

Piotr Musiewicz

Wartość zwyczaju i tradycji w koncepcjach brytyjskich prekonserwatywnych i konserwatywnych myślicieli politycznych

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia 18/1, 115-129

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNALS
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XVIII, 1

SECTIO K

2011

Uniwersytet Jagielloński

PIOTR MUSIEWICZ

*Wartość zwyczaju i tradycji w koncepcjach brytyjskich
prekonserwatywnych i konserwatywnych myślicieli politycznych*

The role of custom and tradition according
to British pre-Conservative and Conservative political theorists

ABSTRAKT

Artykuł jest próbą podjęcia refleksji nad miejscem zwyczaju i tradycji w brytyjskiej konserwatywnej tradycji myślenia o polityce. Postawiony zostaje problem, na ile wartości te są dla konserwatystów autonomiczne, a na ile zależne od konkretnych idei i treści porządku politycznego. Wyodrębniono cztery zasadnicze podejścia do zwyczaju i tradycji ze względu na ich funkcje oraz wartość: trzy pozytywne i jedno, co ciekawe, negatywne. Rozważania prowadzone są na podstawie koncepcji: Johna Fortescue, Richarda Hookera, Edmunda Burke'a, Thomasa Carlyle'a oraz Gilberta Keith Chestertona.

Słowa kluczowe: tradycja, zwyczaj, konserwatyzm brytyjski, filozofia polityki, Fortescue, Hooker, Burke, Carlyle, Chesterton

UWAGI WSTĘPNE

Dawność, zwyczaj, tradycja, sprawdzenie w czasie, ewolucja, trwałość, ciągłość – to pojęcia charakterystyczne dla filozofii politycznej konserwatyizmu. Filozofia ta wyrosła jako sprzeciw wobec zmian, zwłaszcza gwałtownych, porządku społecznego, politycznego i religijnego. Jej początków szukać należy nie tyle w XVIII wieku i rewolucji francuskiej, ale co najmniej w XVI wieku w Anglii, gdy grupa ówczesnych zwolenników anglikańskiego ładu politycznego podejmowała się jego obrony przed

ewentualnością rewolucji purytańskiej, której ambicją było wprowadzenie nowego porządku religijno-politycznego¹.

Prekursorem konserwatywnego myślenia o polityce („prekonserwatystą”) był więc bez wątpienia czołowy przedstawiciel owej grupy – Richard Hooker. W poszukiwaniu korzeni myślenia konserwatywnego cofniemy się jednak jeszcze wcześniej, szkicując uwagi Johna Fortescue (piszącego w XV wieku) na temat regalno-politycznego charakteru władztwa w Anglii i niejako przy okazji podejmującego wątek prawa zwyczajowego. Konserwatystami nazwiemy natomiast – zgodnie z powszechnie przyjmowaną cezurą – myślicieli piszących w czasie lub po rewolucji francuskiej, domagających się obrony pewnych wartości i instytucji przed zakusami ich gwałtownych zmian. W takim rozumieniu pierwszym spośród nich będzie Edmund Burke, autor *Rozważań o rewolucji we Francji*.

Myśliciele konserwatywni (jak i prekonserwatywni) na ogół przestrzegają przed niebezpieczeństwem nowatorskich, abstrahujących od tradycji koncepcji („projektów”) ustrojowych, społecznych i religijnych. Często dostrzegają oni w nowościach zagrożenie dla tego co dawne, wartościowe i mądre. Dawność danej normy, zachowania czy idei jest dla nich na ogół wartością pozytywną, świadcząca o jej praktyczności czy rozumności. Tradycja, ugruntowany sposób postępowania, sprawdzenie w czasie bywa dla tych myślicieli punktem wyjścia w dyskusji nad porządkiem politycznym czy też ustrojowym, a zarazem stanowi nierzadko ograniczenie („hamulce”) dla ewentualnych, nazbyt radykalnych reform czy też arbitralności władcy politycznego.

W niniejszym szkicu spróbujemy przyjrzeć się, na ile sam zwyczaj i tradycja są dla prekonserwatystów i konserwatystów wartościami autonomicznymi, a na ile są one wartościami zależnymi od konkretnych treści politycznych czy ustrojowych. Innymi słowy, co jest dla tych myślicieli istotniejsze: czy to, że dana norma czy zwyczaj istnieje w porządku społeczno-politycznym już od dawna, czy też sama jej lub jego materia – treść.

O ile zwyczaj (rozumiany jako utrwalenie pewnego zachowania społecznego czy politycznego w dłuższym okresie czasu) nie wydaje się pojęciem budzącym kontrowersje interpretacyjne, o tyle tradycja bywa u różnych myślicieli prekonserwatywnych i konserwatywnych różnie rozumiana, a czasem wręcz niedefiniowana. Wiąże się z tym niejednakowa wartość, jaką przypisywali jej wybrani przedstawiciele myśli prekonserwatywnej i konserwatywnej. Zobaczymy dzięki temu pewne zróżnicowanie wewnątrz tej grupy myślicieli.

Rozważania prowadzić będziemy na przykładzie wybranych filozofów z różnych epok: Johna Fortescue, Richarda Hookera, Edmunda Burke’a, Thomasa Carlyle’a oraz Gilberta Keith Chestertona. Ich przekonania przedstawione zostaną w czterech grupach tematycznych wyodrębnionych ze względu na funkcje, jaką u konserwatystów i prekonserwatystów spełniać miała tradycja oraz zwyczaj.

¹ Zob. przypis 12.

TRADYCJA I ZWYCZAJ JAKO OCHRONA
PRZED KRÓLEWSKIM ABSOLUTYZMEM

Królewskim absolutyzmem nazwiemy stanowienie przez monarchę takiego wiążącego poddanych prawa, które opiera się na jego osobistej, nieograniczonej materialnie ani formalnie, woli czy też „chceniu”. W kontekście niniejszych rozważań (nad tradycją, zwyczajem i absolutyzmem) nie będziemy jednak odnosić się do konkretnych sytuacji historycznych, lecz rekonstruować podejście teoretyczne do idei absolutyzmu prekonserwatystów, którzy nierzadko kierowali swój wysiłek intelektualny na krytykę politycznej arbitralności.

Prekonserwatywna refleksja polityczna miała więc (w dużej mierze) na celu ochronę wspólnoty politycznej przed arbitralnością ze strony władcy; pojawiła się w Anglii w okresie średniowiecza, zwłaszcza pod koniec epoki. Jej czołowym przedstawicielem był prawnik, uważany za twórcę najwcześniejszego traktatu konstytucyjnego napisanego po angielsku², faworyt króla Henryka VI, Sir John Fortescue (ur.1395, zm. ok. 1477), a także (w pewnej mierze), w późniejszym nieco okresie, anglikański teolog i filozof uzasadniający elżbietański ład polityczno-religijny, Richard Hooker (1553/4-1600)³. Myślicieli tych zalicza się do prekursorów konserwatyizmu, chociażby z uwagi na to, że z ich koncepcji wyraźnie czerpał uważany za twórcę doktryny konserwatywnej Edmund Burke⁴.

Fortescue w swojej refleksji filozoficzno-politycznej przekonywał, że absolutyzmowi przeciwdziałać mają takie rozwiązania, jak konieczność współpracy władcy z reprezentantami różnych stanów oraz uwzględnienie istniejącej tradycji w postaci między innymi praw zwyczajowych⁵. Odwołując się do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przekonywał, że obowiązujące w królestwie prawo nie może powstawać w drodze arbitralnej decyzji władcy, lecz wywodzić się winno właśnie ze zwyczaju, z prawa naturalnego i z prawa statutowego. Z tych swoistych źródeł prawa (jak powiedzielibyśmy współcześnie) filozof, zgodnie ze średniowieczną zasadą myślenia

² J. Fortescue, *The governance of England: otherwise called The difference between an absolute and a limited monarchy*, wstęp i red. Ch. Plummer, Oxford 1926, s. 86. Inne prace odnośnie do ustroju państwowego Fortescue pisał po łacinie – były to: *De laudibus legum Angliae* i *Opusculum de natura legis nature et de eius censura in succesione regnorum suprema*. *De laudibus legum Angliae* będziemy tu cytować w tłumaczeniu angielskim.

³ Hooker był autorem ośmiotomowego *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, w którym zawarł opis i uzasadnienie ładu politycznego i religijnego w Anglii zaprowadzonego przez Elżbietę I (1558-1603). Uważany jest, obok Lancelota Andrewes, za „ojca anglikanizmu” (zob. *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, H.J. Hillerbrand (red.), t. 2, Oxford 1996, s. 253).

⁴ B. Szlachta, *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Kraków 2000, s. 127.

⁵ Fortescue pisze: „Król Anglii nie może na własne życzenie zmieniać jakichkolwiek praw tego kraju, ponieważ natura jego rządów jest nie tylko regalna, ale i polityczna” (J. Fortescue, *De laudibus legum Angliae* [tłumaczenie angielskie: *Sir John Fortescue's Commendation of the laws of England*], tłum. Francis Grigor, London 1917, s. 17). Powołując się na *De Regimine Principum* św. Tomasza, dodaje także, że królestwo powinno być tak urządzone, „aby król nie miał w nim swobody tyranizowania własnego ludu” (*ibid.*, s. 18). Zob. także B. Szlachta, *op. cit.*, s. 127.

o polityce, przyznawał najwyższe miejsce prawom naturalnym i Bożym, wobec których zarówno zwyczaj, jak i norma stanowiona okazują się podrzędne. Oznacza to, że w przypadku sprzeczności prawa stanowionego lub zwyczajowego z prawem naturalnym, te pierwsze nie obowiązują⁶. Kształtujące się w czasie zwyczaje (czy też prawo zwyczajowe) nie były więc przez Fortescue traktowane jako wartość bezwzględna, jakkolwiek były one wartością istotną.

Podobne wnioski wysnuł nawiązujący również do św. Tomasza z Akwinu oraz do samego Fortescue, Richard Hooker. Bardziej jeszcze wyraźnie niż Fortescue wyraził on ufność w wpływ czasu jako czynnik weryfikujący właściwość danego ustalenia. Hooker zdawał się przekonywać, że „racjonalne konstrukcje muszą poddać się testowi historii”⁷. Swoją tezę jasno eksplikował słowami: prawa „nie mogą przeciwstawiać się tradycji ani rozwojowi historycznemu”⁸. Ów „rozwoj historyczny” albo „test historii” stanowią kluczowe Hookerowskie kategorie, jeśli idzie o wartość tradycji w porządku politycznym; kategorii tych nie stosował Fortescue, który odnosił się jedynie do zwyczaju i prawa zwyczajowego (common law). Myśl Hookera była więc w pewnym aspekcie rozwinięciem koncepcji Fortescue.

Hooker przekonywał, że jeśli już dana norma czy zwyczaj przejdzie pomyślnie test historii, tzn. będzie ona lub on trwać w porządku społeczno-politycznym przez długi czas, to jej zmiana okaże się czymś bardzo trudnym i ryzykownym. Pisał on: „jeżeli zatem prawo pozostające zwyczajem i kontynuowaną praktyką przez wiele lat zostało już ugruntowane w umysłach ludzkich, jego zmiana wymagać będzie wiele wysiłku i będzie czymś skandalicznym [...]”⁹. Istnieje jednak przypadek, kiedy Hooker zgadza się na zmianę normy prawnej mimo upływu czasu: jest to sytuacja „gdy istniejące prawa będą nienaturalne, będą przeczyć pobożności albo w inny sposób bolesne będą dla ludzkiej społeczności i kiedy sprzeciwiać się będą dobru, dla którego ludzkie społeczności zostały ukonstytuowane”¹⁰. Innymi słowy: zmiana ugruntowanej w czasie, przyjętej jako zwyczaj normy uzasadniona byłaby wówczas, gdyby norma ta okazała się niezgodna z prawem naturalnym (a więc dokładnie tak jak u Fortescue). Z uwagi na to podkreślał, że prawa mają być celowe, rozumne i służyć dobru.

Obaj myśliciele kontrastowali też prawo zwyczajowe z prawem pisanim, rzymskim. Robili to jednak w różnych kontekstach. U Fortescue kontrast ten zdaje się wręcz kluczowy dla jego koncepcji politycznej. Podobnie jak wiek później Hooker, był on zwolennikiem prymatu prawa zwyczajowego nad sięgającym tradycji rzymskiej, o którym pisano jako o „obcym tradycji angielskiej” prawem stanowionym i pisanim.

⁶ B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 245

⁷ A. P. D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, s. 120.

⁸ *Ibidem*.

⁹ R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, [w:] *The works of that learned and judicious divine mr. Richard Hooker*, J. Keble (red.), t. I, New York i Philadelphia 1844, IV.14.2.

¹⁰ *Ibidem*.

To właśnie za czasów Fortescue możemy zaobserwować po raz pierwszy w Anglii refleksję filozoficzno-polityczną, która wyraźnie wyodrębniła brytyjski system prawny od systemu kontynentalnej Europy. Innymi słowy, w XV wieku za przyczyną myśli Fortescue nabrała tempa partykularyzacja angielskiej wspólnoty państwowej względem uniwersalistycznego systemu filozoficzno-prawnego kontynentu¹¹.

Wyodrębnienie Anglii od prawa rzymskiego polegało u Fortescue zarówno na związaniu króla z parlamentem (czego Hooker jednak nie zrobił¹²) w tym, co byśmy współcześnie nazwali procesem legislacyjnym, jak i na związaniu prawodawcy normami zwyczajowymi, które nie pozostają w sprzeczności z prawami naturalnymi (co Hooker zrobił). Prawodawca: król i parlament, tworzący według Fortescue „całe ciało królestwa”, musiał niejako wpisywać ustanawiane przez siebie normy do istniejącego już prawa zwyczajowego. Podobnie myślał i Hooker, z tym że prawodawcą dla niego nie musiał być już król z parlamentem, skoro na mocy pierwotnego porozumienia o powołanie władcy politycznego lud miał kiedyś w przeszłości zgodzić się, aby powierzyć władzę monarsze¹³. Treść tego porozumienia była dla niego zadawniona i niemożliwa do zrekonstruowania w pierwotnej wersji, jednakże praktycznie dało się je w jakiejś istotnej mierze odczytać na podstawie norm późniejszych: przede wszystkim na podstawie kształtujących się w „nieprojektowanym procesie” historycznym zwyczajów¹⁴. Tak czy owak, zarówno dla Fortescue, jak i dla Hookera nowe prawo musiało mieć jakąś korelację względem utrwalonego w czasie zachowania lub

¹¹ Nie oznacza to odstępstwa Anglików od prawa naturalnego, które pozostawać ma dla wszystkich krajów takie samo. Fortescue powołuje się tu na *Etykę* Arystotelesa. Podkreśla jednak odmienność i wyższą wartość prawa uchwalanego w Anglii ze względu na, że nie czyni się tego w sposób arbitralny (J. Fortescue, *De laudibus legum Angliæ* [wersja angielska], s. 26-29). Zob. także B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 267-268.

¹² Związanie króla z parlamentem w prawodawstwie było w historii Anglii podstawowym postulatem wysuwany przez zwolenników parlamentaryzmu i ograniczenia władzy królewskiej. Hooker nie idzie w tę stronę. Jego pisarstwo nie było w pierwszej kolejności nakierowane na krytykę monarszego absolutyzmu – rozważania w tym kierunku (powoływanie się na zwyczaj jako zabezpieczenie przed arbitralnością władcy) pojawiły się u niego niejako „przy okazji” ważniejszych dla niego wątków, takich jak uzasadnienie istnienia monistycznej wspólnoty polityczno – religijnej w Anglii, na której czele stał monarcha oraz ustroju Kościoła anglikańskiego. Większe ostrze krytyki kierował Hooker pod adresem atakujących elżbietiański ład polityczny purytanów, pragnących zniesienia wszelkich tradycji politycznych i eklezjalnych oraz kierowania się w ustanawianiu ładu państwowego wyłącznie zaczerpniętym z Biblii Słowem Bożym (zob. N. Atkinson, *Richard Hooker and the authority of Scripture, Tradition and Reason*, Carlisle 1997, s. 38-46). Stąd Hookerowska obrona prawa zwyczajowego jako wartości, którą myśliciel wiąże następnie także monarchę. Za tym, że Hooker był przeciwnikiem absolutyzmu świadczy jednak dodatkowo: jego koncepcja umowy o powołanie władcy politycznego, w której pierwotnym i źródłowym dysponentem władzy był lud, do którego też władza powracać miała na przykład w przypadku niemożności jej sprawowania przez króla (zob. R. Hooker, VIII.2.10); oraz jego polemika z wyrazicielem koncepcji boskiego uprawnienia królów Hadrianem Saravią (zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl...*, s. 617-622).

¹³ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.2.10 oraz VII.2.11.

¹⁴ B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl...*, s. 608.

pamięci w społeczeństwie angielskim – wtedy tylko uzyskać mogło przyzwolenie na jego obowiązywanie (przyzwolenie bądź „całego ciała królestwa”, bądź monarchy decydującego dzięki powierzeniu mu uprawnienia do tego przez lud).

Fortescue podkreślał dodatkowo, że dany zwyczaj niekoniecznie musiał mieć swoją ekspresję w zewnętrznym ludzkim zachowaniu; zwyczajem u niego równie dobrze wydają się pewne przekonania utrwalone w ludzkiej świadomości. Owe przekonania mają być dla prawodawcy normą równie wiążącą jak widoczny, wyartykułowany zewnętrznie sposób zachowania. Jeśli więc nowego pomysłu na prawo nie dałoby się pogodzić z istniejącym w przeszłości zwyczajem albo też samym przekonaniem co do jakiejś kwestii, nowe prawo nie miałoby racji bytu w podobny sposób, jak gdyby pozostawało w niezgodzie z prawem naturalnym¹⁵.

Kształtujący się w czasie zwyczaj, mimo różnic w myśleniu politycznym Fortescue i Hookera, pełni więc u nich rolę pewnego hamulca dla ewentualnej arbitralności rozstrzygnięć władcy politycznego. O ile u Fortescue interpretacja tej kwestii jest jasna, o tyle Hooker, obok przedstawionego rozumienia zwyczaju czy też istniejącej tradycji, wplótł do swego dzieła także rozważania zmuszające do spojrzenia na tradycję z zupełnie innej perspektywy.

TRADYCJA JAKO WARTOŚĆ NEGATYWNA

Argumentacja Hookera na rzecz wartości zwyczaju nie przeszkadza mu uznać pewnego rodzaju dawnej już tradycji za skażoną błędem i wartą odrzucenia. Chodzi tu o tradycję Kościoła katolickiego. Hooker uznał ją za negatywny wytwór ludzki, który mimo trwania przez wiele wieków, domaga się co najmniej reformy. Teolog przekonywał bowiem, że samo Pismo Święte, będące objawieniem prawd Bożych, zawiera wszystko, co potrzebne do zbawienia człowieka, a ludzkie, katolickie „dodatki” utrudniają jedynie odczytanie koniecznych prawd. Nie można więc nakładać ludzkiej tradycji, tam gdzie nie ma takiej potrzeby; prawdopodobnie dla Hookera jedyną dziedziną, w której nie było takiej potrzeby, pozostawało właśnie zbawienie człowieka¹⁶. Niewłaściwa, niezgodna z Pismem Świętym tradycja religijna utrzymywana w Kościele katolickim miała być na tyle „zepsuta”, że uzasadniała dla Hookera zaistnienie reformacji i powstanie w Anglii Kościoła narodowego¹⁷. Inne kwestie, takie jak organizacja władzy w Kościele, wystroju wnętrza, elementów liturgii, ustroju politycznego czy życia społecznego domagały się już dla niego umocowania w ludzkiej

¹⁵ *Ibid.*, s. 246.

¹⁶ R. Hooker, *Of the Lawes...*, t. I, I.13.2. Tym samym w kwestii tradycji religijnej Hooker zbliża się do stanowiska purytańskiego, krytykowanego przecież przez niego samego w kwestii porządku politycznego i organizacji Kościoła.

¹⁷ R. Hooker, *Faith and Works: Salvation for Roman Catholics*, [w:] P. Secor (red.), *The Sermons of Richard Hooker*, London 2001, s. 135.

tradycji, ponieważ samo Pismo Święte nie regulowało ich w sposób szczegółowy i pozostawiało tu (wbrew koncepcji purytan) pewną dowolność.

Widać więc dwutorowość myślenia Hookera odnośnie do tradycji, która staje się zrozumiała dopiero, gdy popatrzymy na cel, jaki przyświecał jego pisarstwu. Uzasadnienie istnienia samodzielnej (niezależnej od zewnętrznych wpływów religijnych i politycznych), powstałej w wyniku reformacji, anglikańskiej wspólnoty religijno-politycznej domagało się zdystansowania do obu obozów toczących w XVI – wieku polemiki i walki: do obozu katolickiego, jak i (w pewnym stopniu) do obozu protestanckiego, szczególnie w wersji purytańskiej. Dystans do katolików wymagał właśnie odrzucenia tradycji religijnej i potraktowania jej negatywnie, podczas gdy dystans do purytanów (przy okazji nadający hamulce możliwemu absolutyzmowi) związany był z podkreśleniem roli zwyczaju i tradycji myślenia o polityce (którą była dla Hookera w dużej mierze katolicka tradycja św. Tomasza z Akwinu) oraz w utrzymywaniu tradycyjnej, hierarchicznej organizacji Kościoła¹⁸. Skutkiem jest niekonsekwentne, albo wręcz instrumentalne podejście do tradycji, której ostatecznie zresztą Hooker nie definiował. W zależności od treści, jakich dotyczy tradycja, mogła ona więc być wartością pozytywną lub negatywną.

Bardziej jeszcze osobliwym przykładem konserwatysty, jeśli idzie o koncepcję tradycji, był szkocki historyk i filozof Thomas Carlyle (1795-1881).

Choć jego pisarstwo zostało, podobnie jak Edmunda Burke'a, sprowokowane wybuchem rewolucji francuskiej, to jednak nie wyrażał on tak zdecydowanego krytycyzmu wobec gwałtownych przemian społecznych, politycznych i religijnych: wydaje się je nawet, w niektórych sytuacjach, usprawiedliwiać¹⁹. Więcej nawet, Carlyle nie uważał samej tradycji za wartość pozytywną. Działo się tak dlatego, że wartością nadrzędną (czy też ideałem) dla niego nie był kształtujący się w czasie porządek społeczno-polityczny (który cenił Fortescue, Hooker, jak i Burke), lecz konkretna forma ustrojowa, właściwie (wbrew Burke'owi, o którym poniżej) niezależna od czasu i miejsca. Tę formę ustrojową można by nazwać rządami silnej, opatrnościowej jednostki – rządami bohatera. Właściwie nie chodziło tutaj jedynie o ustrój, lecz także o osobowość: to wola bohatera, inspirowana i prowadzona przez Opatrzność miała być najlepszą „konstytucją” państwową²⁰.

¹⁸ Episkopalizm nie zaliczał się więc dla Hookera do tradycji religijnej dotyczącej zbawienia człowieka – był raczej sprawdzonym ustanowieniem ludzkim, miał więc wartość pozytywną. Zob. szerzej: N. Atkinson, *Richard Hooker and the authority of Scripture, Tradition and Reason*, s. 38-46.

¹⁹ Usprawiedliwienie rewolucji francuskiej polega na dostrzeżeniu jej przyczyn: dla Carlyle'a było nią zagubienie bohaterskich władców, którzy w opatrnościowy sposób mogliby prowadzić lud we właściwym kierunku. Rewolucyjne hasła „wolność, równość, braterstwo” miały wyrażać, że skoro nie istnieją już obdarzeni szczególnymi zdolnościami (a w związku z tym również statusem) władcy, to władzę mogą przejąć ludzkie masy. Nie jest to sytuacja, jakiej Carlyle by sobie życzył (pozostaje on przeciwnikiem demokracji), lecz usprawiedliwieniem dokonującego się „zła” (zob. T. Carlyle, *Bohaterowie*, Kraków 2008, s. 184-186).

²⁰ *Ibid.*, s. 179.

Biorąc pod uwagę konkretne rozwiązania ustrojowe współczesnych Carlyle'owi państw, można zaobserwować raczej tendencje do poszerzania praw wyborczych (np. reformy partii liberalnej w Wielkiej Brytanii z lat 1829-1832) niż do wzmacniania autorytetu jednostki. Tendencja taka dla Carlyle'a nie była warta konserwowania, lecz zmiany; a zmiana po myśli Carlyle'a mogła dokonywać się w drodze rewolucyjnej, zgodnie z jego maksymą, że „prawo to siła” („*Might is Right*”)²¹. Upływ czasu wydawał się działać w tym kontekście na niekorzyść społeczną, skoro lud przyzwyczajał się do szkodliwego ustroju demokratycznego, zapominając o bohaterskich jednostkach, mogących właściwie nim zarządzać. W tym kontekście kształtujący się zwyczaj czy też sposób myślenia zmierzający ku demokratyzacji był dla Carlyle'a zjawiskiem negatywnym, którego upływ czasu w żaden sposób nie usprawiedliwiał.

Carlyle nie miał pozytywnych skojarzeń z tradycją, co widać jeszcze lepiej w jego spojrzeniu na religię, a także na organizację Kościoła. Był w tym aspekcie jeszcze bardziej radykalny niż Hooker. Tradycja w rozumieniu religijnym pozostawała według niego związana nie tylko z Kościołem katolickim, ale i z anglikańskim. Kościoły te dokonywać miały „zafalszowania rzeczywistości” poprzez narzucanie sposobów myślenia i postępowania niezgodnych z Pismem Świętym. Gdyby Carlyle żył w czasach Hookera, najpewniej wpisałby się więc do grupy jego przeciwników – purytanów. Pozostawał on wszak wychowany w tym duchu; w związku z tym pozytywnie odnosił się do rewolucji angielskiej w XVII wieku, skoro była ona wystąpieniem przeciwko „nieprawdziwej” doktrynie religijnej utrzymującej w dodatku formalistyczną tradycję w Kościele i państwie angielskim²². W odróżnieniu od Hookera nie dokonywał więc rozróżnienia na tradycję religijną i tradycję organizacji Kościoła, przydając jednemu negatywny, a drugiemu pozytywny walor. Episkopalna organizacja Kościoła była dla niego formą tradycji religijnej: bardzo negatywną. I tutaj więc upływ czasu (w konkretnych realiach angielskich, ale i kontynentalnych) działał szkodliwie, skoro konserwowany był dzięki niemu niewłaściwy porządek religijno-eklezjalny (w tym kontekście konserwatyzm Carlyle'a był szczególnie nietypowy lub wręcz dyskusyjny). Ów tradycyjny, niewłaściwy porządek mógł zostać zmieniony przez bohaterską jednostkę, która stanie na czele rewolucji. Carlyle wskazywał historyczny przykład takiej jednostki: był nią Oliver Cromwell (1599-1658) – przywódca rewolucji purytańskiej, który dokonał w Anglii (przejęciowo) zniesienia tradycji religijnej i eklezjalnej, opierając porządek jedynie na Piśmie Świętym albo raczej na purytańskiej jego interpretacji²³.

Być może upływ czasu czy zwyczaj stanowiłby dla Carlyle'a wartość w sytuacji, gdyby utrwały się rządy opatrnościowego władcy. Ponieważ jednak tak się nie działo, w XIX-wiecznych realiach upływ czasu był dla myśliciela czynnikiem utrudniającym

²¹ J. Nichol, *Carlyle*, London 1901, s. 206-207. Maksyma taka niewątpliwie pozwala nazwać Carlyle'a konserwatystą rewolucyjnym, o ile rozwiązywanie trudności politycznych i społecznych przy użyciu siły mieści się w tradycji konserwatywnego myślenia o polityce.

²² T. Carlyle, *Bohaterowie*, s. 186-188.

²³ *Ibid.* i nast.

wprowadzenie właściwych rozwiązań politycznych i religijnych. Dlatego poruszając się w konkretnym kontekście historycznym, nie było dla Carlyle'a możliwości skzarzenia tradycji z wartością pozytywną.

Na marginesie można by spytać: co z Carlyle'a za konserwatysta, skoro skłonny był on popierać rewolucję angielską i usprawiedliwiać w dużym stopniu francuską? W odpowiedzi przypomnieć należy, że jego usprawiedliwienie wynika z pragnienia wprowadzenia konkretnej formy ustrojowej ograniczającej polityczną moc decyzyjną „ludzkich mas” (a więc odwrotnie jak u rewolucjonistów, którzy chcieliby ją poszerzyć). Po drugie, jak wielu konserwatystów, pozostawał on zwolennikiem związku państwa z Kościołem, choć związek ten nie miał być utrzymany na tradycyjny wzór anglikański, lecz quasi - purytański²⁴.

Carlyle wydaje się więc przykładem konserwatysty, dla którego treść, a nie „tradycyjność” czy ciągłość porządku politycznego była najistotniejsza (treść rozumiana też dość specyficznie: rządy opatrnościowej jednostki); wpływ czasu konserwujący tradycję miał dla niego wartość instrumentalną, a w konkretnych realiach, w których żył: negatywną. Jeśli słuszny jest sąd, że pozostawał on konserwatystą, to był on zdecydowanie konserwatystą opowiadającym się nie za formą kształtowania się porządku ustrojowego (upływem czasu), lecz (w dużej mierze) za materialnym aspektem „ustroju” politycznego, jakim miał być opatrnościowy władca i jego postanowienia. Postanowień tych jakkolwiek precyzyjnie nie określał, zaznaczając jedynie, że winny być one czerpane z Pisma Świętego i z ducha opatrności.

TRADYCJA JAKO OCHRONA PRZED OLIGARCHIĄ I DEMOKRATYCZNYM ABSOLUTYZMEM

Krytykujący koncepcje Carlyle'a (szczególnie przypisywanie niemal nieograniczonych kompetencji jednostce oraz zezwolenie na używanie przemocy)²⁵ londyński publicysta i filozof Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), znany także z szokującej dla współczesnych mu Brytyjczyków konwersji do Kościoła katolickiego, wykazywał się specyficznym rozumieniem tradycji, choć w innym znów sensie niż Carlyle i Hooker.

Wydaje się, że inaczej niż Fortescue, Hooker i Burke, Chesterton – na „pierwszy rzut oka” – związywał tradycję z demokracją. Jego koncepcja demokracji nie była

²⁴ Głową Kościoła miałby być bohaterski władca, posiadający godność kapłańską i apostołską (zob. tamże, s. 179). Purytanie nie przyjmowali jednak zwierzchności władcy świeckiego nad Kościołem. Carlyle przejmował jednakże inne treści purytańskie, takie jak rygorystyczna moralność, potrzeba istnienia niehierarchicznej wspólnoty wiernych oraz podporządkowanie celów i instytucji świeckich celom religijnym. Więcej na temat miejsca władcy w Carlyle'owskiej wizji wspólnoty quasi - purytańskiej oraz na temat usprawiedliwienia rewolucji angielskiej i francuskiej zob. P. Musiewicz, *Władca jako bohater. O myśli politycznej Thomasa Carlyle'a*, „Dialogi Polityczne” nr 13, s. 258 – 263.

²⁵ Krytyka Carlyle'a wyrażona przez Chestertona – zob. G.K. Chesterton, *Carlyle*, London 1902, s. 10-12 i in.

jednak liberalna, lecz – można by rzec – konserwatywna. Otóż Chesterton, rozmówany w średniowieczu i często przywołujący przekonania i instytucje z tej epoki (choć akcentujący coś innego niż Fortescue) jako ideały dla współczesności, broni znaczenia tego, co zostało ustalone w przeszłości. Chesterton wspominał o ludzkiej samorządności: to znaczy o obecnej od niepamiętnych czasów zdolności ludzi do bycia panami swojego życia²⁶. Samorządność ta była właściwie lokalną demokracją: według filozofa mieszkańcy danego terenu zawsze mieli prawo do decydowania o ich najbliższym otoczeniu. Ta zwyczajowa kompetencja została jednak zanegowana przez polityczną „oligarchię” w czasach współczesnych: paradoksalnie wpływ obywateli na podejmowanie istotnych dla nich decyzji zmniejszył się, skoro nie mogą oni już wybierać, czy w ich sąsiedztwie stanie komin fabryczny czy też nie²⁷. Chesterton miał tu na myśli rządy parlamentarne, które w praktyce funkcjonować mają niczym oligarchia, pozbawiając „szarych obywateli” wpływu na najważniejsze dla nich decyzje. Współczesny liberalizm demokratyczny (współczesna Chestertonowi forma demokracji, w odróżnieniu od demokracji „konserwatywnej”), wprowadził więc, według myśliciela, ograniczenie naturalnych ludzkich uprawnień i sprzeniewierzył się utrwalonej w czasie, odwiecznej ludzkiej samorządności.

Co więcej jednak: liberalizm demokratyczny przyniósł ograniczenie, a nie zwiększenie, liczby osób biorących udział w procesie decyzyjnym. System ten wprowadził bowiem, jak pisał filozof „dyskryminację ludzi ze względu na ich śmierć”²⁸. Pozbawieni prawa do głosu zostali przodkowie. Do czasu nastania demokracji liberalnej liczone się z ich zdaniem i ustaleniami: zmarli mieli niejako „prawo głosu”, skoro sięgano do ich rozwiązań i tradycji; natomiast upowszechnianie prawa wyborczego wśród żyjących doprowadziło do negacji roli tego, co dawne i sprawdzone, do negacji roli tradycji, która jest dla Chestertona czymś, co nazwalibyśmy „naturalną demokracją”. Zaprzepaszcza się trwający od wieków dorobek pokoleń, ich mądrość i udzielone przez nich odpowiedzi na wiele pytań.

Tradycja jest więc dla Chestertona przydaniem prawa głosu zmarłym²⁹. W tym sensie jest demokratyczna, że rozciąga się na daleko szersze grupy społeczne niż tylko żyjący obecnie. Upływ czasu może stanowić według Chestertona zagrożenie – jeśli nastąpi koncentracja tylko na kruchej terażniejszości i oddalenie od uniwersalnej mądrości tego, co dawne (wówczas możemy konserwować to, co nie jest wartościowe: z tego powodu Chesterton nie nazywał sam siebie konserwatystą)³⁰. Upływ czasu może jednak (i powinien) stanowić swoiste błogosławieństwo: jeśli, według Chestertona, aktualnie żyjący będą potrafili skorzystać z myśli, instytucji i zwyczajów pozostawionych nam przez poprzednie pokolenia.

²⁶ G.K. Chesterton, *The Miscellany of Men*, New York 1912, s. 19-20.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, London 1957, s. 70.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ G.K. Chesterton, *Autobiography*, San Francisco 2006, s. 263.

Przez sięgnięcie do rozwiązań przodków współcześni zabezpieczą się, zdawał się przekonywać, przed arbitralnością rozstrzygnięć władcy zbiorowego – parlamentu. Choć myśliciel nie używał terminu „demokratyczny absolutyzm”, to jednak określenie takie wydaje się w jego logice zasadne. Absolutyzm ten polegałby na zabranii „prawa głosu” przodkom, którzy tworzyli jakąś tradycję myślenia o polityce, społeczeństwie i religii i na pozostawieniu wszelkiej mocy decyzyjnej w rękach aktualnych oligarchów (parlamentarzystów).

Tam więc, gdzie Fortescue obawiał się królewskiego absolutyzmu, tam Chesterton przestrzegał przed absolutyzmem demokracji. W obu wypadkach środkiem przeciwdziałającym arbitralnym decyzjom sprawującego władzę (czy to jednostki, czy ciała kolegialnego) miało być odwołanie do ustaleń pokoleń przeszłych.

Jakkolwiek wydaje się, że i sam Fortescue mógł przeczuwać niebezpieczeństwo, o którym pisał Chesterton. Średniowieczny prawnik zwracał bowiem uwagę nie tylko na sam absolutyzm królewski (który w praktyce zaczął się w Anglii rozwijać w epoce Tudorów, poczynawszy od Henryka VIII³¹), ale pojmował zagrożenie szerszej: polegać miało ono na niedzieleniu władzy z innymi przedstawicielami stanów. Niewykluczone więc, że przewidywał możliwość, iż niewłaściwe prawa mogłyby być stanowione także przez bardziej kolegialnego prawodawcę. O prawomocności ustanawianych norm świadczy bowiem u niego nie automatycznie sam upływ czasu, lecz ostatecznie wyrażenie „chcienia całego ciała królestwa” (a więc króla i parlamentu), dokonujące się oczywiście przy zaznajomieniu się króla z istniejącymi normami zwyczajowymi i z wzięciem ich pod uwagę³². Ten pierwszy element wydaje się u Fortescue nawet mocniej akcentowany. Niewątpliwie Chesterton pozostawał pod wpływem średniowiecznego prawnika: być może bardziej nieświadomie, gdyż nie odwoływał się nigdy bezpośrednio do jego myśli, a jedynie do klimatu myśli średniowiecza, którą wszak Fortescue współtworzył.

TRADYCJA JAKO WARTOŚĆ KONSERWUJĄCA DOTYCHCZASOWY ŁAD

Uważany za twórcę konserwatyzmu irlandzki filozof i polityk Edmund Burke (1727-1797) akcentował sprzeciw wobec gwałtownych, rewolucyjnych zmian społecznych i politycznych. Jego idee spisane zostały w odpowiedzi na rewolucję francuską.

Burke zdecydowanie krytykował zerwanie z tradycją ustrojową, jakiego dokonała rewolucja francuska. Wbrew Carlyle’owi przekonywał, że zmiany w konstytucji państwowej powinny dokonywać się powoli, ewolucyjnie; winny być czymś okazjonalnym, a nie częstym. Ponadto zmiana ukształtowanej w długim czasie konstytucji nie może dokonywać się całościowo: reformy mają dotyczyć jedynie poszczególnych

³¹ P. Musiewicz, *Król – kapłan? Przejawy i uzasadnienia erastianizmu Henryka VIII*, „Politeja” nr 12, s. 433-436.

³² Zob. J. Fortescue, *De laudibus legum Angliæ*, s. 16-17.

aspektów ustroju. Co więcej, zmiana ustrojowa nie może iść w kierunku stanowienia norm niezgodnych z Objawieniem³³. Nietrudno zauważyć u niego więc wpływ idei Fortescue i Hookera, przekonujących o potrzebie stanowienia zgodnego z prawem naturalnego porządku politycznego.

Czerpiąc inspiracje w dużej mierze od tych właśnie myślicieli, Burke przypisywał czasowi moc weryfikacji norm. Czas miał w tym wypadku wyraźnie walor Boski – był niejako narzędziem w rękach Boga, pozwalającym rozeznąć czy w konkretnych okolicznościach dane przekonanie, zachowanie lub instytucja przetrwają i sprawdzą się. To właśnie dawność norm była u Burke’a uzasadnieniem ich adekwatności – podobnie jak u Hookera, który jednakże zaakcentował pewne zastrzeżenia. Dla Burke’a prawa, które przeszły test czasu, okazywały się wypróbowane i dobre. Dawność normy, obok Objawienia i naturalnych uczuć ludzkich, były według filozofa elementami wiążącymi w postępowaniu wszystkie jednostki³⁴.

W tym kontekście wystąpienie rewolucyjne, znoszące naturalnie kształtującą się przez pokolenia ład społeczno-polityczny, a także religijny, jawiło się jako wykroczenie przeciwko naturalnemu „kulturowemu” otoczeniu człowieka. Rewolucja (zwłaszcza francuska) nie liczyła się z ewolucyjnie wykształconym porządkiem, lecz narzucała pewien abstrakcyjny, wyabstrahowany od konkretnych okoliczności czasu i miejsca, projekt ustrojowy, który spośród konserwatystów skłonny był zaakceptować jedynie Carlyle. Rewolucja nie liczyła się z dorobkiem pokoleń i z przyjętymi zwyczajami, tradycjami, podkreślanymi przez Fortescue, Hookera i Chestertona. Rewolucja – według Burke’a – wyrwała człowieka z naturalnego środowiska społecznego, politycznego i religijnego, które zostało zweryfikowane jako dobre poprzez upływ czasu (jeśli posiadałoby ono wadliwe elementy, wymagają one naprawy, lecz nie w tak gwałtowny sposób). Bolesne było więc zarazem dla Burke’a wystąpienie rewolucjonistów zarówno przeciwko kształtowanej przez wiele wieków francuskiej monarchii, jak i przeciwko Kościołowi chrześcijańskiemu – wspólnocie religijnej istniejącej od starożytności, od wieków dostarczającej ludziom wartości i przyczyniającej się do utrzymywania w państwie porządku i ładu³⁵.

Co ciekawe, Burke nie występował jednak z podobną krytyką rewolucji w Anglii – tzw. „chwalebnej rewolucji” z 1689 r. Miała ona według niego inny charakter: nie wprowadzała nowych rozwiązań, lecz występowała w obronie rozwiązań „odziedziczonych” – starszych, sprawdzonych. Rewolucja ta przeciwstawiać się miała właśnie gwałceniu tradycji przodków. Nie była więc w pewnym sensie rewolucją, tylko konserwacją ukształtowanego już ładu, któremu zagrażały zmiany zaprowadzane przez nierespektujących angielskich kart wolności królów z dynastii Stuartów³⁶.

³³ B. Szlachta, *Doktryny polityczne...*, s. 129.

³⁴ *Ibid.*, s. 128-130.

³⁵ J. Morley, *Burke*, London 1885, s. 146-147.

³⁶ E. Burke, *Reflections On The French Revolution*, London 1951, s. 30-31.

Znamienne, że w podobny do Burke'a sposób trzy wieki wcześniej myślał już Fortescue. I choć myśl jego nie była jeszcze tak rozwinięta jak Burke'a, to jednak stwierdzał on już wyraźnie, że aby ustrzec się błędu kierowania się osobistymi namiętnościami, do których człowiek ma skłonności, człowiek powinien odwołać się nie do tego, co współcześnie dyskutowane i ustalane, lecz do tego, co spontanicznie ukształtowane, sprawdzone i utrwalone. Właściwość i sprawiedliwość danej normy wydaje się dowodzona przez jej obecność w przeszłości – przez „podkład zwyczajowy” (o ile tylko norma pozostaje w zgodności z prawem „wyższego rzędu” – „rozumną sprawiedliwością Bożą”³⁷). Jeśli więc od dawna w ludzkiej świadomości bądź zachowaniu funkcjonuje pewien zwyczaj i trwa on aktualnie, to wiele wskazuje na to, że został on zweryfikowany i usankcjonowany przez upływ czasu. Dokładnie jak u Burke'a.

Podsumowując dewizę Burke'a, jak i wielu konserwatystów, a właściwie i prekonserwatystów, przywołajmy słowa badacza konserwatyzmu – prof. Bogdana Szlachty: „Bronić sprawdzonych w czasie instytucji miast kreować nowe, zachować związek z autorytetami, które swój status czerpią z dawności, nie zaś z przypadkowego ustanowienia ludzkiego [...]”³⁸.

PODSUMOWANIE

Przedstawione powyżej cztery podejścia do tradycji i zwyczaju, rozpoznane wśród brytyjskich prekonserwatywnych i konserwatywnych filozofów polityki, związane są właściwie z funkcjami, jakie poszczególni myśliciele tym kategoriom przypisywali. Jednym razem funkcją tradycji miało więc być zabezpieczenie przed arbitralnością królewską, innym – przed arbitralnością parlamentarną. Raz tradycja i zwyczaj służyć miały ochronie przed gwałtowną zmianą porządku politycznego i religijnego, innym razem postulowano natomiast ich zniesienie w imię konkretnych rozwiązań ustrojowych. Z rozważań wynikają co najmniej dwie rzeczy: wspólnota oraz różnicowanie przekonań tej grupy myślicieli.

Po pierwsze: wspólne przekonania i ich treść. Niezasadne wydaje się twierdzenie, iżby konserwatyści i ich poprzednicy byli skłonni bronić jakichkolwiek norm, odznaczających się jedynie dawnością. Widać to wyraźnie u Hookera, który przewidywał możliwość potrzeby zmiany normy ze względu na jej niezgodność z prawem naturalnym. Burke, choć mocno akcentował samo sprawdzenie normy w czasie, rozważanie swoje spisywał w celu zdyskredytowania rewolucji francuskiej i jej gwałtownych przemian. Dopuszczał on również możliwość modyfikacji normy – w sposób ewolucyjny. Tradycja i zwyczaj nie były więc dla prekonserwatystów i konserwatystów

³⁷ Zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii...*, s. 292-293 i 297.

³⁸ *Id.*, *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków – Warszawa 1998, s. 9.

ostatecznymi wartościami: ważniejsza wydaje się treść norm, wiązana z prawem naturalnym, dobrem ludzi bądź z Objawieniem. Przekonanie to zdaje się ich łączyć.

Po drugie: mimo opisanego powyżej wspólnego przekonania, nurt prekonserwatywnych i konserwatywnych myślicieli politycznych pozostaje obozem zróżnicowanym. Różnicowanie to wyrasta z odmiennych okoliczności historycznych i politycznych, w jakich powstawały ich teksty. Broniąc tradycji prawa naturalnego i Objawienia, wpisywali swoje rozważania w konkretną, współczesną im problematykę ustrojową. Nie byli więc w pewnym sensie uniwersalistami (poza, być może, Carlylem). Nie głosili abstrakcyjnych, wspólnych wszystkim idei w rodzaju praw człowieka. Chesterton głosił, że we współczesnych mu warunkach potrzeba powrotu do tradycji starszych i „demokracji naturalnej”. Burke przekonywał, że dotychczas zbudowaną tradycję należy zabezpieczyć przed zakusami rewolty. Fortescue obawiał się przede wszystkim królewskiego absolutyzmu i podkreślał w tym celu prawo zwyczajowe. Hooker chciał z jednej strony zachować tradycję myślenia o prawie naturalnym, a z drugiej zdyskredytować tradycję katolicką. Trudno znaleźć w tej mieszance postulatów więcej wspólnych elementów niż wspomniane odwołanie do porządku naturalnego. Tym bardziej, że wśród konserwatystów i ich poprzedników akcentowano przeciw możliwości zmiany bądź ewolucji normy. Odwołanie do prawa naturalnego było wszak bardzo istotne, pozwalało bowiem w konkretnych okolicznościach historycznych bronić się przed tym, co nazwać można radykalizmem: przed niekontrolowanym sprawowaniem władzy przez któryś ze stanów bądź przed gwałtownymi przeobrażeniami politycznymi i religijnymi.

Zróżnicowanie prekonserwatywnego i konserwatywnego polegało niekiedy na niezgodzie poszczególnych myślicieli co do zasadniczych wartości. Tak było w przypadku Carlyle'a i (w pewnej mierze) Hookera, ukazujących konkretną tradycję, wbrew Fortescue i Burke'owi, jako szkodliwy element porządku państwowo-religijnego. Częściej jednak akcentowanie w różnych okolicznościach różnych wymiarów prawa naturalnego czy Objawienia nie stało ze sobą w sprzeczności, skoro łączył je jeden cel: konserwacja porządku naturalnego.

ABSTRACT

This article attempts to reflect on the role of custom and tradition according to British Conservative political theorists. The main problem is whether (or how much) these values are independent and how much they depend on certain ideas and contents of the political order. Four different approaches to the value and function of tradition and custom are particularized here: 3 positive and 1 negative. Conservative thinkers whose conceptions are reflected in the article: John Fortescue, Richard Hooker, Edmund Burke, Thomas Carlyle and Gilbert Keith Chesterton.

Keywords: tradition, custom, Conservatism, British, philosophy of politics, Fortescue, Hooker, Burke, Carlyle, Chesterton

Piotr Musiewicz – absolwent politologii na Uniwersytecie Jagiellońskim (2008 r.), doktorant w Katedrze Filozofii Polityki Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ. Autor i tłumacz artykułów z dziedziny angielskiej filozofii polityki, konserwatyzmu, religii a polityki. Specjalizuje się w problematyce angielskich relacji Kościoł – państwo w czasach nowożytnych.