

Tomasz Tulejski*

BEHEMOT PRZECIWKO LEWIATANOWI – THOMAS HOBBS O NATURZE REBELII

DOI: 10.26399/meip.1(64).2019.01/t.tulejski

WPROWADZENIE

Thomas Hobbes do panteonu klasyków filozofii politycznej zaliczany jest dzisiaj przede wszystkim dzięki autorstwu *Lewiatana*, o którym słyszeli nawet ci, którzy nie mieli okazji zapoznać się osobiście z jego twórczością. Tytuł dzieła, choć niesprawiedliwie, stał się niemal uosobieniem autorytarnego państwa. Dlatego Hobbesowskie samowystarczalne i skończone uzasadnienie władzy jest po dziś nieustającym punktem odniesienia dla debat z zakresu filozofii i teorii państwa oraz przyczynkiem do rozmaitych, często przeciwstawnych interpretacji przesłania tego wielkiego dzieła. Niektóre z nich zdają się całkowicie niemal abstrahować od istotnego politycznego i historycznego kontekstu rozważań Hobbesa prowadząc do wniosków, które zapewne szczerze zadziwiłyby *potwora z Malmesbury*. Jeśli bowiem przyjąć Skinnerowski punkt widzenia, to w filozofii nie ma wiecznych problemów, a:

„są tylko indywidualne odpowiedzi na indywidualne pytania, i – potencjalnie – tak wiele różnych pytań, jak wielu jest pytających”¹.

Zatem próba wszelkich generalizacji i uniwersalizacji musi zostać poprzedzona kontekstualną refleksją i identyfikacją owych *indywidualnych pytań*.

* Tomasz Tulejski – dr hab., profesor Uniwersytetu Łódzkiego, Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Łódzki, ttulejski@o2.pl

¹ Q. Skinner, *Znaczenie i rozumienie w historii idei*, Refleksje nr 9, wiosna-lato 2014, s. 162.

Truizmem jest bowiem twierdzenie, że nasz sposób myślenia zdeterminowany jest przez społeczny kontekst, nawet jeżeli odrzucimy redukcjonistyczne twierdzenie Marksa, że byt kształtuje świadomość, to nie sposób nie zgodzić się z Wittgensteinem, że: „granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”². Dlatego ich wyznaczenie staje się jeszcze ważniejsze wszędzie tam, gdzie refleksja polityczna wiąże się z nadzwyczajnymi wydarzeniami mającymi miejsce w świecie zjawisk empirycznych. Ich wzajemne oddziaływanie i jego świadomość pozwolą bowiem na określenie tego, co w refleksji filozoficznej może zyskać walor uniwersalności i ponadczasowości, a co okazuje się jedynie „przygodnościami naszej lokalnej historii i struktury społecznej”³. Dlatego celem niniejszego artykułu jest próba wskazania kontekstu, w jakim należy czytać Hobbesowskiego *Lewiatana*, kontekstu, którego wykład szczęśliwie dostarcza nam sam autor. Nie będzie więc moim zamiarem analiza historyczna wydarzeń rewolty purytańskiej, będącej tłem politycznych rozważań mojego bohatera, ale jego indywidualna ich percepcja, która skłoniła go do zajęcia bezkompromisowego i w pewnym sensie desperackiego stanowiska. Wskazuje ona poszukiwany przez nas kontekst, który ostatecznie przywiódł Hobbesa do wniosku, że państwo jest bogiem śmiertelnym, „któremu pod władztwem Boga nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”⁴. Na początku zatem przedstawię znaczenie symboli użytych przez Hobbesa w tytułach dwóch komplementarnych traktatów, których analizie poświęcony jest niniejszy wywód. Następnie przejdę do zarysowania najważniejszego problemu filozofii politycznej Hobbesa, jakim jest poszukiwanie siły zdolnej na powrót zjednoczyć rozbite konfliktami religijnymi państwo. To z kolei pozwoli mi na zidentyfikowanie Behemota jako idei teologiczno-politycznych opartych na koncepcji *potestas indirecta*, na które jedynym remedium okazuje się Hobbesowski *Lewiatan*.

I. Choć w *Lewiatanie*, opublikowanym w roku 1651, którego wielki polemista biskup Bramhall w swej błyskotliwej i kompleksowej krytyce nazwał cytatem z Wergiliusza „Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum”⁵, uważny czytelnik może znaleźć wiele bardziej lub mniej zawo-

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 64.

³ Q. Skinner, *Znaczenie i rozumienie...*, *op. cit.*, s. 163.

⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego II*, 17, przekł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954, s. 151.

⁵ J. Bramhall, *Advertisement to the Reader*, [w:] *The Works of The Most Reverend Father in God, John Bramhall*, John Henry Parker, Oxford 1844, vol. IV, s. 20.

alowanych odniesień do wydarzeń wojny domowej, to sam autor z premedytacją stara się nadać swemu wywodowi abstrakcyjny, racjonalny i często ahistoryczny charakter posługując się nieraz instrumentarium z zakresu nauk ścisłych. Ten pozór beznamiętnego i naukowego wyvodu znika jednak, gdy w roku 1668 powstaje jedno z ostatnich dzieł Hobbesa – *Behemoth*⁶ – wskazujące prawdziwy, empiryczny fundament jego filozoficznej refleksji, usprawiedliwiający czytelnikowi statolatryczne niemal stanowisko zawarte w jego największym dziele. To w nim w końcu filozofia polityczna spotyka się ze swym społecznym kontekstem i historią tworząc dialektyczny układ pomiędzy empirycznym chaosem i filozoficznym ładem utożsamianym przez biblijne bestie. *Behemoth* jest bowiem dziełem historycznym, narracją o wydarzeniach Wielkiej Rebelii ukazującym jej przebieg w odpowiednim, z góry założonym przez Hobbesa świetle, jego pełny tytuł brzmi bowiem *Behemoth: the history of the causes of the civil wars of England, and of the counsels and artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*. Już w pierwszych słowach swego traktatu wskazuje Hobbes powód, dla którego pod koniec życia raz jeszcze sięgnął po pióro broniąc Lewiatana:

„Jeśli czas, tak jak miejsce może być wysoki lub niski, to zaiste sędzę, że najwyższy czas był ten pomiędzy latami 1640 i 1660. Ponieważ z jego perspektywy, tak jak ze szczytu Diabelskiej Góry, powinniśmy patrzeć na świat i obserwować ludzkie działania, szczególnie w Anglii, by mieć perspektywę dla wszystkich powstałych przez hipokryzję i zarozumiałość rodzajów niesprawiedliwości i wszystkich rodzajów szaleństwa, na które świat może sobie pozwolić”⁷.

Już w *De corpore* nie miał bowiem wątpliwości, że:

„Wszelkie nieszczęścia, których wysiłkiem ludzkim można uniknąć, mają swe źródło w wojnie, a w szczególności w wojnie domowej; stąd bowiem pochodzą zabójstwa, samotność i niedostatek wszystkich rzeczy”⁸.

⁶ Ponieważ Karol II odmówił zgody na publikację, *Behemoth* ukazał się pośmiertnie w roku 1681 (wcześniej wyszedł drukiem bez zgody autora w roku 1679) – R. MacGillivray, *Restoration Historians and the English Civil War*, Martinus Nijhoff, Hague 1974, s. 64–65.

⁷ T. Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, I (ed. Ferdinand Tönnies), Simpkin, Marshal, and Co., London 1889, s. 1 – wszystkie cytaty pochodzą z niniejszego wydania.

⁸ T. Hobbes, *O ciele*, I, 1, [w:] *Elementy filozofii*, przekł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 18.

Problem jednak polega na tym, że „ludzie nie znają przyczyn wojny”⁹, dlatego Hobbes bierze na siebie zadanie, by kwestię tę wyjaśnić nie tylko za pomocą swej filozofii moralnej, lecz i historiografii¹⁰. Jego celem jest więc:

„nie tyle zaznajomienie (...) z historią i z wydarzeniami, które miały miejsce w owym czasie ostatnich niepokojów, ile z ich przyczynami (...) przez które miały miejsce”¹¹.

Swym wywodom nadaje Hobbes formę dialogu, lecz w postaci zupełnie innej niż Platon czy More, obaj dyskutanci – mistrz i uczeń – są bowiem wiernymi stronnikami jego doktryny, obaj są biegli w historii, teologii i filozofii, obaj w końcu są nieprzejednanymi wrogami rebelii¹², można by rzec, że Hobbes rozmawia sam ze sobą. Z jednej strony zatem jego filozofia polityczna jest odpowiedzią na problemy stawiane przez historię, z drugiej historia jest dla Hobbesa laboratorium, w którym weryfikuje i potwierdza swoje racjonalne założenia¹³. Swą karierę zaczynał zresztą jako historyk już w roku 1620¹⁴, dziewięć lat później opublikował wspomniany przekład *Wojny peloponeńskiej* Tukidydesa, a spod jego ręki wyszły również *An Historical Narration concerning Heresie, And the Punishment thereof* oraz *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata* (oba dzieła wydane pośmiertnie). Jednak one wszystkie stanowią jedynie tło i pretekst dla wyłożenia Hobbesowskiej filozofii i filozofii politycznej. Także w przypadku *Behemoth* trudno uznać autora za bezstronnego obserwatora czy rozjemcę. W swej narracji o wojnie domowej jest raczej zaangażowanym nauczycielem pokazującym czytelnikowi właściwe źródło i naturę wydarzeń. Cała opowieść nie jest bowiem zapisem jej kolejnych aktów, lecz patrzyć trzeba nań przez pryzmat Hobbesowskiej filozofii¹⁵. Dlatego *Behemoth* z punktu widzenia historyka ma niewielką wartość poznawczą, choć na tle innym prac historycznych okresu

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ R. MacGillivray, *Restoration Historians...*, *op. cit.*, s. 62.

¹¹ T. Hobbes, *Behemoth...*, I, *op. cit.*, s. 45.

¹² L. Borot, *Hobbes's Behemoth*, [w:] G.A.J. Rogers, T. Sorell (ed.), *Hobbes and History*, Routledge, London, New York 2000, s. 137.

¹³ J. Scott, *The peace of silence. Thucydides and the English Civil War*, [w:] G.A.J. Rogers, T. Sorell, *Hobbes and History*, *op. cit.*, s. 119.

¹⁴ Jeśli przyjmiemy jego autorstwo wydanego anonimowo *Horae Subsecivae* – N.B. Reynolds, J.L. Hilton, *Thomas Hobbes and authorship of the „Horae Subsecivae”*, „History of Political Thought”, Vol. 14, No. 3 (Autumn 1993), s. 361–380.

¹⁵ M.M. Goldsmith, *Introduction to Thomas Hobbes*, [w:] T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, s. xiv.

Restauracji wyróżnia się niewątpliwie racjonalnym, świeckim podejściem¹⁶ całkowicie odrzucając powszechny wówczas providencjalizm¹⁷. Rzeczywiście podstawowym źródłem dla Hobbesa, czego sam nie kryje, jest praca rojalistycznego historyka Jamesa Heatha *Chronicle of the Late Intestine Warr in the Three Kingdoms of England, Scotland and Ireland*¹⁸ i choć narracja Hobbesa wolna jest od zawartych w nich rojalistycznych uprzedzeń, to z faktograficznej perspektywy niewiele wnosi. Być może dlatego *Behemoth* jest najbardziej niedocenianym i zapomnianym dziełem Hobbesa. By jednak dostrzec jego niepodważalną wartość, należy interpretować go jako drugą część dyptyku i empiryczny wykład uzasadniający słuszność przedstawionych w *Lewiatanie* tez oraz identyfikację idei, które legły u podstaw rebelii. Pokazuje także, że prawdziwa moc nie tkwi w sile fizycznej, lecz w sile idei, które są rzeczywistym narzędziem, a zarazem polem walki o władzę¹⁹.

II. Nieprzypadkowo tytuły dwóch analizowanych dzieł łączą się w koherentną całość, argument biblijny był bowiem w debacie wieku XVII częścią argumentu historycznego, a wydarzenia zawarte w *Piśmie Świętym* miały wymiar nie tylko teologiczny i symboliczny, lecz faktograficzny²⁰ (Hobbes w *Lewiatanie* cytuje *Pismo Święte* ponad 600 razy). Odwołanie się zatem do symboli biblijnych było dla Hobbesa czymś oczywistym (choć wydaje się, że traktował to przede wszystkim jako zabieg retoryczny²¹), ale dopiero zestawienie Lewiatana i Behemota wyjaśniało wnikliwym czytelnikom prawdziwe intencje autora. Jest tu jednak, wskaźmy na początku, pewien paradoks – sam Hobbes podkreśla bowiem wyraźnie, że metafory prowadzą do językowego i pojęciowego chaosu oraz niedorzeczności (sic!)²². Użycie przez filozofa dążącego do jasności i prostoty języka takich figur retorycznych jest albo

¹⁶ R. MacGillivray, *Restoration Historians...*, *op. cit.*, s. 62.

¹⁷ A. Zakai, *Reformation, History, and Eschatology in English Protestantism*, *History and Theory*, vol. 26, no. 3 (Oct. 1987), s. 300–301.

¹⁸ F. Levy, *The background of Hobbes's Behemoth*, [w:] D.R. Kelley, D.H. Sacks (ed.), *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric, and Fiction, 1500–1800*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1997, s. 245.

¹⁹ S. Holmes, *Introduction*, [w:] T. Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, Chicago University Press, Chicago, London 1990, s. x–xi.

²⁰ H. Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, University of Rochester Press, Rochester 2005, s. 2–3.

²¹ D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 27–29.

²² T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 4, s. 26; I, 5, s. 39.

powodowane zamiarem intelektualnej prowokacji, albo ma istotne znaczenie dla przekazania czytelnikowi w ten zawoalowany sposób głównego przesłania dzieła. Pierwszą ewentualność wykluczam, wobec wielkiej wagi, jaką Hobbes przywiązywał do logiki, matematyki i geometrii jako swych najważniejszych metod, dlatego odwołanie się do symboliki musiało być spowodowane czymś więcej niż chęcią wywołania skandalu, zwłaszcza że w czasach Hobbesa mogło się to skończyć dla autora bardzo poważnymi konsekwencjami. Musi się zatem za figurami Lewiatana i Behemota kryć coś głębszego, co zmusiło autora do skorzystania z tego zabiegu retorycznego.

Dla porządku tylko przypomnijmy, że użyte przez Hobbesa imiona są przywołaniem sceny z *Księgi Hioba*, w której przedstawione są dwie mityczne bestie²³. Wedle *Księgi Henocha* i żydowskiej tradycji apokryficznej stworzone dnia piątego toczą z sobą śmiertelną walkę, która zakończy się u kresu dziejów²⁴. Dla zrozumienia sensu Hobbesowskiej alegorii największe znaczenie ma jednak ten występujący w *Biblii* opis bestii:

„Nie ma mu równego na ziemi, uczyniono go nieustraszonym: Każde mocne zwierze się lęka, jego, króla wszystkich stworzeń”²⁵.

Odwołuje się bowiem do niego sam Hobbes, gdy w trzecim i ostatnim przywołaniu figury Lewiatana w ten sposób uzasadnia jego wykorzystanie:

„Dotąd przedstawiałem naturę człowieka (którego duma i inne uczucia skłaniały do tego, by poddać się rządowi) oraz wielką moc tego, kto rządzi ludźmi; porównywałem tego władcę do Lewiatana, biorąc to porównanie z dwóch ostatnich wierszy księgi Hioba, z rozdziału 41, gdzie Bóg, przedstawivszy wielką moc Lewiatana, nazywa go królem dumnych. Nie ma na ziemi rzeczy, którą by z nim można porównać. Jest on stworzony tak, że się niczego nie boi. Każdą rzecz wielką widzi on z wysoka i jest królem wszystkich dzieci pychy”²⁶.

²³ Hiob, 40, 17–19, 25–32. Wszystkie przekłady za *Biblią Tysiąclecia*.

²⁴ Niestety, do tej pory nikt nie przedstawił jednoznacznych źródeł i przekonującej interpretacji tego symbolu w filozofii politycznej Hobbesa, dlatego każda tego typu próba z założenia pozostaje jedynie pewnym uprawdopodobnieniem i hipotezą. Na ten temat patrz: N. Malcolm, *The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis*, *Intellectual History Review* 17 (2007); P. Springborg, *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, *Political Theory*, Vol. 23, No. 2 (May, 1995); R.E. Stillman, *Hobbes's "Leviathan": Monsters, Metaphors, and Magic*, *ELH*, Vol. 62, No. 4 (Winter 1995); K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, Boston, Köln 1999, s. 511–515.

²⁵ Hiob, 40, 25–26.

²⁶ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 28, s. 284–285.

Pycha, o której pisze Hobbes, jest elementem przyrodzonej ludzkiej natury, przyczyną upadku Adama i całej ludzkości. Początkowo w raju Bóg panował nad wszystkimi dzięki swej mocy w sposób naturalny²⁷, lecz gdy:

„Adam chciał stać się jak Bóg, sądząc o tym, co dobre i złe nie na podstawie nakazu swego Stwórcy, lecz na podstawie własnego rozumienia rzeczy, to karą na niego było pozbawienie go wiecznego życia, dla którego Bóg stworzył go początkowo”²⁸.

Ten bunt Adama, pierwszego rebelianta, uczynił z każdego człowieka wroga reszty gatunku ludzkiego dając mu prawo rozstrzygania o tym, co dobre i złe, pchnął przez to ludzkość do wojny każdego z każdym. Człowiek niezdolny do życia pod bezpośrednimi rządami Boga, w strachu przed śmiercią musiał zaakceptować życie pod rządami kogoś innego, kto narzuci mu te reguły siłą²⁹. Dlatego Lewiatan nadaje się doskonale w argumentacji Hobbesa na personifikację państwa – sztucznego bytu, śmiertelnego boga owego *króla wszystkich dzieci pychy* – zapewniającego swą niepodzielną i najwyższą władzę okiełznanie *bellum omnia versus omnes*, jedność swoich członków i ład polityczny. Tylko siła większa niż pycha, tylko najbardziej pierwotny egzystencjalny strach przed śmiercią jest w stanie okiełznać przyrodzone namiętności. Tylko lęk przed *summum malum*, nie instynkt społeczny, może skłonić ludzi do poddania się jednej mocy. Dlatego przyjęcie założenia o absolutnej władzy Boga jest u Hobbesa teologiczną przesłanką zaistnienia suwerenności. Dlatego właśnie absolutna władza – *potestas absoluta*³⁰ – a nie miłość i sprawiedliwość jest najważniejszym atrybutem Boga i państwa dla Hobbesa, który w tym aspekcie znajduje się pod wpływem teologii kalwińskiej. Władza ta jest koniecznością i częścią stworzonego przez Boga naturalnego porządku³¹,

²⁷ I.D. Evrigenis, *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge University Press, New York 2014, s. 167.

²⁸ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, III, 35, s. 362–363.

²⁹ P. Dumouchel, *Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion*, *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture* 2(1), January 1995, s. 48.

³⁰ J. Taubes, *Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes*, [w:] J. Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn 1983, s. 11; G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality of Politics*, *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (Aug. 1989), s. 360; A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town 2003, s. 97–99.

³¹ N.D. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity. A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo 2007, s. 105–108.

dlatego „ludzie czy chcą, czy nie chcą, muszą zawsze podlegać boskiej woli”³². Ta nieodparta władza i wywiedzione zeń naturalne uprawnienie do panowania staje się aksjomatem obowiązującym zarówno w Hobbesowskiej antropologii politycznej, jak i politycznej teologii, w której Boga i Lewiatana definiuje ich wszechmoc³³. Stwórca nie jest związany żadnymi regułami, nawet przez siebie ustanowionymi, by realizować swój Boski plan, państwo zatem będące jego ziemskim obrazem³⁴ nie jest ograniczone w środkach służących wypełnianiu jego misji, będąc w pewnym sensie konieczną kontynuacją aktu Stworzenia, rozwinięciem Boskiego *Fiat*. U Hobbesa, jak w teologii reformowanej, istnieje bowiem ciągłe i nieprzewidywalne napięcie pomiędzy naturą człowieka a pragnieniem porządku³⁵. Jeśli więc przyjąć Schmittowską perspektywę, że: „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”³⁶, to Hobbes w miejsce *polityki teologicznej* tworzy własną teologię polityczną, a pozbawiając władzy boskiego autorytetu (w tradycyjnym znaczeniu) równocześnie ją desakralizuje³⁷.

Wobec Hobbesowskiej wizji ludzkiej natury powołanie do życia biblijnego potwora jest jedyną drogą, by pozbyć się wszechogarniającego lęku. Lecz w ten sposób irracjonalny lęk wobec Boga zostaje przeniesiony na państwo darzone racjonalnym strachem, które pokonując lęk każdego przed każdym w stanie natury samo staje się jego przedmiotem, a ludzie połknięci zostają przez bestię. Właśnie to pragnienie pokonania irracjonalnego lęku przed Bogiem i strachu przed innymi ludźmi skłania ich koniecznie do poddania się władzy Lewiatana³⁸. Jego zagadkowość i niedookreśloność, tajemniczość i nieludzkość stają się jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy Hobbes pisze, że oznacza on (po śmiertelnym Bogu i maszynie) suwerennego władcę. Hobbesowska umowa społeczna zawierana jest przecież pomiędzy jednostkami, a suveren

³² T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 31, s. 316.

³³ L. Foisneau, *Omnipotence, Necessity and Sovereignty*, [w:] P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi 2007, s. 272.

³⁴ R.J. Halliday, T. Kenyon, A. Reeve, *Hobbes's Belief in God*, Vol. 31, Issue 3, September 1983, s. 433.

³⁵ S.S. Wolin, *Calvin and the Reformation: The Political Education of Protestantism*, *The American Political Science Review*, Vol. 51, No. 2 (Jun. 1957), s. 441–442.

³⁶ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M. Cichoński, Znak, Kraków 2000, s. 60.

³⁷ Patrz: J.G.A. Pocock, *Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, [w:] J.G.A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 148–201.

³⁸ D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan...*, *op. cit.*, s. 100.

nie jest jej stroną, jest wobec niej kimś spoza, kimś obcym, którego jej reguły w żaden sposób nie wiążą. Na jej mocy otrzymuje jedynie *potestas absoluta*, którą niczym biblijna bestia zmanifestować może nieograniczoną mocą. Jest to element dla państwa konstytutywny i konieczny, bowiem, jak przekonuje „państwo bez władzy suwerennej jest pustym słowem bez treści i ostać się nie może”³⁹. Mimo racjonalności strachu pozostaje więc w państwie pewien irracjonalny element nieprzewidywalności władzy, choć o wiele mniejszy niż w stanie natury. Element racjonalny zatem nie wystarcza, obawa przed gwałtowną śmiercią nie mieści się tylko w racjonalnym wymiarze ludzkiej osobowości, potrzebny jest też mit, iluzja, a Lewiatan, władca, państwo napawać muszą także irracjonalną trwogą. Dlatego metafora Lewiatana – najsilniejszej biblijnej bestii, ustępującej mocą jedynie swemu stwórcy – użyta przez wroga metafora staje się w pełni uzasadniona, staje się personifikacją najważniejszego założenia w jego teorii władzy. To co racjonalne i mechaniczne musi być uzupełnione tym, co nieuchwytnie i przerażające, by zrealizowały się równocześnie strach i lęk konieczne do absolutnego posłuszeństwa. Posłuszeństwa, które wymuszone zostaje przez jego groźbę. Zamiast dawnych mitów opartych na ignorancji i głupocie tworzy nowy mit, w swym podłożu racjonalny⁴⁰. Zamiast wiary we wszechmoc Boga, oferuje wiarę we wszechmocnego Lewiatana.

Czym wobec tego jest i co symbolizuje druga z biblijnych bestii, skoro Lewiatan to stworzone przez Boga dla Jego rozrywki zwierzę, a w teologii politycznej Hobbesa – synonim absolutnej władzy zapewniającej ład? Jej imię pada jedynie w tytule traktatu, lecz w tradycji żydowskiej, do której bez wątpienia w tym względzie odwoływał się Hobbes, Behemot jest personifikacją chaosu, który prowadzi nieustanną walkę z Lewiatanem, by u końca czasu zginąć razem ze swym przeciwnikiem⁴¹. Jest więc nieustanną groźbą ze strony sił pokonanych na początku, które ciągle muszą być trzymane w korbach⁴². Okiełznanie przez Boga pierwotnego Chaosu nie jest więc w tej narracji czymś ostatecznym, przeciwnie, jego powrót jest stałym zagrożeniem, które czai się na peryferiach kosmosu i może zostać znowu uwolnione tak, jak w epoce Noego. Nic zatem dziwnego, że Hobbes sięgnął do symbolu

³⁹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 31, s. 316.

⁴⁰ L. Kaplan, *Job, the Levantine Book: A Beginning Guide though Human Perplexity*, [w:] L. Kaplan, K. Koltun-Fromm, *Imagining the Jewish God*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, London 2016, s. 116.

⁴¹ Patrz: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities...*, *op. cit.*, s. 165–169.

⁴² N.C. Habel, *The Book of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 222–223.

Behemota (po tym jak wykorzystał Lewiatana kreśląc teorię suwerennego i zapewniającego ład państwa) dla opisu czasów, w których w Anglii państwo takie nie funkcjonowało⁴³. Behemot musiał być już wcześniej częścią filozoficznego i symbolicznego zamysłu Hobbesa, skoro w odpowiedzi na krytykę biskupa Bramhalla pisał, że zamiast tytułu *Lewiatan* zaproponować może inny, bardziej odpowiadający jego zamysłowi: *Behemot przeciwko Lewiatanowi*⁴⁴. *Behemoth* jest więc drugą właściwie częścią *Lewiatana*, a biblijny symbol w tytule oznacza *per se* rebelię. Jak ujął to Skinner:

„Hobbes traktuje okres pomiędzy 1640 a 1660 jako nic innego, niż obłąkańczą przerwę w cywilizacyjnym i intelektualnym rozwoju Anglii”⁴⁵.

Dlatego ta dialektyka metafor każe traktować oba traktaty w sposób komplementarny jako dwie uzupełniające się – filozoficzną i empiryczną – części koherentnego argumentu. Tak jak Lewiatan oznacza wspólnotę, państwo i suwerenną władzę, tak Behemot – powrót do stanu natury, gdzie instytucje te nie funkcjonują, gdzie nie ma właściwie niczego, co czyni ludzi ludźmi⁴⁶. Utworzenie państwa nie jest jednak drogą w jednym kierunku, cały czas sytuacja balansuje na krawędzi, a społeczeństwo na powrót stoczyć może się w otchłanie barbarzyństwa. O ile pierwotny stan natury jest tylko użyteczną dla Hobbesa hipotezą, to stan wojny domowej jest czymś konkretnym i realnym, dostępnym doświadczeniu każdego. Nie bez przyczyny więc, przytaczając empiryczne przykłady na słuszność swej diagnozy dotyczącej stanu przedpaństwowego, odwołuje się do doświadczenia wojny domowej⁴⁷ będącej efektem rozpadu *Christianitas*. Miał bowiem wtedy miejsce demoniczny niemal wybuch ludzkiej energii, która kwestionowała wszystko, co zakwestionować mogła, a wielu świadkom przywodziła na myśl czasy ostateczne⁴⁸.

⁴³ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przekł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Kraków 2008, s. 31.

⁴⁴ T. Hobbes, *The questions concerning liberty, necessity, and chance clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, [w:] *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. V, s. 27.

⁴⁵ Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi 1996, s. 435.

⁴⁶ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 13, s. 110.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 111.

⁴⁸ C. Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, London 1991, s. 361–363.

III. Idąc tropem Erastiusa i Bodina – swych wielkich poprzedników – jedyne wyjście w sytuacji religijnego zamieszania i utraty jedności dostrzeżga więc Hobbes w rozumie naturalnym i we władzy suwerennej, która swą inkarnację znajduje w koncepcji Lewiatana. I choć bez wątpienia nawiązuje tu do średniowiecznej tradycji, to odwraca jednak kierunek uzasadnienia. Jak zauważył Schmitt, dla Hobbesa władza jest suwerenna nie dlatego, że pochodzi od Boga, lecz jej wszechwładza decyduje o jej boskiej naturze⁴⁹. Niezależnie jednak od tego świat Hobbesa i świat jego czytelników jest ciągle światem chrześcijańskim, bo choć nie możemy odkryć natury Boga, to Bóg istnieje, a *Biblia* jest zapisem objawienia. Nie oddziela więc Hobbes państwa od religii, zabieg taki jest dla niego zbyt rewolucyjny i skazany z góry na porażkę, nie afirmuje również jak Machiavelli religii pogańskich podporządkowanych państwu (choć czasy antyczne uważa w tym względzie za złoty wiek⁵⁰), lecz szuka remedium w samym chrześcijaństwie i jego teologii⁵¹. Można zatem powiedzieć, że: „polityczna śmierć nieśmiertelnego Boga jest koniecznym wstępnym warunkiem suwerenności”⁵². Zatem państwo przeciwstawia *Prawdzie* własną prawdę, że:

„cnota poddanych zawiera się całkowicie w posłuszeństwie wobec prawa państwa (*commonwealth*), nic nie jest niesprawiedliwe i niesłuszne, jak tylko to, co jest sprzeczne z prawem”⁵³

i, że reguły tego, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, uczciwe i nieuczciwe, są sprawami państwowymi⁵⁴. *Auctoritas, non veritas facit legem* na poziomie teoretycznym, prawnym, niweczy więc wszelkie uzasadnienia słuszności rebelii⁵⁵, w przeciwnym razie wywody Hobbesa nie miałyby żadnego sensu, tak jak nie ma ostatecznie sensu bunt wobec Boga. W jego systemie

⁴⁹ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, *op. cit.*, s. 44.

⁵⁰ J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, New York 2005, s. 43.

⁵¹ Patrz: G.L. Negretto, *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God*, *Analisi e diritto* 2001, s. 179–191.

⁵² A. Adam, *Allmacht, Nichtwissen und Ohnmacht. Thomas Hobbes' Politische Theologie*, [w:] R. Voigt (ed.), *Der Leviathan*, Nomos, Baden-Baden 2000, s. 186.

⁵³ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 44.

⁵⁴ T. Hobbes, *O obywatelu*, II, 12, [w:] *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 365.

⁵⁵ Oczywiście cały czas prawo do buntu wywodzi się z uprawnienia naturalnego, gdy jest ono najlepszą drogą do samozachowania, patrz: S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo 2010, s. 136–137.

nie ma zatem miejsca na prawo oporu czy legalny sprzeciw wobec władzy, poza państwem nie ma bowiem pokoju i bezpieczeństwa, alternatywa jest zatem zbyt przerażająca, by czynić jakiegokolwiek ustępstwa. Jest tak, ponieważ tak jak w średniowieczu religijna jedność tworzyła jedność polityczną, tak po reformacji czasu nie da się już cofnąć. Jedyne, co można uczynić, to znowu odnaleźć jedność religii, lecz tylko za sprawą jedności politycznej realizowanej w suwerennym państwie.

Dlatego Hobbes, podchodząc do tej kwestii na wskroś pragmatycznie, dostrzega w religii istotny czynnik mogący służyć państwu dla wzmocnienia postawy posłuszeństwa, lecz równie łatwo doprowadzić do anarchii, zdaje sobie bowiem sprawę, że religia nierozzerwalnie związana jest z polityką. Chce więc usunąć lub choć zminimalizować zagrożenie, ostatecznie wykorzystać je dla wzmocnienia władzy⁵⁶. Przekonuje, że to w gestii suwerena leży regulacja zagadnień religijnych, jej dogmatów czy spraw kultu⁵⁷. Mimo że pisze, iż w chrześcijańskim państwie religia jest *polityką boską*, to w istocie redukuje ją do roli, jaką odgrywała w czasach pogańskich, będąc częścią polityki (choć oczywiście wprost tego nie przyznaje). Że zaś – dowodzi więc –

„państwo jest również jedną osobą, przeto i ono powinno też okazywać Bogu cześć na jeden sposób; czyni to, gdy nakazuje, by prywatni ludzie oddawali publicznie cześć Bogu”⁵⁸.

Zatem, choć prywatnie obywatele mogą wierzyć, w co chcą, to dogmaty, sposoby publicznego wielbienia Boga i rytuały również pozostają pod wyłączną kontrolą suwerena, a ludzie muszą i w tym zakresie wykazywać bezwzględne posłuszeństwo. W ten sposób religia, podobnie jak inne dziedziny życia społecznego, staje się przedmiotem prawa państwowego, sferą bezwzględnie mu podporządkowaną i wyjętą spod jurysdykcji kogokolwiek innego⁵⁹.

Podobnie jak jedność oficjalnej religii siła państwa wymaga podporządkowania suwerenowi także sfery eklezjalnej. Hobbes twierdzi, że:

„Kościół to społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, przez którego zaś nieupoważnieni zbierać się nie powinni”⁶⁰.

⁵⁶ G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality...*, op. cit., s. 357.

⁵⁷ W. Wundel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 189.

⁵⁸ T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., II, 31, s. 326.

⁵⁹ G.M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Oxford 2002, s. 69.

⁶⁰ T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., III, 39, s. 416.

Zatem, podobnie jak wcześniej dla Hookera, Kościół jest korporacją tożsamą ze społeczeństwem, a więc tak jak każda korporacja powinien mieć zwierzchnika, którym za sprawą wspomnianej tożsamości jest suweren. Państwo sprawuje więc absolutną władzę tak w sprawach świeckich, jak i religijnych. Odwołując się znowu do przykładu wojny domowej, pisze Hobbes, że niewielu jest teraz (w Anglii) takich, którzy nie widzą, iż te uprawnienia są nierozdzielne; i będzie tak powszechnie, gdy znów powróci pokój⁶¹. Dzielenie tych dwóch sfer jest w istocie akceptacją podziału suwerenności, w konsekwencji skutkującą niestabilnością państwa. Kościół ma tylko nauczać, ale nauczanie to musi być autoryzowane przez suwerena. Władca zatem i w tej kwestii porównywany jest do Boga, jest w istocie śmiertelnym Bogiem, wobec czego termin *władza świecka* i *władza duchowa* łączą się w jego osobie. Więcej nawet, jak pisze Hobbes w *Behemocie*: „jest to rozróżnienie, którego zupełnie nie rozumiem”⁶². „W Królestwie Bożym – pisze zaś w *Lewiatanie* – polityka i prawa państwowe są częścią religii; a wobec tego różnica pomiędzy władzą świecką i duchową tutaj nie istnieje”⁶³. Jest więc zwolennikiem pozycji anglikańskich, zwłaszcza że jego zdaniem jest to proste naśladownictwo początków chrześcijańskiego Rzymu, w którym to cesarz zwoływał sobór i zatwierdzał jego wyniki. Jako przedstawiciel pierwszego pokolenia Anglików wychowanych w protestanckim środowisku oraz absolwent Oxfordu, gdzie rządziły idee Hookera i Jewela, postrzega bowiem reformację jako starcie władzy świeckiej i duchowej o suwerenność⁶⁴. Zaznaczyć trzeba jednak wyraźnie, że zgadza się generalnie z wnioskami anglikanów, odrzucając jednak ich uzasadnienie. Utrzymywał bowiem, że władza biskupów wywodzi się wprost z woli suwerena, a nie jak twierdzili Neile, Andrews czy De Dominis wprost od Boga⁶⁵, a dopiero jej wykonywanie odbywa się za zgodą władcy⁶⁶. U Hobbesa suweren jest nawet czymś więcej, w istocie najwyższym kapłanem i rządcą, w rękach którego spoczywa niepodzielna władza, by rozkazywać Kościołowi i społeczeństwu. W chrześcijańskim królestwie autorytet religijny i władza

⁶¹ *Ibidem*, II, 18, s. 161.

⁶² T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 6.

⁶³ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 12, s. 102.

⁶⁴ J.R. Collins, *The Allegiance...*, *op. cit.*, s. 21.

⁶⁵ J.P. Sommerville, *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603–1640*, Routledge, London, New York 1999, s. 186–187, 196.

⁶⁶ J.P. Sommerville, *Hobbes, Behemoth, church-state relations, and political obligation*, *Filozofski vestnik*, Vol. XXIV, No. 2, 2003, s. 218.

państwowa stają się tym samym, a duchowni mają w istocie status urzędników powoływanych mocą królewskiego *imperium*⁶⁷.

Ta jedność władzy konieczna jest jeszcze w jednym celu – zwycięstwa w wojnie o *prawdę*. Dlatego kapitalne znaczenie ma dla niego określenie źródła autorytatywnej interpretacji Słowa Bożego, ponieważ, jak przekonuje:

„wrogowie powstałi przeciwko jego Majestatowi za sprawą prywatnej interpretacji Pisma Świętego, analizowanego przez każdego wedle własnego pomysłu”⁶⁸.

W nich właśnie Hobbes dostrzega jedną z głównych przyczyn rebelii, ponieważ to samozwańczy prorocy okresu wojny domowej, powołując się na Boską inspirację, rzucili wyzwanie suwerennej władzy⁶⁹. Choć nie jest miłośnikiem katolicyzmu, to rozumie uzasadnienie dla niechęci papieżstwa do przekładów *Biblii* na języki narodowe. Translacje te otworzyły bowiem *puszkę Pandory*, uwalniając każdoczesną interpretację spod nadzoru urzędu nauczycielskiego Kościoła⁷⁰. Przez ludzką pychę utracony zostaje wspólny język dyskursu, a świat znowu pogrąża się w chaosie jak w czasach Wieży Babel⁷¹. Stawia więc Hobbes w *Behemocie* fundamentalne pytanie:

„Przez kogo teraz mówi do nas Chrystus, czy przez Króla czy przez duchowieństwo, czy przez Biblię; do każdego, kto ją czyta i interpretuje dla siebie, czy przez prywatnego ducha do każdego indywidualnego człowieka?”⁷².

Każda ze stron upiera się przy swoim, będąc całkowicie głucha na argumenty innych, brak jest bowiem uznanego przez wszystkich dyskursywnego kryterium prawdy. Musi zatem istnieć zewnętrzny wobec nich autorytet, sędzia, który dokona wiążącej wykładni *Pisma* i wskaże *prawdę*. Odrzuca oczywiście teologiczny autorytet Kościoła, zatem jedyne, co pozostaje to polityczny autorytet suwerena – prawodawcy⁷³, dlatego tylko on jest jedyną odpowiedzią na

⁶⁷ P. Springborg, *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, Political Theory, Vol. 3, No. 3 (Aug. 1975), s. 296.

⁶⁸ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 3.

⁶⁹ *Ibidem*, I, s. 24–25; C. Hill, *The Century of Revolution 1603–1714*, Routledge, London and New York 2002, s. 172–173.

⁷⁰ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 21.

⁷¹ S.J. Finn, *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum, London 2004, s. 127.

⁷² T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 55.

⁷³ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 26, s. 245.

najważniejsze pytanie: *quis iudicabit, quis interpretatur?*, tylko on może dokonywać autorytatywnej i stabilnej wykładni, by zapobiec anarchii.

Dlatego jego argument w oczywisty sposób wymierzony jest w szeroko rozumiane pozycje purytańskie⁷⁴, dostrzega bowiem w *Behemocie*, że interpretacja *Pisma* może posłużyć uzasadnieniu nieposłuszeństwa i rebelii, gdy władza wymaga zachowań sprzecznych jakoby z tymi, jakie niesie z sobą słowo Boże. Nawet anglikańskie bierne posłuszeństwo, zgodnie z którym znosić należy niezgodne z Bożą wolą rozkazy króla, nie zadowala jednak Hobbesa, ponieważ nie istnieje logiczna sprzeczność pomiędzy wolą suwerena a wolą Boga, z uwagi na to, że to czego Bóg zabrania lub co nakazuje, *jest określone przez Króla, który ustala sens Pisma Świętego*⁷⁵. Zatem teoria boskiego prawa królów, jak zauważa Figgis, jest dla Hobbesa w tym względzie niewystarczająca, musi bowiem zakładać jakąś formę nieposłuszeństwa⁷⁶. Tymczasem dla autora *Lewiatana* władza kościelna zawsze wywodzi się wprost od suwerena i winna przyjąć wobec niego postawę aktywnego podporządkowania. Wszystkie inne poglądy Hobbes uważa za nielogiczne i fałszywe, sprzeciwiające się argumentom z *Pisma*, rozumowi i ludzkiemu doświadczeniu. Dlatego w Hobbesowskiej opowieści o Wielkiej Rebelii Behemot utożsamia wszystkich tych, którzy nie chcą uznać *prawdy* Lewiatana, a wyjaśniając przyczyny wojny domowej, pisze, że: „nasieniem rebelii były pewne opinie dotyczące religii (*divinity*) i polityki”⁷⁷.

IV. Widać zatem, że Hobbes największą winą obarcza motywacje religijne lub wywodzące się z nich koncepcje polityczne. Dlatego *Behemoth* jest nie tylko traktatem antyrewolucyjnym, ale dotyka ważnego problemu, który i w *Lewiatanie* zajmuje poczesne miejsce. Już tam definiuje:

„królestwo ciemności, będące niczym innym niż sprzymierzeniem oszustów, którzy, iżby zdobyć panowanie nad ludźmi w tym świecie obecnym, starają się naukami ciemnymi i błędnymi zgasić w ludziach światło zarówno przyrodzone, jak i światło Ewangelii, i w ten sposób sprawić, iżby nie byli przygotowani do Królestwa Bożego, które ma przyjść”⁷⁸.

⁷⁴ Lecz również katolickie, duża część *Lewiatana* jest w istocie polemiką właśnie z nimi, szczególnie z Bellarminem i Suarezem – J.P. Sommerville, *Hobbes, Behemoth, church-state relations...*, op. cit., s. 207; P. Springborg, *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and „the ghost of Roman empire”*, „History of Political Thought”, Vol. 16, No. 4 (Winter 1995), s. 503–531.

⁷⁵ T. Hobbes, *Behemoth...*, op. cit., I, s. 52.

⁷⁶ J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, op. cit., s. 208.

⁷⁷ T. Hobbes, *Behemoth, Dedication*, s. v.

⁷⁸ T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., IV, 44, s. 541.

Królestwo takie, które jest w istocie królestwem diabła, stało się doświadczeniem Anglii pod rządami Długiego Parlamentu będącego inkarnacją Behemota. Dlaczego jednak te błędne postawy nie tylko zdobyły wielkie rzesze zwolenników, lecz pchnęły je w kierunku krwawej rebelii? Dla Hobbesa odpowiedź jest oczywista: duża część Anglików zwiedziona została przez uwodzicieli i oszustów, którzy w imię swych partykularnych interesów wypowiedzieli prawowitemu monarsze posłuszeństwo. Sączyli oni w dusze prostych łatwowiernych ludzi jad błędnych przekonań, karmiąc ich fałszywym strachem i dając fałszywą nadzieję dotyczącą życia doczesnego i przyszłego. Dlatego:

„Tak długo, jak wieczne męki są bardziej przerażające niż śmierć, tak długo będą bać się duchownych, bardziej niż Króla”⁷⁹.

Trzeba więc w tym miejscu wspomnieć o Hobbesowskiej wizji *zbawienia* i życia wiecznego. Jego zdaniem istnieją tylko dwa obowiązki, które przynależą chrześcijaninowi i prowadzić będą ku życiu wiecznemu: wiara, że Jezus jest Chrystusem, i gotowość przestrzegania prawa⁸⁰. Choć zaprzecza istnieniu nieśmiertelnej duszy, to wierzy we wskrzeszenie ciała po Sądzie Ostatecznym. Potępieni zatem skazani będą albo na niebyt wiecznej śmierci, albo na życie śmiertelne, podobne do pierwszego, dlatego nie ma innego Królestwa Bożego niż to, które będzie tu, na ziemi⁸¹, a Chrystus Hobbesa łączy w sobie cechy żydowskiego Mesjasza i chrześcijańskiego Syna Bożego zmywającego grzechy ludzkości⁸². Zatem strach przed piekielnymi mękami jest irracjonalny, absurdalny i niewiarygodny. Tego, czego należy się rzeczywiście bać to kara z ręki suwerena, który zadać może rzeczywiste cierpienia, a nawet śmierć. Fałszywe wyobrażenie tego, co nastąpi po niej, może doprowadzić ludzi do uległości wobec duchowych uwodzicieli i rzucenia wyzwania władzy. To bowiem oni, wykorzystując tradycję Arystotelejską, przekonali ludzi, że:

„jest tylko jedna droga do zbawienia, a jest nią nadzwyczajne oddanie i szczodrość wobec Kościoła oraz gotowość, jeśli będzie tego wymagał, walczyć z ich naturalnymi i prawowitymi władcami”⁸³.

⁷⁹ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 14–15.

⁸⁰ R. Farneti, *Hobbes on Salvation*, [w:] P. Springborg, *The Cambridge Companion...*, *op. cit.*, s. 302–303.

⁸¹ P. Dumouchel, *Hobbes & Secularization...*, *op. cit.*, s. 49.

⁸² R.P. Kraynak, *The idea if the messiah in the theology of Thomas Hobbes*, *Jewish Political Studies Review* 4:2 (Fall 1992), s. 117.

⁸³ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 43.

Dlatego, dla jasności, już na początku swej opowieści o wojnie domowej wymienia owych uwodzicieli (*seducers*) – czarne charaktery, które dzieli wszystko, lecz łączy obłuda i nikczemność maskowane czasem doktrynami o ograniczonym charakterze władzy monarszej. W pierwszej kolejności mamy zatem znienawidzonych Prezbiterian, przez których musiał uchodzić z Anglii, „uwodzicieli różnego rodzaju nazywających siebie ministrami Chrystusa lub ambasadorami Boga udającymi, że mają prawo rządzić każdy w swej parafii i w narodzie, jako ich zgromadzeniu”⁸⁴. Na drugim miejscu wymienia tych, którzy ciągle wierzyli, że powinniśmy być rządzeni przez Papieża, który pretenduje do roli wikariusza Chrystusa i na mocy jego upoważnienia ma być zwierzchnikiem wszystkich chrześcijan. O ile jednak duża część *Lewiatana* skierowana jest właśnie przeciwko nim, to w *Behemocie* Hobbes zachowuje się już bardziej powściągliwie, nie dostrzegając w działaniach katolików bezpośrednich przyczyn rebelii. Znaleźli się jednak w drugim miejscu po Prezbiterianach z uwagi na zacieklą wrogość Hobbesa (będącą czymś powszechnym wśród angielskich protestantów, niezależnie od denominacji), który w katolickiej doktrynie zwierzchności Papieża dostrzega pośrednie źródło idei purytańskich, opartych w istocie na tym samym paradygmacie. Doktryna purytańska w optyce Hobbesa niesie bowiem z sobą podobne zagrożenie dla suwerennej władzy. Łączy ją z katolicyzmem to, czego Hobbes nienawidzi i czego się obawia, a co ostatecznie jest zacznym śmierci Lewiatana – koncepcja *potestas indirecta*⁸⁵. Prezbiterianie twierdzili bowiem, że Kościół rządzony być winien nie przez monarchę i jego urzędników, lecz wybranych przez wiernych pastorów, zgromadzenia i rady, co więcej, monarchowie w kwestiach wiary winni być podporządkowani ich decyzjom. Postanowili zatem, jak twierdzi Hobbes, wziąć przykład z systemów polityczno-eklezyjalnych ustanowionych w Genewie i w Szkocji, a więc podporządkować państwo władzy duchownej⁸⁶.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 43.

⁸⁵ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, *op. cit.*, s. 105.

⁸⁶ Istotę ich postulatów oddał jeszcze w czasach Elżbiety jeden z ich liderów Thomas Cartwright:

„Prawdą jest, że musimy być posłuszni wobec władzy świeckiej, która rządzi kościołem Bożym na mocy swego urzędu. Lecz musimy pamiętać, że świeccy urzędnicy muszą rządzić zgodnie z Bożymi zasadami zawartymi w jego słowie, i choć się nim opiekują, to również powinni mu służyć, i choć rządzą kościołem to winni pamiętać, że jako jego poddani powinni złożyć przed nim swe korony i, jak mówi prorok, lizać proch u jego stóp”.

(fragment cytowany przez Whitgifta w jego polemice z Cartwrightem – J. Whitgift, *The Defence of the Answer to the Admonition, Against the Reply of Thomas Cartwright*, XVII, II, [w:] *The Works of John Whitgift*, The University Press, Cambridge 1852, vol. III, s. 189).

Termin *prezbiterianizm* należy jednak traktować u Hobbesa bardzo szeroko, jest on bowiem synonimem wszystkich protestanckich (przede wszystkim kalwińskich) ruchów religijnych negujących ustrój eklezjalny wprowadzony za Elżbiety I i uznający, że reformację należy doprowadzić konsekwentnie do końca, poprzez jej oczyszczenie (*purification*) z wpływów *papizmu*⁸⁷. Można więc w Hobbessowskiej narracji utożsamiać ich z purytanami⁸⁸.

W trzeciej kolejności Hobbes wymienia tych: „którzy uważali, że wszystkie kongregacje są wolne i niezależne od siebie, nazywani Independentami”⁸⁹, a wśród nich Anabaptyści, wyznawcy Piątej Monarchii, Kwakrzy i reszta sekt; dalej część elity wykształcona na uniwersytetach i znająca dzieła greckie i rzymskie, w których: „rząd ludowy wychwalany był za sprawę wspaniałego imienia wolności, a monarchia przynosiła hańbę poprzez odium tyranii” [*dalej mamy – T.T.*] „Londyn i inne wielkie miasta handlowe, podziwiające pomyślność Niderlandów po tym, jak zbuntowały się przeciwko królowi Hiszpanii, skłonne myśleć, że podobna zmiana rządu tutaj, przyniosłaby im podobną pomyślność”⁹⁰; po szóste cała masa ludzi niższego stanu „tęskniących za wojną i spodziewających się znaleźć środki utrzymania przez szczęśliwy wybór strony”⁹¹; w końcu nieświadoma swego obowiązku posłuszeństwa grupa szermująca *common law*, która „nie miała żadnej reguły sprawiedliwości, lecz precedensy i zwyczaj”⁹². Hobbes odrzuca bowiem dwa ich najważniejsze twierdzenia: że źródłem prawa był odwieczny zwyczaj oraz, że prawo to konstytuowało *artificial reason*, w którym zakodowana była mądrość wielu pokoleń możliwa do odczytania tylko przez prawników⁹³.

Jest to więc wielkie oskarżenie kierowane przeciwko wszystkim *dzieciom pychy* – nonkonformistycznym duchownym (i związanym z nim politykom parlamentarnym), przede wszystkim Prezbiterianom, którzy sprzymierzeni z jeszcze radykalniejszymi siłami w Izbie Gmin doprowadzili do wypowie-

⁸⁷ A.F.C. Pearson, *Church and the State. Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, The University Press, Cambridge 1928, s. 37–38; E.S. Morgan, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca 1965, s. 1–32.

⁸⁸ R. MacGillivray, *Restoration Historians...*, *op. cit.*, s. 72.

⁸⁹ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 2–3.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1987, s. 162–163.

dzenia posłuszeństwa królowi, wojny domowej i w końcu królobójstwa⁹⁴. Autor *Behemota* zauważa jednak jeszcze jeden ważny aspekt ich doktryny, jeśli wyciągnie się z niej bowiem konieczne wnioski, wynika jeszcze większe zagrożenie. Prezbiteriańscy kaznodzieje, którzy: „uważali siebie za sprawą prawa boskiego za jedynych legalnych rządców Kościoła usiłowali przenieść ten sam ustrój do państwa”⁹⁵. Zatem: „ponieważ prawa religijne miały być tworzone przez synody, tak prawa państwowe (*civil laws*) miały być tworzone przez Izbę Gmin”⁹⁶. O ile więc Hobbes podporządkowuje w istocie religię państwu i polityce, jego adwersarze dokonali zabiegu dokładnie przeciwnego. Ostatecznie: „państwo staje się państwem ludowym, podobnie jak Kościół, rządzonym przez zgromadzenia” – w konsekwencji „polityka jest podporządkowana religii”⁹⁷, a zniszczenie państwa i pragnienie ustanowienia królestwa Boga jest tutaj w pełni uzasadnione *Bożą wolą*. Jediną przeszkodą dla *rządów świętych* był zatem król, uosabiający wszelkie polityczne i religijne zło.

W mniemaniu Hobbesa obalenie monarchii było od początku planem Prezbiterian, którzy, choć sami nie zamordowali Karola, to jego egzekucja była skutkiem „szaleństwa i pierwszej zdrady Prezbiterian, którzy zdradzili i sprzedali go jego mordercom”⁹⁸. Obalenie i śmierć króla stają się tu konieczną konsekwencją przekonania, że: „nikt nie może dzierżyć suwerenności, z wyjątkiem samego Jezusa Króla i nikt nie może rządzić w jego imieniu jak tylko święci”⁹⁹. Zatem „gdzie rządzą oni, tam rządzi sam Bóg i nikt inny”¹⁰⁰, a wojna z królem-Antychrystem staje się obowiązkiem każdego chrześcijanina¹⁰¹. Ich dusze zostały zainfekowane jadem, który, jak pisze w *Lewiatanie*, „nie waham się porównać z ukąszeniem wściekłego psa, które powoduje chorobę”¹⁰².

⁹⁴ D. Baumgold, *Hobbes Political Sensibility: The Menace of Political Ambition*, [w:] M.G. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes Political Theory*, University of Kansas Press, Lawrence 1990, s. 79–90.

⁹⁵ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, II, s. 75.

⁹⁶ *Ibidem*, II, s. 75.

⁹⁷ *Ibidem*, VI, s. 159.

⁹⁸ *Ibidem*, VI, s. 155.

⁹⁹ *Ibidem*, VI, s. 182.

¹⁰⁰ *Ibidem*, VI, s. 167.

¹⁰¹ T. Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Fijorr, Warszawa 2009, s. 52–53; C. Hill, *The Century of Revolution...*, *op. cit.*, s. 166–167.

¹⁰² T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 29, s. 291.

Religijni radykałowie znaleźli równocześnie wielu sojuszników, powodowanych nie tyle religijnym zapałem, co politycznymi ambicjami. Zatem, jak pisze Hobbes o przyczynach rebelii:

„Nie było to ich własne dzieło, lecz mieli pomoc wielu gentlemanów, którzy nie mniej pragnęli rządu ludowego (*popular government*) w państwie, niż ten, który w Kościele ustanowili pastorzy. I tak jak ci pierwsi z ambony kształtowali opinie ludu na kształt swych poglądów w niechęci do władzy kościelnej, Kanonów i Modlitewnika, tak drudzy przekonali ich do miłości do demokracji za sprawą swych mów w Parlamencie i przez rozmowy oraz kontakty z ludźmi w kraju, nieustanne wychwalanie wolności i pomstowanie przeciw tyranii pozostawiając ich w przekonaniu, że tyrania jest obecnym ustrojem państwa”¹⁰³.

Co istotne, Hobbes, podobnie jak rojaliści, wątpił w uczciwość i bezinteresowność intencji prezbiteriańskich duchownych i przywódców parlamentu, są zatem dla niego obłudnikami i hochsztaplerami, w końcu w jego systemie to ambicja jest bowiem jednym z najsilniejszych ludzkich motywów¹⁰⁴. Idee religijne i polityczne wymierzone w *status quo* są jej przejawem i jedynie wymówką, by zyskać władzę wpływy, zaszczyty i sławę¹⁰⁵. Człowiekiem bowiem rządzi przede wszystkim egoistyczne *libido dominandi*, a życie duchowe jest skrajną postacią pychy. Pastorzy zazdrościli więc władzy biskupom, ich pomocnicy zaś dworzanom i królewskim ministrom.

W *Behemocie* widać bowiem wyraźnie monarchiczne stanowisko Hobbesa, dostrzegalne już w *De Cive*¹⁰⁶, dla którego znane z historii ustroje (oprócz monarchii absolutnej) wzmacniają napięcie wewnątrz społeczeństwa, są niewydolne w praktyce politycznej niwecząc wewnętrzną jedność wspólnoty¹⁰⁷. Ich wada nie polega na uzależnieniu od cech osoby władcy, społecznej czy ekonomicznej bazy panowania, lecz na dopuszczeniu istnienia w nich rozmaitych, ścierających się poglądów na temat sprawiedliwości i politycznego uprawnienia¹⁰⁸. Uniemożliwiają przez to skuteczne przeciwdziałanie przez państwo wewnętrznym niepokojom i zagrożeniom rewolucyjnym, czyli, używając terminologii Schmitta, pacyfikację polityczności. Dlatego nielekceważonym przez Hobbesa elementem stabilizującym państwo jest w *Behemocie*, który w tym względzie nie różni się niczym od *Lewiatana* kontrola funkcyjnu-

¹⁰³ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 23.

¹⁰⁴ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 13, s. 109.

¹⁰⁵ G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality...*, *op. cit.*, s. 364.

¹⁰⁶ G.M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan*, *op. cit.*, s. 22.

¹⁰⁷ G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality...*, *op. cit.*, s. 361; G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1961, s. 456.

¹⁰⁸ R.P. Kraynak, *Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism*, „The American Political Science Review”, Vol. 76, No. 4 (Dec. 1982), s. 841.

jących w państwie idei. Przede wszystkim istotne znaczenie mają uniwersytety, które nie bez przyczyny uważa się za *jądro rebelii* i gdzie nauczano błędnych doktryn wymierzonych we władzę suwerenną. Tymczasem nauczać powinny prawdziwych i słusznych zasad, że:

„prawa państwowe są prawami Boga, ponieważ tworzą je ludzie przez Boga wyznaczeni, że lud i Kościół są tym samym i mają jedną głowę w osobie Króla, że Król posiada koronę tylko z woli Boga, a nie innego człowieka, że powinni słuchać prawa Króla (które są prawami Boga)”¹⁰⁹.

Dlatego tak istotne jest odpowiednie kształtowanie postaw poddanych za pomocą kontrolowania przepływu idei, wpajania odpowiedniej świadomości, wykorzystywania skłonności religijnych i innych instrumentów *soft power*. Co, gdy jednak te instrumenty zawiodą?

Powrotowi anarchii zapobiec może więc tylko silna ręka dzierżąca miecz, która odpowiada tylko sama przed sobą, jedynie jej ciągłym zabiegom człowiek zawdzięczać może bezpieczną egzystencję. Dla Hobbesa kwestia lojalności wobec władzy jest kwestią prawa natury, ochrania nas ona bowiem w czasie pokoju, zatem poddani winni chronić ją w czasie wojny. Podniesienie ręki na władcę jest więc dla niego jaskrawym przejawem szaleństwa. Dlatego upoważniał i zachęcał suwerena, by w sytuacji zagrożenia ładu pacyfikować grupy, które potencjalnie mogłyby rzucić mu wyzwanie. Gdy *soft power* zawiedzie, prawo natury każe odwołać się suwerenowi do czystej przemocy. Dlatego nie miał wątpliwości, jak należało czynić, by zapobiec wojnie domowej:

„Nasz ówczesny władca, najlepszy być może jaki kiedykolwiek władał, wiedział, że został zamordowany, będąc wpięty ukaranym za wojnę domową, spowodowaną przez prezbiteriańskich pastorów, którzy z tego powodu są winni śmierci wszystkich tych, którzy padli w tej wojnie, których, jak sądzę, w Anglii, Szkocji i Irlandii było blisko 10 000. Czy nie byłoby lepsze zabicie tych buntowniczych pastorów, których było być może 1000, zanim ogłosili swoje kazania? Byłoby to (przynaję) wielką masakrą, lecz zabicie 10 000 jeszcze większą”¹¹⁰.

Był więc świadomy tego, czego nie zauważali w większości rojaliści, że wobec wielkiego zagrożenia państwa konieczne są równie radykalne środki, by je chronić. Skoro wojna domowa nie da się opisać językiem prawa, a Lewiatan stoi ponad nim, to walka z nią nie może być opisywana inaczej jak językiem konieczności. Zatem tak jak jednostka ma uprawnienie naturalne „do każdej

¹⁰⁹ T. Hobbes, *Behemoth...*, *op. cit.*, I, s. 58.

¹¹⁰ *Ibidem*, II, s. 95.

rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka”¹¹¹, tak Lewiatan jako *sztuczny człowiek* na mocy *uprawnienia naturalnego* jest uprawniony do wszystkiego, co pozwoli mu przetrwać i powstrzymać Behemota.

PODSUMOWANIE

Hobbes widzi więc wyraźnie załamanie się chrześcijańskiego imperium Zachodu, a religia, zamiast jednoczyć, zaczyna dzielić. W chrześcijańskim świecie brak zatem tego, kogo uznają wszyscy i który swym autorytetem zdolny jest zapanować nad partykularyzmami¹¹², a tradycyjna legitymacja władzy przestaje wystarczać w zetknięciu z rozmiarem rozkładu¹¹³. Dlatego Hobbes przedefiniowuje państwo chrześcijańskie, tworząc jego mimetyczną wizję w postaci Lewiatana, który wyłania się z otchłani jako jedyna siła zdolna przewyciężyć przemoc i anarchię konfliktu religijnego. Umowa społeczna Hobbesa, jako *ersatz* woli Boskiej, staje się źródłem absolutnego politycznego uprawnienia. Zawierające ją jednostki są równe, lecz równość ta wynika z równej słabości wobec Boga-Lewiatana. Wszelka hierarchia ustąpić musi miejsca przed jego mocą, tak jak ustępuje przed mocą Stwórcy. Wszystko co czyni władza, staje się uzasadnione, ponieważ tylko ona powstrzymuje wojnę każdego z każdym, wojnę, która przybiera symboliczną postać Behemota. Odejście od średniowiecznej wizji świata i państwa sprawia jednak, że Lewiatan nie ma żadnego wyższego celu, jak Święte Cesarstwo i papieństwo, nie ma najwyższego dobra, które leży poza nim, nie ma mowy o Arystoteleskim *telos*, ma tylko powstrzymywać apokalipsę stanu wojny domowej. Jest tak ponieważ, jak ujął to Zagorin:

„człowiek jest źródłem z którego pochodzą wszelkie normy, otchłani pomiędzy ideałem a faktem zostaje w konsekwencji usunięta, ponieważ ideał sam w sobie jest rozwijany z natury i możliwości człowieka”¹¹⁴.

Lewiatan jest bowiem agregacją jednostek, które także nie mają *summum bonum*.

¹¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 14, s. 113–114.

¹¹² W. Palaver, *Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity*, *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture* 2(1), January 1995, s. 66–67.

¹¹³ Y. Abosch, *Hope, Fear, and the Mollification of the Vanquished in Hobbes's "Behemoth or the Long Parliament"*, *Political Research Quarterly*, Vol. 62, No. 1 (Mar. 2009), s. 23.

¹¹⁴ P. Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge&Kegan Poul, London 1965, s. 170.

Voegelin pisze więc:

„Ludzka natura musiała odnaleźć swoje spełnienie w samym istnieniu; cel sytuujący się poza istnieniem uległ zakwestionowaniu. Hobbes przeciwstawił się gnostyckiej immanentyzacji eschatonu zagrażającej istnieniu, dokonując radykalnej immanentyzacji egzystencji, odrzucając w ogóle sam eschaton”¹¹⁵.

Rozważając ludzkie motywacje Hobbes pisze, że: „na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”¹¹⁶. Pragnienie to nie ustaje z chwilą stworzenia państwa, które jest tworem sztucznym i nie jest w żadnym razie wspólnotą, dlatego Lewiatan przejmując to pragnienie musi spacyfikować je u wewnętrznych konkurentów. Konflikt jest bowiem nieodłącznym elementem społecznej i politycznej rzeczywistości¹¹⁷. Tylko w ten sposób, poprzez zjednoczenie w Lewiatanie, ludzkie działania nabierają przymiotu racjonalności. Dlatego państwo ma zapewnić tylko instytucjonalne ramy ładu i samo wypełnić je etyczną treścią. Ma po prostu trwać i w trwaniu tym wyczerpuje się jego cel, tak samo, jak dla jednostki nie ma innego celu, innego zwycięstwa niż to, że żyje. Ma jedynie obowiązek wobec Boga, wiąże go bowiem, tak jak wszystkich, prawo natury, ma obowiązek walczyć ze swym antagonistą¹¹⁸. Ponieważ więc życie polityczne to pole ciągłej i nieustającej rywalizacji tylko w ten sposób stać się może *tym, który powstrzymuje* (κατέχων)¹¹⁹ nadejście Antychrysta, jedyną siłą chroniącą ludzkość przed wizją Behemota – wielogłowego smoka z Apokalipsy. Dlatego to walka z polityczną *herezją* i jej konsekwencjami jest dla Hobbesa prawdziwym *salus populi*.

Choć bowiem w systemie Hobbesa nie ma miejsca na rebelię, to ciągle pozostać musi ona zjawiskiem ze sfery faktów. Za granicami *oikumene* ciągle czai się Behemot – gotowy, by rzucić wyzwanie Lewiatanowi. W cywilizowanych społeczeństwach rozwój nauki i filozofii naturalnie prowadzi do zaistnienia antagonizmów generowanych tym razem nie przez potrzeby egzy-

¹¹⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przekł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 162.

¹¹⁶ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 11, s. 85.

¹¹⁷ C. Pelluchon, *Leo Strauss and the Crisis of Rationalism. Another Reason, Another Enlightenment*, trans. R. Howse, Suny Press, New York 2014, s. 165–166.

¹¹⁸ T. Hobbes, *O obywatelu*, *op. cit.*, II, 2, s. 382; T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 30, s. 298.

¹¹⁹ 2 Tes 2, 8–9.

stencjalne, lecz przez idee, które niosą zacyzn rozkładu¹²⁰. Władza suwerena bowiem, choć teoretycznie nieograniczona, w praktyce wcale taką nie jest.

„Ci, którzy dzierżą władzę najwyższą, czynią nie wszystko, czego chcą i o czym wiedzą, że jest pożyteczne dla państwa. Ale przyczyną tego nie jest brak uprawnienia, lecz wzgląd na obywateli, których czasem nie można zmuszać do wykonania ich obowiązku nie narażając na niebezpieczeństwo państwa”¹²¹.

Muszą istnieć zatem sytuacje, gdy ci, którzy stworzyli państwo, sami zadadzą mu śmierć i one ostatecznie usprawiedliwiają jego *potestas absoluta* depcząca *potestas indirecta*.

Dlatego pisząc *Lewiatana*, Hobbes nie kreuje wizji porządku idealnego, rajy na ziemi z renesansowych utopii, nie ma bowiem złudzeń co do ludzkiej natury. Państwo nie jest w stanie jej zmienić i uczynić lepszą. Co prawda w dobrym państwie „przez sprawiedliwość i miłość bliźniego, cnoty pokój, człowiek staje się Bogiem”¹²², lecz dotyczy to jedynie jego zewnętrznego zachowania, a nie natury przyrodzonej ujawniającej się w całej pełni w stanie natury. W państwie strach przed mocą suwerena może uczynić ludzkie zachowania *dobrymi*, w stanie bezpaństwowym strach przed przemocą ze strony innych jednostek każe człowiekowi uciekać się do *drapieźności zwierzęcej*¹²³. Państwo i chaos w równym stopniu korzystają zatem ze strachu i przemocy. W pierwszym przypadku ulokowana jest ona w nim samym, w drugim zaś w jednostkach. W związku z tym Lewiatan jest tylko jedyną i lepszą, lecz z pewnością niedoskonałą alternatywą dla anarchii. Hobbes bowiem dostrzega wynikające z jego istnienia niedogodności, lecz, jak pisze Vaughan:

„W języku Hobbesa Lewiatan jest jedyną możliwą korektą Behemota. Osądzane przez czysto idealną normę oba mogą być złem, z pewnością, oba niosą w konsekwencji wiele zła. Ale w tym niedoskonałym świecie oba są koniecznym złem, i jeden, bez drugiego przyniósłby dziesięć razy więcej zła”¹²⁴.

Zatem oba biblijne stwory symbolizują ambiwalencję społecznej rzeczywistości, tworząc dialektyczną całość, bez której nie mogą samodzielnie funkcjonować, oba zaś żywią się ludzkim strachem i nadzieją. Lewiatan żywi się stra-

¹²⁰ R.P. Kraynak, *Hobbes on Barbarism and Civilization*, „The Journal of Politics”, Vol. 45, No. 1 (Feb. 1983), s. 104.

¹²¹ T. Hobbes, *O obywatelu*, op. cit., II, 6, s. 292.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*, *Dedykacja*, s. 177–178.

¹²⁴ C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Vol. I: *From Hobbes to Hume*, Manchester University Press, Manchester 1939, s. 53.

chem jednostek, sam równocześnie lękając się Behemota napędzanego przez *ius naturale*, które nie ustaje w stanie państwowym i pozwala ostatecznie na indywidualne rozpoznanie tego co dobre i złe dla jednostki¹²⁵, niwecząc ostatecznie *absolutność* władzy Lewiatana¹²⁶. Obaj symbolizują w końcu przemoc, Lewiatan racjonalną, Behemot irracjonalną. Ich pojednanie poprzez wzajemną śmierć, jak w tradycji żydowskiej, nastąpi dopiero u końca dziejów, gdy będą stanowić pokarm na uczcie sprawiedliwych. Do tego czasu widmo Behemota – „buntowniczy ryk, jaki wydaje wzburzony tłum”¹²⁷ – wisi nad Lewiatanem, niczym (*prywatny*¹²⁸) miecz Damoklesa, dlatego *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* ze słynnej strony tytułowej *Lewiatana* jest tylko pobożnym (?) życzeniem. Lewiatan daje tylko czasowe wytchnienie, ponieważ:

„gdy cały świat zostanie zaludniony nadmiernie, wówczas ostatnim ze wszystkich środków jest wojna, która dba o każdego człowieka, jednemu daje zwycięstwo, innemu śmierć”¹²⁹,

powstanie zatem Behemot, a wtedy wszystko będzie mogło zacząć się od nowa.

BIBLIOGRAFIA

- Abosch Y., *Hope, Fear, and the Mollification of the Vanquished in Hobbes's "Behemoth or the Long Parliament"*, „Political Research Quarterly”, Vol. 62, No. 1 (Mar. 2009).
- Bramhall J., *Advertisement to the Reader*, [w:] *The Works of the Most Reverend Father in God*, John Henry Parker, Oxford 1844, Vol. IV.
- Collins J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, New York 2005.
- Dietz M.G. (ed.), *Thomas Hobbes Political Theory*, University of Kansas Press, Lawrence 1990.

¹²⁵ J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, Mexico City 1986, s. 198–200.

¹²⁶ N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2005, s. 270–273.

¹²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, I, 8, s. 66.

¹²⁸ T. Hobbes, *O obywatelu*, *op. cit.*, II, 6, s. 290.

¹²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, II, 30, s. 308.

- Dumouchel P., *Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion*, „Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture” 2(1), January 1995.
- Evrigenis I.D., *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge University Press, New York 2014.
- Figgis J.N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, Cambridge 1914.
- Finn S.J., *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, Continuum, London 2004.
- Gładziuk N., *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2005.
- Habel N.C., *The Book of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Halliday R.J., Kenyon T., Reeve A., *Hobbes's Belief in God*, Vol. 31, Issue 3, September 1983.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, Mexico City 1986.
- Hill Ch., *The Century of Revolution 1603–1714*, Routledge, London and New York 2002.
- Hill Ch., *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, London 1991.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przekł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Hobbes T., *Behemoth oder das Lange Parlament*, Fischer, Frankfurt am Main 1991.
- Hobbes T., *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago University Press, Chicago, London 1990.
- Hobbes T., *Behemoth or the Long Parliament*, Frank Cass, London 1969.
- Hobbes T., *Behemoth or the Long Parliament* (ed. Ferdinand Tönnies), Simpkin, Marshal, and Co., London 1889.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, przekł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954.
- Jackson N.D., *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity. A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge University Press,

- Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo 2007.
- Johnston D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Kaplan L., Koltun-Fromm K., *Imagining the Jewish God*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, London 2016.
- Kateb G., *Hobbes and the Irrationality of Politics*, *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (Aug. 1989).
- Keeble N.H. (ed.), *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Kelley R., Sacks D.H. (ed.), *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric, and Fiction, 1500–1800*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1997.
- Kraynak R.P., *Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism*, „The American Political Science Review” Vol. 76, No. 4 (Dec. 1982).
- Kraynak R.P., *Hobbes on Barbarism and Civilization*, „The Journal of Politics” Vol. 45, No. 1 (Feb. 1983).
- Kraynak R.P., *The idea of the messiah in the theology of Thomas Hobbes*, *Jewish Political Studies Review* 4:2 (Fall 1992).
- MacGillivray R., *Restoration Historians and the English Civil War*, Martinus Nijhoff, Hague 1974.
- Malcolm N., *The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis*, *Intellectual History Review* 17 (2007).
- Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town 2003.
- Morgan E.S., *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca 1965.
- Negretto G.L., *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God*, *Analisi e diritto* 2001.
- Palaver W., *Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity*, *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture* 2(1), January 1995.
- Pearson A.F.C., *Church and the State. Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, The University Press, Cambridge 1928.
- Pelluchon C., *Leo Strauss and the Crisis of Rationalism. Another Reason, Another Enlightenment*, trans. R. Howse, Suny Press, New York 2014.
- Pocock J.G.A., *Politics, Language, and Time*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

- Pocock J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1987.
- Reynolds N.B., Hilton J.L., *Thomas Hobbes and authorship of the „Horae Subsecivae”*, „History of Political Thought”, Vol. 14, No. 3 (Autumn 1993), s. 361–380.
- Rogers G.A.J., Sorell T. (ed.), *Hobbes and History*, Routledge, London, New York 2000.
- Sabine G.H., *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1961.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przekł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Kraków 2008.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M. Cichocki, Znak, Kraków 2000.
- Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi 1996.
- Skinner Q., *Znaczenie i rozumienie w historii idei*, Refleksje nr 9, wiosna–lato 2014.
- Sommerville J.P., *Hobbes, Behemoth, church-state relations, and political obligation*, Filozofski vestnik, Vol. XXIV, No. 2, 2003.
- Sommerville J.P., *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603–1640*, Routledge, London, New York 1999.
- Sommerville J.P., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Houndmills 1992.
- Sorell T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid 2006.
- Springborg P. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's „Leviathan”*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi 2007.
- Springborg P., *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, „Political Theory”, Vol. 23, No. 2 (May 1995).
- Springborg P., *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, „Political Theory”, Vol. 3, No. 3 (Aug. 1975).
- Springborg P., *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and „the ghost of Roman empire”*, „History of Political Thought”, Vol. 16, No. 4 (Winter 1995).

- Sreedhar S., *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo 2010.
- Stillman R.E., *Hobbes's "Leviathan": Monsters, Metaphors, and Magic*, ELH, Vol. 62, No. 4 (Winter 1995).
- Taubes J., *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, W. Fink, F. Schöningh Verlag, München, Paderborn 1983.
- The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, John Bohn, London 1839–1843.
- The Works of John Whitgift*, The University Press, Cambridge 1852.
- Thornton H., *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, University of Rochester Press, Rochester 2005.
- Toorn K. van der, Becking B., Horst P.W. van der (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, Boston, Köln 1999.
- Tulejski T., *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Fijorr, Warszawa 2009.
- Vaughan Ch.E., *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Vol. I: *From Hobbes to Hume*, Manchester University Press, Manchester 1939.
- Voigt R. (ed.), *Der Leviathan, Nomos*, Baden-Baden 2000.
- Voughan G.M., *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Oxford 2002.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Wolin S.S., *Calvin and the Reformation: The Political Education of Protestantism*, „The American Political Science Review” Vol. 51, No. 2 (Jun. 1957).
- Wundel W., *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- Wyatt N., *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Zagorin P., *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge&Kegan Poul, London 1965.
- Zakai A., *Reformation, History, and Eschatology in English Protestantism*, „History and Theory”, Vol. 26, No. 3 (Oct. 1987).

BEHEMOT PRZECIWKO LEWIATANOWI – THOMAS HOBBS O NATURZE REBELII

Streszczenie

Autor wskazuje w swoim artykule prawdziwy, empiryczny fundament filozoficznej i politycznej refleksji Tomasza Hobbesa, usprawiedliwiający jego statolatrię sformułowaną w *Lewiatanie*. W jego opinii ten fundament Hobbes przedstawia w zapomnianym i rzadko analizowanym traktacie *Behemoth*, będącym narracją o wydarzeniach angielskiej wojny domowej. W traktacie tym filozofia polityczna Hobbesa spotyka się ze swym społecznym kontekstem i historią tworząc dialektyczny układ składający się z empirycznego chaosu i filozoficznego ładu identyfikowanych z dwoma biblijnymi bestiami. Dlatego oba dzieła należy interpretować jako części dyptyku – filozoficzny i empiryczny wykład wyjaśniający stanowisko zawarte w *Lewiatanie*. Autor wskazuje również, że w opinii Hobbesa prawdziwa moc nie tkwi w sile fizycznej, lecz w mocy idei, które są prawdziwym narzędziem walki o władzę.

Słowa kluczowe: Hobbes, rebelia, rewolucja purytańska, angielska wojna domowa, Lewiatan, Behemot

BEHEMOTH VS. LEVIATHAN – THOMAS HOBBS ON THE NATURE OF A REBELLION

Abstract

In the article, the author shows the true, empirical foundation of Thomas Hobbes's philosophical and political reflection, justifying his statolatriy formulated in *Leviathan*. In his opinion, Hobbes presents this foundation in the forgotten and seldom analysed treatise *Behemoth*, being the narration about the events of the English Civil War. In this treatise, Hobbes's political philosophy meets its social context and history creating the dialectical arrangement consisting of empirical chaos and philosophical order identified as two biblical beasts. For this reason both works should be interpreted as parts of a diptych – the philosophical and empirical lecture clarifying the position taken in *Leviathan*. The author also shows that in Hobbes's opinion the true power lies not in physical strength, but in force of ideas, which are the real tool in the fight for power.

Key words: Hobbes, rebellion, Puritan Revolution, English Civil War, Leviathan, Behemoth

БЕГЕМОТ ПРОТИВ ЛЕВИАФАНА – ТОМАС ГОББС О ПРИРОДЕ ВОССТАНИЙ

Резюме

Автор статьи указывает на реальную эмпирическую основу философско-политической рефлексии Томаса Гоббса, которая является обоснованием его статолатрии, сформулированной в *Левиафане*. По мнению автора, данную основу Гоббс представил также в забытом и редко анализируемом трактате *Бегемот*, который является повествованием о событиях гражданской войны в Англии. В упомянутом трактате происходит коллизия политической философии Гоббса с её социальным контекстом и историей, что ведёт к созданию диалектической системы, состоящей из эмпирического хаоса и философского порядка, ассоциируемых с двумя библейскими чудовищами. В связи с этим оба произведения следует рассматривать как части диптиха – философского и эмпирического изложения, служащего истолкованием позиции, содержащейся в *Левиафане*. Автор также указывает, что, по мнению Гоббса, истинная сила заключается не в физической мощи, а в силе идей, которые являются реальным инструментом борьбы за власть.

Ключевые слова: Гоббс, восстание, Пуританская революция, Английская гражданская война, Левиафан, Бегемот

Cytuj jako:

Tulejski T., *Behemot przeciwko Lewiatanowi – Thomas Hobbes o naturze rebelii*, „Myśl Ekonomiczna i Polityczna” 2019 nr 1(64), 19–49. DOI:10.26399/meip.1(64).2019.01/t.tulejski

Cite as:

Tulejski, T. (2019) ‘Behemot przeciwko Lewiatanowi – Thomas Hobbes o naturze rebelii’ [‘Behemoth vs. Leviathan: Thomas Hobbes on the nature of a rebellion’]. *Myśl Ekonomiczna i Polityczna* 1(64), 19–49. DOI:10.26399/meip.1(64).2019.01/t.tulejski