

Piotr MUSIEWICZ 

Akademia Ignatianum w Krakowie

piotr.musiewicz@ignatianum.edu.pl

GŁÓWNE KATEGORIE MYŚLI POLITYCZNEJ RICHARDA HOOKERA

ABSTRACT The Main Categories of Richard Hooker's Political Thought

This article outlines the main philosophical and political issues of this late-Tudor Anglican divine. Hooker's ideas, developed in *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, provide some atypical answers to typical questions about the state and its connection with the church. The first issue presented is the nature of law and reason: Hooker's approach bears a strong resemblance to St. Thomas Aquinas' thought here. We can also observe the naissance of a theory of a "social contract", as society enters an agreement to nominate a governor over them. Hooker seems to be applying this theory to both the origins of the state and of the church. In describing the role of tradition in law-making, Hooker can be called the pioneer of the Conservative doctrine. We shall indicate the role of the Revelation in Hooker's outlook and his polemics with the Puritans here. Finally, we will come to Hooker's criticism of the theory of two powers, his favour of monism and its historical proponents, and to his arguments for the royal supremacy in England.

Keywords: Hooker, Church of England, natural law, reason, Church and State

Słowa kluczowe: Hooker, Kościół anglikański, prawo naturalne, rozum, Kościół i państwo

W niniejszym tekście omówione zostaną najważniejsze wątki myśli politycznej angikańskiego myśliciela politycznego Richarda Hookera (1553/1554-1600): rozum, prawo, pochodzenie władzy, tradycja, pozycja króla i wspólnoty politycznej względem Kościoła.

Richard Hooker, którego dzieło *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity* uważane jest nie tylko za tekst konstytutywny dla XVI-wiecznego i późniejszego anglikanizmu¹, lecz także za traktat zawierający oryginalne uzasadnienia w kwestii istnienia władzy, szczególnie władzy królewskiej i jej relacji wobec Kościoła, studiował w Oksfordzie pod kierunkiem innego apologety reżimu Elżbiety I – biskupa Salisbury Johna Jewelę (1522-1571), autora *The Apology of the Church of England*. Po skończonej edukacji i otrzymaniu święceń kapłańskich w 1581 r. Hooker zajął się głoszeniem kazań w Londynie, w kościele St. Paul's Cross, a następnie, dzięki rekomendacji arcybiskupa Yorku Edwina Sandysa (1519-1588), został opiekunem i kaznodzieją w prestiżowym Temple Church, będącym cenionym ośrodkiem studiów prawniczych. Tam Hooker, odchodząc coraz bardziej od purytańskiego początkowo wydzwiku swojego nauczania, popadł w spór ideowy z drugim wykładowcą Temple Church, Walterem Traversem (ok. 1548-1635). Konflikt dotyczył m.in. sposobu organizacji Kościoła i państwa: prezbiterianin Travers przeciwny był episkopalnemu ustrojowi chwalonemu przez Hookera oraz zwierzchnictwu monarchy nad Kościołem narodowym. Po rezygnacji ze stanowiska w Londynie Hooker osiadł koło Salisbury, a zachęcony przez zwalczającego propozycje purytańskie arcybiskupa Canterbury Johna Whitgifta (1530-1604) rozpoczął prace nad swym głównym dziełem, *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, składającym się w sumie z ośmiu tomów. Pierwsze cztery księgi zostały opublikowane w 1594 r., piąta w 1597, a pozostałe – pośmiertnie – w 1648 (szósta i ósma) i 1662 r. (siódma). Richard Hooker zmarł w 1600 r. w Bishopsbourne koło Canterbury, gdzie uprzednio został skierowany przez królową jako proboszcz parafii St. Mary².

ROZUM, PRAWO I POCHODZENIE WŁADZY

Rozważania nad refleksją polityczną angielskiego myśliciela rozpoczniemy od przyjrzenia się jego koncepcji prawa oraz rozumu: pojęcia te okażą się istotne dla zrozumienia całej konstrukcji myślowej filozofa. Hooker zatem pisze o prawie, nie odrzucając, jak próbowali to czynić jego purytańscy oponenci, dorobku myślicieli poprzednich epok, ale wyraźnie nawiązując do ustaleń św. Tomasza z Akwinu. Wiąże więc prawo z rozumem (*aliquid rationis*), rozum mocuje w Bogu i spogląda na świat w kategoriach racjonalnego, hierarchicznego porządku stworzenia. Człowiek w jego optyce właśnie za pomocą rozumu rozpoznawać ma treść porządku naturalnego ustanowionego przez Boga i to rozum

¹ *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, red. H.J. Hillerbrand, t. 2, New York 1996, s. 253.

² *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford 1997, s. 789; D. MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided 1490-1700*, London 2013, s. 503-508.

ma dyktować prawo³. Samo prawo Hooker definiuje jako *dyrektywną zasadę dla dobrego działania*⁴, umieszcza je więc w kategoriach naturalnych, sprzeciwiając się tym samym zyskującej za jego czasów popularność protestanckiej koncepcji traktującej je jako rzecz objawioną, a często nadprzyrodzoną. Prawo, wzorem św. Tomasza, pozostaje dla Hooke-
ra częścią wiecznego, stałego porządku stworzonego przez Boga, któremu ludzie winni są posłuszeństwo: związani są oni prawem niezależnie od dokonywanych przez siebie wyborów i woli. Twórcą prawa jest rozum Boga, a nie ludzka wola; jak pisze Hooker, to *rozum jest zarządcą ludzkiej woli*⁵. Stałość tak stworzonego porządku normatywnego oznacza, że prawo naturalne obowiązuje wszystkich ludzi, niezależnie od ich wyznania czy przekonań oraz od tego, czy są członkami wspólnoty politycznej (a zatem prawo naturalne obowiązuje wszystkich ludzi w każdym ich „stanie”, w tym także w stanie przedpolitycznym).

Hooker głosi dalej, że naturalny porządek normatywny nie jest wynikiem przypadkowej woli Stwórcy (jak twierdzili woluntaryści), ale Jego niezmiennym, rozumnym, dobrym aktem. Filozof, mimo dużego znaczenia przypisywanego rozumowi, nie jest więc ani eksponentem tzw. racjonalnych (nowożytnych) teorii prawa naturalnego⁶, ani też zwolennikiem protestanckiego nurtu refleksji politycznej, której bliskie były postawy nominalistyczne oraz woluntarystyczne⁷, skoro odwołuje się do rozumnego prawa wiecznego określającego sposób działania wszechświata poprzez wskazanie, że sam Stwórca związany jest swoim prawem.

Ustaliwszy zasadniczą wagę prawa naturalnego tworzonego przez Boga, a odczytywanego przez człowieka za pomocą rozumu, wskażmy następnie, że prawo naturalne z powodu zepsucia ludzkiej natury grzechem domaga się istnienia władzy wśród ludzi⁸.

³ R. Hooker, *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, [w:] *The Works of That Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker*, red. J. Keble, New York–Philadelphia 1844, t. 1, I.7.4.

⁴ *Tamże*, I.8.4.

⁵ *Tamże*, I.7.4.

⁶ A.P. D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, s. 120.

⁷ R. Hooker, *Of the Lawes...*, I.2.4, 2.5. Zob także: B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 600–604. Niektórzy badacze myśli Hookera wskazują na wyraźnie antyprotestancki wydźwięk jego refleksji politycznej. Przejawiałby się on w następujących przekonaniach: 1) we wspomnianej racjonalnej koncepcji natury ludzkiej oraz prawa czerpanych od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu (podczas gdy myśliciele protestancy, poczynawszy od Lutra i Kalwina, bazowali w swojej refleksji na ideach św. Augustyna: nie pokładali ufności w ludzkim rozumie, uznając go, wraz z całą naturą ludzką, za upadły i niezdolny własnym światłem do rozeznania dobra i prawa), 2) w braku afirmacji Hookera wobec prawa oporu przeciw władzy królewskiej (koncepcję monarchomachii rozwijali zwłaszcza hugenoci w rodzaju Philippe'a de Mornaya i François Hotmana) i w przyznaniu monarsze suwerenności, 3) w dopuszczalności wielu ustrojów politycznych, które mogłyby powstawać na skutek pierwotnej zgody ludu (podczas gdy myśliciele protestancy odwoływali się raczej do monarchii elekcyjnej, starając się znaleźć jej uzasadnienie w Piśmie świętym). Zob. A.P. Monahan, *Richard Hooker: Counter-Reformation Political Thinker*, [w:] A.S. McGrade, *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, Tempe 1997, s. 203–217, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, vol. 165.

⁸ Niektórzy interpretatorzy Hookera wskazują, że przekonanie o potrzebie istnienia przymusowej, opatrnościowej władzy politycznej z powodu skażenia ludzkiej natury grzechem i w celu

Bez dostrzeżenia, że wola człowieka pozostaje wywrotowa, nieskłonna do respektowania porządku praw natury, że człowiek pod tym względem nie okazuje się wiele lepszy od dzikich zwierząt, ustanawiane prawa nigdy nie będą właściwe⁹. Władza potrzebna jest do tego, aby *odczytać właściwy, pierwotny porządek [...]*. *Jakkolwiek rodzajów władzy jest wiele. Natura nie jest przypisana żadnemu z nich, lecz pozostawia ich wybór jako rzecz arbitralną*¹⁰. Prawo naturalne nie zawiera więc w sobie nakazu jakiejś konkretnej formy rządu, pozostawiając tę kwestię w regulacji ludzkiej społeczności¹¹. Władza tworzenia praw politycznych miała być przyznana jedynie temu, komu wspólnota ludzka poprzez swoją *zgodę* przyznała takie uprawnienie, bądź temu, kto takie kompetencje otrzymał *bezpośrednio od Boga*¹². *Prawo Boże*, wskazuje Hooker, *nigdzie nie nakazuje, aby świat chrześcijański rządzony był przez królów*¹³.

Niewątpliwie rodzi się tu pytanie: jak postulat czerpania autorytetu do sprawowania władzy z konsensu wspólnoty miał godzić się z faktyczną sytuacją polityczną w elżbietańskiej Anglii, gdzie dziedziczna monarchia Tudorów umacniała autorytet królewski? Hooker uważany jest wszak za apologetę ładu Elżbiety I. Aby zrozumieć ten pozorny paradoks, przyjrzyjmy się bliżej, czym ów konsens jest dla myśliciela. Pisząc o porozumieniu potrzebnym do sprawowania władzy politycznej nad wspólnotą ludzi, Hooker przestrzega przed błędnym rozumieniem jego koncepcji, przed przekonaniem o konieczności każdorazowego wyrażenia przez wspólnotę zgody na panowanie króla, ilekroć nowy władca wstępuje na tron¹⁴. Odwołuje się do pewnego pierwotnego porozumienia poczynionego dawno temu: *akt wspólnoty politycznej dokonany pięćset lat wcześniej pozostaje wiążący dla tych, którzy obecnie są członkami tego samego społeczeństwa, gdyż korporacje są nieśmiertelne; byliśmy aktywni poprzez naszych przodków, a oni*

przeciwdziałania skutkom moralnego upadku człowieka jest koncepcją przejętą od św. Augustyna. Hooker ma próbować połączyć ją z arystotelesowskim przekonaniem o naturalnej przyczynie powstania wspólnoty politycznej, wyrastającej z ludzkiej skłonności do życia w społeczeństwie. Zob. A.P. Monahan, *Richard Hooker...*, s. 210-211. Szerzej zob. P. Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*, London 1952, rozdz. 4: *Hooker and Aristotle*. Przekonującą krytykę zbieżności stanowiska Hookera i św. Augustyna prezentuje Szlachta, wskazując, że *o ile dla Augustyna zdolności przyrodzonego umysłu człowieka nie wystarczyły do „przetłumaczenia” stanu anarchii będącego skutkiem Upadku, o tyle dla Hookera pozwalają one ten stan przekroczyć*. Zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa?*..., s. 604.

⁹ I. Babbitt, *Democracy and Leadership*, Boston–New York 1834, s. 71.

¹⁰ R. Hooker, *Of the Lawes...*, I.10.4.

¹¹ Przez uwagi tego rodzaju Hooker wpisuje się w lub zapoczątkowuje (przynajmniej na gruncie angielskim) nurt refleksji politycznej uzasadniający istnienie stosunku władzy porozumieniem społecznym: czyni to na ponad półtora wieku przed Johnem Lockiem, uważanym za twórcę teorii umowy społecznej. Hookerowska koncepcja porozumienia o powołanie władzy przypomina bardzo teorie myślicieli katolickiej szkoły z Salamanki, być może nawet wzoruje się na niej. Zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa?*..., s. 605; I. Babbitt, *Democracy and Leadership*..., s. 71.

¹² R. Hooker, *Of the Lawes...*, I.10.4. Poprzez otrzymanie uprawnień do władzy bezpośrednio od Boga Hooker rozumie albo podbój zakończony sukcesem dzięki Opatrzności, albo wskazanie przez Boga osoby mającej sprawować władzę wzorem królów izraelskich. Zob. A.P. Monahan, *Richard Hooker...*, s. 212.

¹³ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.2.6.

¹⁴ *Tamże*, VIII.2.9.

poprzez ich następców wciąż żyją¹⁵. W owym pierwotnym porozumieniu (którego konkretnej daty i okoliczności Hooker nie określa: przywołane przez niego 500 lat wcześniej wydaje się raczej ilustracją trwałości ustaleń przodków) dokonało się dobrowolne przekazanie władzy od wspólnoty w ręce (w przypadku angielskim) króla, który *odtąd ma prawo wymagać posłuszeństwa od swoich poddanych we wszystkich sprawach, w jakich władza królewska posługiwać się będzie rozkazem, a Bóg uznawać będzie akty suwerennego autorytetu, który królowie otrzymali od ludzi*¹⁶. Skoro zatem decyzje przodków są wiążące dla żyjących obecnie, to ich wspólna deklaracja woli przekazująca niegdyś władzę polityczną w ręce monarchy pozostaje aktualna.

Hooker nie jest jednak zwolennikiem teorii suwerenności ludu w rozumieniu nowożytnym (ani też, oczywiście, znacznie późniejszej koncepcji umowy o ustanowienie społeczeństwa): wydaje się, że jego koncepcja wprowadza raczej pewnego rodzaju „podwójną suwerenność”, która jednocześnie przynależy do osoby lub osób sprawujących władzę i do ludu¹⁷. Do sprawującego władzę (króla, zwanego *głową*) suwerenność przynależna jest w sposób *przynany* i *aktualny*, natomiast do ludu (*ciała*) – w sposób *pierwotny* i *potencjalny*¹⁸. Akt ze strony ludu nadający monarsze suwerenną władzę jest na tyle trwały, że nie może on być arbitralnie odwołany (tzn. bez zgody umawiających się stron, czyli władcy i ludu). W normalnych zatem warunkach to monarcha jest dysponentem i aktualnym „realizatorem” władzy. Suwerenność powraca do wspólnoty ciała politycznego w sytuacji śmierci monarchy, której towarzyszyłby brak jego potomków czy też następców (Hooker dopuszczał zarówno monarchię dziedziczną, jak i elekcyjną, w zależności od postanowienia wspólnoty), na wzór ziemi, której przynależność powraca do wspólnoty politycznej, jeśli jej właściciel nie będzie miał prawowitych następców mających ją odziedziczyć¹⁹.

Nasuwać się może pytanie o możliwość oporu ze strony poddanych względem władcy. Myśliciel nie wydaje się jednak podejmować refleksji w tym temacie²⁰, być może ze względu na cel przyświecający jego piśmiennictwu jakim była – oprócz krytyki purytanizmu oraz w pewnej mierze katolicyzmu i wyrastających z nich rozwiązań politycznych – gloryfikacja władztwa Elżbiety I.

Warto podkreślić, że Hooker dla ustalenia granic władzy wskazuje na co najmniej dwa ważne „hamulce”. Po pierwsze: władca, choć generalnie sprawujący władzę w oparciu o porozumienie społeczeństwa, związany jest prawem naturalnym – stanowione przez niego normy nie mogą być arbitralne. Po drugie, dla określenia granic jego władzy powinniśmy sięgać *nie tylko do postanowień pierwotnego porozumienia*,

¹⁵ *Tamże*, I.10.8.

¹⁶ *Tamże*, VIII.2.6.

¹⁷ Pamiętać bowiem należy, że twórcą prawa naturalnego jest Bóg, człowiek pozostaje poddany Jego ustanowieniom – ludzka suwerenność sprowadza się więc do odczytywania i ogłaszania w postaci praw właściwego porządku naturalnego oraz do wydawania na jego podstawie mogących ulegać zmianie praw pozytywnych. Zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa?*..., s. 603.

¹⁸ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.2.10.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ B. Szlachta, *Monarchia prawa?*..., s. 609-610.

których jasną treść albo w większości utraciliśmy, albo znana jest ona jedynie niewiele, ale też do postanowień czynionych w późniejszych czasach, które przyjmowane były w sposób wolny, a wyrażały wolę ludzi albo poprzez artykułowanie pewnej zgody albo poprzez milczące przyzwolenie widoczne w zwyczajach sięgających dalej niż ludzka pamięć²¹. Przyjrzemy się więc bliżej miejscu postanowień przodków – tradycji – w refleksji politycznej Hookera.

TRADYCJA POLITYCZNA I EKLEZJALNA

Stanowisko Hookera względem tradycji jako źródła treści porządku politycznego i religijnego zaprezentujemy w kontekście jego polemiki z propozycjami purytańskimi, które przekonywały o potrzebie unieważnienia ludzkich tradycji dla wytworzenia właściwego ładu państwowo-kościelnego.

Hooker używa terminu „tradycja” w dwóch znaczeniach: raz ma ono wydźwięk pozytywny, innym razem wyraźnie negatywny. Pozytywną konotację będzie miało, gdy mówi on o istniejącym od dawna ładzie polityczno-społecznym, o istniejącej od wieków organizacji Kościoła, a także – w pewnej mierze – o utrwalonym w czasie rozumieniu i interpretacji Objawienia. Natomiast krytycznie będzie się on odnosił do tradycji rozumianej jako przekaz nauczania Chrystusa dokonywany przez Kościół katolicki i prezentowanej przez niego interpretacji Objawienia, zwłaszcza w kwestii soteriologicznej oraz trwania władzy papieskiej²².

Rozpatrzmy najpierw pierwsze rozumienie tradycji. Myśliciel wydaje się skłonny przyznać, że u źródeł pierwotnego kontraktu zawieranego pomiędzy ludem a tym, komu przekazuje on władzę – w sytuacji braku ukształtowanej tradycji (utrwalonego, sprawdzonego sposobu postępowania i wyrosłych na jego bazie norm) – leżał akt rozumu. Jednak po dokonaniu tego aktu, wraz z kolejnymi postanowieniami przodków, rola rozumu jest coraz bardziej związana z dokonanymi uprzednio ustaleniami – z tradycją. Nie można więc arbitralnie ustanawiać praw w oparciu o sam rozum, gdyż wszelkie racjonalnie konstrukcje muszą poddać się testowi historii i nie mogą przeciwstawiać się tradycji ani rozwojowi historycznemu²³. Hooker, zanurzając swoją refleksję polityczną w historii, zdaje się więc obstawać przy jej rozumieniu jako pewnym *kontinuum*, w którym nie może być miejsca na ignorowanie wybranych epok czy dorobków poprzednich pokoleń²⁴. Taka refleksja wyrasta z konkretnej sytuacji religijno-politycznej: wszak ważnym powodem napisania przez Hookera *Of the Lawes...* była chęć wyrażenia

²¹ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.2,11.

²² O tradycji rozumianej jako przekaz nauczania Chrystusa zob.: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 33-34. O krytyce władzy papieskiej będzie mowa w ostatnim punkcie rozważań.

²³ A.P. D'Entrèves, *The Medieval Contribution...*, s. 120.

²⁴ N. Atkinson, *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason. Reformed Theologian of the Church of England?*, Carlisle 1997, s. 46-47.

krytyki względem zwolenników purytanizmu, niewidzących dla tak rozumianej tradycji roli w proponowanym przez nich porządku politycznym i religijnym²⁵.

Hooker broni więc tradycji, historii i znaczenia związanych z nimi *okoliczności*. We wstępie do swojego dzieła pisze o purytanach: *bez wątplenia tak duże ilości religijnie ukierunkowanych umysłów, które w innych okolicznościach pozostałyby pod wpływem prawd właściwszych, musiały mieć niesamowicie rozsądne powody, wzbudzające w nich ową żarliwość w ten sposób*²⁶. Hooker wskazuje purytanom, że ich refleksja negująca ważność tradycji wyrasta z konkretnych okoliczności historycznych. Innymi słowy: antytradycyjny purytanizm miał być podobnie „wytworem tradycji” (poprzez negatywną reakcję na konkretne wydarzenia), jak wszelki inny reżim polityczny uznający tradycję za pozytywny punkt odniesienia dla porządku politycznego. Purytański namysł religijno-polityczny wedle Hookera narodził się nie z rzetelnego studiowania Pisma Świętego

²⁵ Spór Hookera z purytanami, w szczególności z Traversem, rozpoczął się w czasie działalności kaznodziejskiej obu w londyńskim Temple i dotyczył szczególnie charakteru Kościoła angielskiego, jego relacji do Kościoła rzymskiego i kwestii zachowywania tradycji, zwłaszcza religijnej. Travers uznał Hookera za zbyt tolerancyjnego względem Kościoła rzymskiego, Hooker przekonywał bowiem, że „nasi ojcowie” – pozostający w Kościele rzymskim – nie posiadali alternatywy w postaci przynależności do innego Kościoła, a w związku z tym musieli zostać zbawieni w tymże Kościele. Oznaczałoby to jednak, że Kościół rzymski nie jest doszczętnie zepsuty, jak utrzymywali purytanie, i że w pewnym sensie, jak sugerował Hooker, mimo wyraźnego skażenia grzechem pozwalającym według niego przyrównać Kościół ten do Babilonu, jest on wciąż Kościołem prawdziwym (choć zepsutym). Zarówno Travers, jak i Cartwright, przekonani o całkowitym zepsuciu Rzymu, obstawali przy konieczności zerwania z Kościołem katolickim, co wyrażałoby się także poprzez porzucenie wszelkich jego tradycji politycznych i religijnych, w tym przede wszystkim ustroju episkopalnego, który według purytanów został ustanowiony wbrew nakazowi Chrystusa (*A Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: „Wiedcie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu”*. Mt 20,25-28). Cartwright argumentował ponadto, że przywoływany od czasów Henryka VIII wzorec cesarza Konstantyna jako opiekuna i zwierzchnika Kościoła jest z gruntu błędny, gdyż to właśnie za jego czasów Kościół zdobył przywileje w naturalny sposób zarezerwowane dla władzy książąt, takie jak przede wszystkim władza sądownicza, sprzyjająca rozrostowi owego zasadniczego błędu w ustroju Kościoła, jakim był episkopat. Purytanie, krytykując ten rodzaj władzy, przekonywali, że Kościół winien być poddany jedynie Chrystusowi, co oznaczało dla nich, że głową Kościoła nie może być monarcha. Z drugiej strony nie akceptowali zwierzchnictwa papieskiego: w krytyce anglikańskiej supremacji monarchy nad Kościołem nie powoływali się więc na argumenty gelazjańskiego dualizmu, ale wskazywali na dobrowolność zrzeszających się jednostek we wspólnotę wyznaniową. Konsekwencją owej dobrowolności zrzeszenia było przekonanie, że starsi Kościoła – zwierzchnicy – powinni być wybierani przez bezpośrednio zainteresowaną wspólnotę ludzi. Odmaiwali tym samym państwu kompetencji w kwestii decydowania o obsadzie stanowisk duchowieństwa. Pożądany przez purytanów ustrój Kościoła zwany był prezbiterianizmem. Swoje przemyślenia William Travers zawarł w dziele *A Full and Plaine Declaration of Ecclesiastical Discipline Out of the Word of God: And of the Declining of the Church of England from the Same*, a Thomas Cartwright w polemice z Johnem Whitgiftem: *A Reply to an Answer made of M. Doctor Whitgifte against the Admonition to the Parliament, The Second Reply of Thomas Cartwright against Master Doctor Whitgiftes Second Answer Touching the Church Discipline* i innych. Przeciwno naszkicowanym przekonaniom purytańskim Hooker napisał swoje *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*. Zob. N. Atkinson, *Richard Hooker and the Authority...*, s. 38-46; B. Szlachta, *Monarchia prawa?...*, s. 596-600.

²⁶ R. Hooker, *Of the Lawes...*, Preface, 2,3.

przez Jana Kalwina i jego współpracowników, ale ze specyficznych okoliczności życia tegoż myśliciela (takich jak wygnanie z Francji przez władze episkopalne). Antyepiskopalne przekonania tych reformatorów zostały jedynie uzasadnione przez odwołanie się do Pisma Świętego; znajdując w nim argumenty na rzecz zasadności takiego, a nie innego ustroju kościelnego oraz politycznego, uznali je za jedyne i wystarczające źródło prawdy, czego konsekwencją było odrzucenie tradycji przodków²⁷. Zarzut, że stanowisko purytańskie, negujące ludzką tradycję i powołujące się w tym celu wyłącznie na autorytet Pisma Świętego, używa treści biblijnych jedynie jako środka do uzasadnienia koncepcji wymyślonych przez Kalwina i współpracowników, Hooker rozwija następująco: *to co wyrośnie z owych błędów, które maskuje się pod przykryciem autorytetu Bożskiego, będzie czymś niewyobrażalnym dla ludzkiego rozsądku, dopóki nie przyjdą owoce owych błędów: wtedy mądrość zacznie się obawiać mających nadejść konsekwencji [...]. Ci ludzie, z których ust brzmiało z początku jedynie hasło umartwiania ciała, z czasem zaczęły myśleć, że prawomocnie będą mogli posiadać sześć lub siedem żon*²⁸.

Hooker zdaje się tym samym przestrzegać, że jeśli tradycja w myśleniu o porządku religijnym lub politycznym nie zostanie uwzględniona, to utraci się ważne narzędzie pomagające (obok rozumu) zabezpieczyć się przed samowolnym traktowaniem Pisma Świętego i przed arbitralnym wydawaniem praw, które prowadzić mogą do stanowienia norm niezgodnych z naturalnym porządkiem wszechświata, zawartym także w Objawieniu. Nietrudno bowiem przyjdzie wówczas wymyślić jakąś koncepcję, a następnie dopasować do niej uzasadnienie pochodzące z Pisma Świętego. Przykład Hookera wskazuje, że w Starym Testamencie poligamia jest naturalna, jednak Nowy Testament już jej zakazuje. W Starym Testamencie nietrudno odkryć fragmenty mające ją sankcjonować, jednak wybiórcze powołanie się na nie w celu uznania zasadności poligamii byłoby zignorowaniem ostatecznej, a przez to rzeczywistej regulacji sprawy małżeństwa przez Chrystusa²⁹. Odpowiednie unormowania różnych kwestii społecznych i politycznych mają być więc odczytywane nie z samego Pisma Świętego (narażając się na arbitralność interpretacji), lecz z Objawienia, z uwzględnieniem tradycji i rozumu.

Kluczowe miejsce, jakie Hooker przypisuje tradycji, ma wyraźne konsekwencje w myśleniu politycznym. *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 miała w sobie coś skandalicznego [...]. Jakkolwiek przyznać należy, że w niektórych wypadkach zmiana prawa będzie czymś koniecznym; wtedy mianowicie, gdy istniejące prawa będą nienaturalne, będą przeczyć pobożności albo będą inaczej bolesne dla ludzkiej społeczności i kiedy sprzeciwiać się będą dobru, dla którego ludzkie społeczności zostały ukonstytuowane*³⁰.

Widać tu zarówno zaszczytne miejsce, jakie Hooker przypisuje tradycji, jak i zastrzeżenia dotyczące jej obowiązywania, uznające możliwość zmiany praw w przypadku,

²⁷ Zob. tamże, II.7.9.

²⁸ Tamże, Preface, 8.12.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, IV.14.2.

kiedy wyraźnie szkodziłyby one społeczności³¹. W ten sposób rozważał jednak przypadek wyjątkowy, odbiegający od normy. Sytuacją normalną, na której skupiał swoją refleksję, powinien być polityczny standard respektowania przeszłości historycznej (w tym ustanawianych przed przodków praw) do tego stopnia, jak już wskazywaliśmy, że *akt wspólnoty politycznej poczyniony pięćset lat temu pozostaje obowiązujący i współczesny dla tych, którzy obecnie społeczeństwo tworzą*³².

Tak nakreślone miejsce historii i tradycji właściwie nie pozwala Hookerowi na uznanie protestanckiej reformacji w Anglii za zjawisko dobre i potrzebne (zasadna jest jedynie reformacja w wersji bardziej umiarkowanej: anglikańskiej). Myśliciel kładący fundamenty refleksji o anglikanizmie nie mógł przyjąć, że elżbietański porządek państwowo-religijny jest zerwaniem z przeszłością, czy to religijną, czy polityczną³³. Hooker stara się więc wykazać, że Kościół Anglii poprzez utrzymanie najważniejszych doktryn chrześcijańskich jest właściwą kontynuacją *zepsutego* Kościoła rzymskiego, a jeszcze bardziej – Kościoła Chrystusowego, sięgającego czasów Apostołów. W celu wskazania ciągłości tradycji powołuje się przede wszystkim na episkopalną organizację Kościoła, którą anglikanizm kontynuuje.

Argumentem za istnieniem hierarchicznej władzy kościelnej nie jest jednak dla Hookera katolickie przekonanie o nadaniu św. Piotrowi przez Chrystusa władzy zwierzchniej nad Apostołami. Autor *Of the Lawes...* krytykuje także purytańskie przekonanie, jakoby Objawienie wskazywało, że wszyscy duchowni pozostają wobec siebie równi i w związku z tym hierarchia została przez Chrystusa zniesiona³⁴. Episkopalizm – wbrew katolikom odnajdującym w Piśmie Świętym argumenty za nim przemawiające i wbrew purytanom odczytującym również z Pisma Świętego przesłanie nieuzasadniające na taką organizację Kościoła – nie jest więc wywodzony z Objawienia, lecz z tradycji Kościoła i z rozumu. Hooker wskaże więc, że zwierzchność biskupów nad duchownymi wynika z *dawnego zwyczaju*, a nie z *apostolskiego, niebiańskiego, Boskiego rozkazu*³⁵. Wiadać i tutaj, jak bardzo „święte” są dla Hookera zwyczaj i zadawnienie: myśliciel zdaje się

³¹ Czyli kiedy prawa stanowione przez ludzi byłyby sprzeczne z prawami naturalnymi. *Tamże*.

³² *Tamże*, I.10.8. Poprzez takie umiejscowienie tradycji Hooker może jawić się jako prekursor myślenia konserwatywnego; w rzeczy samej powoływać się na niego będą angielscy konserwatyści (np. John Keble) w toczonych w XIX w. polemikach ze zwolennikami liberalizmu i utylitaryzmu. Zatem źródół konserwatyizmu brytyjskiego być może należy doszukiwać się nie w XVIII w. i reakcji Edmunda Burke’a na rewolucję francuską, lecz w wieku XVI i reakcji Hookera oraz innych anglikanów na kontestowanie angielskiego Kościoła episkopalnego i jego związku z Koroną przez protestantów. Jakkolwiek refleksja Hookera pozostanie również przedmiotem zainteresowania myślicieli krytycznych wobec konserwatyizmu (Locke’a), wskazujących – w ramach walki o zwiększenie uprawnień angielskiego parlamentu w XVII w. – że Hooker bazował w swych rozważaniach na teorii umowy o powołanie władzy, podkreślając tak rolę suwerennego ludu w kształtowaniu porządku prawnego. Zob. M. Brydon, *The Evolving Reputation of Richard Hooker. An Examination of Responses, 1600-1714*, Oxford–Toronto 2006, s. 158-160.

³³ Jak wspominaliśmy, fundamenty Hookerowskiego myślenia o prawie, rozumie i (w pewnej mierze) państwie czerpią bezpośrednio z katolickiej filozofii św. Tomasza z Akwinu.

³⁴ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VII.13.5, VII.11.2.

³⁵ *Tamże*, VII.9.7.

przekonywać, że skoro od początków Kościoła taki ustrój towarzyszył następcom Apostołów³⁶, to znaczy, iż jest on *katolicki*, czyli *powszechny*, zatem Kościół angielski jako część *Kościła powszechnego* winien go utrzymywać. Prezbiteriańskie koncepcje ustroju kościelnego przekonujące o konieczności wybierania przełożonych w Kościele przez zбір czy zgromadzenie uznane są przez Hookera za partykularne, indywidualistyczne i relatywistyczne, przez co dalekie od *powszechności*, która to jest kryterium prawdziwości ustaleń doktryny chrześcijańskiej (*katolickość*, czyli *powszechność*, to dla Hookeera uznanie i praktykowanie danej doktryny nie przez poszczególny Kościół narodowy w pewnym okresie, ale przez *całą społeczność chrześcijańską w czasie całej chrześcijańskiej historii*³⁷). Używając zatem powszechnej tradycji jako argumentu za episkopalnym ustrojem Kościoła anglikańskiego, wskazującym na jego ciągłość instytucjonalno-doktrynalną sięgającą czasów Apostołów, Hooker podkreśla: *Od ponad tysiąca pięciuset lat Kościół Chrystusa trwa pod świętym prowadzeniem biskupów. Pod żadnym innym typem ustroju chrześcijaństwo nie utrzymywało się przez tak długi czas w żadnym kraju; trwało ono tylko pod tym ustanowionym przez Boga ustrojem, o czym jestem tak samo przekonany, jak o tym, że każdy inna forma sprawowania władzy pochodzi od Boga*³⁸.

Widzimy tutaj po pierwsze ten sam sposób myślenia, jakim wykazuje się Hooker w rozważaniach nad ustrojem politycznym, kiedy uznaje, że Bóg nie ustanowił jedynej słusznej formy rządów. Podobnie rzecz się ma w Kościele: Bóg nie wskazuje przez Słowo właściwego ustroju kościelnego, lecz dokonuje *aprobaty* tego, co wybrali ludzie, jeśli tylko ich wybór pozostaje niesprzeczny z Objawieniem i z rozumem³⁹.

Po drugie, dostrzegamy w cytowanym fragmencie pewne odwołanie do zasady użyteczności, pozostające w związku z tradycją i rozumem. Hooker mianowicie wskazuje, że skoro pod episkopalnym ustrojem Kościoła chrześcijaństwo *utrzymywało się*, to znaczy, że ustrój ten jest sprawdzony i warto go stosować. W pierwszym wieku Kościoła powołanie hierarchii wydaje się więc kwestią rozumu, skoro taka organizacja władzy kościelnej zapobiegała schizmom i utrzymywała w miastach właściwy porządek. Poszczególne duchowni, niezwiązani przepisami odnośnie do organizacji władzy, kierując się rozumem, brali przykład z Jerozolimy, w której władza biskupia funkcjonowała w sposób przykładowy⁴⁰. Hooker przyznaje zatem, że inne niż episkopalizm

³⁶ Już apostołowie mieli autorytet zwierzchności nad duchownymi niebędącymi apostołami (zob. *tamże*, VII.13.4): to oni utworzyli ten ustrój na samym początku istnienia Kościół Chrystusa. Zob. *tamże*, VII.13.3.

³⁷ N. Atkinson, *Richard Hooker...*, s. 54-55. Kościół anglikański zaliczał się więc w pełni do Kościoła powszechnego; Kościoły purytańskie poprzez indywidualizm ustroju sprzeciwiały się *powszechności* Kościoła, podobnie jak Kościół rzymski, który mimo że zachowywał ustrój episkopalny, utrzymywał niewłaściwe – *niepowszechne* – doktryny, m.in. o usprawiedliwieniu człowieka. Zatem Kościół rzymski nie był dla Hookera właściwym Kościołem katolickim.

³⁸ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VII.1.4. O podkreśleniu władzy biskupiej zob. F.J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London 1949, s. 110.

³⁹ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VII.9.10.

⁴⁰ *Tamże*. Hooker nadmienia jednak, że władza biskupia w Jerozolimie pochodziła na mocy autorytetu danego w tym wypadku z *góry*. Biskupa Jerozolimy nie wybrali więc ludzie, lecz Bóg, z czego nie wynikało jednak, że Bóg polecił, aby wszędzie istniał ustrój episkopalny. Oznacza to tyle, że biskup

formy organizacji Kościoła są do pomyślenia. Wynika to z przekonania, że każda władza pochodzi od Boga, jakkolwiek wielowiekowa tradycja potwierdziła użyteczność rozwiązania episkopalnego i zrywanie z nią byłoby zrywaniem z jednością Kościoła, z powszechnością⁴¹.

Argumentując za zasadnością tradycji episkopatu, Hooker w oczach protestanckich krytyków mógł być postrzegany jako kryptokatolik; podkreśla on jednak swój dystans względem tradycji rozumianej jako przekaz nauczania Chrystusa dokonywany przez Kościół rzymski. Rozważa on: *Czy winniśmy lgnąć do tradycji nakazywanych przez Kościół rzymski z takim samym posłuszeństwem i szacunkiem, jaki mamy do spisanego Prawa, honorując oba jednakowo i adorując oba jako Boskie? Nasza odpowiedź brzmi: nie*⁴². Choć w sferze rozważań politycznych i – w pewnej mierze – eklezjalnych przyznaje tradycji zaszczytne miejsce, to w kwestiach czysto religijnych, dotyczących zbawienia człowieka, Hooker podkreśla, na wzór doktryn protestanckich, nadrzędność i wystarczalność Pisma Świętego⁴³. W tym aspekcie krytykuje Kościół rzymski jako wyraziciela błędnego poglądu o równoważności ludzkiej tradycji i Biblii w kwestiach soteriologicznych. Ostatecznie więc, mimo czerpania myśli od św. Tomasza z Akwinu i przyjęcia katolickiego rozwiązania episkopalnego ustroju Kościoła (choć z innym uzasadnieniem i głową), uznaje, że *Kościół rzymski pozostaje zepsuty w swojej wierze, a skoro odmawia zreformowania się, musimy się od niego oddzielić*⁴⁴. Rzym powinien zatem dokonać reformy, powracając do wierności Objawieniu biblijnemu. Czym była ono dla Hookera i jakie zajęło miejsce w jego myśleniu o ładzie politycznym?

PORZĄDEK ZAWARTY W OBJAWIENIU

Podobnie jak ujęcie rozumu i tradycji, rozważania na temat autorytetu Objawienia Hooker formułuje w odniesieniu do koncepcji purytańskich. Warto wspomnieć więc stanowisko protestanckich reformatorów. W 1572 r. purytanie zaprezentowali tzw. *Admonition to Parliament*, w którym wyrazili rozczarowanie elżbietańskim reżimem polityczno-religijnym. Powodem ich niezadowolenia było pozostawienie przez

(podobnie jak władca świecki) może czerpać swój autorytet do władania zarówno od ludzi, jak i bezpośrednio od Boga. Zob. *tamże*, VII.9.9.

⁴¹ N. Atkinson, *Richard Hooker...*, s. 54.

⁴² R. Hooker, *Of the Lawes...*, I.13.2. Hooker zgadzał się jednak w pewnej mierze z katolikami, że Chrystus nadał swojemu Kościołowi możliwość ustalania spraw nieuregulowanych przez Niego – pisał: *Przez Tradycję rozumiemy rozporządzenia w kwestii religii chrześcijańskiej, dokonywane na podstawie autorytetu, jaki Chrystus zostawił Jego Kościołowi w kwestii spraw obojętnych. Tamże*, V. 65.2.

⁴³ Generalnie Hooker postuluje odwoływanie się do tradycji w sprawach dotyczących porządku naturalnego (np. władza polityczna), nieregulowanych przez Pismo Święte. Wywiódł więc zasadność episkopalizmu z tradycji, gdyż ustrój Kościoła nie wydaje się dla niego ani kwestią dotyczącą bezpośrednio ludzkiego zbawienia, ani też kwestią regulowaną w Biblii. Zagadnienie to zostanie szerzej omówione w następnym punkcie rozważań.

⁴⁴ R. Hooker, *Faith and Works: Salvation for Roman Catholics*, [w:] *The Sermons of Richard Hooker. The Power of Faith, the Mystery of Grace*, red. P. Secor, London 2001, s. 135.

królową Elżbietę zarówno w porządku religijnym, jak i politycznym istotnych elementów starego, katolickiego systemu, widocznych dla nich zwłaszcza w „niebiblijnej” dla nich formie rządów oraz w ceremoniach liturgicznych. Dla purytan bowiem treści właściwego porządku politycznego i religijnego nie sposób było wyprowadzać ani z rozumu, ani z tradycji – można to uczynić jedynie na podstawie Pisma Świętego, które ma zawierać bezpośrednią treść wszelkich państwowych i kościelnych porządków i ustaleń⁴⁵.

Krytyka stanowiska purytańskiego w tej kwestii nie była łatwa. Czy można bowiem wskazać na niewystarczalność Pisma Świętego dla refleksji politycznej i religijnej w angielskim porządku państwowym wyrosłym na gruncie reformacji? Oznaczałoby to zaprzeczenie centralnego dla wszystkich reformatorów przekonania *sola scriptura*. Podobnie wskazanie na tradycję jako dodatkowe źródło treści dla ładu państwowego, a jeszcze bardziej dla ładu religijnego, byłoby postrzegane jako adaptacja stanowiska katolickiego i zahamowanie reformacji w Anglii. Przyznanie purytanom racji w kwestii Pisma Świętego otwierałoby im natomiast drzwi i właściwie sankcjonowałoby krytykę fundamentów ideowych i instytucjonalnych reżimu Elżbiety I, czemu przecież piśmiennictwo Hookera miało zapobiec.

Myśliciel rozpoczyna od zgodzenia się z purytanami w pewnym obszarze wystarczalności Pisma Świętego: *Świadectwa Boże są prawdziwe, świadectwa Boże są doskonałe, świadectwa Boże są całkowicie wystarczające w kwestiach, dla których zostały dane. Zatem kiedy nimi żyjemy, nie sądzimy, aby Bóg pominął w nich jakąkolwiek rzecz potrzebną dla Jego celu i żeby w Jego intencji leżało pozostawienie pewnych spraw do ustalania przez nas*⁴⁶.

Do czego jednak ma być wystarczające Pismo Święte? Jakie kwestie ma na myśli Hooker i jakie – według niego – miał na myśli Bóg, dając ludziom Objawienie? Otóż, jak wspominaliśmy, Pismo Święte ma zawierać kompletną treść w kwestii zbawienia człowieka⁴⁷. Nie uwzględnia jednak szczegółowych regulacji wszystkich aspektów życia człowieka. Owe inne aspekty często nie dają się wyprowadzić bezpośrednio z Objawienia i muszą być poszukiwane w innych źródłach. Hooker stwierdza więc: *Zakres i cel przyświecający Bogu, który objawił nam Pismo święte, jeśli postrzega się go szerzej, niż jest to stosowne, może okazać się dręczący, może zostać rozciągnięty dalej, niż był on przez Boga zamierzony, wprowadza nas to wtedy w zamęt, powodując wielkie zakłopotanie*⁴⁸.

Jeżeli purytanie przyjmują, że Pismo Święte jest doskonałe i zawiera regulacje *wszystkich słusznych kwestii*, to konsekwencjami takiego rozumowania będą – według Hookera – uznanie za właściwe *męczarni sumienia, gmatwanie go i nękanie skrupułami i wątpliwościami* oraz wystąpienie przeciwko *koniecznościom życia kierowanym przez światło ludzkiej natury i zdrowy rozsądek*. Realizowanie takiej doktryny *de facto* byłoby

⁴⁵ N. Atkinson, *Richard Hooker...*, s. 80-81.

⁴⁶ R. Hooker, *Of the Lawes...*, II.8.5.

⁴⁷ *Pismo Święte [...] posiada pełną instrukcję w kwestiach dla zbawienia koniecznych; wiedzę, której człowiek poprzez naturę nie jest w stanie zdobyć. Tamże.*

⁴⁸ *Tamże.*

grzeszeniem przeciwko własnej duszy, gdyż poszukiwanie jasnego i nieomylnego wskazania mówiącego nam, co mamy robić w każdej czynności zwyczajnego życia, stanie się dla nas bardziej kłopotliwe, niż nam się wydaje [...]. Uznając za grzechy wszelkie czynności, jakie podejmujemy poprzez światło natury i poprzez zdrowy rozsądek, nie myśląc o Piśmie Świętym, uznalibyśmy jednocześnie, że rodzice sprawiają w swoich dzieciach grzech, kiedy nakazują im czynienie pewnych rzeczy, zanim dzieci dojdą do zrozumienia Pisma Świętego⁴⁹.

Hooker stara się więc wykazać absurdalność myślenia Traversa i Cartwrighta, przy jednoczesnym zachowaniu przekonania o niezbędności i wystarczalności Pisma Świętego w kluczowej dla człowieka kwestii zbawienia. Myśliciel ukazuje, że konsekwencją purytańskich założeń byłoby nie wyzwolenie czy zbawienie człowieka, ale jego zniewolenie przez zwrócenie go ku konieczności czerpania wszelkich rozwiązań życiowych z Pisma Świętego. Wydaje się, że Hooker wskazuje swoim oponentom błąd polegający na pomieszaniu porządku doczesnego i nadprzyrodzonego; poprzez zaniechanie dystynkcji na te dwa porządki uznali oni wyłączną właściwość Pisma Świętego w orzekaniu także o sprawach doczesnych, podczas gdy w tej dziedzinie należy kierować się nie tylko Objawieniem, lecz także rozumem, jak również tradycją. Przypomina, że *Biblia [...] naucza spraw wyższych od natury, spraw, których sam nasz rozum osiągnąć nie jest w stanie*⁵⁰; nie dotyczy ona w głównej mierze spraw doczesnych.

Skoro więc Biblia nie dostarcza szczegółowych regulacji porządku doczesnego, to według Hookera nie można, powołując się na jej autorytet, utrzymywać, że jedynym właściwym porządkiem eklesjalnym jest prezbiterianizm, że zwierzchnictwo monarchy nad Kościołem narodowym jest błędne i że państwo winno dostosowywać swoje prawa do ustaleń Kościoła. Myśliciel odrzuca w ten sposób purytańskie (w pewnej mierze także katolickie) pretensje do podporządkowania królowej, parlamentu i urzędników duchowieństwu, mającemu odczytywać jedyne właściwe normy (również polityczne) z Pisma Świętego⁵¹. Dokonuje więc gruntownej krytyki nie tylko przekonania, że *nie powinno być ustanawiane w Kościele, jak tylko to, co jest nakazane w Słowie Bożym*⁵², lecz także analogicznego poglądu odnośnie do państwa.

Z drugiej strony anglikański myśliciel krytykuje również podejście do Pisma Świętego obserwowane w Kościele katolickim (rzymskim): uznaje je za równie błędne jak podejście purytańskie. Pisze: *Istniejące zatem dwie opinie o wystarczalności Pisma Świętego, jedna zupełnie przeciwstawna drugiej, są obie niezgodne z prawdą. Szkoły rzymskie nauczają, że Pismo Święte jest niewystarczające, jak gdyby nie zawierało ono całej objawionej, nadprzyrodzonej prawdy (a do poznania jej całości konieczne byłyby tradycje), która jest absolutnie konieczna dla ludzi, aby zostali zbawieni. Jednakowoż inni, którzy opinie te potępiają, dochodzą do niebezpiecznego ekstremum, uznając, że Pismo Święte zawiera nie tylko wszystkie rzeczy potrzebne do zbawienia człowieka,*

⁴⁹ Tamże, II.8.6.

⁵⁰ Tamże, III.8.12.

⁵¹ B. Szlachta, *Monarchia prawa?*..., s. 472-478, 598-600.

⁵² R. Hooker, *Of the Lawes...*, III.8.1.

lecz także wszelkie proste regulacje, a w związku z tym czynienie czegokolwiek według innego prawa jest niepotrzebne, ponadto grzeszne, nieprawowite i sprzeciwiające się zbawieniu⁵³.

MONARCHA, WSPÓLNOTA POLITYCZNA I WSPÓLNOTA WYZNANIOWA

Niektórzy badacze myśli Hookera wskazują, że najważniejszym celem napisanego przez niego dzieła było *wykazanie, że purytańskie nieposłuszeństwo prawom Kościoła było jednoznaczne z uchylaniem się od obowiązków wynikających z członkostwa we wspólnocie politycznej*⁵⁴. Niewątpliwie religia była dla Hookera kwestią polityczną, tak jak dla jego protestanckich oponentów polityka była kwestią religijną. Przyjrzyjmy się, z czego wynika to przekonanie i jakie były jego konsekwencje.

Polityka eklezjalna angielskich władców w czasie reformacji (z wyjątkiem Marii Tudor) oraz jej uzasadnienia nakierowane były na przyznanie monarsze uprawnień w zakresie zwierzchnictwa nad Kościołem⁵⁵. Hooker, będący apologetą ładu Elżbiety I, dla uzasadnienia królewskiej supremacji przytacza interesujące, choć różne od tych spotykanych na dworze Henryka VIII, argumenty. Nie powołuje się on już na Boskie postanowienie o królewskiej supremacji nad Kościołem, spowodowane dostrzeżeniem przez Boga niegodziwości angielskiego kleru⁵⁶. Jego argumenty, podobnie jak (a nawet bardziej niż) w przypadku uzasadniania episkopatu, odwołują się do rozumu i do tradycji, a w pewnej mierze tylko do Pisma Świętego. W żadnym razie jednak nie wskazują na Boże postanowienie zwierzchnictwa monarchy nad Kościołem.

Argumentacja Hookera co do zwierzchniej pozycji króla oraz religii jako działu polityki państwowej stanie się lepiej zrozumiała, kiedy uchwycimy prezentowaną przezeń koncepcję relacji władzy we wspólnocie politycznej do władzy we wspólnocie

⁵³ Tamże, II.8.7.

⁵⁴ F.J. Shirley, *Richard Hooker...*, s. 75. Teza o krytyce politycznego i religijnego purytanizmu jako pierwszorzędnego celu pisarstwa Hookera nie jest jednak utrzymywana przez wszystkich badaczy jego myśli. Jej krytycy wskazują na stosunkowo niewielką znajomość myślicieli purytańskich u Hookera (odwołuje się on jedynie do Traversa i Cartwrighta) i na słabość stronnictwa presbiteriańskiego w momencie powstania ksiąg *Of the Lawes...*, spowodowaną m.in. kampanią arcybiskupa Canterbury Johna Whitgifta. Zob. D. Shuger, „Societe Supernaturall”: *The imagined Community of Hooker's Lawes*, [w:] A.S. McGrade, *Richard Hooker and the Construction...*, s. 307-309.

⁵⁵ Powody takiej polityki były różne. Wymienić tu można: rosnące poczucie odrębności angielskiej wspólnoty od uniwersalnej wspólnoty Kościoła rzymskiego, kłopoty finansowe angielskich władców upatrujących w majątkach kościelnych zasobów pozwalających na napelnienie skarbcza, osobiste ambicje Tudorów do poszerzenia zakresu władzy także na Kościół, wpływ pism teologicznych Marcina Lutra krytykujących zepsucie Kościoła rzymskiego i upatrujących we władcach właściwych opiekunów chrześcijaństwa, wreszcie osobistą sprawę króla Henryka VIII, któremu papież nie zezwolił na unieważnienie małżeństwa z Katarzyną Aragońską. Szerzej zob. T.M. Parker, *The English Reformation to 1558*, Oxford 1950.

⁵⁶ Zob. *Political Thought and the Tudor Commonwealth. Deep Structure, Discourse, and Disguise*, red. P.A. Fideler, T.F. Mayer, London–New York 1992, s. 226.

eklezyjalnej. Po pierwsze więc zaznaczyć należy, że dla Hookera władza w tej ostatniej powstaje w ten sposób, co we wspólnocie politycznej, a więc poprzez zgodę społeczeństwa lub bezpośrednio jej powołanie przez Boga⁵⁷. Tak samo bowiem, jak we wspólnocie politycznej, spoczywa ona w rękach ludu. Zatem wydaje się, że to lud jest pierwotnym dysponentem obu władz. Jednak kiedy przyjrzymy się bliżej stanowisku Hookera w tej sferze, dostrzeżemy, że pierwotnie istnieją dla myśliciela nie dwa rodzaje władania (które zwykli rozróżniać myśliciele katoliccy, poczynawszy co najmniej od papieża Gelazego i jego listu *Duo Sunt*), lecz tylko jeden. Rozróżnienie na władzę duchową i świecką (a zarazem na wspólnotę polityczną i eklezyjalną) będzie jedynie *funkcjonalne*, nie *substancjalne*⁵⁸.

Uzasadnienie dla tego stanowiska monistycznego Hooker funduje na przykładzie Chrystusa jako tego, któremu poddane jest wszystko na niebie i na ziemi – a zatem tego, który ma mieć zwierzchność nad Kościołem i nad władzą polityczną (to argument czerpany z Pisma Świętego)⁵⁹. Ponadto myśliciel powołuje się na starotestamentowych władców Izraela⁶⁰, którzy mieli sprawować zwierzchnictwo nad sprawami zarówno publicznymi, jak i religijnymi państwa, co ma wskazywać, że katolickie (a także przecież purytańskie) rozróżnienie na dwa rodzaje władz nie ma ani długiej tradycji, ani też uzasadnienia w Starym Testamencie. Najważniejszy jednak (być może), rozumowy argument Hookera za monizmem wychodzi z założenia, że *troska o religię jest naturalną sprawą wszystkich społeczeństw politycznych* i że *każde ciało polityczne posiada jakąś religię*⁶¹. A skoro *prawdziwa religia jest źródłem wszelkich prawdziwych cnót i trwania dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej*, to *zgadzamy się, że czysta, bezbłędna religia powinna być najważniejszym przedmiotem troski, pomocy i ochrony ze strony władzy publicznej*⁶². Hooker wymienia konkretne korzyści, głównie cnoty, dla wspólnoty politycznej, jakie przynosi jej religia. Wskazuje, że tkwi w niej siła sprawiająca w ludziach *większe oddanie w sprawach publicznych, większą sumienność i posłuszeństwo*; zauważa *lepsze wykonywanie obowiązków u ludzi religijnych* oraz ścisły związek religii ze sprawiedliwością (*nie byłoby potrzeby powściągnięcia zła u ludzi, jeśliby religia posiadała serca ich wszystkich*); zapewnia, że religia rodzi *pokój, doskonałość, cierpliwość, satysfakcję, uczy*

⁵⁷ W przypadku Kościoła Bożego Hooker wskazuje przykłady Eliasza, Jana Chrzciciela, proroków i Chrystusa, którzy zostali bezpośrednio wybrani przez Boga do sprawowania władzy we wspólnocie religijnej; jednak myśliciel zaznacza, że autorytet nadany biskupowi przez ludzi jest równie dobrym uzasadnieniem dla sprawowania przez niego władzy, jak autorytet od Boga. Zob. R. Hooker, *Of the Lawes...*, VII.9.7).

⁵⁸ Hooker krytycznie odnosi się do dualizmu, uznając za błędne zwłaszcza doktryny (w kwestii substancji władz) św. Tomasza z Akwinu, Thomasa Moore'a, kardynała Williama Allena, Thomasa Stapletona i Thomasa Hardinga. Zob. *tamże*, VIII.4.9.

⁵⁹ *Tamże*, VIII.4.6. Jakkolwiek przykład ten nie skłania Hookera do wnioskowania, że istnienie jednego rodzaju władzy zostało nakazane przez Boga.

⁶⁰ Ulubionym *exemplum* Hookera w tej kwestii jest postać izraelskiego władcy Szymona, opisywana w Księdze Machabejskiej. Zob. *tamże*, VIII.5.1.

⁶¹ *Tamże*, VIII.1.2, VIII.6.6. A zatem troska o religię nie ma być prerogatywą kapłanów, ale całych społeczeństw.

⁶² *Tamże*, V.1.1.

*znosić cierpienie*⁶³. Innymi słowy: skoro religia jest użyteczna dla ludzkiej społeczności i była pierwszym przedmiotem jej troski (a także *od niej zależy bezpieczeństwo wszystkich stanów*⁶⁴), to bezzasadne byłoby przyznanie kompetencji zarządzania nią jakiegś innej władzy niż owa społeczność i jej władze⁶⁵.

Konsekwencją przydania wspólnocie ludzkiej suwerenności w kwestii decydowania o religii (odbierającą te kompetencje papieżowi i duchowieństwu) i uznania tej ostatniej za sprawę dla wspólnoty politycznej ważną i pożyteczną jest nazwanie Kościoła *wspólnotą polityczną*. Hooker pisze, że *wspólnoty polityczne, które wyznają religię prawdziwą, nazywane są Kościołami dla odróżnienia ich od reszty wspólnot [...] prawda religijna jest właściwą różnicą pozwalającą rozpoznać Kościół wśród innych politycznych społeczności ludzkich*⁶⁶. Kościołem jest więc wspólnota polityczna wyznająca odpowiednią prawdę religijną: jeśli wspólnota polityczna nie wyznaje właściwej religii, zwana jest po prostu społecznością polityczną. Tak dochodzimy do kluczowego Hookerowskiego stwierdzenia, że *członek Kościoła angielskiego jest zarazem członkiem wspólnoty politycznej, a członek wspólnoty politycznej jest członkiem Kościoła angielskiego, zaś to, co czynione przez jedno z nich, jest jednocześnie aktem drugiego*⁶⁷.

Wszyscy ludzie powinni, zgodnie z nakazem Chrystusa, poszukiwać najpierw Królestwa Bożego, stawiając tym samym rzeczy duchowe ponad doczesne⁶⁸; a skoro mają to czynić wszyscy, winna tak postępować również wspólnota polityczna. Nie zawsze jednak nakierowana była ona na właściwe, duchowe cele. Hooker przywołuje przykład chrześcijaństwa pierwszych wieków w Rzymie, kiedy istniała wyraźna rozbieżność między priorytetami pogańskiej wspólnoty politycznej a celami Kościoła; z tego względu zasadne było utrzymywanie niezależności obu wspólnot, aby wspólnota chrześcijan nie podporządkowywała się celom pogańskich władców. Kiedy jednak społeczeństwo i władze Rzymu przyjęły Ewangelię, Rzym nie był już taki sam – zaczął opierać się na chrześcijańskich prawach i utrzymywanie odrębności wspólnoty politycznej i religijnej przestawało być potrzebne (wspólnota polityczna i religijna bowiem miały już ten sam cel: dążenie do Królestwa Bożego). Naturalnie dokonywało się więc między nimi zbliżenie. Odrębność została jednak – niepotrzebnie – zachowana, ponieważ według

⁶³ *Tamże*, V.1.2 i 3. Myśliciel zdaje się przyznawać polityczną użyteczność każdej religii, jednak nie w równym stopniu. Wskazuje on na podobieństwo efektów moralno-politycznych chrześcijaństwa z religiami pogan, Turków i niewierzących, ale jednocześnie podkreśla, że *im czystsza i doskonalsza jest nasza religia, tym cenniejsze efekty będzie ona miała na tych, którzy szczerze i niezłomnie ją wyznają*. Najczystsza i najdoskonalsza religia jest chrześcijaństwo, które też jest dla Hookera *religią prawdziwą*. *Tamże*, V.1.3, 1.4.

⁶⁴ *Tamże*, V.1.5.

⁶⁵ Nietrudno zauważyć tu podobieństwo do argumentacji Marsyliusza z Padwy, podobnie przyznającego suwerenność w kwestiach religijnych wspólnocie, której kwestie te bezpośrednio dotyczą, wykluczając tym samym związaną z prawem kanonicznym wydawaną przez papieża, będącego członkiem innej wspólnoty. Zob. J. Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London–New York 1996, s. 156.

⁶⁶ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.1.2.

⁶⁷ *Tamże*.

⁶⁸ *Tamże*, I.10.2.

Hookera Kościołem nazywano nie całe społeczeństwo, a jedynie duchowieństwo; Kościół nie tworzył więc praktycznie władcy polityczny wyznający chrześcijaństwo. Właśnie na tym polegać miał błąd dualizmu wprowadzony przez biskupów Rzymu: mimo naturalnych okoliczności zaistnienia społeczeństwa chrześcijańskiego utrzymywali oni niejako sztuczny podział na władzę duchową i świecką, starając się czynić tę pierwszą zwierzchnikiem drugiej.

Współczesna Hookerowi Anglia wylamała się spod tego dualizmu, czyniącego wyłącznie duchownych właściwymi członkami Kościoła i jedynymi zdolnymi określać treść doktryny chrześcijańskiej, i – biorąc pod uwagę fakt, że społeczeństwo angielskie jest chrześcijańskie i nie potrzebuje odróżniania celów Kościoła od celów wspólnoty politycznej – stała się jednym społeczeństwem polityczno-religijnym. Wspólnotę polityczną wyróżnić w nim można jedynie (funkcjonalnie) ze względu na sposób sprawowania władzy w tym społeczeństwie, a wspólnotę Kościoła ze względu na wyznawaną prawdę religijną. Korelacja wspólnot przejawia się w tym, że dobro jednego aspektu społeczeństwa naturalnie pociąga za sobą rozkwit drugiego. Powinny one zatem wspierać się i nie jest w związku z tym zasadne rozróżnienie między władzą duchową a świecką; nie powinno być tak, że wspólnota polityczna zajmuje się rozmaitymi sprawami z wyłączeniem religii. W przypadku angielskiego chrześcijańskiego społeczeństwa sytuacja polityczno-religijna pozostać ma odmienna, zarówno od tej obserwowanej niegdyś u pogańskich władców Rzymu, u których Kościół musiał pozostać niezależnym organizmem, jak i od dualistycznego ustroju społeczeństwa ufundowanego przez biskupa Rzymu, który niezasadnie dokonał rozdzielenia ciała politycznego i ciała Kościoła⁶⁹.

Przyjrzyjmy się teraz pozycji angielskiego monarchy w stosunku do Kościoła. Jak nakreśliliśmy, Kościół jest dla Hookera wspólnotą polityczną, a skoro król posiada powierzoną mu przez lud zwierzchność we wspólnocie politycznej, niepodobna aby nie cieszył się analogiczną zwierzchnością wobec Kościoła. Skoro bowiem istnieje tylko jeden rodzaj władzy, to musi istnieć tylko jeden jej zwierzchnik w państwie (niekoniecznie jednostka). Obecność więcej niż jednego rodzaju władzy zwierzchniej powodowałaby według Hookera ogromne zamieszanie: co by się stało, gdyby jedna władza wezwwała poddanego do sądu, druga do wojska, a trzecia do świątyni? Komu miałby okazać posłuszeństwo, a komu nieposłuszeństwo?⁷⁰

Monarcha, będąc zwierzchnikiem Kościoła, nie ma jednak posiadać uprawnień do wykonywania funkcji kapłańskich (takich jak: udzielanie sakramentów, głoszenie Słowa Bożego, wyświęcenia kapłanów, decydowanie o ekskomunie)⁷¹, ponadto pozostaje związany tradycją prawa Kościoła i nigdy nie może samowolnie go zmieniać – zmiana taka dokonać się może jedynie przy zgodzie całego ciała Kościoła, tj. monarchy, parlamentu i duchowieństwa⁷². Wynika z tego jednak również, że samo duchowieństwo nie

⁶⁹ *Tamże*, VIII.1.2-1.7. Hooker podkreśla tu przekonanie, że Kościół czerpie swój autorytet od zwierzchnika wspólnoty politycznej, a więc od państwa. Zob. F.J. Shirley, *Richard Hooker...*, s. 113.

⁷⁰ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.2.18.

⁷¹ *Tamże*, VIII.2.16.

⁷² *Tamże*, VIII.2.17.

może samodzielnie dokonywać regulacji doktryny religijnej, skoro nie tylko ono stanowi Kościół (jakkolwiek jest ono najlepiej zaznajomione z kwestiami religijnymi)⁷³. Żadne prawo kościelne – podkreśla Hooker – nie może być tworzone bez udziału świeckich, w tym bez udziału króla; jego rola w tym procesie polega na udzieleniu aprobaty wobec danego kanonu (brak aprobaty równoznaczny byłby z jego nieważnością) oraz na zwoływaniu konwokacji duchowieństwa, która we współpracy z parlamentem wydawać miałaby odpowiednie ustalenia⁷⁴. Dla uzasadnienia takiego stanu rzeczy Hooker przywołuje znów pierwotną suwerenność wspólnoty politycznej, która ma moc ustalania prawa religijnego – myśliciel posiłkuje się tu przykładem Mojżesza, którego lud wydelegował jako tego, który przyjąć miał prawo od Boga: Mojżesz miał więc działać w autorytecie wspólnoty⁷⁵. Dodatkowo król ma mieć kompetencje nadawania godności biskupiej (obsadzenie urzędu kościelnego należy do całego ciała politycznego, jednak nominacji dokonywać ma król z uwagi na dawną kompetencję, którą próbował od Henryka IV wyszarpnąć papież Grzegorz VII)⁷⁶.

Chociaż Hooker nie uznaje nowego angielskiego porządku państwowo-religijnego za objawiony czy nakazany przez Boga, wzorem publicystów wspierających cesaropapizm Henryka VIII przywołuje przykłady władców starotestamentowych. Odczytuje, że królowie izraelscy posiadali szeroki zakres kompetencji względem kapłanów, co wskazywać ma nie tylko na zasadność jedności władz, przeczącą ujęciu dualistycznemu, lecz także na praktykę zwierzchności królewskiej nad kapłanami. Obok Szymona myśliciel wskazuje m.in. na Dawida, Jozafata i Jozasza, którzy *wydawali prawa i nakazy, o których mówi święta historia, dotyczące kwestii czysto religijnych, spraw Świątyni*

⁷³ *Tamże*, VIII.6.11. Koncepcja udziału *całego ciała Kościoła* – króla, parlamentu i duchowieństwa – w procesie ustalania treści doktryny religijnej nie była w historii angielskiej myśli politycznej pomysłem nowym: opracował ją już polemista Thomasa Moore'a (broniącego stanowiska katolickiego dualizmu i sprzeciwiającego się pretensjom Henryka VIII do bycia głową Kościoła) Christopher St. German (1460-1540), który w dziele *An Answer to a Letter* napisał: *skoro Kościół tworzy cesarz, królowie i książęta z całym swoim ludem, który składa się zarówno z osób duchownych, jak i świeckich [...] to niech także cesarz, królowie i książęta ze swoim ludem zawiadują nim*. Cyt. za: J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1951, s. 166.

⁷⁴ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.6.8.

⁷⁵ *Tamże*, VIII.6.11.

⁷⁶ *Tamże*, VIII.7.3, 7.5, 7.7. Hooker, odmawiający przyznania zwierzchności nad Kościołem nie tylko biskupowi Rzymu, lecz także narodowemu zgromadzeniu duchowieństwa, sprzeciwia się więc zarazem doktrynie papalistycznej i koncylarystycznej. Upatrywanie we władcy świeckim opiekuna i moderatora działań Kościoła nosi podobieństwo do starożytnej i średniowiecznej koncepcji cesaropapizmu, której początki wiąży się z dziejopisarstwem „teologa imperialnego” Euzebiusza z Cezarei (ok. 264-339), który w *De Vita Constantini* przyznawał cesarzowi m.in. kompetencje mianowania biskupów, uznając, że władca jako *trzynasty Apostoł* został wybrany przez Boga do kierowania Kościołem. Zob. A. Hastings, *Church and State: English Experience*, Exeter 1991, s. 6-7, *Prideaux Lectures*). Hooker daje jednak inne niż Euzebiusz z Cezarei – bo bardziej „ludzkie”, a nie providencjonalne – uzasadnienie supremacji królewskiej; ponadto supremacja wiąże się u niego z udziałem w prawodawstwie kościelnym także parlamentu, czego Euzebiusz nie przewidywał. Hooker wydaje się powoływać na tradycję mianowania biskupa przez władzę świecką (bądź posiadania przezeń istotnego wpływu na jego wybór), która to tradycja miała być zagrożona w średniowieczu przez papieskie pretensje do nadawania inwestytury duchowej.

i służby Bogu, przypomina, że *pobożność lub niepobożność królów zawsze zmieniała publiczny charakter religii, czego nawet prorocy nie byli w stanie uczynić*, i przekonuje, że zmiana religii, tworzenie prawa kościelnego i inne podobne tego typu akty należące do władzy królestwa [*Power of Dominion*] zwane są czynami króla, aby pokazać, że jemu powierzona została supremacja władzy tego rodzaju nad wszystkim, a duchowieństwu taka władza nigdy nie była powierzona, z wyjątkiem czasów, kiedy kapłani byli jednocześnie królami⁷⁷. Przykłady Starego Testamentu mają więc dowodzić, że supremacja królewska była zjawiskiem w Izraelu naturalnym. Natomiast przyglądając się Nowemu Testamentowi, Hooker stwierdza, że Chrystus pozostawił kwestię regulacji władzy kościelnej wyborowi ludu⁷⁸. Zwierzchność króla nad Kościołem jest więc zagadnieniem ustalonym w prawie ludzkim – według myśliciela Bóg nie uznał ani tego, że wszyscy królowie winni ją mieć, ani tego, że żaden nie może jej mieć⁷⁹. Do supremacji króla nad Kościołem i do istnienia jednej wspólnoty polityczno-religijnej prowadzi nie Bóg, lecz rozum⁸⁰.

Zatem jeśli lud zdecydował, że królewska supremacja jest właściwym rozwiązaniem, to (skoro nie przeczy ona zaleceniom Słowa Bożego) Bóg będzie ją aprobował i wymagał posłuszeństwa wobec niej. Jak bowiem pamiętamy, żadna forma rządu nie jest nakazana przez Boga, jednak sam stosunek władzy i posłuszeństwo jej jest Bożym ustanowieniem. Prawo więc nie nakazuje, aby świat chrześcijański rządzony był przez królów z prawem supremacji, ale jeśli istnieją tacy królowie, to posłuszeństwo im, także w kwestii religii, jest Bożym nakazem⁸¹.

ZAKOŃCZENIE. ZNACZENIE I WPŁYW MYŚLI RICHARDA HOOKERA

Swoją refleksją na temat relacji wspólnoty politycznej i religijnej prowadzoną w duchu monistycznym Hooker niewątpliwie zasłużył sobie, obok Lancelota Andrewesa, na miano „ojca anglikanizmu”, skoro wznosił jego fundamenty teoretyczne. Hooker stał się tym samym pionierem refleksji *via media* czy też „trzeciej drogi” między ówczesnym katolicyzmem a protestantyzmem. Widać u niego jednak silne, momentami

⁷⁷ R. Hooker, *Of the Lawes...*, VIII.1.1.

⁷⁸ *Tamże*, VIII.6.13.

⁷⁹ *Tamże*, VIII.2.5.

⁸⁰ *Tamże*, VIII.3.6. Problemem, który powstał w związku z przyznaniem królowi władzy zwierzchniej nad Kościołem, była kwestia nazewnictwa pozycji monarchy – określenie go głową Kościoła rozgoryczało zarówno katolików, mających za głowę Kościoła papieża, jak i protestantów – dla których głową Kościoła miał być wyłącznie Chrystus. Hooker krytykuje jednych i drugich, odmawiając biskupowi Rzymu kompetencji do zarządzania wspólnotami nieuznającymi jego zwierzchnictwa i wskazując na błędne rozumienie tytułu „głowa Kościoła” przez Jana Kalwina i jego zwolenników (ziemska głowa Kościoła nie miała być – zdawał się wyjaśniać Hooker Kalwinowi – tym samym, co głowa duchowa, którą jest Chrystus: ziemska głowa była konieczna dla utrzymania porządku, gdyż Chrystus nie sprawował swoich rządów bezpośrednio i osobiście, i miała być poddana duchowej). Zob. *tamże*, VIII.4.8-4.9).

⁸¹ *Tamże*, VIII.2.6.

dominujące, osadzenie w myśli św. Tomasza z Akwinu, które pozwala mu opowiadać się za nierewolucyjnymi (przynajmniej w porównaniu do reformatorów kontynentalnych) reformami Kościoła i państwa oraz zachować klasyczne kategorie prawa naturalnego. Zaakcentowanie rozumu, roli zwyczaju i potrzeby przetestowania w czasie stosowanych rozwiązań wpisują go do grona myślicieli przygotowujących refleksję konserwatywną (z ustaleń Hookera korzystać będzie m.in. Edmund Burke)⁸². Rozważania autora *Of the Lawes...* o umowie o powołaniu władcy politycznego zapowiadają z kolei refleksję Johna Locke'a, który z koncepcji Hookera korzystał, modyfikując ją zwłaszcza w obszarze założenia o skłonności człowieka do zła (Locke i późniejsze koncepcje liberalne traktowały człowieka jako dobrego z natury)⁸³. Opisywaną przez Hookera koncepcję stosunków państwo–Kościół nazwać można chrześcijańskim erastianizmem, jako że przewiduje w niej zwierzchnictwo króla i parlamentu nad Kościołem przy założeniu, że monarcha i parlament pozostają chrześcijanami⁸⁴. Z tej refleksji korzystali z kolei przywódcy ruchu oksfordzkiego w XIX w., sprzeciwiając się dążności angielskiego parlamentu, nieskładającego się już wówczas wyłącznie z członków Kościoła anglikańskiego, do organizowania życia Kościoła anglikańskiego.

BIBLIOGRAFIA

- Allen J.W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1951.
- Atkinson N.T., *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason. Reformed Theologian of the Church of England?*, Carlisle 1997.
- Babbitt I., *Democracy and Leadership*, Boston–New York 1834.
- Brydon M., *The Evolving Reputation of Richard Hooker. An Examination of Responses, 1600–1714*, Oxford–Toronto 2006, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199204816.001.0001>.
- Canning J., *A History of Medieval Political Thought, 300–1450*, London–New York 1996.
- D'Entrèves A.P., *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959.
- Doktryny polityczne XIX i XX wieku. Liberalizm, konserwatyzm, socjalizm, doktryna socjaldemokracji, nauczanie społeczne Kościoła, totalitaryzm*, red. K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembrowicz, Kraków 2000.
- Hastings A., *Church and State. English Experience*, Exeter 1991, *Prideaux Lectures*.
- Hooker R., *Faith and Works: Salvation for Roman Catholics*, [w:] *The Sermons of Richard Hooker. The Power of Faith, the Mystery of Grace*, red. P. Secor, London 2001.

⁸² *Doktryny polityczne XIX i XX wieku. Liberalizm, konserwatyzm, socjalizm, doktryna socjaldemokracji, nauczanie społeczne Kościoła, totalitaryzm*, red. K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembrowicz, Kraków 2000, s. 127. Zob. także P. Musiewicz, *Wartość zwyczaju i tradycji w koncepcjach brytyjskich prekonserwatywnych i konserwatywnych myślicieli politycznych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia” 2011, Vol. 18, nr 1, s. 117–120.

⁸³ I. Babbitt, *Democracy and Leadership...*, s. 71.

⁸⁴ Szerzej zob. P. Musiewicz, *Ruch oksfordzki (1833–1845). Myśl polityczna przywódców ruchu oksfordzkiego*, Kraków 2015, s. 120.

- Hooker R., *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, [w:] *The Works of That Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker*, red. J. Keble, New York–Philadelphia 1844, t. 1-2, <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00058175>.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- MacCulloch D., *Reformation. Europe's House Divided 1490-1700*, London 2013.
- Monahan A.P., *Richard Hooker: Counter-Reformation Political Thinker*, [w:] A.S. McGrade, *Richard Hooker and the Construction of Christian Community*, Tempe 1997, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, vol. 165.
- Munz P., *The Place of Hooker in the History of Thought*, London 1952.
- Musiewicz P., *Ruch oksfordzki (1833-1845). Myśl polityczna przywódców ruchu oksfordzkiego*, Kraków 2015.
- Musiewicz P., *Wartość zwyczaju i tradycji w koncepcjach brytyjskich prekonserwatywnych i konserwatywnych myślicieli politycznych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K, Politologia” 2011, Vol. 18, nr 1.
- Parker T.M., *The English Reformation to 1558*, Oxford 1950.
- Political Thought and the Tudor Commonwealth. Deep Structure, Discourse, and Disguise*, red. P.A. Fidler, T.F. Mayer, London–New York 1992.
- Shirley F.J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London 1949.
- Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków–Warszawa 1998.
- Szlachta B., *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford 1997.
- The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, red. H.J. Hillerbrand, t. 2, New York 1996.

Piotr MUSIEWICZ – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce (Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Jagiellońskiego), magister politologii (Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ), adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie. Prowadzi badania w tematach relacji państwo–Kościół, historii myśli politycznej (głównie angielskiej) i polityki publicznej (zwłaszcza polityki społecznej).