

ADAM WIELOMSKI

ORCID: 0000-0001-8692-6469

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

a.wielomski@uksw.edu.pl

Thomas Hobbes i teologia polityczna władzy suwerennej

Abstrakt: Tekst ten stanowi moją osobistą polemikę z tradycyjną interpretacją teorii politycznej Thomasa Hobbesa, zwykle uznawaną za ateistyczną i stanowiącą jedno ze źródeł filozofii oświecenia. W mojej ocenie Hobbes jest nieortodoksyjnym kalwinem, woluntarystą i fideistą religijnym, podczas gdy jego idea stanu natury i umowy społecznej stanowią wyłącznie teoretyczny model państwa. Jako fideista i woluntarysta kalwiński, Hobbes jest zwolennikiem gomaryzmu, czyli nieortodoksyjnie kalwińskiego uznania wolnej woli ludzkiej. Jego wizja suwerenności stanowi, że ludzka władza polityczna jest pochodna wobec wizji wszechmogącego Boga. Oto klasyczny przykład teologii politycznej sformułowanej przez Carla Schmitta w XX stuleciu. Główną teologiczno-polityczną analogią w dziele Hobbesa jest ta, że władza ludzka stanowi tylko refleks władzy Stwórcy. Dla tego kalwina władza Boska jest nieodparta, nieograniczona przez prawa natury. Teologiczno-politycznym refleksem nieodpartej władzy Boga jest również nieodparta władza suwerena, która nie może być ograniczona przez konstytucję, prawa fundamentalne czy ustawy. Dla Hobbesa, wszelka władza ludzka jest jedynie refleksem Boskiej nieodpartej władzy. W wizji tego angielskiego filozofa mamy więc moc suwerena ustanowienia narodowego wyznania i podjęcia decyzji o kościele, dogmatach, rytach i liturgii, jego monopol na decyzje polityczne i administracyjne, negację konstytucjonalizmu, zakaz oporu i penalizację zbrodni ateizmu, stanowiącego negację nieodpartej władzy Boga, a w konsekwencji, tejże samej władzy króla, skoro suweren jest Imago Dei.

Słowa kluczowe: Thomas Hobbes, teologia polityczna, suweren, suwerenność, Bóg.

THOMAS HOBBS AND POLITICAL THEOLOGY OF SOVEREIGN POWER

Abstract

This text is my great personal polemic counter traditional interpretation of Thomas Hobbes's political theory, seen as atheistic and the source of philosophy of the Enlightenment. In my interpretation Hobbes is an unorthodox Calvinist, voluntarist and fideist in religion, and his idea of the state of nature and political contract is the theoretical model of State only. As a fideist and voluntarist

Calvinist is Hobbes the adherent of goomarism, i.e. nonorthodox Calvinist negation of human free will. Similarly, his vision of sovereignty is that human political power is not independent from his vision of an omnipotent God. It's classical example of political theology formulated by Carl Schmitt in the twentieth century. The main theological-political analogy in his work is the theory that human power is only a reflex of the power of the Creator. For this Calvinist the power of God is irresistible, unlimited by the laws of nature. The theological-political reflex of the irresistible power of God is the irresistible power of the sovereign who cannot be limited by constitution, fundamental rights, or laws. For Hobbes, every human power is merely a reflex of divine irresistible power. In this vision the English philosopher acknowledges the rights of the sovereign to establish national confession and decide about Church, dogmas, rites and liturgy, his monopolisation of political and administrative decisions, negation of constitutional regimes, forbidding the right of resistance, and penalisation of the crime of atheism, i.e. negation of the irresistible power of God, and consequently, the same power of king, because the sovereign is *Imago Dei*.

Keywords: Thomas Hobbes, political theology, sovereign, sovereignty, God.

1. Pojęcie teologii politycznej

„Teologia polityczna” to termin, który upowszechnił się w naukach prawnych i politycznych po 1922 roku, gdy Carl Schmitt opublikował swój klasyczny tekst pod takim właśnie tytułem¹. Popularyzacja tego pojęcia i jego intrygujące brzmienie spowodowały, że zaczął być nadużywany. W efekcie pod tym pojęciem zaczęto rozumieć coraz to nowe problemy, aż upowszechnił się pogląd, że jest to całokształt relacji między teologią, religią i prawem kanonicznym z jednej strony, a państwami, ustrojami i prawami z drugiej, na czele z kwestią stosunków państw z kościołami. W skład teologii politycznej wchodzić miałyby także biblijne, i szerzej — religijne, inspiracje myśli społecznej². Ze swojej strony dawaliśmy już wyraz przekonaniu, że jest to definicja tak rozległa i obejmująca tyle spraw, iż w istocie przestaje znaczyć cokolwiek konkretnego, a przede wszystkim zaprzecza intencjom samego Schmitta, który nadał jej bardzo określone znaczenie³. Wprawdzie nigdy i nigdzie nie zdefiniował *expressis verbis* tego pojęcia, ale z kontekstu, w jakim go używał, wynika, że uważał, że podstawowe terminy polityczno-ustrojowe epoki nowożytnej to zsekularyzowane twierdzenia teologiczne, oryginalnie odnoszące się do Boga, jego atrybutów i relacji ze światem stworzonym, ewentualnie (rzadziej) formuły eklezjologiczne, które zostały zaadaptowane przez prawników i przeformatowane na pojęcia polityczno-ustrojowe.

¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 33–83.

² E.W. Böckenförde, *Politische Theologie*, [w:] *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, red. J. Taubes, München 1983, s. 19–21; P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, [w:] *Der Fürst dieser Welt...*, s. 26–44.

³ A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017, s. 59–81.

Reasumując, trzeba wskazać, iż stoimy na stanowisku, że badacze poprawnie rozumiejący termin „teologia polityczna” nieprzypadkowo bezustannie używają słowa „analogia”, wskazując, że jej istotę stanowią analogie między teologią a nauką o państwie i analogie między eklezjologią a ustrojami politycznymi⁴. W tymże też znaczeniu będziemy posługiwać się tym pojęciem w niniejszym tekście.

2. Thomas Hobbes a teologia

Przez całe stulecia utarł się obraz Thomasa Hobbesa jako ateisty lub też agnostyka i religijnego niedowiarka. Znana anegdota opowiada, że gdy ów filozof spacerował po Londynie, biegły za nim dzieci i krzyczały „To ten ateista Hobbes!”⁵. W czasie rewolucji angielskiej takie zarzuty sformułowała nawet specjalna purytańska komisja parlamentarna ds. zwalczania ateizmu (1657), a po restauracji monarchii Stuartów jego pracami zajęła się kolejna komisja parlamentarna, tym razem złożona z rojalistów (1666). Ostatecznie dwie jego prace spalono publicznie na Oksfordzie (1683). W akcie ich potępienia przez pobożnych profesorów czytamy, że to księgi „w większej części fałszywe, buntownicze i bezbożne [...], heretyckie i bluźniercze, obrażające religię chrześcijańską, niszczycielskie dla wszelkich rządów, zarówno w kościele, jak i w państwie”⁶. W 1654 i 1703 roku kolejne jego książki znalazły się także na katolickim Indeksie. Ustawiczny polemista Hobbesa, znakomicie wykształcony teologicznie biskup anglikański, John Bramhall w podsumowaniu jednej ze swoich prac poświęconych odparciu jego idei pisał:

zasady Hobbesowskie niszczą egzystencję, oczywistość, wszechobecność, wieczność i nieskończoność Boga; naukę o Trójcy Świętej; unię hipostatyczną; królewski, kapłański i profetyczny urząd Chrystusa; istotę i działanie Ducha Świętego; Niebios a Piekło; aniołów i diabłów; nieśmiertelność duszy; Kościół katolicki i kościoły narodowe; Pismo Święte i prawa Kościoła; święte sakramenty; całe fundamenty religii i kultu Boga; prawo naturalne; rzeczywistość Boga, sprawiedliwość, pobożność, uczciwość, sumienie i wszystko to, co święte⁷.

Obraz Thomasa Hobbesa jako ateisty lub agnostyka utrwalił się na przełomie XVII i XVIII wieku w Anglii, a na kontynencie upowszechnili go luminarze

⁴ A. d’Ors, *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Políticos” 1976, nr 205, s. 41; J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitt und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 88; H. Ball, *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1, s. 93.

⁵ J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, London 1992, s. 137.

⁶ Cyt. za: S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge 1962, s. 62.

⁷ J. Bramhall, *The Catching of Leviathan or the Great Whole* [1658], [w:] *idem, Works*, t. 4, Oxford 1844, s. 547.

francuskiego oświecenia⁸. Przetrwiał całe stulecia i zanegowany został dopiero kilkadziesiąt lat temu przez badaczy-rewizjonistów. Od tego czasu opublikowano liczne prace, których autorzy skupili się na analizie części trzecich zarówno *Lewiatana* (1651), jak i wcześniej rozprawy *O obywatelu* (1642), poświęconych religii, analizie Litery biblijnej i sakralnego ustroju królestwa starożytnego Izraela. Odkurzono także jego pomniejsze, rzadziej cytowane i czytane rozprawy, szczególnie polemiki ze wspomnianym przed chwilą Bramhallem. Przez wieki te obszerne partie jego dzieł traktowano wyłącznie jako próby zamaskowania przezeń swojej niewiary poprzez pozbawione znaczenia rozważania nad Literą i dziejami Mojżesza, Saula, Dawida i Salomona. Tymczasem badacze-rewizjoniści sformułowali tezę, że angielski filozof był epistemologicznym awerroistą, który starannie rozdzielał prawdy rozumu (geometria, mechanika, fizyka) od prawd fideistycznie pojmowanej wiary (Litera)⁹. Inni zaczęli studiować pisma Hobbesa pod kątem zawartej w nich teologii, aby dojść do wniosku, że nie tylko nie był ateistą i niedowiarkiem — jak dotychczas sądzono — lecz mocno nieortodoksyjnym (kwestie materializmu i mortalizmu duszy) kalwinem i religijnym fideistą, postrzegającym wszechmoc Boga w sposób woluntarystyczny, inspirowany pismami fideistów i woluntarystów medievalnych i protestanckich, czyli Dunsa Szkota, Wilhelma Ockhama i Jana Kalwina¹⁰. W tym miejscu zachęcamy czytelnika do starannej analizy przypisu zamieszczonego przez nas na końcu ostatniego zdania, ponieważ wynika z niego, że fideistyczno-woluntarystyczna interpretacja filozofa z Malmesbury jest prawie nieznaną w łatwo dostępnej w Polsce literaturze anglosaskiej, a także idącej jej śladem literaturze niemiecko- i polskojęzycznej. Jest to teza sformułowana i propagowana przede wszystkim w świecie

⁸ S.I. Mintz, *op. cit.*; Y. Glaziou, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris 1993.

⁹ D. Negro Pavon, *La imaginación política de Hobbes*, „Revista de Estudios Políticos” 1977, nr 215, s. 55–56; A. Pocchi, *Hobbes e la teologia*, [w:] *Hobbes oggi*, red. F. Angeli, Milano 1990, s. 113–116; A.P. Martinich, *The Two Gods of “Leviathan”*. *Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992, s. 208–216; A. Rodríguez Mújica, *La formación del hombre económico: J.O. de la Mettrie y T. Hobbes*, „Cuaderno de Relaciones Laborales” 2000, nr 16, s. 67–68.

¹⁰ W literaturze najnowszej pogląd ten podziela wielu badaczy. Podajemy tylko prace, które ukazały się po 2000 roku: M. Pécharman, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, [w:] *Potentia Dei. L’omnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, red. G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarka, Milano 2000, s. 269–293; L. Foisneau, *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris 2000, s. 5–15, 160–164, 269–304; C. Altini, “*Potentia Dei*” e *prescienza divina nella teologia di Hobbes*, „Rivista di Filosofia” 2009, nr 2, s. 209–236; M.S. Fernández García, *La omnipotencia de Hobbes (1588–1628): el carácter irrevocable de la potencia absoluta*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 2011, nr 38, s. 23–43; M.L. Lukac de Stier, “*Potentia Dei*”: *de Tomás de Aquino a Hobbes*, „Intus-Legere Filosofia” 7, 2013, nr 1, s. 43–57; A. Milanese, *Nécessité et imputation chez Hobbes: se démarquer d’Aristote et se démarquer de la scholastique*, „Philosophiques” 41, 2014, nr 1, s. 3–35. Co zastanawiające, w literaturze anglojęzycznej lata temu powstał tylko jeden tekst, w którym znajdujemy fragment na interesujący nas temat: W.B. Glover, *God and Thomas Hobbes*, „Church History” 29, 1960, nr 3, s. 287–292. Jest także dostępny tekst po angielsku badacza francuskiego: L. Foisneau, *Beyond the air-pump: Hobbes, Boyle and the omnipotence of God*, [w:] *Nuove prospettive critiche sul “Leviatano” di Hobbes*, red. L. Foisneau, G. Wright, Milano 2004, s. 33–49.

romańskojęzycznym. W naszym kraju na temat kalwinizmu i wpływu myśli starotestamentowej na Hobbesa ukazały się dotąd tylko dwa artykuły¹¹.

3. Thomas Hobbes jako teolog polityczny

Przeniesienie Thomasa Hobbesa z grona myślicieli ateistycznych do kręgu filozofów inspirowanych przez chrześcijaństwo pozwala spojrzeć nań jako na tego, który myśli kategoriami teologii politycznej, czyli analogii między twierdzeniami teologicznymi, religijnymi a polityczno-ustrojowymi i prawnymi.

Carl Schmitt źródła teorii analogii teologiczno-politycznych widział w myśli politycznej francuskich tradycjonalistów (Joseph de Maistre i Louis de Bonald), w polemice hiszpańskiego konserwatywnego autorytarysty Juana Donoso Cortésa z francuskim anarchistą Pierre'em Proudhonem i w tradycji lewicy heglowskiej w Niemczech, krytykującej mieszczańskie państwo i jego religijną legitymizację (Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Karol Marks)¹². Jakkolwiek Hobbes był, obok Georga W.F. Hegla, ulubionym filozofem Schmitta, to ten patrzył na niego w tradycyjnej perspektywie, czyli jako na ateistę i mechanycystę. Hobbes miał pojmować państwo jako Lewiatana, czyli sztucznego człowieka, jako gigantyczny mechanizm powstały na drodze umowy społecznej i z ludzkiego wyrachowania, dla którego Boża wszechmoc nie stanowi wzorca, gdyż państwo-Lewiatan samo się konstituuje wedle wskazań rozumu naturalnego. Schmitt pisze o tym wprost w *Lewiatanie w teorii państwa Thomasa Hobbesa* (1936):

Kierunek rozważań [Hobbesa] jest odwrotny niż w przypadku rozważań o prawie „boskim”: z tego wynika, że władza państwowa jest wszechmocna, wynika jej boska natura. Jej wszechmoc ma jednak inne aniżeli boskie pochodzenie: jest dziełem człowieka i powstaje dzięki umowie zawartej między ludźmi¹³.

Innymi słowy, niemiecki prawnik nie dostrzegał u Hobbesa momentu fideistycznego i kalwińskiego, uważając go za myśliciela traktującego religię jako wymyśloną przez ludzi, co najlepiej pokazuje model zwany przez Schmitta mianem „kryształ Hobbesa”¹⁴. Przypisy do Schmittowskich prac wyjaśniają źródło

¹¹ L. Chmielewska, *Teologia polityczna Thomasa Hobbesa a teologia reformowana*, „Politeja” 2014, nr 32, s. 111–128; T. Tulejski, A. Zawadzki, *Golem i Lewiatan. Judaistyczne źródła teologii politycznej Thomasa Hobbesa*, „Politeja” 2019, nr 2, s. 207–232.

¹² A. Wielomski, *op. cit.*, s. 93–128.

¹³ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa* [1936], Warszawa 2008, s. 44. Pozostałe prace C. Schmitta na temat T. Hobbesa to: *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza* [1919], [w:] *Schmittiana VII*, red. P. Tommissen, Berlin 2001, s. 9–19 (tekst z młodości opublikowany pośmiertnie); *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* [1937], [w:] *idem, Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 139–147; *Reformacja spełniona. Ku nowej interpretacji „Lewiatana”* [1965], [w:] *idem, Lewiatan w teorii...*, s. 111–148.

¹⁴ C. Schmitt, *Dodatki do „Pojęcia polityczności”* [1963], „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 77–78, s. 51–53.

tego błędu: jego interpretacja oparta była przede wszystkim na lekturze konserwatywnych krytyków *Lewiatana*, a mianowicie Leo Straussa i (publikującego już po zakończeniu wojny) katolickiego filozofa Josepha Vialatoux, zarzucających mu bezduszny, agnostyczny i antyklerykalny mechanicyzm i materializm¹⁵.

Teoretycznie postrzeganie przez Schmitta Hobbesa jako myśliciela bezreligijnego nie przeszkadzało w uznaniu go za teologa politycznego. W końcu niemiecki prawnik uważał przeniesienie pojęć teologiczno-religijnych w dziedzinę prawno-polityczną za skutek i przejaw postępującej sekularyzacji cechującej myśl nowożytną. Niestety Schmitt nie dostrzegał analogii między pojęciami teologicznymi i politycznymi u Hobbesa. To także łatwo wytłumaczyć: jakkolwiek zachwycał się jego myślą i poświęcił jej analizom sporo miejsca, a wielokrotnie wspominał o niej też przy innych okazjach, to z przypisów, jakie zamieszczał, wynika, że spośród pism Hobbesa czytał jedynie *Lewiatana*, nie poświęcając zresztą większej uwagi księdze trzeciej. Nie znając polemik Hobbes–Bramhall i pomniejszych pism angielskiego autora, Schmitt nie mógł mieć pojęcia o istnieniu religijnej twarzy tego filozofa. Dostrzeżenie problemu wymagało bardzo uważnej lektury ksiąg trzecich *Lewiatana* i *O obywatelu*, polemik z Bramhallem i niektórych pomniejszych pism.

Teologię polityczną u Thomasa Hobbesa zauważyli dopiero ci badacze, którzy przestudiowali partie teologiczne jego dzieł, zresztą bez względu na to, czy uznawali go za myśliciela prywatnie agnostycznego, czy też religijnego. Dostrzegli bowiem podstawowy problem konstytuujący jego teologię polityczną: analogię między omnipotentnym Bogiem, który jest stwórcą świata i którego nie ograniczają prawa natury (gdyż jest *irresistible power*), a nowożytnym suwerenem będącym twórcą państwa i którego nie ograniczają żadne prawa fundamentalne (tradycyjne) lub konstytucyjne (pisane). We współczesnej literaturze przedmiotu teza, że analogia ta konstytuuje całą myśl polityczną Hobbesa, uchodzi za rzecz coraz bardziej oczywistą¹⁶. W tym samym czasie rozważania nad stanem natury

¹⁵ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis* [1936], Chicago 1952; J. Vialatoux, *La Cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation. Essai sur la signification de l'existence historique du totalitarisme*, Lyon 1952.

¹⁶ J.M. Osés Gorráiz, *Hobbes. La República cristiana*, „Revista de Estudios Políticos” 1991, nr 72, s. 174; A.P. Martinich, *op. cit.*, s. 161–162, 167, 181; G. Bellussi, *La prospettiva religiosa nella filosofia civile di Thomas Hobbes*, [w:] *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, red. P. King, t. 4. *Religion*, London 1993, s. 78–79; J.P. Duprat, *Religion et société civile chez Hobbes*, [w:] *Thomas Hobbes, Critical Assessments...*, s. 259; S. Wolin, *Hobbes and the culture of despotism*, [w:] *Hobbes*, red. J. Dunn, I. Harris, t. 3, Cheltenham 1997, s. 430 [19]; J.L. Galimidi, *Leviatán Conquistador. Reverencia y legitimidad ne la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario 2004, s. 177–178; F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Bari 2005, s. 57–58; D. Jiménez Castaño, *El origen medieval del absolutismo político hobbesiano. Del Dios omnipotente de Guillermo de Ockham al soberano absoluto de Thomas Hobbes*, „Miscelánea Medieval Murciana” 2008, nr 32, s. 98–102; D. De los Reyes, *Estado y religion. Una aproximación a la filosofía de Thomas Hobbes*, Caracas 2012, s. 115; D. Schotte, *Die Entmachtung Gottes durch der Leviathan. Thomas Hobbes über Religion*, Stuttgart 2013, s. 296–298, 315–316.

i powstaniem państwa drogą kontraktualną coraz częściej traktowane są jako interesujący model teoretyczny, pozwalający opisać prawowite i pożądane relacje między (nieograniczonymi) uprawnieniami wszechmocnego suwerena a jedynym uprawnieniem obywatela/poddanego, jakim jest zachowanie przezeń życia dzięki posłuszeństwu władzy. Stan natury i umowę społeczną omawiają dziś przede wszystkim ci badacze, którzy zajmują się subdyscypliną w świecie anglosaskim znaną jako filozofia moralna, a dla których Hobbes stanowi źródło ich własnych rozważań o kontraktualizmie jako źródle państwa liberalnego¹⁷.

4. Analogie teologiczno-polityczne w pismach Hobbesa

Celem tego krótkiego tekstu nie jest opis, rekonstrukcja i analiza całokształtu myśli politycznej Thomasa Hobbesa. Czyniono to już wielokrotnie w literaturze, także ze skromnym udziałem autora niniejszego artykułu¹⁸. Ograniczymy się wyłącznie do wypunktowania występujących u angielskiego filozofa analogii teologiczno-politycznych. W znanych nam pracach badaczy wskazujących na istnienie w Hobbesowskiej doktrynie teologii politycznej zawsze wskazywano na analogię między wszechmocnym Stwórcą świata i prawa natury a wszechmocnym suwerenem. Jest to pierwsza i zwykle jedyna analogia. Nie dziwi nas to, ponieważ była to też najważniejsza analogia dla Schmitta, wokół której zbudował całą swoją koncepcję¹⁹. Wyliczmy teraz wszystkie analogie teologiczno-polityczne, które udało się nam odnaleźć i zidentyfikować w pismach Hobbesa, dokumentując je przypisami odwołującymi się do materiału źródłowego.

4.1. *Irresistible power*, czyli esencja omnipotencji i suwerenności

Jakkolwiek w Hobbesowskim modelu teoretycznym władza pochodzi z umowy społecznej, to jest to tylko model teoretyczny. W rozważaniach teologicznych i metafizycznych Hobbesa wielokrotnie pojawia się starotestamentowe stwierdzenie, że człowiek nie może poznać imienia Boga ani zrozumieć charakterystycznych dlań atrybutów. Stwórca jest niepoznawalny i tajemniczy. Wiemy o nim tylko tyle, ile nam ujawnił. Z Litery biblijnej, szczególnie starotestamentowej, dowiadujemy się, że jest wszechmocny i nie tyle należy Go kochać, ile należy Mu okazywać całkowite posłuszeństwo, ponieważ stanowi moc nieporównywalną do niczego innego. Stworzył świat i może go zniszczyć, może pozbawić królów

¹⁷ Klasyczna rozprawa tego typu to D. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 2000.

¹⁸ *Wyzwanie Lewiatana. Wokół filozofii politycznej Thomasa Hobbesa*, red. J. Bartyzel, Ł. Perlikowski, A. Wielomski, Płock 2019.

¹⁹ C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 60–62; *idem, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [1970], Berlin 1996, s. 63–64.

władzy, zesłać na nas choroby i śmierć, a w końcu ma argument ostateczny w postaci arbitralnego skazania nas na wieczne potępienie (kalwińska predestynacja). Dlatego angielski filozof, uważając poszukiwanie imienia, atrybutów i cech Boga za przejaw ludzkiej pychy, wiodącej do potępienia, określa Wszechmogącego mianem „nieodpartej mocy” (*irresistible power*)²⁰. Co więcej, dowiadujemy się, że skoro to wszechmocny Bóg wyznacza normy odnośnie do tego, czym są prawda i sprawiedliwość, to sam nie może czynić ani źle, ani niesprawiedliwie. Hobbes pisze:

Władza (*power*) samego Boga, bez żadnej innej pomocy, jest dostatecznym usprawiedliwieniem dla wszelkiego posunięcia, które czyni. Gdy u człowieka pojęcie sprawiedliwości pojawia się w konsekwencji paktów i kontraktów, wszak same pojęcia sprawiedliwości i niesprawiedliwości stąd pochodzą, to w działaniach wszechmocnego Boga nazywamy sprawiedliwością wszystko, niezależnie od miary ludzkiej mądrości. Wszystko to, co On czyni, jest sprawiedliwe w Nim, a nie zawsze sprawiedliwe w naszych kategoriach. [...] Kiedy Bóg doświadczał Hioba, to nie zarzucał mu popełnienia grzechu, ale usprawiedliwiał te plagi, opowiadając o swojej mocy (*power*). Bóg rzecze: „Czy masz taką broń jak ja? Gdzie byłeś, gdy ja tworzyłem ziemię?” etc.²¹

Badacze, którzy zanalizowali Hobbesowskie pojęcie Boga wyposażonego w *irresistible power*, nie mają wątpliwości, że jest to — zaczerpnięta z kalwinizmu, lecz tutaj zradykalizowana — wizja Stwórcy jako tyrana nad ludźmi²². Hobbes zresztą nie ukrywa, że uważa, iż Boga nie należy ani kochać, ani czcić, lecz trzeba panicznie się Go bać jako najwyższej mocy kapryśnie panującej nad światem²³.

Czyż tej samej konstrukcji nie spotykamy w Hobbesowskiej wizji państwa? Zauważmy, że na mocy umowy społecznej ludzie — którzy za chwilę staną się poddanymi — zrzekają się na rzecz ustanawianej władzy wszystkich swoich praw, włącznie z uprawnieniem do oceniania, czy suweren przestrzega zawartego paktu i czy rządzi sprawiedliwie. Hobbes zupełnie świadomie usuwa ze swojego dykcjonarza politycznego pojęcie tyranii, ponieważ to suweren ustala terminy ontologiczne i moralne dla swoich poddanych: czym jest dobro/zło, prawda/nieprawda? W tej filozofii politycznej władzy z samej definicji wolno wszystko,

²⁰ T. Hobbes, *Of Liberty and Necessity: A Treatise, wherein all controversy concerning Predestination, Election, Free Will, Grace, Merits, Reprobation, etc. is fully decided and cleared* [1646], [w:] *idem, The English Works*, t. 4, London 1839–1845, s. 236, 249–251; *idem, The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance* [1656], [w:] *idem, The English Works...*, t. 5, s. 115, 116, 143, 146; *idem, An Answer to Bishop Bramhall's Book called "The Catching of the Leviathan"* [1668], [w:] *idem, The English Works...*, t. 7, s. 295.

²¹ T. Hobbes, *The Questions Concerning...*, s. 115–116.

²² T. Magri, *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma 1994, s. 67–68; D. De los Reyes, *op. cit.*, s. 98–99.

²³ T. Hobbes, *Of Liberty and Necessity...*, s. 257–258, 263.

czyli nie istnieje coś takiego jak przekraczający swoje kompetencje i rządzący arbitralnie oraz krwawo tyran²⁴.

Hobbes wskazuje nam także moment sekularyzacji idei omnipotentnego Boga w omnipotentnego suwerena. Stało się to w chwili ustanowienia sakralnych królów w starożytnym Izraelu, których ludzkie panowanie zastąpiło formę polityczną ustanowioną przez Mojżesza, wedle której Żydzi stanowili lud wybrany, którego królem był Jahwe. Królowie Izraela są jeszcze najwyższymi kapłanami, czyli określają moment przejścia od wszechwładzy Jahwe do wszechwładzy monarchy-człowieka²⁵. Jeszcze wyraziściej pogląd ten filozof wyraża w *Apendyksie* (*Apendix*, 1668) do łacińskiej wersji *Lewiatana*, gdzie wprost pisze, że każdy suweren swoją nieograniczoną suwerennością naśladuje Boga²⁶.

Reasumując, należy wskazać, że wszechmoc suwerenów ziemskich nie wynika z żadnych paktów, lecz ze Starego Testamentu. Są oni zastępcami Boga na ziemi, wyznaczonymi do panowania nieograniczonego ani przez prawa fundamentalne, ani konstytucje, ani ustawy, ani normy moralne. Słowem — są refleksem Bożej omnipotencji, „porucznikami Boga”²⁷.

Z tezy, że Bóg i jego ziemskie odbicie w postaci suwerena, stanowią nadprzyrodzoną i doczesną *irresistible power*, wynika ich religijno-władcza wszechmoc, odpowiednio nad całym światem i nad własnym państwem. Bóg jest stwórcą świata, człowieka i rządzącego wszystkim i wszystkimi prawa natury. Cechą charakterystyczną dla teologii Hobbesowskiej jest wolicjonalna natura Boga, zresztą typowa dla kalwinizmu. Wszechmocny Stwórca dokonał kreacji prawa natury, które angielski filozof utożsamia z prawem Bożym²⁸. Skoro zaś Bóg jest *irresistible power* i kieruje się swoją wolą, a nie danym raz na zawsze prawem, to i prawo natury musi być zmienne. Wolicjonalizm Wszechmogącego znajduje swoje odbicie w świecie doczesnym. W Hobbesowskiej wizji nie ma praw natury jako racjonalnych niezmiennych praw rządzących światem, istniejących niezależnie od człowieka, a wykrywanych przez ludzki rozum — czyli koncepcji charakterystycznej dla scholastyków podkreślających rolę rozumu naturalnego w wykryciu stałych praw. Prawa natury u Hobbesa to nie tyle odwieczne rozumne zasady,

²⁴ T. Hobbes, *O obywatelu* [1642], [w:] *idem, Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1952, VII, 2–3, s. 306–307; XII, 4, s. 368–369; *idem, Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651], I, 16, s. 142–143; II, 17, s. 151–152; II, 18, s. 152–153; II, 21, s. 188; II, 26, s. 235–236.

²⁵ T. Hobbes, *O obywatelu...*, III, XVI, 12, s. 460; III, XVI, 14, s. 468; *idem, Lewiatan...*, III, 36, s. 381–382; III, 40, s. 427; III, 42, s. 512.

²⁶ T. Hobbes, *Apendix* [1688], [do:] *idem, Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, [w:] *idem, Opera Philosophica*, t. 3, London 1849–1855, s. 563.

²⁷ T. Hobbes, *The Questions Concerning...*, s. 436.

²⁸ H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligations*, Oxford 1957, s. 97–102, 212–213, 230–233, 278–311; F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964, s. 139–141, 230–231.

ile nasze popędy i skłonności, pozwalające nam żyć pośród innych ludzi²⁹. Jak przystało na dobrego kalwina, filozof ten odrzuca istnienie praw natury w rozumieniu antycznym i katolickim, a zdegradowanemu przez grzech pierworodny rozumowi odmawia mocy ich wykrycia i zdefiniowania. Dlatego został słusznie uznany przez Leo Straussa za destruktora klasycznej filozofii politycznej, opartej na rozumie naturalnym³⁰.

Brak prawa natury jako wiecznej normy dobra i sprawiedliwości przy okazji raz jeszcze tłumaczy nam także brak możliwości zdefiniowania *irresistible power* — czy to Boga, czy to człowieka — jako tyranii. Skoro działań nieograniczonej mocy nie można ocenić przez pryzmat niewzruszonych norm, to nie ma też możliwości dokonać jej ewaluacji jako tyranicznej. Moc nieograniczona działa w sposób nieograniczony. Można to dostrzec i opisać, ale nie sposób obiektywnie zakwalifikować jako tyranię. Tam, gdzie nie ma prawa, tam nie ma również jego nadużycia.

Skoro wszechmocny Bóg jest wolicjonalnym prawodawcą całego świata, to jego ziemskie odbicie w postaci suwerena musi mieć taką samą moc stanowienia, interpretacji i zmiany prawa. Hobbes korzysta tutaj nie tylko z modelu starostamentowej władzy królów, lecz wzmacnia ją za pomocą nowoczesnych instrumentów legistycznych, znanych mu z pism szeroko wtenczas komentowanego w Europie Jeana Bodina³¹. Inspirując się prawem rzymskim publicznym, Hobbes przypisuje królowi pełną suwerenność w państwie, w tym nieograniczoną moc prawodawczą za pomocą prawa stanowionego, czyli ustaw. Stanowione przez suwerena prawo stoi ponad tradycją, obyczajami, prawami fundamentalnymi królestwa itp., ponieważ władcy — podobnie jak i Bogu — przypisywana jest wyższa racjonalność. Ustawa jest więc wyrazem wyższej racjonalności suwerena. On również ma moc ostatecznej interpretacji prawa, a także zmiany go wedle swojej woli, za którą kryć się winien interes państwa³². Suwereni z samej definicji stoją ponad stanowionym przez siebie prawem (*princeps legibus solutus*).

Skoro suweren jest odbiciem (w języku Hobbesa: *answer*³³) Wszechmocnego, to nie dzieli się swoją mocą z poddanymi, tak jak Bóg nie dzieli się nią z nikim, gdyż nie byłby wówczas *irresistible power*. Autor *Lewiatana* jest tutaj tak konsekwentny, że w pewnych momentach zdaje się przychylić do teologii

²⁹ N. Rosin, *Souveränität zwischen Macht und Recht. Probleme der Lehren politischer Souveränität in der frühen Neuzeit am Beispiel von Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Hamburg 2003, s. 196.

³⁰ L. Strauss, *The Political Philosophy...*, s. 129–170; *idem*, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 155–80.

³¹ S.G. Fabre, *La souveraineté de Bodin à Hobbes*, „Hobbes Studies” 1991, nr 4, s. 3–25; L. Foisneau, *Sovereignty and reason of state: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes*, [w:] *The Reception of Bodin*, red. H.A. Lloyd, Leiden 2010, s. 323–342.

³² T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 11, s. 90; II, 26, s. 235–239, 245–248; *idem*, *Dialogue between a philosopher and a student of the common law of England* [1666], [w:] *idem*, *The English Works...*, t. 6, s. 3–9, 45, 58, 63–64, 122.

³³ T. Hobbes, *Dialogue between a philosopher...*, s. 14.

ariańskiej, wywyższającej Boga Ojca spośród Trójcy Świętej, czyniąc Go niekwestionowanym suwerenem także na łonie trynitarnym³⁴. Refleksem tej wizji Boga jest powszechnie znana Hobbesowska krytyka ustrojów mieszanych, monarchii konstytucyjnych, współrządów króla z parlamentem, czyli podziału suwerenności. Suweren nie dzieli się swoją mocą z nikim³⁵.

W literaturze dawno już zwrócono uwagę, że ówczesny spór monarchistów ze zwolennikami monarchii konstytucyjnej w Anglii ma swój pierwowzór teologiczny w postaci koncepcji teologicznej o Bożej władzy absolutnej (*potentia absoluta*) lub ograniczonej (*potentia ordinata*)³⁶. Zauważmy także, że gdy interesujący nas tutaj filozof pisze *Lewiatana*, pełnię władzy przyznaje władcy, podczas gdy w Anglii trwa wojna domowa między królem a parlamentem. Tymczasem on sam opcji podziału władzy nie rozważa nawet jako możliwej do urzeczywistnienia tak, aby nie skończyło się to wojną domową. Tak jak Bóg jest jedynym prawodawcą dla uniwersum, tak suweren ziemski jest nim dla swojego państwa.

4.2. *Irresistible power* a religia

Thomas Hobbes mimo swojego teologicznego kalwinizmu uznaje nieograniczony prymat króla Anglii zarówno w Kościele anglikańskim, jak i podobny prymat poszczególnych suwerenów w ich państwach. Każdy z nich ma prawo wybrać dla swoich poddanych konfesję i podyktować im dogmaty i eklezjologię, które uznaje za obowiązujące na swoim terytorium. Słowem, filozof stoi na gruncie tak zwanej protestanckiej konfesjonalizacji i erastianizmu³⁷, nie uznając ani prawowitości Kościoła powszechnego, ani jego soborów, ani rzymskiego pontifeksa. Katolicyzm jest dlań „królestwem ciemności”, którego fałszywą naukę wyrażał papalista Roberto Bellarmino, a z którym Hobbes namiętnie polemizował przez całe życie³⁸.

³⁴ Kwestia ta budzi wiele sporów w literaturze, gdyż stanowisko Hobbesa nie było tutaj konsekwentne. Wątki ariańskie zawierają: *Lewiatan...*, III, 42, s. 439–441; *An Answer to Bishop...*, s. 308. Odcięcie się od arianizmu znajdujemy natomiast w: *Appendix...*, s. 514–544, 550–559.

³⁵ T. Hobbes, *O obywatelu...*, II, VI, 8, s. 286–287; VII, 4, s. 308–309; II, XII, 5, s. 370–371; *idem*, *Lewiatan...*, II, 22, s. 198–199, 208; II, 29, s. 286–290; *idem*, *Behemoth* [1668], [w:] *idem*, *Tracts*, London 1682, III, s. 192, 205–206.

³⁶ F. Oakley, *Jacobean political theology: The absolute and ordinary powers of the king*, „Journal of the History of Ideas” 29, 1968, nr 3 s. 323–346; M.L. Lukac de Stier, *op. cit.*; M.S. Fernández García, *op. cit.*

³⁷ Na temat tych pojęć zob. np. E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift” 1958, nr 185, s. 249–299; H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992; B. Szlachta, *Erastianizm*, [hasło w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, W. Bernacki, t. 2, Warszawa 1999, s. 135–136; J.P. Sommerville, *Hobbes, Selden, Erastianism, and the history of the Jews*, [w:] *Hobbes and History*, red. G.A.J. Rogers, T. Sorell, London 2000, s. 168–74.

³⁸ P. Springborg, *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and 'the ghost of the Roman Empire'*, „History of Political Thought” 16, 1995, nr 4, s. 503–531; E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma 2009.

Program konfesjonalizacji wynika z Hobbesowskiej teologii politycznej. Z faktu, że wszyscy monarchowie mieliby być teologiczno-politycznymi refleksami Bożej wszechmocy, wynikają radykalne konsekwencje w sferze uprawnień władców odnośnie do religii i kościoła. Protestancy suwereni nie tyle uzurpują sobie prawa kościelne, jak twierdzą katolicy, ile powracają do modelu starotestamentowego i ponownie czują się odbiciem omnipotencji Bożej na ziemi. Jako tacy dzierżą specjalną prerogatywę, ekstraordynaryjną moc. W duchu starotestamentowym Hobbes postrzega monarchów jako istoty sakralne i wybrane przez Boga, co czyni z nich istoty stojące ponad ludźmi. Każdy izraelski władca był zarazem najwyższym kapłanem królestwa, który przewodniczył ceremoniom religijnym w świątyni, składał ofiary Jahwe w imieniu swojego ludu. Miał też moc budowania świątyń, naznaczania kapłanów, a także pozbawiania funkcji tych, którzy zawiedli jego oczekiwania³⁹.

Thomas Hobbes schizmę anglikańską (1534) postrzegał jako niezwykle umiarkowaną i niewystarczającą. Na jej podstawie Henryk VIII odzyskał polityczną i organizacyjną kontrolę nad kościołem, ale nie ogłosił się arcykapłanem nowego wyznania. Omawiany tu filozof dąży do likwidacji autonomii kościoła i państwa, rozdzielenia suwerena od kapłana, prawa stanowionego od kanonicznego, a przestępstwa od grzechu. Dowodzi, że przed reformą gregoriańską każdy władca całkowicie prawowicie nosił tytuł biskupa (*episcopus*) i był królem-kapłanem w jednej osobie⁴⁰. Konsekwentnie każdy monarcha miał prawo do nominacji biskupów, których zwyczajowo ordynowali istniejący już członkowie episkopatu, ale formalnie mógł pominąć kapłanów i osobiście wyświęcić kandydata, którego zresztą nie musiał wybrać spośród duchowieństwa, albowiem mógł na stolec biskupi ordynować człowieka świeckiego⁴¹. Skoro władca jest królem i kapłanem równocześnie, to stanowione przezeń prawo ma także charakter sakralny. Dlatego złamanie prawa królewskiego jest nie tylko przestępstwem, ale i grzechem⁴². Skoro Henryk VIII i jego następcy nie ogłosili się kapłanami, to rewolucjoniści angielscy zbuntowali się i ścieli Karola I Stuarta, będąc przekonani, że mają do czynienia z tyranem, czyli człowiekiem przekraczającym swoje konstytucyjne kompetencje, a nie z sakralnym królem-kapłanem i refleksiem Boga na ziemi w jednym⁴³.

Prawdziwa i niepodzielna suwerenność, głosi Hobbes, to połączenie równocześnie pełni władzy politycznej i kapłańskiej⁴⁴. Władca łączący w swoich rękach obydwie gelazjańskie miecze staje się wszechwładny, a swoją moc dziedziczy po

³⁹ T. Hobbes, *O obywatelu...*, III, s. 423–564; *idem*, *Lewiatan...*, III, s. 330–540.

⁴⁰ T. Hobbes, *Behemoth...*, I, s. 22–23.

⁴¹ J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes...*, s. 122–125.

⁴² T. Hobbes, *O obywatelu...*, II, XIV, 16–18, s. 412–415; III, XV, 19, s. 447; *idem*, *An Answer to Bishop...*, s. 373–374; *idem*, *Dialogue between a philosopher...*, s. 16, 37.

⁴³ F. Lessay, *Hobbes: une christologie politique?*, [w:] *Nuove prospettive...*, s. 65–68; A.G. Yoksas, *Strategy as enough: Statesmanship as the peacemaker in Hobbes's "Behemoth"*, „History of Political Thought” 34, 2013, nr 2, s. 240–241.

⁴⁴ T. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 42, s. 489.

Jahwe, Mojżeszu, Dawidzie i Salomonie, po Konstantynie Wielkim i przedgregoriańskich monarchach. Tak jak Chrystus wybrał sobie apostołów, tak suweren — jego następca — wybiera sobie biskupów.

Jako odbicie Boga na ziemi i najwyższy arcykapłan w swoim królestwie, naucza konsekwentnie Hobbes, suweren ma także moc decydowania, które księgi biblijne mają status kanoniczny, a które są apokryfami. Może również zadecydować, która z będących w obiegu wersji Biblii ma być uznawana za autentyczną lub też nakazać i rozpowszechnić jej własne tłumaczenie. Ma także moc ostatecznej interpretacji spornych lub niejasnych fragmentów Litery, a nawet koncepcjonowania działalności prorockiej⁴⁵.

4.3. Narodziny *irresistible power* z umowy

Każdy z czytelników z pewnością wie, że Thomas Hobbes jest tym filozofem nowożytnym, który nie tyle może wymyślił, ile rozpropagował teorię, że władza i państwo pochodzą z umowy społecznej, czyli z woli ludzi. Dziś teza ta brzmi dla nas bardzo laicko i liberalnie. Skłonni jesteśmy widzieć w niej ważną przesłankę do tego, aby uznać autora *Lewiatana* za jednego z duchowych ojców nowoczesnego liberalizmu. Literatura dowodząca, że Hobbes był ojcem liberalizmu, jest zresztą niezwykle obszerna⁴⁶.

Nic bardziej mylnego. Wystarczy oderwać się od polskich wydań *O obywatelu* i *Lewiatana* i przejść do oryginalnych tekstów angielskich, aby dowiedzieć się, że Hobbes używał dwóch określeń, które na polski tłumaczone są jako „umowa społeczna”. We wcześniejszym dziele, *O obywatelu*, „umowa” to *covenant*, a w napisanym prawie dziesięć lat później *Lewiatanie* zamiennie występują *covenant* oraz *contract*⁴⁷. Ten drugi termin oznacza umowę także w rozumieniu handlowym. Natomiast pierwszy pochodzi z tak zwanej teologii przymierza (*covenant theology*) głoszonej przez purytanów, którzy twierdzili, że rzeczywistość społeczną kształtują trzy *covenants*: 1. *covenant* Boga z grupą ludzi, konstytuującą lud wybrany (w Starym Testamencie Żydzi, obecnie purytanie); 2. *covenant* ludu z przyszłym królem o stworzeniu państwa; 3. *covenant* Boga z ludem o stworzeniu kościoła (kongregacjonizm). Termin *covenant* ówczesni purytanie kojarzyli z umową opartą na zawierzeniu, zaufaniu, stąd jej synonimy w ówczesnej łacinie i angielszczyźnie: *foedus* i *trust*. Dlatego *covenant* należy rozumieć jako oddanie się pod opiekę Stwórcy (przypadki 1 i 3) lub suwerena (przypadek 2) z całkowitym

⁴⁵ *Ibidem*, III, 33, s. 336–347; *idem*, *Behemoth...*, s. 78, 84–91.

⁴⁶ Dwie najbardziej znane prace to: L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris 1986; Y.Ch. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris 1995.

⁴⁷ A.P. Martinich, *op. cit.*, s. 137–138; A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil War*, Oxford 1997, s. 57–59; L. Chmielewska, *op. cit.*, s. 123–124.

przeświadczeniem, że zaufanie to nie zostanie nadużyte⁴⁸. Dla kalwinów — a także dla Hobbesa — archetypicznym *covenant* nie jest żadna abstrakcyjna wizja umowy społecznej, której nikt nigdy nie widział i nie sposób określić czasu i miejsca jej zawarcia, lecz akt przymierza między ludem Izraela a Jahwe na Górze Synaj⁴⁹.

4.4. Narodziny *irresistible power* z przemocy

Jak już wspominaliśmy, coraz więcej badaczy dochodzi do wniosku, że umowa społeczna ma u Hobbesa charakter wyłącznie modelu pogładowego, pozwalającego wyprowadzić w sposób logiczny uprawnienia oraz obowiązki państwa i obywateli wobec siebie⁵⁰. Nie ukrywa tego zresztą również sam autor *Lewiatana*, który pisze, że jest to wizja pozwalająca „rozważyć ludzi, jak gdyby wyłonili się naraz i nagle z ziemi (na podobieństwo grzybów), dorośli i dojrzały, niezwiązani jeden w stosunku do drugiego żadnym zobowiązaniem”⁵¹. W rzeczywistości Hobbes jest przekonany, że państwo i władza powstały w wyniku podboju, gdy jedno plemię podbiło drugie, a jego przywódca podzielił zdobyczne ziemie wraz z zamieszkującymi je ludźmi pomiędzy swoich wojowników, zostawiając sobie zewnętrzną zwierzchność. Pokonani mieli do wyboru albo skapitulować i przyjąć te upodlające ich warunki, albo nadal stawiać opór, narażając się na wybicie do ostatniego. Jeśli służyli i pracowali dla zdobywców, tym samym w cichy sposób zaakceptowali warunki narzucone im przez zdobywców. Taki wypadek angielski filozof uważa za prawowity wariant umowy społecznej, której nie podważa fakt, że została ona zawarta pod przymusem, pod groźbą śmierci⁵². Badacze podkreślają, że jako Anglik Hobbes dobrze przecież wiedział, że państwo to ukonstytuował normanski najeźdźca Wilhelm Zdobywca po bitwie pod Hastings (1066)⁵³.

Czy państwo powstałe z podboju ma swój teologiczny pierwowzór? Oczywiście. Jeśli Bóg posiada *irresistible power*, to może przemocą zmusić ludzi do posłuszeństwa. Z sobie tylko znanych powodów Jahwe, zamiast narzucić samego

⁴⁸ W. Förster, *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre*, Berlin 1969, s. 86–90; F. Izzo, *op. cit.*, s. 138–149.

⁴⁹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 35, s. 364; *idem*, *An Answer to Bishop...*, s. 363. Zwracał na to uwagę siedemnastowieczny tłumacz prac T. Hobbesa na francuski, a mianowicie Du Verdur, *Au Roy*, [w:] T. Hobbes, *Les éléments de la politique*, Paris 1660 (wstęp bez paginacji).

⁵⁰ Zob. np. M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma 1997, s. 104, 161–163, 167–173; W. Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 2002, s. 62, 147–148; J.L. Galimidi, *op. cit.*, s. 161–165; Ł. Świąćicki, *Bezpieczeństwo polityczne w myśli Tomasza Hobbesa*, [w:] *Bezpieczeństwo we współczesnej myśli politycznej*, red. M. Faldowska, A. Wielomski, Warszawa 2015, s. 232.

⁵¹ T. Hobbes, *O obywatelu...*, II, VIII, 1, s. 322.

⁵² *Ibidem*, I, I, 14, s. 215–216; I, II, 16–18, s. 228–231; II, V, 12, s. 279–280; II, VIII, s. 321–328; *idem*, *Lewiatan...*, I, 14, s. 122; II, 17, s. 152.

⁵³ D. Baumgold, *When Hobbes needed history*, [w:] *Hobbes and History...*, s. 32–34; G. Borelli, *Il lato oscuro del “Leviathan”*. *Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009, s. 214–219.

siebie jako onnipotentnego suwerena Żydom, postanowił pokazać swoją łaskawość i dobroć, dając im pozór wyboru i zgody w postaci *covenant* na Górze Synaj. Dlaczego tylko pozór? Hobbes dowodzi, że izraelski kontrahent umowy wcale nie był tak bardzo chętny do schylenia się przed Bożą propozycją. Dowodzi tego nie tylko szereg narodowych apostazji od prawodawstwa mojrzeszowego w dziejach tego ludu, poczynając od czci dla Złotego Cielca, gdy Mojżesz zawierał w jego imieniu *covenant*, ale także okoliczności zawarcia umowy. W rozdziale 40 *Lewiatana* czytamy:

Władza Mojżesza więc, podobnie jak władza wszystkich innych książąt, musi się opierać na zgodzie ludu i na jego przyrzeczeniu posłuszeństwa dla niego. I tak właśnie było, albowiem: „wszystek lud, widząc gromy i błyskawice, i głos trąby, i górę kurzącą się, to widząc, lud się cofnął i stanął z daleka. I mówili do Mojżesza: »mów ty do nas, a będziemy cię słuchać, a niech nie mówi do nas Bóg, byśmy snąc nie pomarli!«” (Exodus, 20. 18, 19). To było ich przyrzeczenie posłuchu; i na mocy tego zobowiązali się sami słuchać wszystkiego tego, co Mojżesz im poda jako nakaz Boga⁵⁴.

Jeśli lud Izraela zawarł z Jahwe *covenant* — w którym uznał się za poddany Bogu i obrał go swoich monarchą, którego wolę wypowiadał w jego imieniu Mojżesz — w wyniku użycia argumentów z arsenału *irresistible power* w postaci gromów, błyskawic, trąb i burzy piaskowej, trudno nam uznać tę umowę za dobrowolną. Oto *irresistible power*, wybrawszy sobie lud żydowski na swoich poddanych, zaproponował mu albo absolutne posłuszeństwo, albo śmierć w wyniku katastrofy (nad)naturalnej. I jeśli tamten *covenant* sprzed stuleci uważamy za prawowity, to dlaczego nie mielibyśmy uznać za taki tego, który podyktował Anglii Wilhelm Zdobywca? Hobbesowska teoria władzy z podboju to nic innego jak przykład teologii politycznej, w której Bóg-zdobywca ma swoje odbicie w postaci suwerena-zdobywcy.

4.5. Bezprawie oporu wobec *irresistible power*

Kolejną analogią teologiczno-polityczną występującą w pracach Thomasa Hobbesa jest kwestia prawa — czy raczej braku oraz uprawnienia i możliwości — do oporu chrześcijanina wobec Boga i obywatela/poddanego wobec suwerena.

Autor *Lewiatana* uważany jest za filozoficznego deterministę, przy czym panuje przekonanie, że determinizm ten wynika z przyjmowanej przez niego mechaniki, gdzie jedne cząstki i ciała oddziałują na inne, wywołując akcje i reakcje zgodnie z prawami fizyki, które można opisać matematycznie. W człowieku-mechanizmie i w świecie-mechanizmie nie ma miejsca na wolną wolę, będącą sprzeciwem wobec zasad mechaniki. Nawet nasze uczucia i rozumowania

⁵⁴ T. Hobbes, *Lewiatan...*, III, 40, s. 420–421.

wynikają z bodźców mechanicznych zachodzących w mózgu⁵⁵. Nie negując tego źródła Hobbesowskiej negacji wolnej woli, należy zwrócić uwagę także na inne: jest nim kalwińska negacja wolnej woli i teoria predestynacji. Otóż w polemice z Bramhallem dotyczącej wolnej woli Hobbes pisze:

Pojęcia „wolnej woli” [...] nie ma u chrześcijan na początku chrześcijaństwa. Święty Paweł nigdy nie używa pojęcia „wolnej woli”, choć roztrząsa tyle kwestii. Nie ma też u niego doktryny ekwiwalentnej dla problematyki nazywanej dziś wolną wolą, gdyż wszystkie nasze działania wynikają z nieodpartej woli Boga, bez woli którego nic się nie dzieje. Dopiero wieki później doktorzy Kościoła rzymskiego z dominium Boga dokonali wykrojenia woli człowieka, nauczając, że nie tylko człowiek, ale i jego wola są wolne, i że nasze uczynki nie są warunkowane wolą Boga i przez konieczne przyczyny, ale przez moc samej woli. I jakkolwiek kościoły reformowane, nauczane przez Lutera, Kalwina i innych, odrzuciły tę opinię, to zaraz ponownie została ona przywrócona przez Arminiusa i jego zwolenników⁵⁶.

Cytat ten zawiera wszystkie tezy charakterystyczne dla ortodoksyjnego siedemnastowiecznego kalwina, tak zwanego gomarysty (stąd potępienie uznającego wolną wolę Arminiusa)⁵⁷. Dalej Hobbes wylicza wszystkie miejsca biblijne jego zdaniem świadczące o nieistnieniu ludzkiej wolnej woli⁵⁸. Co ciekawe, ani w tym miejscu, ani bodaj w żadnym innym nie używa argumentu mechanicznego w dyskusji o wolnej woli. W jednej z późniejszych prac wprost pisze, że jego negacja wolnej woli wynika wyłącznie z przekonań teologicznych⁵⁹.

Wedle Hobbesowskiej koncepcji świat faktycznie jest wielkim i skomplikowanym mechanizmem, poruszonym przez Wszechmocnego. Obdarzony wolną wolą człowiek byłby niczym małe koło zębate mogące działać niezależnie od całej maszyny. Miliony takich swobodnie, autonomicznie działających trybików unieruchomiłyby świat-maszynę. Będący jego operatorem Stwórca nie zapanowałby nad nieprzewidywalnym, skomplikowanym urządzeniem. Słowem, suwerenność Boga nad światem jest nie do pogodzenia z wolnością ludzkiej woli⁶⁰. Dlatego *irresistible power* musi złamać ludzką wolną wolę. Hobbesowski omnipotentny Bóg nie jest wielkim komputerem przewidującym do przodu wszystkie możliwe posunięcia, obliczającym miliardy możliwych kombinacji — tak jak to sobie dziś wyobrażają chrześcijanie uznający wolną wolę — lecz operatorem

⁵⁵ J. Vialatoux, *op. cit.*, s. 105–152; W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970, s. 10–56; Y.Ch. Zarka, *Liberté, Nécessité, Hasard: la théorie générale de l'événement chez Hobbes*, [w:] *Nuove prospettive...*, s. 249–254.

⁵⁶ T. Hobbes, *The Questions Concerning...*, s. 1–2.

⁵⁷ Szerzej o sporze gomaryści-arminianie zob. np. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986, s. 188–194; A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009, s. 303–308.

⁵⁸ T. Hobbes, *The Questions Concerning...*, s. 8–10.

⁵⁹ T. Hobbes, *Behemoth...*, I, s. 77.

⁶⁰ T. Hobbes, *The Questions Concerning...*, s. 18, 103–105, 324; *idem*, *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof* [1680], [w:] *idem*, *The English Works...*, t. 7, s. 399.

dość prymitywnej maszyny opartej na kołach zębatych, która może się zepsuć z powodu wolnej woli maleńkich trybików. Światy komputerów XXI wieku i liczydeł z XVII stulecia nie tylko różnią się zaawansowaniem technicznym, ale i wyobrażeniami zdolności pamięci operacyjnej Opatrzności.

Rozumowanie Hobbesowskie nie tylko uzasadnia brak wolnej woli człowieka, lecz i kalwińską tezę o predestynacji. Negując katolicką, arminiańską i anglikańską tezę, że Bóg na nic nikogo nie skazuje, i zostawiając ludziom wolną wolę, wyłącznie zna przyszłość i nasze wybory moralne (tak zwana przedwiedza), Hobbes pisze w duchu kalwińskiej (gomarystycznej) ortodoksji:

Cokolwiek Bóg przewidział, musiało się stać, nie może się nie wydarzyć, a skoro się wydarzyło, to zostało przewidziane [...] cokolwiek zostało przewidziane przez Boga, jest konieczne. Skoro Bóg przewidział wszystko, to znaczy, że wszystko było konieczne. Nie rozumiem nic a nic z rozróżnienia Boskiej przedwiedzy i dekretu Boskiej wszechmocy. Te akty są współwieczne, czyli są tym samym⁶¹.

W uzasadnieniu tego poglądu Thomas Hobbes powołuje się wprost na św. Augustyna i protestanckie autorytety teologiczne: Kalwina, Lutra, Melanchtona i na kalwiński synod w Dordrechcie (1618–1619), który potępił naukę Arminiusa⁶². Chrześcijan nie ma wolnej woli, nie może współtworzyć dziejów z Bogiem i nie ma najmniejszego wpływu na swoje zbawienie, które zależy wyłącznie od arbitralnej łaski Stwórcy.

W przypadku negacji wolnej woli mechanycyzm i predestynacja łączą się, wspierając tę samą tezę argumentacją naukową i teologiczną. Negacja wolnej woli nie tylko neutralizuje wszystkie współczesne teorie mówiące, że Hobbes był ojcem liberalizmu, ale i wpisuje się w jego teologię polityczną. Co należy uznać za polityczny refleks tezy teologicznej, że człowiek nie ma wolnej woli i to predestynacja decyduje o zbawieniu albo potępieniu? Oto religijna podstawa dobrze znanej Hobbesowskiej tezy, że poddany/obywatel nie ma jakiegokolwiek prawa do oporu wobec *irresistible power* suwerena, ale i — o czym już pisaliśmy — uprawnienia do uznania, że suweren nadużywa władzy i stał się tyranem.

Zauważmy, że w *O obywatelu* angielski filozof, zakazując generalnie oporu pod wszelkim pozorem, zostawia jeden przypadek, gdy mamy nie tylko uprawnienie, lecz wręcz obowiązek sprzeciwić się suwerenowi: gdy ten ogłasza się Bogiem (a nie obrazem Boga), nakazuje sobie oddawać cześć boską, bluźni i zmusza poddanych do aktów apostazji⁶³. To logiczne rozumowanie: skoro suweren jest obrazem Boga dla swoich poddanych, to gdy uznaje się sam za Boga, to najzwyczajniej w świecie bluźni i buntuje się wobec *irresistible power* Stwórcy. Dlatego opór, choćby bierny, jest wówczas uzasadniony. Dopiero w napisanym dziesięć

⁶¹ T. Hobbes, *The Questions Concerning...*, s. 19.

⁶² *Ibidem*, s. 53, 63–65, 298–299.

⁶³ T. Hobbes, *O obywatelu...*, III, XV, 18, s. 446–447; III, XVI, 18, s. 471–472; III, XVIII, 1, s. 524; III, XVIII, 13, s. 542.

lat później *Lewiatanie* — pod wpływem szokującego dlań wydarzenia w postaci rewolucji angielskiej — Hobbes wycofuje się z tego zastrzeżenia i koryguje swój wcześniejszy pogląd. Od teraz stoi na stanowisku, że kto buntuje się przeciwko rzekomemu tyranowi zmuszającemu chrześcijan do apostazji, ten w rzeczywistości buntuje się przeciwko samemu Bogu⁶⁴. Zmianę tę przypisałibyśmy jednak nowej sytuacji politycznej: jest to akt potępienia nieposłusznych zwierzchnikowi Kościoła Anglii purytanów, którzy obalili i zamordowali Karola I Stuarta, którego władza była wszak refleksem władzy Boga nad światem. Purytanie powinni się zatem ugiąć przed monarszym odbiciem Stwórcy i przyjąć zasady anglikańskie.

4.6. Negacja *irresistible power*

Interpretatorzy widzący w Thomasie Hobbesie ateistę lub agnostyka zawsze się dziwili, że był on zwolennikiem penalizacji ateizmu, widząc w tej deklaracji formę kamuflażu, aby odeprzeć od siebie samego zarzut penalizowanego wówczas w Anglii ateizmu. Argumentowano także, że filozof widział w niewierze zarodek buntu wobec władzy monarszej, wywodzącej wtenczas swoją legitymizację z religii i woli Boga⁶⁵. Z kolei badacze dowodzący teistycznych źródeł Hobbesowskiego systemu wskazali, że niewierzący jest anarchista w świecie doczesnym, ponieważ nie boi się Bożej kary za nieposłuszeństwo⁶⁶.

Jeśli spojrzymy do *O obywatelu* i do *Apendyksu* do łacińskiej wersji *Lewiatana*, zobaczymy, że ich autor wielokrotnie szarżuje przeciwko ateizmowi, podkreślając raz za razem jego antyspołeczny i antypaństwowy charakter. Ateista jawi mu się jako zbrodniarz teologiczno-polityczny. Ten, kto odrzuca suwerenność Boga nad światem, tym samym musi odrzucać nie tylko religijne źródło władzy państwowej, ale także negować fakt, że suweren jest politycznym refleksem Wszechmocnego. Słowem, negujący Stwórcę dokonuje „zbrodni obrazu majestatu Bożego” i królewskiego równocześnie⁶⁷. Ktoś taki nie czuje się zobowiązany ani do posłuszeństwa prawom Boga, ani natury (są one wszak tożsame z prawem Bożym), ani prawom państwowym, gdyż stanowi je człowiek wywodzący swoje uprawomocnienie do panowania z Bożego nadania.

Ateista jest zarazem anarchistą. Z tego też powodu Hobbes opowiada się za bezwzględną penalizacją przez władzę doczesną nie tylko publicznego propagowania, lecz także cichego, prywatnego przyjmowania tej tezy. Niewierzący jest za

⁶⁴ T. Hobbes, *Lewiatan...*, IV, 45, s. 582, 586.

⁶⁵ Zob. np. A.L. Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris 1992, s. 144–148; A. Herla, *Hobbes ou le déclin du Royaume de Ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Paris 2003, s. 266–267; D. Fischella, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Roma 2008, s. 94.

⁶⁶ H. Warrender, *op. cit.*, s. 285–286; A.P. Martinich, *op. cit.*, s. 160.

⁶⁷ T. Hobbes, *O obywatelu...*, III, XV, 19, s. 448.

swoje anarchistyczne poglądy karany za życia i cieleśnie, aby po śmierci zostać surowo ukaranym przez Boga⁶⁸. Podobny stosunek angielski myśliciel ma także do deistów, którzy wprawdzie uznają istnienie Boga, ale odmawiają uznania istnienia Opatrzności sprawującej *irresistible power* nad światem i ludźmi. Konsekwencje tego poglądu są równie destruktywne dla przestrzegania prawa, którego złamanie — przypomnijmy — jest równoznaczne z grzechem.

Podsumowanie

Celem tego tekstu było wykazanie, że Hobbesowskie modele stanu natury i umowy społecznej należy traktować wyłącznie jako modele teoretyczne, pokazujące metodą *more geometrico* pożądane relacje między władzą polityczną a ludźmi jej poddanymi. Metodę argumentowania zapożyczoną z nauk ścisłych, konkretnie z matematyki i fizyki, Hobbes zaczerpnął od Euklidesa, którego *Elementy* przypadkowo znalazł na półce w paryskiej księgarni i zachwycił się metodologią wykładu⁶⁹. Istotą myśli politycznej angielskiego filozofa nie jest jednak ani materialistyczny mechanicyzm, ani umowa społeczna, ani opis stanu natury. Autor *Lewiatana* był głęboko wierzącym kalwinem, religijnym fideistą i woluntarystą, choć publicznie przynależącym do Kościoła anglikańskiego zarządzanego przez króla angielskiego. Nie podzielając prywatnie oficjalnej nauki tego Kościoła w wielu punktach, z powodu swojego teologicznego kalwinizmu, przez lata spędzone na emigracji nie wypowiedział posłuszeństwa ani temuż Kościołowi kierowanemu przez króla, ani posłuszeństwa politycznego samemu monarsze. Zgadając się z poglądami teologicznymi rewolucyjnych purytanów, był zarazem zawziętym krytykiem ich rewolucyjnej i buntowniczej linii politycznej⁷⁰.

Cechą charakterystyczną kalwinizmu w XVI i XVII wieku było to, że narodził się i rozwijał właściwie zawsze przeciwko istniejącej władzy. W odróżnieniu od luteranizmu, który był wspierany przez książąt w Rzeszy i królów skandynawskich, uczniowie Kalwina byli w permanentnej opozycji w hiszpańskich Niderlandach, jako hugenoci we Francji i purytanie w Anglii. I dlatego Kalwin, głoszący zrazu konieczność bezwzględnego posłuszeństwa władzy ustanowionej, w ciągu

⁶⁸ *Ibidem*, II, XIV, 19, s. 416; *idem*, *Appendix...*, s. 548.

⁶⁹ T. Hobbes, *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita* [1688], [w:] *idem*, *Opera Philosophica...*, t. 1, s. XIV.

⁷⁰ Na tle przegromnej literatury dotyczącej T. Hobbesa omówienie problemu stosunku tego myśliciela do partii purytańskiej prezentuje dość skromnie: G. Shulman, *Hobbes, puritans, and promethean politics*, „Political Theory” 1988, nr 3, s. 426–443; E. Fabbri, *op. cit.*, s. 113–122; J.P. Sommerville, „Behemoth”, *church-state relations and political obligation*, [w:] *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, red. T. Mastanek, Exeter 2009, s. 93–110; A.P. Martinich, *Presbyterians in "Behemoth"*, [w:] *Hobbes's Behemoth...*, s. 111–128; T. Mastanek, *Godly democracy*, [w:] *Hobbes's Behemoth...*, s. 210–240.

swojego życia coraz bardziej ewoluował na pozycje rewolucyjne i buntownicze⁷¹. Ten opór królów wynikał po części z politycznego przypadku, a częściowo z eklezjologii tej konfesji, której kongregacjonizm przypominał licznym monarchom zasady republikańskie. Stąd ich niechęć i skłonność do zwalczania kalwinizmu jako republikanizmu występującego przeciwko monarchii jako instytucji⁷². Rzeczywiście, eklezjologia polityczna kalwinizmu logicznie wiedzie ku republice, gdyż refleksem ustrojowym zboru i kongregacji są rządy wybieralnego zgromadzenia⁷³. Równocześnie fideistyczne i głęboko wolicjonalne kalwińskie pojmowanie Boga jako straszliwego suwerena nad światem — arbitralnie i bez uzasadnienia (*bon plaisir*⁷⁴) dającego jednym ludziom łaskę zbawienia, a innych predestynującego na męki piekielne — wiódł w kierunku radykalnych form władzy nie tyle autorytarnej, ile autokratycznej. Podobnie autorytarny kierunek wynikał z Kalwińskiej nauki o koszmarnych skutkach grzechu pierworodnego dla skażenia ludzkiej natury i utraty przez nią zdolności do posługiwania się rozumem.

Thomas Hobbes był wyjątkiem na tle doktryn i myślicieli wychodzących z kalwinizmu. Gdy w teologii politycznej tego kierunku bezwzględnie dominowały nurty republikańskie, stanowiące sekularyzację wizji eklezjalnej, on w swojej koncepcji zwrócił uwagę nie na konstytucję zboru, do którego sam nie należał, lecz na nauczanie Kalwina o wszechmocnym Stwórcy i z tezy tej wyprowadził swoją teologię polityczną, gloryfikującą suwerena i zasadę suwerenności jako odbłasku Bożej omnipotencji. Ta odmienność zapewne po części była pokłosiem lojalizmu i rojalizmu filozofa, który przez całe dziesięciolecia był związany (i utrzymywany) przez rojalistyczny ród Cavendishów, a na emigracji we Francji był nawet prywatnym nauczycielem przyszłego króla Karola II Stuarta. Stąd też oficjalna przynależność Hobbesa do anglikanizmu mimo odmienności teologicznych. Wielu badaczy dodaje do tego wrodzony mu skrajny konserwatyzm, polegający na chęci obrony za wszelką cenę istniejących stosunków⁷⁵, gdyż zmiana zawsze wiąże się z zaburzeniami, stanowiąc zagrożenie dla życia i spokoju naukowca i filozofa, za którego się postrzegał.

⁷¹ P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 276–295; V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, t. 1. 1559–1572, Napoli 1959, s. 14–40.

⁷² A. Wielomski, *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1. *Revolucja protestancka*, Warszawa 2013, s. 214.

⁷³ J.T. McNeill, *The democratic element in Calvin's thought*, „Church History” 18, 1949, nr 3, s. 153–171; M. Vial, *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008, s. 133–141.

⁷⁴ J. Calvin, *Traité de la justification*, Amsterdam 1693, s. 361.

⁷⁵ R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953, s. 148–150; D. Negro, *El puritanismo y Europa*, „Verbo” 2011, nr 495–496, s. 451–452.

Aneks

Teologia polityczna Thomasa Hobbesa w postaci tabeli

Problem	Teza teologiczna	Teza polityczno-konstytucyjna
Esencja suwerenności	Bóg jako byt wszechmocny nad światem (<i>irresistible power</i>).	Suweren jako byt wszechmocny w państwie.
Narodziny władzy (z umowy)	<i>Covenant</i> na Górze Synaj między Jahwe a ludem Izraela, w wyniku którego powstało królestwo profetyczne z królem-Bogiem.	Hipoteza umowy społecznej o ustanowieniu państwa i władzy suwerennej.
Narodziny władzy (z przemocy)	Bóg arbitralnie rządzi światem, nie zawierając z nikim żadnych paktów i porozumień, ignorując ludzką wolę.	Państwo powstaje z podboju słabszego przez silniejszego, konstytuującego panowanie arbitralne.
Prawodawstwo	Bóg jest jedynym prawodawcą nad światem.	Suweren jest jedynym prawodawcą w państwie.
Moc a prawo	Bóg nie jest związany prawem natury.	Suweren nie jest związany prawem stanowionym.
Nadprzyrodzony charakter władzy	Bóg jest największą świętością, której istota jest niepoznawalna.	Królowie są sakralni i są najwyższymi kapłanami w swoim królestwie.
Źródło władzy kapłańskiej	Chrystus wybierający apostołów.	Sakralny król mianuje lub wprost ordynuje kapłanów.
Stanowienie prawd religijnych	Bóg dyktuje prawdy wiary. Przemawia w postaci Litery biblijnej.	Sakralny suweren ustala, co jest prawdą religijną w swoim królestwie. On interpretuje jej Literę.
Księgi kanoniczne	Bóg objawia się ludziom, a ci, z Jego natchnienia, spisują te wydarzenia.	Sakralny suweren decyduje, które księgi mają status kanoniczny, będąc natchnionymi, a które są tylko ludzkimi apokryfami.
Wolna wola/wolność	Człowiek nie ma wolnej woli (predestynacja), a bunt jest niemożliwy z powodu <i>irresistible power</i> Boga.	Człowiek z natury podlega suwerenowi i nie ma prawa buntu, a każdy jego przejaw musi być brutalnie stłumiony i ukarany.
Negacja suwerena	Ateista, czyli osoba dokonująca obrazy majestatu Bożego i negująca istnienie prawa Bożego. Pogląd ten musi być penalizowany.	Anarchista lub rewolucjonista, czyli osoba negująca majestat królewski i nieprzestrzegająca praw państwowych. Pogląd ten musi być penalizowany.

Bibliografia

- Altini C., "Potentia Dei" e prescienza divina nella teologia di Hobbes, „Rivista di Filosofia” 2009, nr 2.
- Angoulvent A.L., *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris 1992.
- Ball H., *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1.
- Baumgold D., *When Hobbes needed history*, [w:] *Hobbes and History*, red. G.A.J. Rogers, T. Sorell, London 2000.
- Bellussi G., *La prospettiva religiosa nella filosofia civile di Thomas Hobbes*, [w:] *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, red. P. King, t. 4. *Religion*, London 1993.
- Beneyto J.M., *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitt und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983.
- Böckenförde E.W., *Politische Theologie*, [w:] *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, red. J. Taubes, München 1983.
- Borelli G., *Il lato oscuro del "Leviathan". Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009.
- Bramhall J., *The Catching of Leviathan or the Greate Whole* [1658], [w:] *idem, Works*, t. 4, Oxford 1844.
- Calvin J., *Traité de la justification*, Amsterdam 1693.
- Chmielewska L., *Teologia polityczna Thomasa Hobbesa a teologia reformowana*, „Politeja” 2014, nr 32.
- De Caprariis V., *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, t. 1. 1559–1572, Napoli 1959.
- De los Reyes D., *Estado y religion. Una aproximación a la filosofía de Thomas Hobbes*, Caracas 2012.
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986.
- Du Verdus, *Au Roy*, [w:] T. Hobbes, *Les éléments de la politique*, Paris 1660.
- Duprat J.P., *Religion et société civile chez Hobbes*, [w:] *Thomas Hobbes, Critical Assessments*, red. P. King, t. 4. *Religion*, London 1993.
- Fabbri E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma 2009.
- Fabre S.G., *La souveraineté de Bodin à Hobbes*, „Hobbes Studies” 1991, nr 4.
- Fernández García M.S., *La omnipotencia de Hobbes (1588–1628): el carácter irrevocable de la potencia absoluta*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 2011, nr 38.
- Fisichella D., *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Roma 2008.
- Förster W., *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre*, Berlin 1969.
- Foisneau L., *Beyond the air-pump: Hobbes, Boyle and the omnipotence of God*, [w:] *Nuove prospettive critiche sul "Leviatano" di Hobbes*, red. L. Foisneau, G. Wright, Milano 2004.
- Foisneau L., *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris 2000.
- Foisneau L., *Sovereignty and reason of state: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes*, [w:] *The Reception of Bodin*, red. H.A. Lloyd, Leiden 2010.
- Fukuda A., *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil War*, Oxford 1997.
- Galimidi J.L., *Leviatán Conquistador. Reverencia y legitimidad ne la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario 2004.
- Gauthier D., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 2000.
- Glaziou Y., *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris 1993.
- Glover W.B., *God and Thomas Hobbes*, „Church History” 29, 1960, nr 3.
- Herla A., *Hobbes ou le déclin du Royaume de Ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Paris 2003.

- Hobbes T., *An Answer to Bishop Bramhall's Book called "The Catching of the Leviathan"* [1668], [w:] *idem, The English Works*, t. 7, London 1839–1845.
- Hobbes T., *Apendix* [1688], [do:] *idem, Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, [w:] *idem, Opera Philosophica*, t. 3, London 1849–1855.
- Hobbes T., *Behemoth* [1668], [w:] *idem, Tracts*, London 1682.
- Hobbes T., *Dialogue between a philosopher and a student of the common law of England* [1666], [w:] *idem, The English Works*, t. 6, London 1839–1845.
- Hobbes T., *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof* [1680], [w:] *idem, The English Works*, t. 7, London 1839–1845.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* [1651], Warszawa 1954.
- Hobbes T., *O obywatelu* [1642], [w:] *idem, Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1952.
- Hobbes T., *Of Liberty and Necessity: A Treatise, wherein all controversy concerning Predestination, Election, Free Will, Grace, Merits, Reprobation, etc. is fully decided and cleared* [1646], [w:] *idem, The English Works*, t. 4, London 1839–1845.
- Hobbes T., *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita* [1688], [w:] *idem, Opera Philosophica*, t. 1, London 1849–1855.
- Hobbes T., *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance* [1656], [w:] *idem, The English Works*, t. 5, London 1839–1845.
- Hood F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964.
- Izzo F., *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Bari 2005.
- Jaume L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris 1986.
- Jiménez Castaño D., *El origen medieval del absolutismo político hobbesiano. Del Dios omnipotente de Guillermo de Ockham al soberano absoluto de Thomas Hobbes*, „Miscelánea Medieval Murciana” 2008, nr 32.
- Kersting W., *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 2002.
- Kosłowski P., *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, [w:] *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, red. J. Taubes, München 1983.
- Lessay F., *Hobbes: une christologie politique?*, [w:] *Nuove prospettive critiche sul "Leviatano" di Hobbes*, red. L. Foisneau, G. Wright, Milano 2004.
- Lukac de Stier M.L., *"Potentia Dei": de Tomás de Aquino a Hobbes*, „Intus-Legere Filosofia” 7, 2013, nr 1.
- Magri T., *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma 1994.
- Martinich A.P., *Presbyterians in "Behemoth"*, [w:] *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, red. T. Mastanek, Exeter 2009.
- Martinich A.P., *The Two Gods of "Leviathan". Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992.
- Mastanek T., *Godly democracy*, [w:] *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, red. T. Mastanek, Exeter 2009.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009.
- McNeill J.T., *The democratic element in Calvin's thought*, „Church History” 18, 1949, nr 3.
- Mesnard P., *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- Milanese A., *Nécessité et imputation chez Hobbes: se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scholastique*, „Philosophiques” 41, 2014, nr 1.
- Mintz S.I., *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge 1962.
- Negro D., *El puritanismo y Europa*, „Verbo” 2011, nr 495–496.
- Negro Pavon D., *La imaginación política de Hobbes*, „Revista de Estudios Políticos” 1977, nr 215.

- Oakley F., *Jacobean political theology: The absolute and ordinary powers of the king*, „Journal of the History of Ideas” 29, 1968, nr 3.
- d’Ors A., *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Políticos” 1976, nr 205.
- Osés Gorráiz J.M., *Hobbes. La República cristiana*, „Revista de Estudios Políticos” 1991, nr 72.
- Pécharman M., *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, [w:] *Potentia Dei. L’omnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, red. G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarka, Milano 2000.
- Pocchi A., *Hobbes e la teologia*, [w:] *Hobbes oggi*, red. F. Angeli, Milano 1990.
- Polin R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- Rhonheimer M., *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma 1997.
- Röd W., *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970.
- Rodríguez Mújica A., *La formación del hombre económico: J.O. de la Mettrie y T. Hobbes*, „Cuaderno de Relaciones Laborales” 2000, nr 16.
- Rosin N., *Souveränität zwischen Macht und Recht. Probleme der Lehren politischer Souveränität in der frühen Neuzeit am Beispiel von Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Hamburg 2003.
- Schmidt H.R., *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.
- Schmitt C., *Dodatki do ‘Pojęcia polityczności’* [1963], „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 77–78.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa* [1936], Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [1970], Berlin 1996.
- Schmitt C., *Reformacja spełniona. Ku nowej interpretacji „Lewiatana”* [1965], [w:] *idem, Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* [1937], [w:] *idem, Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] *idem, Teologia polityczne i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza* [1919], [w:] *Schmittiana VII*, red. P. Tommissen, Berlin 2001.
- Schotte D., *Die Entmachtung Gottes durch der Leviathan. Thomas Hobbes über Religion*, Stuttgart 2013.
- Shulman G., *Hobbes, puritans, and promethean politics*, „Political Theory” 1988, nr 3.
- Sommerville J.P., *“Behemoth”, church-state relations and political obligation*, [w:] *Hobbes’s Behemoth. Religion and Democracy*, red. T. Mastanek, Exeter 2009.
- Sommerville J.P., *Hobbes, Selden, Erastianism, and the history of the Jews*, [w:] *Hobbes and History*, red. G.A.J. Rogers, T. Sorell, London 2000.
- Sommerville J.P., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, London 1992.
- Springborg P., *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and ‘the ghost of the Roman Empire’*, „History of Political Thought” 16, 1995, nr 4.
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis* [1936], Chicago 1952.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Szlachta B., *Erastianizm*, [hasło w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, W. Bernacki, t. 2, Warszawa 1999.
- Święcicki Ł., *Bezpieczeństwo polityczne w myśli Tomasza Hobbesa*, [w:] *Bezpieczeństwo we współczesnej myśli politycznej*, red. M. Fałdowska, A. Wielomski, Warszawa 2015.
- Tulejski T., Zawadzki A., *Golem i Lewiatan. Judaistyczne źródła teologii politycznej Thomasa Hobbesa*, „Politeja” 2019, nr 2.
- Vial M., *Jean Calvin: Introduction à sa pensée théologique*, Paris 2008.
- Vialatoux J., *La Cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation. Essai sur la signification de l’existence historique du totalitarisme*, Lyon 1952.

- Warrender H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligations*, Oxford 1957.
- Wielomski A., *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1. *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013.
- Wielomski A., *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.
- Wolin S., *Hobbes and the culture of despotism*, [w:] *Hobbes*, red. J. Dunn, I. Harris, t. 3, Cheltenham 1997.
- Wyzwanie Lewiatana. Wokół filozofii politycznej Thomasa Hobbesa*, red. J. Bartyzel, Ł. Perlikowski, A. Wielomski, Płock 2019.
- Yokas A.G., *Strategy as enough: Statesmanship as the peacemaker in Hobbes's "Behemoth"*, „History of Political Thought” 34, 2013, nr 2.
- Zarka Y.Ch., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris 1995.
- Zarka Y.Ch., *Liberté, Nécessité, Hasard: la théorie générale de l'événement chez Hobbes*, [w:] *Nuove prospettive critiche sul "Leviatano" di Hobbes*, red. L. Foisneau, G. Wright, Milano 2004.
- Zeeden E.W., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift” 1958, nr 185.