

Łukasz Jan Korporowicz

Uniwersytet Łódzki

Tomasz Tulejski

Uniwersytet Łódzki



***Mayflower Compact.*
U religijnych początków
amerykańskiego konstytucjonalizmu**

1. Wprowadzenie

295

Koncepcja narodu w świecie europejskim związana jest tradycyjnie z takimi jego wyznacznikami, jak wspólne pochodzenie etniczne, wyznawana religia, przynależność do jednego kręgu kulturowego, tożsame postrzeganie doznań estetycznych. Te czynniki określające przynależność narodową nie mogą zostać jednak wykorzystane przy próbie określenia tożsamości narodowej społeczności, które powstały w konsekwencji ruchów kolonialnych w Ameryce Północnej, w Australii czy w Nowej Zelandii. Wprawdzie można przyjąć, iż przedstawiciele jednego narodu mogli stanowić większość kolonistów, to szczególnie w przypadku Ameryki Północnej angielskie pochodzenie przybyszów, którzy przemierzyli Ocean Atlantycki, nie jest wcale tak oczywiste, jak się powszechnie przyjmuje. Amerykę Północną w różnym stopniu, począwszy od pierwszych dziesięcioleci XVII stulecia, zasiedlali jednocześnie Anglicy, Szkoci, Niemcy, Holendrzy, Skandynawowie, Hiszpanie, a nawet Polacy¹. Wszyscy oni różnili się pod względem wyznawanej wiary, doświadczeń ustrojowych, wizji prawa itd.

Pojawia się zatem pytanie o źródło postrzegania przez współczesnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych ich przynależności narodowej.

¹ B. Bailyn, *The Barbarous Years. The Peopling of British North America: The Conflict of Civilizations, 1600–1675*, New York 2013.

Badacze są dziś zgodni, iż w tym ostatnim przypadku źródłem narodowej przynależności może być tekstualizm aktu założycielskiego². W amerykańskich koloniach udało się w dużej mierze ziszczyć kontraktualne założenie państwa, które, w odniesieniu do Starego Świata, w wielu aspektach miało charakter sztuczny. Amerykański tekstualizm jako źródło świadomości narodowej wiązać oczywiście należy z uchwaloną w roku 1787 Konstytucją Stanów Zjednoczonych oraz dołączoną do niej niedługo później Kartą Praw (*Bill of Rights*), będącą w istocie grupą pierwszych dziesięciu konstytucyjnych poprawek.

Konstytucja nie zaistniała jednak niczym *deus ex machina*, lecz była wynikiem prawie dwustuletniego okresu rozwoju, w czasie którego amerykańscy koloniści tworzyli protokonstytucyjne akty, których zasady znalazły ostateczną realizację podczas konwencji konstytucyjnej w Filadelfii. Jeśli więc szukać źródeł amerykańskiego porządku ustrojowego, to będą nimi zainspirowane przyniesionymi jeszcze ze Starego Świata dokumenty ustanawiające lokalne samorządy w pierwszych brytyjskich koloniach w Nowej Anglii na początku wieku XVII. Dokumenty tworzone przez ludzi, którzy w większości posiadali zdecydowaną określoną orientację religijną, która z kolei determinowała ich ogląd świata oraz charakter i cel życia społecznego. Dlatego, by zrozumieć źródła amerykańskiego konstytucjonalizmu, trzeba cofnąć się do XVII-wiecznego angielskiego purytanizmu i stworzonej przez niego teologii politycznej³. Jest to tym bardziej uzasadnione, że początki amerykańskiej historii niemal zupełnie zdominowane zostały przez purytanów, którzy tworzyli 85–90% kolonialnych wspólnot religijnych⁴, a ich etos religijny i polityczny stał się fundamentem amerykańskiego społeczeństwa i amerykańskiego mitu. Mitu opartego na idei umowy społecznej, która wywodzi się wprost z purytańskiej teologii przymierza.

296

2. Purytanie i ich przybycie do Ameryki

Powstanie Kościoła anglikańskiego stanowiło wypadkową różnych okoliczności, u podstaw których – wbrew pozorom – nie leżało jedynie odcięcie się od teologii i filozofii funkcjonowania Kościoła katolickiego. Pomijając wątek

² Szeroko na ten temat ostatnio A.R. Amar, *The Words that Made Us. America's Constitutional Conversation, 1760–1840*, New York 2021.

³ W.S. Hudson, *Theological Convictions and Democratic Government*, „Theology Today” 1953, t. 10, nr 2 (July), s. 231.

⁴ M.W. Hughey, *The Political Covenant: Protestant Foundations of the American State*, „State, Culture, and Society” 1984, t. 1, nr 1, s. 113.

próby uzyskania stwierdzenia nieważności małżeństwa, Henryk VIII podjął decyzję o opuszczeniu Kościoła rzymskiego również ze względu na próbę rozciągnięcia większej kontroli nad lokalnymi strukturami kościelnymi w Anglii czy posiadaniem większego wpływu na obsadę urzędów kościelnych. Ważnym wątkiem kościelnych reform angielskiego monarchy była także próba pozyskania nowych źródeł finansowania królewskiego skarbu⁵. Brak głębokiej teologicznej podbudowy działań Henryka VIII i jego dworu widać chociażby w utrzymaniu katolickiego stroju duchownego, katalogu ksiąg świętych w Biblii, zasadniczym utrzymaniu kształtu liturgii, zachowaniu organizacji hierarchicznej Kościoła anglikańskiego oraz generalnie w sferze teologii dogmatycznej⁶. Dlatego, jak napisał Anthony Gilby (1510?–1585) – pastor i myśliciel protestancki niezadowolony z powierzchowności działań Henryka: „W czasie rządów tego tyrana i lubieżnego potwora nie było reformacji, lecz deformacja”⁷. Poważne kroki w kierunku protestantyzacji nowego Kościoła poczynione dopiero zostały za rządów Elżbiety I. Trzeba jednak przyznać, iż pod wieloma względami nawet działania królowej i jej dworu nie pozbawiły Kościoła anglikańskiego wielu cech „Rzymu”. W ten sposób Anglia zaczęła być świadkiem licznych prób radykalizacji religijnej. Osoby zafascynowane reformacją, np. w ujęciu kalwińskim, starały się przekształcić Kościół anglikański. Ruchy te jednak miały zasadniczo wymiar oddolny, zaś sam Kościół anglikański miał charakter kościoła ustanowionego (*established*) czy inaczej państwowego (*state*). W ten sposób reformatorskie ruchy radykałów nosiły znamiona działania nie tylko przeciwko hierarchii kościelnej, lecz także przeciwko państwu i władcy⁸.

Jedną z grup, która wprost formułowała zarzuty o zbytniej „katolicyzacji” Kościoła anglikańskiego, byli purytanie. Ich geneza sięga czasów rządów Elżbiety I i powrotu do Anglii licznej grupy protestanckich uciekinierów, którzy zmuszeni zostali do tego w trakcie panowania Marii Tudor – promotorki sprawy katolickiej. Powracający do Anglii, przybywali często wzbogaceni o doświadczenia nabyte w trakcie pobytu w ortodoksyjnych kontynentalnych wspólnotach protestanckich. Ta ortodoksyjność bywała jednak różna. Grupy bardziej umiarkowane, które stanowiły większość w odradzającym się Kościele anglikańskim przebywały

⁵ Ch. Hill, *Social and Economic Consequences of the Henrician Reformation*, [w:] *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, red. Ch. Hill, New York 1997, s. 31–32.

⁶ Por. P. Edwards, *The Henrician Reformation*, [w:] *The Making of the Modern English State, 1460–1660*, red. P. Edwards, Houndmills–New York 2001, s. 140.

⁷ Cyt. za Ch.H. McIlwain, *Introduction*, [w:] *The Political Works of James I*, Cambridge 1918, s. XVIII.

⁸ Na temat wczesnej historii Kościoła anglikańskiego zob. T.J. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016, s. 41–71.

w okresie imigracji w Nadrenii. Grupy skrajne natomiast, które stanowiły mniejszość, spędziły czas przymusowego wygnania w Genewie⁹. Sam termin „purytanizm” pierwszy raz został użyty w roku 1560 wobec tych angielskich protestantów (faktycznie kalwinów), którzy uważali reformy religijne Tudorów za niewystarczające i nawoływali do dalszego oczyszczania Kościoła (*purification*) z wpływów katolicyzmu¹⁰. Ich celem było więc przeprowadzenie angielskiej reformacji do końca, wzorem radykalnych wspólnot kontynentalnych.

Odmienne wizje Kościoła stopniowo doprowadziły do wyłączenia się zwolenników radykalnych reform z Kościoła anglikańskiego. Tym samym purytanie przekształcili się z grupy anglikańskich reformatorów w grupę odłączoną – dysydentów (*disidents*), tj. tych protestantów, którzy podważali mandat Kościoła anglikańskiego do głoszenia Ewangelii i sprawowania opieki duszpasterskiej¹¹. Coraz mocniej myśliciele purytańscy podkreślali, w ślad za kalwinizmem, znaczenie teologii przymierza (*covenant theology*) jako fundamentalnej dla sposobu budowania relacji z Bogiem i z drugim człowiekiem. Tym samym upatrywano znaczenia wspólnoty chrześcijańskiej w przymierzu, nie zaś w ustanowieniu tej wspólnoty na sposób formalny, nadając jej status kościoła państwowego¹². Konflikt z anglikanizmem był nieunikniony.

298

Od początku XVII stulecia wspomniany konflikt nabierał stopniowo na sile. Rozpoczęto prześladowania, które doprowadziły do ukrywania się niektórych purytanów, nieprzyznawania się do głoszonych poglądów przez innych czy nawet emigracji. Ci, którzy postanowili opuścić Anglię, czynili to w celu poszukiwania miejsca, w którym udałoby się zbudować idealną wspólnotę chrześcijańską. Jedną z takich grup była wspólnota budowana m.in. wokół Roberta Browne’a oraz Williama Brewstera w środkowej Anglii (Nottinghamshire). W roku 1607 grupa ta podjęła próbę ucieczki i znalezienia miejsca do zbudowania wspólnoty idealnej. Ich wybór padł na Holandię.

⁹ L.J. Trinterud, *The Origins of Puritanism*, „Church History” 1951, t. 20, nr 1, s. 45–46.

¹⁰ J.R. Beeke, R.J. Pederson, *Meet the Puritans*, Michigan 2006, s. XV.

¹¹ Na temat prób zdefiniowania purytanizmu oraz trudności związanych z jednoznacznym określeniem historycznego ukonstytuowania się tej wspólnoty jako wydzielonej z Kościoła anglikańskiego zob. F.J. Bremer, *Dissent in New England*, [w:] *The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions*, t. 1, *The Post-Preformation Era, c. 1559–c. 1689*, red. J. Coffey, Oxford 2020, s. 244–245.

¹² L.J. Trinterud, *The Origins...*, s. 50. Przyjęcie tego rodzaju założeń przekładało się na wiele aspektów codziennego życia purytańskich wspólnot. Poza bowiem boskim pochodzeniem wspólnoty i przymierza, które ją konstytuowało, purytanie musieli inaczej postrzegać problem istnienia prawa, podlegania mu oraz jego przestrzegania, a także relacji prawa z moralnością czy obrotem gospodarczym. Na ten temat, w odniesieniu do purytańskich wspólnot zamieszkujących Nową Anglię, zob. W.E. Nelson, *The Common Law in Colonial America*, t. 1, *The Chesapeake and New England, 1607–1660*, Oxford 2008, s. 53–65.

Pierwsza przymiarka zakończyła się niepowodzeniem i zatrzymaniem części członków wspólnoty. Ostatecznie jednak grupa dotarła do Amsterdamu, skąd przeprowadziła się do Lejdy. Przez następnych kilkanaście lat dysydenci pozostawali w Holandii. Budowanie utopijnej wspólnoty świętych nie mogło się jednak udać w kraju, który powoli zaczynał być targany konfliktami natury religijnej. W związku z tym purytanie zaczęli poszukiwać nowego miejsca, w którym mogliby podjąć jeszcze jedną próbę zakorzenienia swej wspólnoty¹³.

Obciążenia religijne i polityczne Starego Świata zmusiły grupę Brewstera – *Pielgrzymów* – do poszukiwania swojej przyszłości w świecie, który tych obciążeń był pozbawiony. Oznaczać musiało to zatem, iż zaczęli interesować się oni możliwością zbudowania wspólnoty na „ziemi niczyjej”. Taką cechę spełniały dziewicze tereny Ameryki Północnej. Wcześniejsze osadnictwo na tych terenach nie powiodło się. W momencie, gdy *Pielgrzymi* osiedlili się w roku 1607 w Amsterdamie, a następnie w Lejdzie, w Ameryce Północnej rozpoczynała swój krótki żywot kolonia Jamestown¹⁴. *Pielgrzymi* postanowili osiedlić się niedaleko nieistniejącej już wówczas osady o tej nazwie. Po uzyskaniu wymaganych pozwoleń i po wynajęciu niezbędnego transportu w postaci starego żaglowca handlowego *Mayflower*¹⁵, *Pielgrzymi* połączyli się ze swoimi bliskimi żyjącymi w Anglii i w dniu 6 września 1620 r. wyruszyli w kierunku Ameryki.

Atlantycka przeprawa zajęła przeciążonemu i przeludnionemu *Mayflower* ponad dwa miesiące. *Pielgrzymi* dotarli do wybrzeża Ameryki w dniu 9 listopada. Nie przybyli jednak do miejsca, gdzie kilkanaście lat wcześniej założono Jamestown, lecz wylądowali znacznie bardziej na północ. W okolicie półwyspu, który obecnie nosi nazwę Cape Code. Zanim zdecydowano się zejść na ląd, statek krążył wzdłuż brzegu przez kilka dni. W dniu 11 listopada *Pielgrzymi* postanowili dokonać ważnego aktu – podjęli decyzję o sporządzeniu dokumentu mającego stanowić fundament ich dalszego funkcjonowania w zakładanym przez nich *Nowym Jeruzalem*. Znajdujący się na pokładzie statku mężczyźni podpisali tzw. *Przymierze Mayflower (Mayflower Compact)*¹⁶.

¹³ O grupie R. Browne'a i W. Brewstera oraz o ich ucieczce do Holandii zob. N. Philbrick, *Mayflower. Opowieść o początkach Ameryki*, Poznań 2018, s. 33–41. Por. także B. Bailyn, *The Barbarous Years...*, s. 321–328.

¹⁴ Na temat założenia kolonii Jamestown zob. B. Bailyn, *The Barbarous Years...*, s. 42–62.

¹⁵ Wyprawa *Pielgrzymów* nie była wolna od dramatycznych zwrotów akcji. Pomijając problemy natury prawnej, także kwestia organizacyjna wyprawy rodziła kłopoty. Początkowo *Pielgrzymi* mieli podróżować na dwóch okrętach – *Speedwell* oraz *Mayflower*. Pierwszy statek był jednak w tak złym stanie, że zaledwie po przepłynięciu 50 mil zmuszony został do powrotu do Anglii ze względu na liczne pojawiające się przecieki – zob. N. Philbrick, *Mayflower...*, s. 41–46.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 55–57.

3. Religijny kontekst *Przymierza Mayflower*

Fundamentalne znaczenie dla zrozumienia sensu i celu *Przymierza Mayflower* ma jego teologiczny kontekst, zwłaszcza, że pierwotne porozumienie kolonistów terminem *compact* opisane zostało dopiero w roku 1793¹⁷, gdy wezwanie Boga na świadka utraciło już swe pierwotne znaczenie. Kontekst ten jest w istocie dominujący, dlatego takie określenie tego, co stało się 11 listopada 1620 r. na pokładzie *Mayflower*, jest o wiele trafniejsze niż *układ* czy *umowa*, które w następnych stuleciach zadomowiły się w pozbawionych już na pierwszy rzut oka religijnego pierwiastka teoriach kontraktualistycznych. Niemniej pierwiastek ten jest widoczny i istotny w rozważaniach Hobbesa, Locke'a, Grocjusza czy Pufendorfa i wywodzi się wprost z kalwińskiej teologii, która obok predestynacji¹⁸ oraz odrzucenia cechuje się specyficznym podejściem do samej idei kościoła i ludu Bożego. Wykład tej idei znaleźć można w myśli Heinricha Bullingera, przede wszystkim w *De testamento seu foedera dei unico & aeterno*, pierwszym traktacie poświęconym temu zagadnieniu. Przedstawia w nim przymierze, jako dane przez Boga ramy ludzkiego życia od początku świata, aż po jego kres, zarówno w sprawach religijnych, jak i politycznych¹⁹. Stanowi zatem centralny element kościoła i społeczeństwa politycznego, sprawiając, że sfery te są właściwie nierozzerwalnie połączone i poddane jednemu moralnemu prawu. Idący jeszcze dalej Althusius wywodzi z pojęcia *przymierza*, w swoich *Politica Methodice Digesta*, zasadę suwerenności ludu immanentnie związaną ze wszystkimi teoriami kontraktualnymi. Choć realizacja tej idei miała miejsce w kontynentalnych wspólnotach kalwińskich, to największy wpływ na sferę *praxis* miała na Wyspach, gdzie doszło do jej najbardziej wyrazistego sformułowania i aplikacji. Spowodowane było to specyficzną tradycją religijną i polityczną Wysp Brytyjskich, gdzie idea *covenant* funkcjonowała w starej celtyckiej tradycji, którą znaleźć można już w pracach Bedy²⁰ oraz z uwagi na daleko posuniętą judaizację wyspiarskiego kalwinizmu²¹.

¹⁷ H.M. Ward, *Statism in Plymouth Colony*, Port Washington, N.Y. 1973, s. 4.

¹⁸ W. Haller, *The Rise of Puritanism, or, the Way to the New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570–1643*, New York 1938, s. 83.

¹⁹ J.W. Baker, *Faces of Federalism: From Bullinger to Jefferson*, „Publius” 2000, t. 30, nr 4, *Essays in Memory of Daniel J. Elazar*, s. 26.

²⁰ D.J. Elazar, *Covenant and Commonwealth*, t. II, *From Christian Separation through the Protestant Reformation. The Covenant Tradition in Politics*, New Brunswick 1998, s. 125–138.

²¹ Należy ponadto zauważyć, iż termin *covenant* posiada w historii prawa angielskiego znaczenie technicznoprawne, które odnosi się do rodzaju umowy prawnie wiążącej. W epoce średniowiecza termin ten był używany dla określenia wszelkich tych umów, któ-

Jądrem purytańskiej teologii²² oraz będącej jej przedłużeniem doktryny politycznej (będącej w istocie teologią polityczną) koncepcja *przymierza* stała się jednak dopiero za sprawą angielskiego przekładu Biblii Tyndale'a z 1526 r., gdzie hebrajski termin *b'rit* (występujący w Biblii Hebrajskiej około 270 razy) i grecki *diatheke*, przetłumaczono jako *covenant*²³. Z tej perspektywy przymierze zawarte pomiędzy Adamem i Bogiem (Gen 2:15–17), a odnowione później przez Noego (Gen 9:8–17), Abrahama (Gen 15:8; 17:9), Izaaka (Gen 17:19,21), Jakuba (Gen 28:16), lud Izraela po wyjściu z Egiptu (Wj 20–23), króla Dawida (2 Sm 11–16), Izrael i Judę (Jer 32:31–33) było rodzajem specjalnej konstytucji danej przez Stwórcę rodzajowi ludzkiemu. Jej centralnym elementem było przestrzeganie Boskich praw jako gwarancji Bożego błogosławieństwa i życia wiecznego. Technicznie termin *covenant* oznaczał dla purytanów formalną zgodę zawartą w obecności Boga i biorącą Go za świadka przez członków kościoła w celu ukonstytuowania się go jako odrębnej wspólnoty religijnej²⁴. Purytanie szli jednak dalej, ponieważ *Pismo święte* było dla nich nie tylko źródłem prawd teologicznych, lecz wskazówką dla określenia właściwych relacji społecznych i politycznych, gdzie autorytet Stwórcy miał przesądzać o prawdziwości i fałszywości wszystkich formułowanych na tych polach hipotez²⁵.

Paradygmat ten nie dotyczył jednak jedynie kościoła, ponieważ wszystkie instytucje i wszystkie aspekty społeczeństwa musiały być zgodne z ideałem *covenant*²⁶, a zmiana jest genetycznie wpisana w purytański ideał społeczny. I nie dotyczy to jedynie zagadnień teologicznych, lecz społecznych i politycznych. Całe społeczeństwo musi być zmienione zgodnie z tym, jak życzy sobie tego w Piśmie Bóg²⁷. Purytanie dokonali zatem aplikacji starotestamentowych wskazówek do porządku doczesnego i przetłumaczyli je na język polityki w duchu *przymierza*.

re interesowały sądy królewskie. Pozostałe umowy (w epoce średniowiecza znane jako *contract*) nie stanowiły przedmiotu zainteresowania sądów królewskich. Por. J.H. Baker, *An Introduction to English Legal History*, wyd. 5, Oxford 2019, s. 338–339.

²² P. Miller, *Errand into the Wilderness*, Cambridge 1956, s. 48–49; D. Zaret, *The Heavenly Contract Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism*, Chicago 1985, s. 130–136, 167–168.

²³ D.J. Elazar, *Covenant and Commonwealth...*, s. 231.

²⁴ D.S. Lutz, *From Covenant to Constitution in American Political Thought*, „Publius” 1980, t. 10, nr 4, *Covenant, Polity, and Constitutionalism*, s. 108.

²⁵ Ch. Hill, *The Word Turned Upside Down. Radical Ideas during English Revolution*, London 1973, s. 75.

²⁶ L.D. Wardle, *The Constitution as Covenant*, „Brigham Young University Studies” 1987, t. 27, nr 3, s. 13.

²⁷ H.J. Bertram, *Religious Foundations of Law in the West: An Historical Perspective*, „Journal of Law and Religion” 1986, t. 1, s. 30.

Konsekwencją było patrzenie na wszystkie relacje społeczne, jak chciał John Brown, ojciec kongregacjonalizmu²⁸, jako na oparte na dobrowolnej zgodzie i wzajemnej odpowiedzialności. Ta dobrowolność i będący jej istotą woluntaryzm doprowadzić musiały do wniosku, że organizacja kościelna, wspólnota oraz relacje pomiędzy władzą a poddanymi oparte powinny być na takich właśnie zasadach. Bóg w akcie stworzenia obdarzył bowiem ludzi naturalną wolnością i poddał ich prawu naturalnemu, które wskazuje, że ludzie łączą się w społeczeństwo na mocy zawartego między sobą dobrowolnego *przymierza*. Zgoda jest więc sposobem powoływania wspólnoty, ustanawiania w niej władzy i wyrażania suwerenności Boga, który przekazuje ją całej społeczności. Ta z kolei za sprawą *przymierza* przekazuje ją władcom, tworząc wspólnotę obywatelską. W kalwińskiej teologii politycznej mamy więc dwa rodzaje *przymierza* – jedno, pomiędzy Bogiem i społeczeństwem tworzonym przez lud i władcę oraz drugie, pomiędzy władcą a ludem, którego Bóg był świadkiem i gwarantem.

302

Dlatego w wieku XVI termin *purytanizm* miał wymiar nie tylko religijny, lecz także polityczny (często przy tym pogardliwy²⁹) i symbolizował wrogą wobec państwowego i kościelnego establishmentu postawę. Wyspiarski kalwinizm wyróżniał się bowiem na tle kontynentalnego swą nieprzejednaną postawą i radykalizmem (obcym samemu Kalwinowi³⁰). Z jego perspektywy bowiem lud Boży przyjmuje na siebie zobowiązanie zapewnienia pobożnych rządów i staje się wrogiem każdego, kto wzbudza Boży gniew. W bezkompromisowym ujęciu każdy członek wspólnoty został zobowiązany do oporu i obalenia bałwochwalców i tyrańskich władców. Jest to zatem nie tyle uprawnienie, co święty obowiązek, który wierni przyjęli na siebie na mocy *Przymierza*³¹. Dla purytanów istniała zatem alternatywa: albo rewolucyjna w istocie próba przebudowy dotychczasowego angielskiego społeczeństwa (która ziściła się w latach 40. i 50. XVII stulecia), albo zbudowanie go od nowa tam, gdzie nie sięga władza Korony i kościoła państwowego. Pokojowo nastawieni pasażerowie *Mayflower*, uważający się za lojalnych poddanych Jakuba I, wybrali drugą z tych opcji, chcąc zrealizować Boże posłannictwo w Nowym

²⁸ P.Y. De Jong, *The Covenant Idea in New England Theology, 1620–1847*, Grand Rapids 1945, s. 68.

²⁹ L.J. Trinterud, *Elizabethan Puritanism*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 3 i n.

³⁰ T. Tulejski, *Od posłuszeństwa do tyranobójstwa. Ewolucja prawa oporu w teologii politycznej Johna Knoxa*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2020, t. 42, nr 1, s. 48–49.

³¹ W.S. Reid, *John Knox: The First of the Monarchomachs?*, [w:] *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, red. D.J. Elazar, J. Kincaid, Lanham 2000, s. 127.

Świecie. To poczucie misji wynikało z głębokiego przekonania, że zaistniała szczególna relacja pomiędzy Bogiem a nimi, którzy są *zastępczym Izraelem*, nowym *narodem wybranym*, powołanym, by być wzorem królestwa Chrystusa i zbudować *Nowe Jeruzalem*³². Oto wybrani przez Boga święci są narzędziami Bożej woli i ukształtowania świata zgodnie z Jego zaleceniami. Fundamentem takiego nowego, doskonałego chrześcijańskiego społeczeństwa miało być właśnie *przymierze* jakie zawarli pomiędzy sobą i z Bogiem *Pielgrzymi z Mayflower*. Przysięgali w nim przed Bogiem wierność zawartemu pomiędzy sobą przyrzeczeniu tworzącemu nową, opartą na nowych zasadach społeczność: „Uroczyście i wzajemnie, w obecności Boga i siebie nawzajem, zawarliśmy przymierze [*covenant*] i połączyliśmy się w cywilne Ciało Polityczne [*civil Body Politick*]”³³. Celem tego przymierza jest zachowanie wolności pod władzą prawa naturalnego oraz osiągnięcie ideału wspólnoty opartej na życzliwości i dyscyplinie. Budowanie nowego porządku w świecie, który stanowił czystą kartę umożliwiło przy tym podkreślenie w pełni dobrowolnego charakteru agregacji, celów jej zaistnienia, zasad, na których się opiera, w końcu formy rządu oraz instytucji publicznych. Istotą udziału w przymierzu i przystąpienia do społeczeństwa, będącego pod czujną obserwacją Stwórcy, jest więc całkowita dobrowolność i powszechna zgoda, zatem nikt nie może być zmuszony do przystąpienia do społeczności, której zasady są dla niego nieodpowiednie. I z drugiej strony, społeczności nie przysługuje żadne prawo, by przemocą zatrzymać tego, kto postanowił się od niej odłączyć, nie ma też obowiązku przyjąć tego, którego zasady są jej przeciwne. Lecz ci, którzy dobrowolnie do niej przystąpili i korzystają z jej dobrodziejstw i życzliwości, muszą równocześnie podporządkować się normom w niej obowiązującym. To, co istotne, to fakt, że sam dokument, bardzo prosty i lakoniczny, nie ustanawia żadnego ziemskiego autorytetu, któremu Bóg powierza doczesną suwerenność, z wyjątkiem samych sygnatariuszy, którzy tworzą lud, któremu pod zwierzchnictwem Stwórcy przyznana zostaje najwyższa władza. Według purytanów bowiem, wbrew doktrynie anglikańskiej oraz założeniom *boskiego prawa królów*, Biblia nie ustanawia wzorca ustroju politycznego dla chrześcijańskiej wspólnoty i może ona istnieć w ramach każdego, pod warunkiem, że realizuje on nakazy prawa Bożego. W Nowym Świecie żaden rząd *de facto* jednak nie istnieje, zachodzi więc konieczność i możliwość jego ustanowienia, a najlepszym wzorem jest organizacja kościoła, do którego

³² R. Smolinski, *Israel Redivivus: The Eschatological Limits of Puritan Typology in New England*, „The New England Quarterly” 1990, t. 63, nr 3, s. 357–358.

³³ *The Mayflower Compact*, [w:] *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, red. W. Walker, New York 1893, s. 92.

należy 102 osadników z *Mayflower*. Kościoła kongregacjonalistycznego, a zatem pozbawionego hierarchii i opartego na samorządności. Te same zasady, jakie rządzą grupą religijną można więc zastosować do społecznego porozumienia, ideał wspólnoty chrześcijan zaaplikować do ideału wspólnoty obywatelskiej. Zatem jego członkowie, będący równocześnie członkami nowego społeczeństwa, nie są przedmiotem ustawodawstwa, lecz samostanowiącym o sobie narodem. Poprzez przymierze z Bogiem członkowie wspólnoty tworzą kolektywny autorytet społeczny, któremu zobowiązują się podporządkować, nie za sprawą jego siły, lecz zgody ich samych. Podporządkowanie takie nie wiąże się więc z utratą wolności, przeciwnie, taka stworzona przez przymierze władza podlega prawu Bożemu, a uległość wobec niej jest wyrazem chrześcijańskiej wolności czynienia dobra. Wspólne zarządzanie kościołem tożsamym ze wspólnotą obywatelską i odwrotnie nakłada na jej członków konkretne obowiązki religijne i obywatelskie, stając się podstawą samorządnej, demokratycznej republiki. *Przymierze Mayflower* tworzy w ten sposób konstytucyjny wzorzec porządku, jaki miał być realizowany na kolonizowanych obszarach. W tym samym duchu w roku w 1629 założyciele miasta Salem przysięgali: „Zawieramy przymierze (*covenant*) z Panem i każdy z każdym i przyrzekamy sobie w obecności Boga, że podążać będziemy razem jego drogą, tak, jak spodobało mu się objawić nam samego siebie w swym błogosławionym słowie prawdy³⁴. Większość nowych wspólnot w Nowej Anglii zakładanych było poprzez odwołanie do idei *Przymierza*, konstytuującej nowe samorządne byty obywatelskie. Właśnie dzięki niej w dużym stopniu amerykański konstytucjonalizm od początku charakteryzował się pielęgowaniem zasady suwerenności ludu, ograniczonym charakterem rządu, ideą konstytucji jako aktu prawa pisanego oraz republikańskim duchem. Paradoksalnie więc istnieje w amerykańskiej tradycji zadziwiająca zbieżność pomiędzy teologią polityczną przymierza a oświeceniową filozofią *Ojców założycieli*, zwłaszcza w zakresie zasady suwerenności ludu³⁵, ponieważ zasada, że rząd opiera się na zgodzie rządzonych jest zsekularyzowaną wersją przekonania, że kościół powstać może tylko za zgodą samych wiernych. Nie bez przyczyny więc koncepcje kontraktualistyczne spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem wśród prezbiteriańskich i kongregacjonalistycznych kaznodziejów zborów w Nowej Anglii, którzy głosili je ze swych ambon³⁶.

³⁴ *The Covenant of 1629*, [w:] *The Creeds and Platforms...*, s. 116.

³⁵ A.M. Baldwin, *The New England Clergy and the American Revolution*, New York 1958, s. 74–75.

³⁶ C.L. Rossiter, *Seedtime of the Republic*, New York 1953, s. 53.

4. Przymierze Mayflower a amerykański dyskurs konstytucyjny

Przymierze Mayflower postrzegane jest jako pierwszy, a zarazem kluczowy dokument kształtujący amerykańskie rozumienie samorządności, poddanie się obowiązującemu prawu czy pochodzenie władzy od społeczności. Melvin I. Urofsky, starając się wyjaśnić autorytet Przymierza Mayflower, zauważył, że „Jego znaczenie wiąże się z przekonaniem, iż władza rządu jest rodzajem przymierza (*covenant*), jak również, że legitymacja rządu musi wywodzić się ze zgody rządzonych”³⁷. Warto jednocześnie podnieść, iż Przymierze nie zostało podpisane jedynie przez radykalnych wyznawców purytanizmu, lecz także przez towarzyszących im innych osadników, którzy choć sprzeciwiali się „katolickości” Kościoła anglikańskiego, to jednak nie ulegli tak głębokiej radykalizacji poglądów, jak grupa Brewstera. Tym samym Nathaniel Philbrick, komentując wypracowanie treści *Mayflower Compact*, zauważa, że „umowa nie zawierała jakiegokolwiek wzmianki o tym, by nowa forma rządów różniła się czymś od zarządu lokalnego którejkolwiek angielskiej wsi”³⁸. Z tym stwierdzeniem można się zgodzić, jednak trzeba równocześnie zauważyć, iż nie oddaje ono w pełni specyfiki Przymierza, które w dalszych stuleciach zaczęło być interpretowane w szczególny sposób wypływający z przedstawionych powyżej idei leżących u źródeł purytanizmu. Trzeba bowiem podkreślić, że grupa Brewstera, chociaż stanowiła mniej niż połowę wszystkich, którzy wypłynęli z Plymouth ku Nowej Anglii, w rzeczywistości nadawała ton całej wyprawie³⁹.

Biorąc powyższe pod uwagę, wypada zadać ważne pytanie, łączące się z tematem Przymierza Mayflower. Jeśli Przymierze stanowi jedno z fundamentalnych źródeł kształtującego się amerykańskiego sposobu myślenia o władzy i relacji władzy względem rządzących, to w jakim stopniu pamięć o nim oddziaływała na myśl konstytucyjną Stanów Zjednoczonych. Zagadnienie to jest dziś komentowane w amerykańskim dyskursie historycznoprawnym i konstytucyjnym⁴⁰.

³⁷ *Basic Readings in U.S. Democracy*, red. M.I. Urofsky, Washington, DC 1994, s. 11.

³⁸ N. Philbrick, *Mayflower...*, s. 57.

³⁹ Por. *Sources of Our Liberties. Documentary Origins of Individual Liberties in the United States Constitution and Bill of Rights*, red. R.L. Perry, J.C. Cooper, Chicago 1978, s. 56.

⁴⁰ Zob. m.in. J. Witte Jr., *How to Govern a City on a Hill: the Early Puritan Contribution to American Constitutionalism*, „*Emory Law Journal*” 1990, t. 39, s. 41–64; J.L. Ernst, *The Mayflower Compact: Celebrating Four Hundred Years of Influence on U.S. Democracy*, „*North Dakota Law Review*” 2020, t. 95, nr 1, s. 1–135. Zob. także na temat „mitologizacji” Przymierza: M.L. Sargent, *The Conservative Covenant: The Rise of Mayflower Compact in American Myth*, „*The New England Quarterly*” 1988, t. 61, nr 2, s. 233–251.

Przede wszystkim trzeba zauważyć, iż *Mayflower Compact* pozostawało obowiązującym źródłem prawa do schyłku XVII stulecia, gdy dawna kolonia *Pielgrzymów* została włączona w roku 1691 do nowo powstałej Prowincji Zatoki Massachusetts⁴¹. W kolejnych dziesięcioleciach pamięć o *Przymierzu* oraz innych podobnych aktach ustanawianych przez siedemnastowiecznych osadników nie przeminęła. Idee kryjące się za *Przymierzem* – zatem nie sam tekst, co raczej jego podbudowa teologiczna – znane były osiemnastowiecznym działaczom politycznym, którzy w ciągu kilkunastu lat przejść mieli drogę od lojalnych, lecz żądających poszanowania ich praw kolonistów, poprzez rewolucjonistów, a kończąc na twórcach nowego państwa i autorach Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Autorem wspomnianych odwołań do dziedzictwa *Mayflower* był przykładowo John Adams publikujący w latach 60. serię tekstów poświęconych niesprawiedliwości wynikającej z przyjęcia przez Parlament w Londynie ustawy stemplowej⁴². O znaczeniu *Przymierza*, jako jednego ze źródeł północnoamerykańskiego myślenia o samorządności, wspominał także Thomas Jefferson⁴³. Podobnych przykładów można byłoby wymienić wiele, to, co pozostaje jednak znaczące, to fakt, iż pod pojęciem *Przymierza Mayflower* kryła się w oczach osiemnastowiecznych twórców Stanów Zjednoczonych pewna ogólna wizja relacji pomiędzy rządzącymi a rządzonymi. Wizja ta stanowi wszakże wypadkową nie tylko samego *Mayflower Compact*, lecz całego systemu prawno-politycznego, który rozwinął się w purytańskich koloniach Nowej Anglii⁴⁴. Ten zaś, dzielący pewne cechy wspólne z tradycjami prawnymi rozwiniętymi na południu, tj. nad brzegami Zatoki Chesapeake (tereny późniejszych kolonii/stanów Wirginia, Maryland oraz Delaware) dały początek amerykańskiemu konstytucjonalizmowi⁴⁵.

5. Zamiast zakończenia. *Przymierze Mayflower* dziś?

Idee kryjące się za *Przymierzem* przyczyniły się do ukształtowania specyficznego i wręcz rewolucyjnego sposobu myślenia o ustroju Stanów Zjednoczonych. Mało kto kwestionuje dziś znaczenie *Przymierza* jako jednego z pierwszych ziaren, które zasiane w siedemnastowiecznej kolonii wydały

⁴¹ *Sources of Our Liberties...*, s. 59.

⁴² J.L. Ernst, *The Mayflower...*, s. 91–92. Odmienne na ten temat zob. M.L. Sargent, *The Conservative Covenant...*, s. 234.

⁴³ J.L. Ernst, *The Mayflower...*, s. 93.

⁴⁴ J. Witte Jr., *How to Govern...*, s. 42.

⁴⁵ Por. W.E. Nelson, *The Common Law...*, s. 129.

plon w postaci tekstu Konstytucji z 1787 r. Można jednak zadać jeszcze pytanie o dzisiejsze nawiązywanie do *Mayflower Compact*. Odwołania takie pojawiają się nieczęsto, jednak co jakiś czas Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych przywołuje w swych orzeczeniach *Przymierze*. Stosowne odwołania pojawiają się jednak w nieoczekiwanym kontekście interpretacji, tzw. *establishment clause* zawartej w pierwszej poprawce do Konstytucji. Wspomniana klauzula brzmi: *Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof* („Kongres nie może wydawać żadnego prawa dotyczącego ustanowienia religii bądź zabraniającego jej swobodnego wyznawania”)⁴⁶.

Przywołanie *Przymierza* ma w większości przypadków charakter argumentu pomocniczego. W sprawie *Abington School District v. Schempp* (1963) wskazano np., że odwołanie do Boga posiada głębokie zakorzenienie w amerykańskiej tradycji konstytucyjnej i jest dostrzegalne w pismach Ojców Założycieli „od *Przymierza Mayflower* do Konstytucji” [sic!]⁴⁷. W roku 2005, z kolei, odwołania do *Przymierza* pojawiły się na marginesie sprawy *McCreary County v. American Civil Liberties Union*⁴⁸, która dotyczyła umieszczenia tekstu Dekalogu w budynkach sądowych dwóch hrabstw w stanie Kentucky. *American Civil Liberties Union* twierdziło, iż działania takie naruszają postanowienia *establishment clause*. Sąd większością głosów 5:4 uznał, że umieszczenie tekstu Dziesięciu Przykazań w budynkach sądowych było niekonstytucyjne. Odwołania do *Mayflower Compact* (głównie w cytatach pochodzących z przywołanej literatury) pojawiły się zarówno w opinii większościowej przygotowanej przez sędziego Davida Soutera, jak i w opinii mniejszościowej przedstawionej przez sędziego Antonina Scalię⁴⁹.

⁴⁶ Sposób interpretacji pierwszej poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, w tym wspomnianej *establishment clause* stanowi bardzo obszerny i trudny temat analizy prowadzonej przez amerykańskich prawników-konstytucjonalistów. Wśród dwóch przykładowych opracowań dotyczących powyższego zagadnienia można wymienić m.in. prace K. Greenwalta, *Religion and Constitution. Establishment and Fairness*, t. 2, Princeton 2008 czy L.W. Levy, *The Establishment Clause. Religion and the First Amendment*, wyd. 2, Chapel Hill 1994. Tematyka ta jest także szeroko dyskutowana w artykułach naukowych oraz w orzecnictwie sądów federalnych.

⁴⁷ *Abington School District v. Schempp* 374 U.S. 203 (1963), opinia wydana w imieniu Sądu Najwyższego przez sędziego Toma C. Clarka.

⁴⁸ 545 U.S. 844 (2005).

⁴⁹ Tego samego dnia Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych ogłosił wyrok w ładząco podobnej sprawie, znanej jako *Van Orden v. Perry* 545 U.S. 677 (2005). Spór tym razem dotyczył umieszczenia przed budynkiem teksańskiego Kapitolu stanowego pomnika przedstawiającego tablice Dekalogu. Pomimo podobieństwa spraw, Sąd Najwyższy ogłosił odmienny wyrok, aniżeli w sprawie *McCreary County v. American Civil Liberties Union*. Sędzią, który zagłosował odmiennie, był sędzia Stephen Breyer. Dzięki temu uznano umieszczenie tablic Dekalogu przed budynkiem Kapitolu za zgodne z pierwszą poprawką do Konstytucji. Odwołanie do *Przymierza Mayflower* w sprawie wystąpiło tylko raz

Wątek *Przymierza Mayflower* powrócił także w sprawie *Utah Highway Patrol Assn. v. American Atheists Inc.* z 2011 r.⁵⁰ Sprawa formalnie nie została poddana merytorycznej analizie. Sąd Najwyższy odrzucił wniosek o jej rozpatrzenie na etapie wstępnego badania sprawy. Sędzia Clarence Thomas skorzystał jednak z możliwości zabrania głosu i opublikował odmienne stanowisko w odniesieniu do przedstawionego wniosku w trybie rytu *certiorari*. W jego przekonaniu, przyjęcie sprawy *Utah Highway Patrol Assn.* mogłoby doprowadzić do wyjaśnienia niejasności związanych z odwoływaniem się przez sądy federalne do *establishment clause*. Sędzia przymownie zauważył, iż „wyeksponowanie Dziesięciu Przykazań na terenie będącym własnością rządową [...] narusza *establishment clause*, poza tymi przypadkami, gdy tego nie czyni”. W dalszej części swojej wypowiedzi wymienił różne orzeczenia, gdzie publiczne umieszczenie Dziesięciu Przykazań, jak również np. tekstu *Mayflower Compact* (z jego inwokacją zawierającą odwołanie do Boga), nie było traktowane jako naruszenie pierwszej poprawki do Konstytucji.

308

Powyższa krótka analiza orzecznictwa Sądu Najwyższego zwraca uwagę, gdyż okazuje się, że współczesne przywołania *Przymierza* przez najwyższy sąd federalny koncentrują się wokół wątku religijnego, nie zaś na problemie samorządności i samostanowienia wspólnoty⁵¹. Być może jest to swojego rodzaju *signum temporis* wobec programowego „zapominania” przez część amerykańskich elit politycznych, że Stany Zjednoczone zbudowane zostały na argumencie teoretycznym zaczerpniętym wprost z teologii chrześcijańskiej, samo *Przymierze Mayflower* nie miałoby żadnego sensu dla jego sygnatariuszy, gdyby gwarantem jego przestrzegania nie był Bóg, jego rękojmią głęboka wiara kolonistów, a rozdział państwa od kościoła miał w swej istocie chronić religię przed arbitralną ingerencją państwa, a nie rugować ją z przestrzeni publicznej.

i miało charakter pośredni, tj. zacytowano fragment pochodzący z orzeczenia w sprawie *Abington School District*.

⁵⁰ 565 U.S. 994 (2011).

⁵¹ Na religijny wymiar *Przymierza Mayflower* zwrócił uwagę ostatnio Ch. Hammons w swoim artykule *State Constitutions, Religious Protection, and Federalism*, „University of St. Thomas Journal of Law & Public Policy” 2013, t. 7, nr 2, s. 232.