 2005, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków.
- Szlachta B. 2008, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków.
- Witte Jr J. 2007, *The Reformation of Rights. Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge.