

Lucyna CHMIELEWSKA

Uniwersytet Łódzki

lucynachmielewska@interia.pl

TEORIA POLITYCZNA THOMASA HOBBESA A TEOLOGIA REFORMOWANA

ABSTRACT Thomas Hobbes' Political Theory and the Reformed Theology

The purpose of this article is to show the relationships of Hobbes' political philosophy in *Leviathan* with the Reformed Theology, including the Covenant Theology. It is reasonable to claim that this philosophy was inspired by religious elements of Calvinism. Although Hobbes is classified as contractual thinker, however, in *Leviathan* he used the concept of covenant, but defined it as a contract. The concept of covenant is strongly associated with a moral sphere. In the political theory of Hobbes the covenant faithfulness is the basis for policy. The secular nature of Hobbes' theory, in fact, is based on the moral ground.

Słowa kluczowe: Thomas Hobbes, przymierze, kalwinizm, prawo natury, państwo

Key-words: Thomas Hobbes, covenant, Calvinism, natural law, state

Angielski filozof polityczny Thomas Hobbes (1588-1679) jest tradycyjnie traktowany jako myśliciel świecki, krytyczny wobec religii. Przekonanie to wydaje się jednak nie do końca prawdziwe. Najbardziej znane dzieło Hobbesa *Lewiatan* (1651) przeniknięte jest religijnymi ideami kalwinizmu¹, rozumianego zarówno jako myśl sa-

¹ Określenie „kalwinizm”, odnoszące się do religijnego światopoglądu Jana Kalwina i jego zwolenników, sugeruje prostą relację pomiędzy Kalwinem a myślą jego kontynuatorów, jednak relacja ta jest złożona, a Kalwin nie był jedynym twórcą kalwinizmu. W tradycji reformowanej teologia Kalwina nie miała nigdy statusu normatywnego, w przeciwieństwie do spuścizny Lutra wśród luteranśkich

mego Jana Kalwina, jak i innych reformatorów, w tym teologów przymierza. Wraz z deklarowanym przez protestantyzm powrotem do źródeł chrześcijaństwa przymierze biblijne, tak istotne dla Żydów, stało się także ważnym elementem teologii reformowanej. Idea przymierza znalazła swoje miejsce również w teorii politycznej Hobbesa, godzącej religię chrześcijańską w interpretacji kalwinizmu z nowoczesną nauką polityczną. Osobiście Hobbes w odniesieniu do teologii był zwolennikiem kalwinizmu, w sferze eklezjologii natomiast podzielał założenia episkopalizmu. Na wpływ kalwinizmu w myśli Hobbesa wskazywali już jemu współcześni, Richard Baxter czy Thomas Pierce. Współcześnie związki te podkreśla wybitny znawca filozofii Hobbesa – Aloysius Patrick Martinich.

I. TEOLOGIA REFORMOWANA I TEOLOGIA PRZYMIERZA

Thomas Hobbes żył i tworzył w czasach drugiej fali reformacji. Istota reformacji zawierała się w zerwaniu z tradycją Kościoła katolickiego i bezpośrednim odwołaniu się do Słowa Bożego. Protestantcy reformatorzy religijni koncentrowali uwagę na Biblii w jej oryginalnych językach: hebrajskim, aramejskim i greckim, dokonując tłumaczeń na języki narodowe w ramach naczelnej zasady reformacji – kapłaństwa wszystkich wiernych. Z tego odnowionego kontaktu z Biblią wyrastała zmiana rozumienia Kościoła i relacji Bóg–człowiek, jak również nowatorstwo myśli politycznej, dotąd opierającej się przede wszystkim na klasycznej filozofii greckiej. W *Lewiatanie* Hobbesa widoczne są wpływy teologii reformowanej w postaci myśli samego Jana Kalwina, jak i teologii przymierza. Renesans idei przymierza nastąpił wraz z deklarowanym powrotem do pierwotnych źródeł chrześcijaństwa, przymierze zajmowało bowiem naczelne miejsce w tradycji religijnej i politycznej Żydów. Na gruncie protestantyzmu

wspólnot konfesyjnych, gdzie cieszył się on niepodważalną pozycją. Teologia reformowana zawarta została w szeregu dokumentów, takich jak Pierwsza i Druga Konfesja Helwecka, Consensus Tigurinus (Konsensus z Zurichu), Katechizm Heidełberski, Belgijskie Wyznanie Wiary, Kanony z Dordt czy Standardy Westminsterkie. Dokumenty te wyrażały myśl kolektywną, były produktami określonych społeczności i okoliczności, nie eksponowały natomiast myśli żadnej indywidualnej osoby. Pojęcie kalwinizmu, ukute jako polemiczne narzędzie dla nadszarpięcia reputacji protestantów reformowanych, nie stanowi dobrego instrumentu do analizy historii nowożytnej. Zdecydowanie lepiej służyć temu określenia „teologia reformowana” albo „reformowana ortodoksja”, gdyż odzwierciedlają one fakt, że tzw. kalwiniści kontynuowali myśl nie tylko samego Kalwina, lecz także innych reformatorów, tworzących tradycję wyznań reformowanych. Kalwin był ważnym, jednak ani jedynym, ani dominującym źródłem tej tradycji. Posługiwanie się terminem „kalwinizm” w odniesieniu do całej teologii reformowanej jest dopuszczalne i wygodne, aczkolwiek nie do końca poprawne, sugeruje bowiem ruch dotyczący przyswojenia przede wszystkim intelektualnego dziedzictwa Kalwina. Da się wykazać, że teologowie z historycznego punktu widzenia określani jako kalwiniści w swoich poglądach zachowywali swobodę czerpania z teologicznych i metodologicznych źródeł innych niż pisma Kalwina. Jak napisał biograf reformatora z Genewy Alister McGrath: *Kalwin mógł pozostawać najważniejszą z gwiazd na firmamencie kalwinizmu, jednak byli też inni, modyfikujący jego myśl i metodę własną myślą i metodą* – A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przeł. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 294.

reformowanego (kalwinizmu) idea ta rozwinięta została w formie teologii przymierza (federalnej)².

Mianem teologii reformowanej określa się teologię kalwińską. Jan Kalwin, publikując w 1536 r. pierwszą wersję *Nauki religii chrześcijańskiej*, przyczynił się do systematyzacji protestanckiej myśli religijnej, zwłaszcza kluczowej dla niej doktryny łaski. Nauka o niemożliwej do zrozumienia przez człowieka wszechmocy Boga, o bezwarunkowej predestynacji, o całkowitej deprawacji człowieka, o śmierci Chrystusa tylko za wybranych, o nieodpartej łasce Bożej przejęta została przez zdecydowaną większość protestantów reformowanych, także purytanów. Głównie za sprawą tych ostatnich kluczowym składnikiem teologii reformowanej stała się doktryna przymierza.

Teologia przymierza (federalna, od Adama i Chrystusa – postaci sfederowanych z ludzkością, za których pośrednictwem Bóg zawierał z nią przymierza) miała wielu twórców w ramach protestantyzmu reformowanego. Pierwszym, który zwrócił uwagę na znaczenie pojęcia przymierza (hebr. *berith*, łac. *foedus*), był reformator z Zurychu Ulrich Zwingli (1484-1531). W pracy *In catabaptistarum strophas elenchus* (1527)³ wyróżnił jedno przymierze – przymierze łaski. Heinrich Bullinger (1504-1575) rozszerzył analizę Zwingliego w pierwszym reformowanym traktacie na temat przymierza, zatytułowanym *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534)⁴. Kolejnym etapem w rozwoju teorii przymierza były prace teologów niemieckich: Zacharego Ursiusa (1534-1583) i Kacpra Olevianusa (1536-1587). Pierwszym purytaninem piszącym o przymierzu był William Tyndale (1484-1536). Późniejsza myśl purytańska rozwinęła koncept przymierza i nadała mu charakter utylitarny, traktując go jako sposób rozumienia ludzkiej relacji z Bogiem. W Boskim planie zbawienia nie było momentu, w którym nie uczestniczyliby ludzie wybrani przez Boga. W przypadku przymierzy biblijnych warunki dyktował Bóg; przymierza te zawierały zobowiązania połączone z konsekwencjami dotyczącymi życia i śmierci. W myśl teologii przymierza kontakty Boga z człowiekiem miały zawsze podstawę umowy, codzienne relacje nie mogły być nieformalne. Przykładem miał być Chrystus, który umarł na krzyżu za łamanie przez człowieka warunków przymierza uczynków (*the Covenant of Works*), zawartego przez Boga z Adamem. Po upadku Bóg ustanowił przymierze łaski (*the Covenant of Grace*) dla wybranych, którego warunki Chrystus wypełnił swym doskonałym posłuszeństwem. Wszystkie przymierza ze Starego Testamentu: z Noem, z Abrahamem, z Mojżeszem i z Dawidem, zawarte zostały w ramach przymierza łaski.

² O teologii przymierza traktują opracowania: P. Golding, *Covenant Theology. The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition*, Fearn 2004; W.J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden–Boston 2001, *Studies in the History of Christian Thought*, 100; Ch.S. McCoy, J.W. Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Louisville 1991.

³ Thum. ang.: *Refutation of the Tricks of the Catabaptists*, [w:] U. Zwingli, *Selected Works*, red. S.M. Jackson, Philadelphia 1901, 1972.

⁴ Thum. ang.: *A Brief Exposition of The One and Eternal Testament or Covenant of God*, przeł. Ch.S. McCoy, J.W. Baker, [w:] Ch.S. McCoy, J.W. Baker, *Fountainhead of Federalism...*

Nie wszyscy purytanie przyjmowali naukę o zawartym z Adamem przymierzu uczynków, większość jednak wierzyła, że to najlepszy z możliwych sposobów na opisanie relacji Boga z Adamem, chociaż termin „przymierze” nie pojawia się w Biblii aż do momentu opowieści o Arce Noego (Rdz 6,18). Purytanie wierzyli, że Boskie przymierza zaistniały wraz ze stworzeniem świata i zakończą się, gdy ustanie czas. W ramach purytańskiej teologii przymierza stworzone zostało również pojęcie pierwotnego przymierza odkupienia (*the Covenant of Redemption*), zawartego w łonie Boskości przed stworzeniem świata, pomiędzy Bogiem Ojcem a Synem i Duchem Świętym, będące źródłem przymierza łaski mającego na celu odkupienie wybranych.

Purytanie postawili teologię przymierza na czele purytańskiej (kalwińskiej) teologii, znacznie ją rozszerzyli i udoskonalili, starając się dowieść, jak ważne dla Kościoła jest nauczanie o przymierzach. Dla purytanów teologia przymierza stanowiła ramy połączenia – zdawało się wykluczających się wzajemnie – Kalwinowego argumentu o wszechmocy Boga i ludzkiej odpowiedzialności, uczyła, że wszechmogąca natura Boga nie wyklucza odpowiedzialności człowieka, polegającej na wierze i posłuszeństwie Słowu Bożemu. Przymierze było przez purytanów traktowane również jako dowód wybrania przystępujących do niego, osobistej pewności zbawienia, co miało znaczenie zwłaszcza wśród purytanów Nowej Anglii, pragnących ograniczyć członkostwo w kongregacjach tylko do „wybranych”, czyli gotowych przystąpić do przymierza i pozostać wiernym jego warunkom. Wśród purytanów dominowało nauczanie, że zawierających przymierze wybiera Bóg oraz dostarcza im zbawczej wiary i pragnienia posłuszeństwa, by w przymierzu wytrwać.

Kalwin nie był teologiem przymierza. Pojęcie to znalazło się w jego *Nauce religii chrześcijańskiej* oraz komentarzach biblijnych, jednak nie zostało rozwinięte i wyeksponowane tak jak u teologów przymierza. Z racji nacisku położonego na koncept predestynacji Kalwin rozumiał przymierze unilateralnie, jako jedno, wieczne i bezwarunkowe przymierze (łac. *testamentum*), poprzez które człowiek został usprawiedliwiony przez Boga. Miało ono więc charakter daru, testamentu, wynikającego z arbitralnej woli i łaski Boga. Zawarte zostało z Abrahamem i pozostawało ważne zarówno dla Żydów, jak i chrześcijan. Abrahamowi, ojcu wszystkich narodów, został obiecany Chrystus, a zewnętrznym znakiem tego błogosławieństwa stało się obrzezanie u Żydów, znajdujące chrześcijańską kontynuację w postaci chrztu. Chrystus stanowi fundament i chrztu, i obrzezania, pomiędzy tymi sakramentami różnica ogranicza się do zewnętrznego rytuału, ich duchowy sens – obietnica zbawienia – został zachowany⁵. Swoje przekonanie o istnieniu jednego, wiecznego przymierza Kalwin uzasadniał tym, że Chrystus jako syn Boga swoim przyjściem nie mógł umniejszać łaski Boga Ojca wyrażonej w przymierzu z Abrahamem⁶; Chrystus przyszedł, by tę łaskę powiększyć, a nie ograniczyć⁷.

Dla Heinricha Bullingera, podobnie jak dla Ulricha Zwinglego, przymierze miało charakter dwustronny, było porozumieniem między Bogiem a człowiekiem jako strona-

⁵ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, przeł. H. Beveridge, Peabody 2008, Book IV, Ch. 16:3-4,11.

⁶ *Tamże*, Book IV, Ch. 16:6.

⁷ *Tamże*, Book IV, Ch. 16:7.

mi. Bóg ograniczył się w swej wszechmocy i zobowiązał do wypełnienia obietnic przy spełnianiu przez ludzi warunków przymierza. O ile u Kalwina przymierze wiązało się wyłącznie z łaską Boga, o tyle u teologów przymierza – i z Boską łaską, i ze sprawiedliwością⁸.

Teologia przymierza wydaje się wchodzić w sprzeczność z podstawową ideą kalwinizmu – predestynacją. Wskazując na pokorne wykonywanie warunków przymierza, przywołała na myśl, odrzuconą przez Kalwina, ideę uczynków, nie opierała się wyłącznie na *sola fide*, osłabiała tym samym wymowę kalwińskiego determinizmu, przekształcając go w woluntarystyczną teorię niebiańskiej umowy. Wydaje się, że jej głównym celem było zmniejszenie ludzkiego lęku o zbawienie. Sprzeczność pomiędzy teorią predestynacji a teologią przymierza jest jednak pozorna. Kalwin nie odrzucał uczynków jako takich, lecz ich wartość soteriologiczną, co czynili również Bullinger i późniejsi purytanie, którzy przyczynili się do rozwoju i wzrostu znaczenia teologii przymierza. Uczynki potraktowane zostały przez Kalwina jako następstwo wiary, a zatem i wybrania, a nie jako jej przyczyna; przypominały owoce drzewa, po których można było poznać predestynowanych do zbawienia⁹. Podobnie traktowali predestynację purytanie, jak wiemy, w ich rozumieniu tylko wybrani przez Boga mogli zdecydować się na zawarcie przymierza i przystąpienie do kongregacji.

Bullinger zapoczątkował rozumienie przymierza, w którym większy nacisk położony został na ludzką wolę i odpowiedzialność. Rozumienie to można określić jako tradycję zurichską. Tradycja, którą określiło rozumienie przymierza przez Kalwina (genewska), znacznie wyraźniej akcentowała wszechmoc i niezależność Boga, co wiązało się z ograniczeniem roli człowieka. J. Wayne Baker uważa wręcz, że Bullingerowa teologia przymierza tak bardzo różniła się od teologii Kalwina, że powinna zostać uznana za odrębną tradycję reformowaną¹⁰. Wniosek taki w literaturze przedmiotu nie jest nowością. Jako pierwszy, w latach 30. XX w., sformułował go historyk purytanizmu Perry Miller. W swoich dwóch zasadniczych studiach wskazał na istotną różnicę pomiędzy

⁸ L.D. Bierma, *Federal Theology in the Sixteenth Century. Two Traditions?*, „Westminster Theological Journal” 1983, Vol. 45, nr 2, s. 304-321.

⁹ J. Calvin, *Institutes...*, Book III, Ch. 15:8.

¹⁰ J.W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*, Athens (Ohio) 1980. Interpretacja myśli Bullingera zawarta w tej pracy oraz w cytowanej wyżej pracy Ch.S. MacCoy, J.W. Baker, *Fountainhead of Federalism...* spotkała się z ostrą krytyką. Dotyczyła ona czterech aspektów interpretacji tej myśli: 1) centralnego miejsca przymierza, 2) bilateralności przymierza, 3) niezgodności takiej interpretacji przymierza z ideą predestynacji oraz 4) przekonania, że myśl ta stanowi odrębną tradycję reformowaną. J. Wayne Baker zdecydowanie bronił wcześniej opublikowanych twierdzeń. W jednym z artykułów stwierdzał, że po ponownym, uważnym przyjrzeniu się wczesnym pismom Bullingera, opublikowanym w latach 1526-1574, oraz jego szerokiej korespondencji potwierdza swoje wcześniejsze stanowisko w czterech wymienionych kwestiach: że przymierze jest centralnym pojęciem teologii Bullingera, że ma ono bilateralny i warunkowy charakter, że wypływa z niego nauka o umiarkowanej, pojedynczej predestynacji, w przeciwieństwie do podwójnej predestynacji Kalwina, że teologia Bullingera tworzyła podstawę oryginalnej tradycji reformowanej, wobec której Kalwin i kalwiński stanowili późniejszą alternatywę w kwestii przymierza i predestynacji. J.W. Baker, *Heinrich Bullinger, the Covenant and the Reformed Tradition in Retrospect*, „The Sixteenth Century Journal” 1998, Vol. 29, nr 2, s. 359-376.

teologią Kalwina a teologią przymierza¹¹; zwłaszcza późniejsza, siedemnastowiecza teologia przymierza potraktowana została jako coś zupełnie różnego od teorii Kalwina¹². Malcolm H. MacKinnon dowodził, że teologia przymierza umożliwiła kalwinistom porzucenie teorii predestynacji Kalwina¹³ oraz jego wizji Boga jako nieodgadnionego, arbitralnego, budzącego strach Stwórcy, podczas gdy u teologów przymierza zawierający z ludźmi bilateralne przymierze Bóg określał się i zarazem ograniczał jako strona.

Rozumienie idei przymierza wpływało na, powiązaną z wiarą religijną, ówczesną refleksję polityczną. W myśli Kalwina brak miejsca dla koncepcji umowy o władzę (*pactum subiectionis*) i podmiotowości ludu. W ślad za św. Augustynem wyeksponowane zostaje Boskie pochodzenie władzy i jej dyscyplinujący charakter¹⁴ oraz zakaz ludowego oporu wobec niej¹⁵. W odniesieniu do sfery politycznej nurt kalwinizmu akcentujący znaczenie przymierza również wskazywał na Boskie pochodzenie władzy, jednak jako jej beneficjenta określał lud, nie władcę. Wszyscy, łącznie z królem, pozostawali w przymierzu z Bogiem (pierwsze przymierze), w drugim przymierzu, zawartym pomiędzy królem a ludem (*pactum subiectionis*), władza przekazywana była rządzącym za zgodą ludu. W ten sposób relacje władzy rozumieli francuscy hugenoci. Zasłynęli oni również z głoszenia prawa ludu do oporu wobec władzy naruszającej *pactum subiectionis*, którego głównym celem pozostawało wspieranie i zachowanie przymierza z Bogiem. Z kolei na gruncie purytanizmu wskazywano, że skoro Bóg nawiązuje relację z ludźmi w oparciu o przymierze, w podobny sposób postępować powinni ludzie tworzący wspólnoty Kościoła oraz społeczności świeckie. Wśród angielskich purytanów przymierze religijne traktowane było jako rodzaj umowy, sformułowanej i podpisanej w celu utworzenia odrębnej społeczności religijnej (kongregacji). Dla purytanów istota przymierza zawierała się nie tyle w fakcie wyrażonej zgody, ile przede wszystkim w składanej przez strony przysiędze i przywołaniu Boga jako świadka. Wśród purytańskich osadników w Nowej Anglii pierwsze umowy świeckie, dające podstawę tworzoną społecznościami, w formie i treści przypominały przymierza, aczkolwiek samego terminu „przymierze” nie używano¹⁶.

II. HOBBS I KALWINIZM

Teoria polityczna Hobbesa zawarta w *Lewiatanie* wykazuje cechy zarówno myśli samego Kalwina, jak i elementy purytańskiej teologii przymierza. Hobbes dorastał w tradycji purytańskiej, gdzie świadomość relacji Boga ze światem w postaci przymierza po-

¹¹ P. Miller, *The Marrow of Puritan Divinity*, „Publications of the Colonial Society of Massachusetts” 1935, Vol. 32, s. 247-300.

¹² Zob. szerzej: tenże, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge 1954, s. 367-397.

¹³ M.H. MacKinnon, *Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered*, cz. 1, „The British Journal of Sociology” 1988, Vol. 39, nr 2, s. 144, szerzej zob.: s. 143-177.

¹⁴ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:4.

¹⁵ *Tamże*, Book IV, Ch. 20:26-27; Ch. 20:29.

¹⁶ D.S. Lutz, *From Covenant to Constitution in American Political Thought*, „Publius” 1980, Vol. 10, nr 4, s. 107-108.

zostawała bardzo silna. Tak jak inni myśliciele tamtego czasu, przeniósł znaną mu ideę w sferę relacji międzyludzkich, uczynił z niej narzędzie umożliwiające ludziom opuszczenie stanu natury i stworzenie świata politycznego. Czerpał z Biblii, czyniąc do niej odwołania tak w *Lewiatanie*, jak i innych swoich pismach. Tradycja polityczna Żydów, zawarta w Biblii hebrajskiej, uczy, że władza może spoczywać w rękach ludu lub króla. Myśliciele protestantyzmu reformowanego, francuscy hugenoci czy angielscy purytanie, skupiali się na pierwszej możliwości i rozwijali opartą na idei przymierza teorię suwerenności Boga z jego ziemskim subsuwerenem – ludem. Hobbes koncentrował się na drugiej opisanej w Biblii możliwości – na władzy jednoosobowej. Choć wyrósł w intelektualnej atmosferze purytanizmu, w tym purytańskiej myśli politycznej, wykazującej upodobanie do rządzonej przez lud republiki, dystansował się od purytańskiego sposobu patrzenia na politykę, nie odrzucił jednak przymierza jako narzędzia politycznego, stwarzając w oparciu o nie teorię suwerenności absolutnej.

Przymierze Hobbesa, podobnie jak przymierze w teologii Kalwina, miało charakter jednostronny, różnica polegała jednak na odwróceniu ról: ofiarodawcą przymierza nie był władca („bóg śmiertelny”), lecz lud. Poprzez przymierze każdy człowiek zrzekał się swego uprawnienia do rządzenia swoją osobą i ofiarowywał je suwerenowi. Przenosząc religijną ideę przymierza w sferę polityki, Hobbes w miejsce Boga, jako najwyższego suwerena, ustanowił władzę.

Hobbes rozpoczyna *Lewiatana* od analizy natury ludzkiej, dochodząc do przekonania, że źródłem dobrowolnego działania ludzi są ich namiętności, przy czym ogromne znaczenie ma język, dzięki któremu ludzie mogą się komunikować dla wzajemnej wymiany myśli i użyteczności¹⁷. Mowa i namiętności pozostają powiązane w dążeniu do osiągnięcia przyszłych dóbr; dążenie to ustaje dopiero w momencie śmierci. Filozof nazywa to stałą żądzą mocy, wynikającą z obawy o utratę w przyszłości dobrego życia, którego zabezpieczenie wymaga stałego zwiększania mocy. Ubieganie się o bogactwa, zaszczyty, władzę czy inny rodzaj mocy prowadzi do sporów, nienawiści i wojen¹⁸. Obawa o przyszłość motywowała człowieka do poszukiwania wiedzy o przyczynach rzeczy, której osiągnięcie czyniło go zdolniejszym do osiągnięcia korzyści. Pragnienie wiedzy prowadziło od rozważań skutku do poszukiwania przyczyny, następnie do poszukiwania przyczyny tej przyczyny, aż wreszcie człowiek dochodził do przekonania, że istnieje jakaś przyczyna wieczna, niemająca dalszej przyczyny. Została ona nazwana Bogiem. Religia – twierdził Hobbes – narodziła się z ludzkiej obawy przed przyszłością, z lęku przed niewidzialnym i nieprzewidywalnym¹⁹. Płynął stąd wniosek, że idea Boga jest koniecznym warunkiem istnienia praw naturalnych. Także z tego powodu, że prawa te zawierają zobowiązanie, a jedyną osobą z nieodpartą władzą, konieczną do kreacji powinności, może być tylko Bóg. Nieistnienie Boga skutkuje brakiem bytu zdolnego

¹⁷ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, I, 4, s. 24, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, 6; V. Ostrom, *Hobbes, Covenant, and Constitution*, „Publius” 1980, Vol. 10, nr 4, s. 84.

¹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 11, s. 85-86.

¹⁹ *Tamże*, I, 11, s. 91-92; I, 12, s. 93-97.

służyć jako źródło powinności, koniecznej do istnienia praw natury, określanych przez Hobbesa także jako prawa moralne²⁰. Boskie panowanie przejawia się w dwojaki sposób: poprzez prawo naturalne, niemające charakteru objawienia, a zatem Bóg mógł je zakomunikować poprzez ludzki rozum, oraz poprzez objawienie w stosunku do Żydów jako narodu wybranego. Hobbes uważał, że Bóg, obok bycia królem świata rządzonego według zasad prawa natury, pragnął stać się również panem ziemskiego królestwa Żydów, którym objawił prawa dotyczące zachowania wobec Niego samego, jak również wobec bliźnich. Stąd w Królestwie Bożym, jakim, w przekonaniu filozofa, było biblijne państwo żydowskie, niebędące przenośnią, lecz realną rzeczywistością, polityka stanowiła integralną część religii. Królestwo Boże było tożsame z, opartą na przymierzu, polityczną władzą Boga nad Żydami²¹. Hobbesa nurtowało pytanie, jak może być zorganizowane państwo w rzeczywistości niebędącej wybranym królestwem Boga z objawionym prawem, lecz królestwem Boga w ramach prawa natury (*the Kingdome of God by Nature*).

Filozof rozpoczyna odpowiedź od konceptualizacji przedpaństwowego stanu ludzkości. Dowodzi, że natura uczyniła wszystkich ludzi równymi, z równości wypływa równość nadziei, że wszyscy mogą osiągnąć swoje cele. Dążenie ludzi do tego samego celu, niemożliwego do osiągnięcia dla wszystkich, rodzi nieprzyjaźń. Jeden człowiek stara się zniszczyć drugiego lub go sobie podporządkować w dążeniu do celu, którym jest nade wszystko zachowanie własnego życia²². Hobbes antycypuje, że w stanie natury, cechującym się brakiem zasad i elementów politycznej organizacji, ludzie doświadczali stanu wojny każdego z każdym, w której nic nie było niesprawiedliwe, ponieważ *gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości. Siła i podstęp są w wojnie dwiema kardynalnymi cnotami*²³. W związku z tym człowiekowi towarzyszył nieustanny strach przed gwałtowną śmiercią, jego życie było *samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie*²⁴.

Hobbesowska koncepcja stanu natury przywodzi na myśl świat upadłej ludzkości w teologii Kalwina, ludzkości spustoszonej duchowo i zdegradowanej do swego naturalnego stanu (tzn. pozbawionej rajskiego statusu dzieci Bożych) w wyniku grzechu pierworodnego. Hobbes ogranicza się do stwierdzenia faktu, nie zastanawia się nad jego przyczynami. Równość, wynikająca ze wspólnego ludziom upadłego stanu, została także mocno wyeksponowana przez Hobbesa. W szerszej perspektywie stan natury wydaje się pozostawać w związku z kalwińską nauką o predestynacji, której następstwem stało się oddzielenie w myśli filozoficznej stanu nadprzyrodzonego od stanu naturalnego, *sacrum* od *profanum*. Łaska nie uzupełniała już natury, a nawet stała się jej przeciwieństwem. W dotychczasowej, arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji świa-

²⁰ A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 2003, s. 136.

²¹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 12, s. 102; III, 35, s. 362-366; III, 42, s. 462.

²² *Tamże*, I, 13, s. 108.

²³ *Tamże*, I, 13, s. 112.

²⁴ *Tamże*, I, 13, s. 110.

ta natury społeczność ludzka rozumiana była jako jedność, podążająca ku wspólnemu dobru. Pojęcie uniwersalnego *Corpus Christianum* ujmowało społeczeństwo jako zjednoczoną całość, z Kościołem i władzą świecką na czele, prowadzącymi jej członków ku ostatecznemu zbawieniu. Akwinowska koncepcja *principium unitas* istniejące w społeczeństwie skonfliktowane siły ukierunkowywała ku wspólnemu celowi zachowania wspólnoty, regulowanej przez prawo naturalne i kościelne, oba pochodzące z jednego, Boskiego źródła. W odzwierciedlającej średniowieczny teocentryzm myśli św. Tomasza istniał nierozzerwalny związek instytucji politycznych i chrześcijaństwa, wynikający z faktu, że w systemie tym prawo natury i prawo Boże stanowiły formy prawa wiecznego, co w konsekwencji prowadziło do powiązania celów polityki, uważanej za naturalną skłonność ludzi, z celami chrześcijaństwa reprezentowanego przez Kościół. Św. Tomasz godził w swej filozofii naturę i wiarę. Ten harmonijny system naruszyła reformacja, choć początkowo, w XVI w., nawet w ramach teorii przymierza starano się zaadaptować koncepcję *Corpus Christianum*. W Zurychu Ulrich Zwingli rozwinął ideę przymierza, by chronić zunifikowaną strukturę tamtejszego Kościoła przed atakami anabaptystów, kładących nacisk na indywidualną wiarę i odpowiedzialność. Brak uświadomionej, indywidualnej wiary stanowił przyczynę, dla której anabaptyści odrzucali chrzest dzieci. Zwingli sprzeciwiał się anabaptystom w obawie, że ich idea zniszczy jednolitą chrześcijańską społeczność Zurychu²⁵.

Z czasem jednak tomistyczne rozumienie społeczeństwa i prawa, w tym prawa naturalnego, uległo destrukcji. Wiązało się to ze zmianą relacji pomiędzy tym a „tamtym” światem. Kalwińska doktryna predestynacji, zbawienia wybranych wyłącznie w drodze łaski, uczyniła zbędną dotychczasową organizację religijną, pośredniczącą dotąd pomiędzy indywidualną duszą a jej Stworzycielem. Ustanowiona hierarchia, systematyczna działalność, instytucje – wszystko to stało się niepotrzebne. Różnice, będące dotąd dystynkcjami wewnątrz rozległego systemu stanowiącego całość, stały się teraz niemożliwymi do pogodzenia antagonizmami. Następstwem kalwińskiego pesymizmu antropologicznego było przekonanie, że łaska Boża nie uzupełnia już natury, jak to miało miejsce w filozofii Akwinaty, lecz że jest jej przeciwieństwem. Ludzie działający w społeczeństwie utracili status dzieci Bożych, ich życie jako potomków Adama prezentowało negację tego statusu.

Wyobrażenie o harmonijnym współistnieniu Kościoła i polityki przechodziło do przeszłości, ludzie przestali być dziećmi Bożymi (a przynajmniej część z nich), ich sprawy również utraciły religijne znaczenie i nabrały charakteru świeckiego. Dotychczasowe, szczegółowe zasady postępowania w postaci kościelnej kazuistyki przestały być potrzebne. Wystarczającym przewodnikiem dla chrześcijan miała być Biblia i ich własne sumienie, co stanowiło podłoże do racjonalizacji religii. Wiązała się ona z rugowaniem mistycyzmu na rzecz etyki, a jak zauważał Weber, racjonalnej etyce nie było po drodze z feudalizmem, co wpływało również na zmiany społeczne. Nośnikami racjonalnej ety-

²⁵ Ch.J. Butler, *Covenant Theology and the Development of Civil and Religious Liberty*, [w:] *The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*, red. D.J. Elazar, J. Kincaid, Lanham 2000, s. 103.

ki były przede wszystkim miejskie warstwy rzemieślników i drobnomieszczan²⁶. Kalwinizm przyczynił się do rozdzielenia sfery świeckiej i duchowej, przepaść między nimi stała się głęboka jak nigdy dotąd. Z drugiej jednak strony monastycyzm, wyrażający się w służbie Bogu, w dążeniu do samorealizacji przez czystość duchową, modlitwę i pracę, uległ sekularyzacji, został wprowadzony w świat.

Kondycja wszystkich ludzi względem Boga pozostawała taka sama, teoretycznie wszyscy mogli być uświęceni. W uświęceniu tym mogła uczestniczyć tylko sfera duchowa, w wymiarze ziemskim świętość nie istniała. Świat w rozumieniu protestanckim pozostawał podzielony na ducha i materię, dobro i zło, światło i ciemność. Podział ten miał charakter absolutny; żaden ludzki wysiłek nie mógł tej przepaści przekroczyć²⁷.

W wydaniu Hobbesa świat cielesny pozostawał naznaczony nieograniczonym dążeniem jednostek do realizacji własnego interesu, prowadzącym nie do spełnienia aspiracji i potencjałów, lecz do stanu wojny i nędzy. Filozof przewidywał więc, że ludzie musieli odwołać się do rozumu, by przekonać się, że uniknięcie wojny jest możliwe dzięki prawu naturalnemu (moralnemu), będącemu imperatywem rozumu. Następnym krokiem w teorii Hobbesa była konceptualizacja pokoju jako alternatywny dla stanu wojny²⁸.

Warunkiem urzeczywistnienia pokoju stało się więc prawo natury (*lex naturalis*), reguła ogólna, rozpoznawana przez rozum, zabraniająca człowiekowi czynić to, co jest dla jego życia niszczące²⁹. Dążenie do pokoju i utrzymania go jako służącego ludzkiemu dobru to podstawowa reguła prawa natury. By stało się to możliwe, człowiek winien być gotów, jeśli gotowi są inni, do rezygnacji ze swego naturalnego uprawnienia (*jus naturale*): ze swej wolności, z używania swej własnej mocy wedle swojej woli i z uprawnienia do wszystkich rzeczy, tak jak dalece będzie to uważał za konieczne do zachowania pokoju³⁰. Tak długo bowiem jak wszyscy ludzie zachowują naturalne uprawnienie, by czynić wszystko według własnego upodobania, trwa stan wojny. Hobbes, podobnie jak Kalwin, źródeł życia społecznego dopatrywał się w ludzkim rozumie, podzielał Kalwinowe przekonanie, że w ludzkich umysłach zachował się obraz porządku społecznego i uczciwości. Te uczucia społeczne są pozostałością z czasów rajskiego przebywania z Bogiem³¹. Nie można jednak ufać, że upadły człowiek choćby tych resztek rozumu i pokojowych uczuć będzie używał właściwie. Życie społeczne wymaga dyscypliny i przymusu. Pycha i egoizm, które oddzieliły człowieka od Boga, stanowią źródło międzyludzkiej wrogości i wojen.

Wychodząc od tego kalwińskiego przekonania, Hobbes czyni trzeci krok w swej analizie. Pyta, jak związać ludzi ich własnym słowem, by zasady prawa natury stały się

²⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 369-371, *Biblioteka Socjologiczna*. Zob. też: tenże, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.

²⁷ R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New Brunswick 1998, s. 98.

²⁸ V. Ostrom, *Hobbes...*, s. 85.

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 113.

³⁰ *Tamże*, I, 14, s. 113-114.

³¹ J. Calvin, *Institutes...*, Book II, Ch. 2:13.

skuteczne w organizacji międzyludzkich relacji. Powszechna akceptacja dla „sprawiedliwości, słuszności, skromności, miłosierdzia” była niewystarczająca, podobnie jak międzyludzkie umowy; więzy słowa pozostawały zbyt słabe, by utrzymać w ryzach ludzkie uczucia i namiętności, stronniczość, pychę, zemstę itp.³² Zasadniczą słabością praw natury było to, że wiązały one ludzi zawsze jedynie w sumieniu (*in foro interno*), natomiast w działaniu (*in foro externo*) – tylko wtedy, gdy istniały ku temu warunki, czyli było zapewnione bezpieczeństwo³³. Tymczasem ludzkie działanie i wola powodowane były nie sumieniem, lecz lękiem przed karą i obietnicą nagrody. Prawa natury same w sobie nie były zatem wystarczające do samozachowania, warunek ich działania w świecie stanowiło zapewnienie bezpieczeństwa. [...] *jeżeli – stwierdza Hobbes – nie zostanie ustanowiona żadna moc, albo zostanie ustanowiona nie dość wielka, by nam zapewnić bezpieczeństwo, to każdy człowiek będzie liczył na własną swą siłę i sztukę, gdy chodzi o zabezpieczenie się przed innymi ludźmi, i będzie to czynił prywatnie*³⁴. Zabezpieczenie przestrzegania praw natury mogła zapewnić jedynie widzialna moc w postaci rządu świeckiego³⁵. Ludzkie przymierza bez władzy miecza, twierdził Hobbes, były jedynie słowami ([...] *and covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all*)³⁶.

Hobbes powielał Kalwinowe przekonanie, że dobro, czyli pokój i obrona własna, a szerzej mówiąc – harmonijnie funkcjonujące społeczeństwo, może zostać osiągnięte tylko przy pomocy władzy politycznej. Wydawał się identyfikować ze stwierdzeniem Kalwina, że żadna publiczna forma religii wśród chrześcijan i człowieczeństwo wśród ludzi nie może się ostać bez rządu świeckiego³⁷. Jedynym sposobem ustanowienia powszechnej mocy (*common power*), która chroniłaby ludzi przed agresją zewnętrzną oraz przed krzywdą wyrządzaną sobie nawzajem, jest przeniesienie ich mocy na jednego człowieka, by indywidualną wolę ludzi sprowadzić do jednej woli. Ta powszechna moc była siłą zdolną zapewnić trwałość uprzedniemu porozumieniu między ludźmi. Jego sztuczny charakter wymuszał tego rodzaju dyscyplinujący element zewnętrzny³⁸. Podporządkowanie woli wszystkich woli jednego *jest czymś więcej niż zgodą, jest to realna jedność ich wszystkich* [ludzi – L.Ch.] *w jednej i tej samej osobie, uczyniona poprzez przymierze [covenant] każdego z każdym w taki sposób, jakby każdy człowiek powiedział do drugiego człowieka: daję upoważnienie i przekazuję moją władzę nad sobą temu człowiekowi lub temu zgromadzeniu ludzi, pod warunkiem, że ty przekażesz mu swoje prawo*

³² T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 120, 124.

³³ *Tamże*, I, 15, s. 139.

³⁴ *Tamże*, II, 17, s. 147-148.

³⁵ L. Berns, *Thomas Hobbes 1588-1679*, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, red. pol. P. Nowak, M. Wiśniewski, Warszawa 2010, s. 405.

³⁶ T. Hobbes, *Leviathan, Or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, Oxford 1929 (reprint wyd. z 1651), II, 17, s. 128, [online] <https://archive.org/stream/hobbesleviathan00hobbuoft#page/n3/mode/2up>, 17 XI 2013.

³⁷ J. Calvin, *Institutes...*, Book IV, Ch. 20:3.

³⁸ T. Hobbes, *Leviathan...*, II, 17, s. 131.

*i uprawnomicznisz wszystkie jego działania w podobny sposób. Po uczynieniu tego, wielość zjednoczona w jednej osobie jest nazwana common-wealth, po łacinie civitas. Jest to stworzenie tego wielkiego Lewiatana, lub raczej (mówiąc bardziej wzniośle) tego śmiertelnego boga, któremu, pod panowaniem Boga nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i obrotę*³⁹. Hobbes przeniósł religijną ideę przymierza w sferę polityki. W miejsce Boga jako najwyższego suwerena postawił osobę władcy lub zgromadzenie, *tego śmiertelnego boga*.

W kontekście kalwińskiego pesymizmu antropologicznego świecki suweren stanowią zabezpieczenie przestrzegania reguł Królestwa Bożego w postaci praw natury, podobnie jak Bóg stał na straży swego objawionego Żydom prawa. Hobbesowski suweren sprawował władzę również w wymiarze religijnym, w czym widoczny pozostaje wpływ kalwinizmu w postaci teorii dwóch społeczności istniejących w świecie: predestynowanych i niepredestynowanych. Wybranych wystarczające wydają się Boskie przykazania, niewybranych do przestrzegania praw natury konieczne są, odzwierciedlające je, normy prawa pozytywnego wydawane przez suwerena oraz jego dyscyplinująca funkcja. Na tym kończą się podobieństwa między teorią Hobbesa a myślą Kalwina. Teoria ludu będącego źródłem mocy suwerena zbliża Hobbesa do teoretyków przymierza, akceptujących wprowadzić Boskie pochodzenie władzy, wskazujących jednak zarazem na potrzebę jej akceptacji ze strony ludu (*pactum subiectionis*).

W ujęciu Hobbesa trzecie prawo natury nakazywało dotrzymywanie zawartych przymierzy. *W tym prawie natury – pisał – zawarte jest źródło i pierwowzór sprawiedliwości. Gdzie początkowo nie zostało zawarte żadne przymierze [covenant], tam żadne uprawnienie nie zostało przeniesione i każdy człowiek ma prawo do każdej rzeczy i w konsekwencji żadne działanie nie może być niesprawiedliwe. Jednak gdy przymierze jest zawarte, wówczas złamać je jest rzeczą niesprawiedliwą. I definicją niesprawiedliwości nie jest nic innego niż niedopełnienie przymierza*⁴⁰. Istota sprawiedliwości polegała więc na dotrzymywaniu zawartych przymierzy, ich obowiązywanie zaczynało się wraz z ustanowieniem mocy politycznej zdolnej zmusić ludzi do przestrzegania zawartych ugod⁴¹. Uczynienie dotrzymywania umów trzecim prawem natury pozwoliło Hobbesowi na odizolowanie sprawiedliwości od kwestii moralnych: suwerenny rząd może być niemoralny, tzn. może łamać prawa natury, ale nie oznacza to, że jest niesprawiedliwy, bo niesprawiedliwość jest powiązana z naruszeniem przymierza, a w teorii Hobbesa suweren nie jest jego stroną. Umowa ta obowiązuje tylko pomiędzy jednostkami, godzącymi się przekazać swoje uprawnienia suwerenowi.

Stworzony przez Hobbesa model państwa opierał się na radykalnej dysproporcji pomiędzy wszechwładnym suwerenem a rządzonymi, związanymi zasadami, jako warunkiem koniecznym istnienia państwa⁴². Obciążenie po stronie rządzonych było ogromne i Hobbes zdawał sobie z tego sprawę, jednak traktował je jako cenę konieczną dla zachowania pokoju. Nie widział możliwości istnienia odpowiedzialności rządzą-

³⁹ *Tamże*, II, 17, s. 131-132 (cytaty z wydania angielskiego w tłumaczeniu własnym – L.Ch.).

⁴⁰ *Tamże*, I, 15, s. 110.

⁴¹ *Tamże*, I, 15, s. 111.

⁴² V. Ostrom, *Hobbes...*, s. 87-88.

cych, w tym celu konieczne byłoby wykreowanie doczesnego, dysponującego najwyższą suwerennością źródła, a takowego Hobbes nie dostrzegał. Jedyną instancją, przed którą suweren miał być odpowiedzialny, pozostawał Bóg. U Hobbesa, podobnie jak u Kalwina, władza doczesna nie ograniczała się do przymusu i dyscypliny, sensem jej istnienia było zabezpieczenie pokoju, czyli umożliwienie człowiekowi dobrego życia, życia ludzkiego, nie zwierzęcego. Władza była służbą Bogu, jak chciał Kalwin, i służbą prawu naturalnemu, jak chciał Hobbes⁴³.

W przekonaniu Hobbesa, choć władza Boga jest nieodparta, ludzie bardziej niż Stwórcy boją się innych ludzi. Obowiązujące w stanie natury *in foro interno* prawa natury były do samozachowania niewystarczające. Ich wartość polegała jednak na tym, że stanowiły niezbędny element umożliwiający ludziom ustanowienie rządu cywilnego, dysponującego środkami mogącymi zapewnić im przetrwanie. Skoro prawa te posłużyły za punkt wyjścia do stworzenia rządu politycznego, to rząd ten miał swoje źródło w Bogu, będącym warunkiem istnienia tych praw. Teoria polityczna Hobbesa miała podłoże religijne; jak stwierdza Martinich, Hobbes opierał się na pojęciach teologicznych, związanych z ideą przymierza⁴⁴.

III. HOBBS I PRZYMIERZE

Przyjmuje się, że Hobbes należy do tradycji kontraktualistycznej (*the social contract tradition*). Nie komentuje się natomiast stosowania przezeń pojęcia przymierza (*covenant*), podczas gdy i John Locke, i Jean Jacques Rousseau używali pojęcia umowy (*contract*). Hobbes stosował pojęcie *covenant*, chociaż definiował je jako *contract* i rozumiał jako wzajemne przeniesienie uprawnień, w którym jedna strona przyjmuje prawa drugiej strony do czegoś; przyjmuje prawa do rzeczy, nie samą rzecz⁴⁵. Hobbes zauważał, że umowa (*contract*), ukierunkowana na przyszłość, na spełnienie w przyszłości warunków, określonych w teraźniejszości, nazywana jest przymierzem (*is called Pact or Covenant*)⁴⁶. Zobowiązanie czy przysięga stanowi zasadniczy element przymierzy biblijnych, zawierających obietnicę przyszłych dóbr (z Noem, gdy Bóg obiecał, że już nigdy nie zniszczy Ziemi, czy z Abrahamem, którego Bóg miał uczynić ojcem wielkiego narodu)⁴⁷. Przymierze jest pojęciem biblijnym, jednak nie miałoby to większego znaczenia, gdyby sam Hobbes nie wzmocnił jego teologicznej asocjacji. W swej dyskusji pojęcie przymierza wiązał z konceptami teologicznymi: wiarą, łaską i zasługą.

Jak wiemy, prawa natury stanowiły w jego teorii element umożliwiający powstanie rządu politycznego. Warto zauważyć, że drugie prawo natury (rezygnacja z naturalne-

⁴³ D.B. Forrester, *Marcin Luter (1483-1546), Jan Kalwin (1509-1564)*, [w:] *Historia filozofii politycznej*, s. 339.

⁴⁴ A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan...*, s. 137.

⁴⁵ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 116-117.

⁴⁶ Tenże, *Leviathan...*, I, 14, s. 102.

⁴⁷ A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan...*, s. 138.

go uprawnienia do wszelkich rzeczy, zadowolenie się człowieka taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest on sam przyznać w stosunku do samego siebie) filozof identyfikował z prawem Ewangelii⁴⁸ (*Wszystko więc, co chcielibyście, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie*, Mt 7,12). W tym punkcie Hobbes definiował wiarę, zawierającą się w nakazie miłości bliźniego. Dotrzymywanie wiary, obietnicy zawartej w przymierzu, to w ujęciu Hobbesa trzecie prawo natury. Podobnie pojmowali wiarę teologowie przymierza, czyli jako dotrzymywanie warunków przymierza. Tylko taka wiara miała prowadzić do zbawienia⁴⁹.

Gdy przeniesienie uprawnień nie jest wzajemne, lecz jedna ze stron oddaje je w nadziei, że zyska tym w przyszłości pewne korzyści, usługę lub przyjaźń drugiej strony, to wówczas – stwierdzał Hobbes – jest to nie tyle umowa, ile *dar nieodpłatny, czy łaska*⁵⁰. Z takim darem mamy do czynienia w przypadku opisanego przez Hobbesa przymierza, będącego umową (*contract*), w której jedna strona ofiarowuje prawa drugiej stronie. Dar ten przywodzi na myśl pojęcie łaski z teologii Kalwina. Jednak Hobbes przypisał łaskę nie Bogu, lecz ludziom. Jeśli człowiek unilateralnie przekaze swoje prawo komuś innemu, to staje się on źródłem łaski, chociaż tradycyjnie źródłem tym powinien być Bóg. W typowo kalwinistyczny sposób Hobbes uważał, że Bóg nie potrzebuje czerpać korzyści ze swojego własnego działania, jest przecież wszechmocny i samowystarczalny. Zatem jego beneficjentami mogą być tylko ludzie; przekazując swoje uprawnienia suwerenowi jako dar, czynią to wyłącznie dla własnej korzyści⁵¹.

W przeciwieństwie do samego Kalwina teologowie przymierza uczynili kwestię zbawienia człowieka nie tylko sprawą Bożej łaski, ale również sprawiedliwości. W przymierzu najwyższy suweren – Bóg – określał się jako strona i samoograniczał swoją wszechmoc, zobowiązując się do realizacji swych obietnic w sytuacji spełnienia przez ludzi warunków. Hobbes miał inne podejście, podobnie jak Kalwin postrzegał przymierze jednostronne jako Boski dar (łaskę), uważał, że zbawienie jest aktem wyłącznie Bożego miłosierdzia. W związku z tym nie dziwi, że w swej teorii politycznej zawarł przekonanie, że suweren nie ponosi zobowiązań na rzecz swoich poddanych, ponieważ nie jest on nigdy stroną ich przymierzy⁵².

Stąd brał się sprzeciw Hobbesa wobec szkockich kowenanterów (*the Scottish Covenanters*), kalwińskiej szlachty i pastorów odwołujących się do przymierzy z Bogiem w ramach obrony szkockiego kościoła reformowanego (*the Scottish Kirk*) przeciw wpływom anglikańskiego episkopalizmu. Na gruncie szkockim przymierze pozostawało ściśle związane z lokalną ideą *bonds* lub *mutual-defence leagues*, zawieranych przez Szkotów w czasach, gdy nie istniała jeszcze ochrona ze strony władzy centralnej⁵³. Przy-

⁴⁸ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 114.

⁴⁹ A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan...*, s. 138.

⁵⁰ T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 117.

⁵¹ A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan...*, s. 139.

⁵² *Tamże*, s. 142-143.

⁵³ S.A. Burrell, *The Covenant Idea as the Revolutionary Symbol. Scotland, 1596-1637*, „Church History” 1958, Vol. 27, nr 4, s. 339-340, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/3161138>.

mierza te miały charakter zarówno religijny, jak i polityczny; słynne Przymierze Narodowe (*the Scottish National Covenant*) z 28 lutego 1638 r. potwierdziło dominujący status prezbiteriańskiego Kościoła Szkocji bez kontroli ze strony monarchy angielskiego⁵⁴.

Hobbes znał myśl szkockich teologów, był jednak wobec ich działań krytyczny i nie inspirował się nimi. Zresztą oni sami nie życzyli sobie, by o nich dyskutować. Największy wpływ na Hobbesa miała angielska (purytańska) wersja teologii przymierza, rozwijana w latach 70. XVI w. przez Thomasa Cartwrighta (1535-1603), pragnącego wyeliminować w zupełności z Anglii system episkopalny, oraz Williama Perkinsa. Perkins, zwany „ojcem purytanizmu”, rozwinął koncepcję dwóch przymierzy: przymierza łaski (*the Covenant of Grace*) i przymierza uczynków (*the Covenant of Works*), które po roku 1580 miały fundamentalne znaczenie w teologii purytańskiej i doprowadziły do rozwoju koncepcji zbawienia indywidualnego, przyczyniając się tym samym do erozji idei *Corpus Christianum*⁵⁵. W oparciu o przymierze uczynków, jakie Bóg zawarł z Adamem, w zamian za posłuszeństwo Stwórcy ludzie mieli cieszyć się wiecznym szczęściem. Przez grzech Adama naruszyli to przymierze. Dla przywrócenia relacji pomiędzy Bogiem a ludźmi ustanowione zostało nowe przymierze – przymierze łaski. Zawarte pierwotnie z Abrahamem, zostało odnowione z Izaakiem, Jakubem i Dawidem. Ludzkość zaznała łaski Boga i została wezwana do wiary w Niego, jeśli pragnęła cieszyć się Jego ochroną. Przymierze łaski było możliwe dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Centralną ideę teologii przymierza stanowiło założenie, że ludzie grzeszą z mocy grzechu Adama i zostają odkupieni przez Jezusa. Innymi słowy, ludzie są sfederowani z Adamem i Jezusem, stąd teologia ta bywa również określana jako teologia federalna. Adam i Jezus to postaci reprezentatywne, poprzez które działa Bóg. Chociaż teologowie zgadzali się co do tego, że grzech Adama przeszedł na wszystkich ludzi, to jednak odpowiedź na pytanie, czy wszyscy zostali zbawieni, inaczej mówiąc, czy Jezus umarł za wszystkich, czy też tylko za wybranych, nie była jednoznaczna⁵⁶. Większość teologów przymierza podzielała doktrynę predestynacji. Termin „teologia przymierza” został formalnie uznany w Westminsterkim Wyznaniu Wiary (*the Westminster Confession*) w 1646 r.⁵⁷

Hobbes pozostawał krytyczny wobec politycznego użytku, jaki Szkoci uczynili z idei przymierza (sprzeciw wobec władzy króla nad Kościołem Szkocji), sam jednak istotne elementy teologii przymierza wykorzystał w swej teorii politycznej. Na zwią-

⁵⁴ *The National Covenant* (1638), Reformation History, [online] https://reformationhistory.org/nationalcovenant_text.html, 10 I 2013.

⁵⁵ Zob. szerzej: Ch.J. Butler, *Covenant Theology...*, s. 103-105.

⁵⁶ J.E. Bordwine, *Covenant Theology: The Covenant of Works (Part 1, Sermon Number 5)*, Free Republic, [online] <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1070006/posts>, 9 VI 2012; A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan...*, s.147-148.

⁵⁷ W dokumencie tym stwierdzano m.in.: *Ponieważ człowiek z powodu swego upadku w grzech zaprzepaścił możliwość życia poprzez to przymierze [przymierze uczynków – L.Ch.], upodobało się Panu zawrzeć drugie przymierze, powszechnie zwane przymierzem łaski, w którym Bóg za darmo ofiarowuje grzesznikom życie i zbawienie przez Jezusa Chrystusa – Westminsterkie Wyznanie Wiary (AD 1646), rozdz. VII, 3, Ewangeliczny Kościół Reformowany w Gdańsku, cz. 1, [online] <http://www.gdansk.reformacja.pl/2012-04-13-08-46-32/2012-04-13-08-46-53/30-westminsterskie-wyznanie-wiary-cz1.html>, 10 I 2013.*

zek polityczny przymierza wskazywał teolog purytański Peter Bulkeley, stwierdzając, że *przymierze, które pasuje pomiędzy Bogiem a nami, jest podobne do tego, które pasuje pomiędzy królem a jego ludem*⁵⁸.

Tak jak Adam i Jezus byli postaciami reprezentatywnymi, za sprawą których ludzie (wszyscy) zostali ukarani i zbawieni (nie wszyscy), tak też w teorii Hobbesa suweren pozostał reprezentatywną osobą, z mocy której obywatele byli karani za naruszenie praw naturalnych i chronieni przed zagrożeniem stwarzanym sobie nawzajem. Sposób, w jaki suweren może być osobą reprezentatywną, Hobbes wyjaśnia w swej teorii autoryzacji, według której każdy obywatel uczestniczy w ustanowieniu suwerena, by ten był jego przedstawicielem i by działał na jego rzecz w postaci ochrony i zachowania jego życia. Ponieważ suweren jest przedstawicielem, pośrednikiem obywatela, w świetle teorii Hobbesa ten ostatni jest autorem wszystkich uczynków suwerena. Oznacza to, że czynny suweren należy do obywateli; zbawcze działanie suwerena jest zbawczym zachowaniem się obywatela⁵⁹.

Teologia przymierza zdawała się również wpływać na wizję religii Hobbesa. Postrzegał on chrześcijaństwo jako opierające się na dwóch filarach: posłuszeństwie i wierze w Chrystusa, co odpowiada w prostej linii przymierzom uczynków i przymierzom łaski⁶⁰.

Hobbes, odwołując się do podziału na prawa fundamentalne i niefundamentalne, stwierdzał, iż pierwsze z nich rozumie jako prawo będące podstawą polityki, jego naruszenie pociągało za sobą ruinę i upadek państwa. Jest to prawo, [...] *które zobowiązuje poddanych do podtrzymywania wszelkiej mocy danej suwerenowi, czy to monarsze, czy zgromadzeniu suwerennemu, bez której państwo nie może istnieć*⁶¹. Prawem fundamentalnym jest więc dotrzymywanie umowy, danego przez ludzi sobie nawzajem słowa. W opartej na słowie umowie ludzie dostrzegali jedyną możliwość ucieczki od, zdominowanego przez przemoc, stanu natury. Rozwiązanie takie podpowiadał im rozum, dostrzegający panowanie Boga w oparciu o przymierza. *Prawami Bożymi* – stwierdzał Hobbes – *tedy są tylko prawa natury, z których najważniejsze jest to, że nie powinniśmy łamać naszej wiary, to znaczy: wykraczać przeciw nakazowi posłuszeństwa dla naszego suwerena państwowego, któregośmy nad sobą ustanowili paktem wzajemnym*⁶². W teorii Hobbesa posłuszeństwo prawom natury (czyli Bogu) uznane zostało za rodzaj największej wiary⁶³.

W badaniu związków przymierza i polityki zauważalne są dwie tradycje: mająca charakter kontrakualistyczna, choć pozostająca pod wpływem idei przymierza, teoria polityczna Thomasa Hobbesa oraz amerykańska tradycja konstytucyjna, silniej naznaczona ideą przymierza, stanowiąca alternatywę dla teorii suwerenności Hobbesa. Choć

⁵⁸ Cyt. za: A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan...*, s. 149.

⁵⁹ *Tamże*, s. 149.

⁶⁰ *Tamże*, s. 149-150.

⁶¹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, II, 26, s. 256-257.

⁶² *Tamże*, III, 43, s. 526.

⁶³ V. Ostrom, *Hobbes...*, s. 90.

obie tradycje różnią się od siebie, opierają się na tej samej podstawie etycznej⁶⁴. W obu zawarta została świadomość, że harmonijne stosunki społeczne i sprawiedliwość mogą zostać osiągnięte na drodze wytrwałości w przestrzeganiu zasad moralnych, poprzez dotrzymywanie danego w ich imieniu słowa.

Wpływ idei przymierza na konstytucjonalizm amerykański zawiera się w dorobku intelektualno-prawnym kolonistów amerykańskich, dostępnym w postaci ich dokumentów osadniczych, kościelnych i świeckich, które wprowadzie jako przymierze określane były rzadko, jednak w formie i treści często przymierze przypominały. Świeckie i kościelne dokumenty osadnicze w badaniu korzeni konstytucjonalizmu amerykańskiego przez długi czas były niedoceniane, pozostawały przesłonięte szeroką intelektualną tradycją Europy Zachodniej, na którą składają się angielskie prawo powszechne (*common law*), teoria polityczna wigów, klasyczny republikanizm, oświecenie europejskie. Pomiędzy kolonialnymi dokumentami osadniczymi a konstytucjami stanowymi z lat 70. i 80. XVIII w. istnieje ciągłość. Obok dziedzictwa europejskiego, zwłaszcza angielskiego, stanowią one źródło amerykańskiej tradycji konstytucyjnej. Ta krótka wzmianka, rzecz jasna, nie wyczerpuje tematu, który zasługuje na osobne potraktowanie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Calvin J., *Institutes of the Christian Religion*, przeł. H. Beveridge, Peabody 2008.

Hobbes T., *Leviathan, Or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, Oxford 1929 (reprint wyd. z 1651), [online] <https://archive.org/stream/hobbessle-viathan00hobbuoft#page/n3/mode/2up>.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, 6.

The National Covenant (1638), Reformation History, [online] https://reformationhistory.org/nationalcovenant_text.html.

Westminsterskie Wyznanie Wiary (AD 1646), Ewangeliczny Kościół Reformowany w Gdańsku, cz. 1, [online] <http://www.gdansk.reformacja.pl/2012-04-13-08-46-32/2012-04-13-08-46-53/30-westminsterskie-wyznanie-wiary-cz1.html>; cz. 2, [online] <http://www.gdansk.reformacja.pl/2012-04-13-08-46-32/2012-04-13-08-46-53/31-westminsterskie-wyznanie-wiary-cz2.html>.

Zwingli U., *Selected Works*, red. S.M. Jackson, Philadelphia 1901, 1972.

Opracowania

Asselt W.J. van, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leiden–Boston 2001, *Studies in the History of Christian Thought*, 100.

Baker J.W., *Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition*, Athens (Ohio) 1980.

⁶⁴ Tamże, s. 100.

- Baker W.J., *Heinrich Bullinger, the Covenant and the Reformed Tradition in Retrospect*, „The Sixteenth Century Journal” 1998, Vol. 29, nr 2.
- Berns L., *Thomas Hobbes 1588-1679*, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, red. pol. P. Nowak, M. Wiśniewski, Warszawa 2010.
- Bierma L.D., *Federal Theology in the Sixteenth Century. Two Traditions?*, „Westminster Theological Journal” 1983, Vol. 45, nr 2.
- Bordwine E., *Covenant Theology: The Covenant of Works (Part 1, Sermon Number 5)*, Free Republic, [online] <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1070006/posts>.
- Burrell S.A., *The Covenant Idea as the Revolutionary Symbol: Scotland, 1596-1637*, „Church History” 1958, Vol. 27, nr 4, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/3161138>.
- Butler Ch.J., *Covenant Theology and the Development of Civil and Religious Liberty*, [w:] *The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*, red. D.J. Elazar, J. Kincaid, Lanham 2000.
- Forrester D.B., *Marcin Luter (1483-1546), Jan Kalwin (1509-1564)*, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, red. pol. P. Nowak, M. Wiśniewski, Warszawa 2010.
- Golding P., *Covenant Theology. The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition*, Fearn 2004.
- Liberty*, [w:] *The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*, red. D.J. Elazar, J. Kincaid, Lanham 2000.
- Lutz D.S., *From Covenant to Constitution in American Political Thought*, „Publius” 1980, Vol. 10, nr 4.
- MacKinnon M.H., *Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered*, cz. 1, „The British Journal of Sociology” 1988, Vol. 39, nr 2.
- Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 2003.
- McCoy Ch.S., Baker J.W., *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and The Covenantal Tradition*, Louisville 1991.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przeł. J. Wolak, Warszawa 2009.
- Miller P., *The Marrow of Puritan Divinity*, „Publications of the Colonial Society of Massachusetts” 1935, Vol. 32.
- Miller P., *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge 1954.
- Ostrom V., *Hobbes, Covenant, and Constitution*, „Publius” 1980, Vol. 10, nr 4.
- Tawney R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, New Brunswick 1998.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, *Biblioteka Socjologiczna*.

Dr Lucyna CHMIELEWSKA – adiunkt na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się szeroko rozumianą podmiotowością obywatelską, zwłaszcza jej historycznym rozwojem i związkami z religią.