

RYSZARD MORDARSKI

POLITYCZNA RELIGIA LEVIATANANA

Paul D. Cooke: *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*. Rowman & Littlefield Publishers: 1996. XV + 265 s.

Leviatan Thomasa Hobbesa jest z pewnością arcydziełem, i to zarówno jako traktat polityczny, jak również jako dzieło literackie. Ale jest tak e arcydziełem dwuznaczno ci i kamufla u. Ten aspekt *Leviatana* wi e si zwłaszcza z II jego cz ci po wi con religii chrze cija skiej. Za ycia Hobbesa odczytano *Leviatana* jako dzieło prowokacyjne, które skrycie propaguje ateizm, szerzy materializm, sceptycyzm, etyczny relatywizm i atakuje wszystkie podstawowe dogmaty chrze cija stwa. Taki obraz Hobbesa utrwalił si w ród XVIII-wiecznych deistów i XIX-wiecznych utylitarystów.

Współcze ni natomiast krytycy Hobbesa dziel si w tej kwestii na dwie grupy: jedni ignoruj zupełnie II cz *Leviatana*, a skupiaj si wył cznie na cz ci I, czyli na opracowaniu doktryny politycznej i etycznej, nie dostrzegaj c adnej potrzeby, aby odwoływa si przy tym do jakichkolwiek przesłanek religijnych (D. Gauthier, Q. Skinner, J. Hampton, G. Kavka); inni uwa aj II cz *Leviatana* za klucz do całego dzieła i w zwi zku z tym postrzegaj Hobbesa jako przede wszystkim autentycznego teist , a nawet ortodoksyjnego chrze cijanina, który rozwijał swoje koncepcje teologiczne pod wpływem anglika skiego kalwinizmu i usiłował pogodzi religi chrze cija sk z osi gni ciami nowo ytnej nauki (A. E. Taylor, H. Warrender, C. Hood, A. P. Martinich).

Ksi ka P. Cooke'a *Hobbes and Christianity* przeciwstawia si zwłaszcza tym ostatnim tendencjom i usiłuje na nowo pokaza Hobbesa tak, jak widzieli go współcze ni mu anglika scy i puryta scy krytycy, zatrwoni jego biblijnymi egzegezami, które w istocie kwestionowały wiar chrze cija sk w imi nowej wolno ci uwalniaj cej człowieka z religijnych wi zów. St d te zasadniczym celem ksi ki Cooke'a jest pokazanie, jakie jest rzeczywiste znaczenie Hobbesa traktatu o *Biblii*, zawartego w II cz ci *Lewiatana*. Pojawia si bowiem zasadnicze pytanie, dlaczego Hobbes nie sko czył swego traktatu politycznego na cz ci I, lecz dodał do niego cz II, skupiaj c si na *Biblii* i religii chrze cija skiej, i tym samym podwoił swój traktat? Odpowied na to pytanie przewija si na kartach całej ksi ki i uj ta jest przez autora w dziesi ciu rozdziałach. Rozdział I wst pnie wprowadza w podstawowy problem ksi ki. Rozdział II zdaje spraw ze stanu bada nad pogl dami religijnymi Hobbesa, Rozdziały III i IV koncentruj si na krytyce

poglądów H. Warrendera, który bronił pewnej formy teizmu u Hobbesa. W rozdziałach V, VI i VII zaprezentowana jest Hobbesa koncepcja prawa i ludzkich uprawnień, jego rozumienie stosunku rozumu do wiary oraz odchodzenie od chrześcijańskiej ortodoksji. Za trzy ostatnie rozdziały koncentrują się na sposobach krytyki *Biblii* stosowanej przez Hobbesa w II części *Leviatana*.

Cooke skupia się przede wszystkim na przedstawionym w II części *Leviatana* rozumieniu religii, a zwłaszcza *Biblii*. Jednakże, jego zdaniem, istotnym kluczem dla ich rozumienia jest nauczanie Hobbesa o ludzkiej wolności i naturalnych uprawnieniach, zawarte w I części *Leviatana*. Hobbes sugeruje bowiem, że byt ludzki winien być rozumiany w nowy sposób, jako wyposabiony przez Boga w naturalne uprawnienia. Ale, zdaniem Cooke'a, podnosząc uprawnienia człowieka do najwyższej godności, Hobbes równocześnie nie detronizuje Boga i *Biblii* z pozycji najwyższego autorytetu w chrześcijaństwie. Fundamentem myślenia o ludzkiej sytuacji i społecznych związkach staje się wolność i naturalne uprawnienia, a nie odpowiedzialność wobec Boga. Zdaniem Cooke'a, uważana lektura II części *Leviatana* pokazuje, że Hobbes silił się na największe zagrożenie dla stabilności politycznej płynące z ludzkiej skłonności do dawania priorytetu nakazom płynącym od Boga przed obowiązkami względem suwerena. To spowodowało, że podjął bardzo delikatne zadanie reinterpretacji *Biblii*, aby ukazać, że zasady polityczne są w całkowitej zgodzie z religijnymi potrzebami człowieka. Hobbes oczywiście miał wiadomo wielkiego napięcia pomiędzy religijną chrześcijańską a naturalnymi uprawnieniami człowieka, ale jego głównym celem w II części *Leviatana* było właśnie ukrycie tego napięcia ze względu na polityczny projekt, który tworzył. Uznawał, że religia należy do natury człowieka, zatem jej nie potrafił potraktować jako powołania, ludzkiego i tak, choć w sposób bardziej niebezpieczny, związanego z niemiłosiernymi, co może spowodować rozpad politycznego związku z powrotem do stanu natury. Dlatego, ze względu na pokój i bezpieczeństwo religia musi być w mądry sposób przegłębiona i podporządkowana polityce (s. 14).

W związku z tym Cooke poddaje systematycznej krytyce dzieło H. Warrendera pt. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press: 1957). W książce tej Warrender w sposób systematyczny rozwinął też przedstawioną po raz pierwszy w 1938 roku przez A. E. Taylora w artykule pt. *The Ethical Doctrine of Hobbes*, że obowiązek posłuszeństwa prawom natury, opisanym w *Leviatanie* w rozdziałach 14 i 15 wymusza istnienie jakiegoś Boskiego Prawodawcy, który jest źródłem tych praw. Dla Warrendera prawa natury są to same z przykazaniami Bożymi i dlatego mają obligatoryjny charakter. Ale wynika z tego również to, że jaki rodzaj teizmu jest absolutnie potrzebny dla zrozumienia spójności całej my-

li Hobbesa, a tym samym oskarżenie go o ateizm jest zwykłym niezrozumieniem jego doktryny.

Zdaniem Cooke'a natomiast, dla Hobbesa człowiek w stanie natury jest wolny od jakichkolwiek obowiązków. Jedyne ograniczenia wolności tkwią w samej naturze człowieka, a jedyną przeszkodą dla ludzkiej woli są pasje i pragnienia. Stąd te prawa natury są ukonstytuowane przez nieosobową naturę ludzką, zwłaszcza za pragnienie samozachowania. Jedyną Boską władzą legislacyjną nie obowiązuje ludzi do przestrzegania tych praw, lecz ostatecznym ich źródłem jest ludzkie pragnienie bezpieczeństwa (s. 60). Cooke sędzi, że Warrender popełnił błąd, gdy przyjął rozumienie obowiązku u Hobbesa tylko w sensie formalnym. W rzeczywistości natomiast jest u Hobbesa materialne pojęcie obowiązku, które płynie nie od Boga, lecz z naturalnych ludzkich pragnień. Poza tym Warrender odczytuje Hobbesa jako filozofa prawa naturalnego, zwłaszcza w świetle ostatniego passusu z rozdziału 15 *Leviatana*, co jest błędne również z innego powodu. Okazuje się bowiem, że zrównanie przez Hobbesa prawa naturalnego z prawem Boskim jest najprawdopodobniej tylko pozorne, gdyż pominięty jest transcendentny telos. Dla całej renowacyjnej tradycji celem prawa był ostatecznie Bóg, Hobbes natomiast wprowadza nowy cel, którym jest odtąd przetrwanie człowieka. Inauguruje tym samym nową doktrynę prawa naturalnego nie ufundowanego na władzy Bożej, lecz na pragnieniach, skłaniających człowieka do podjęcia drogi egoizmu, próżności i chciwości. Stąd te, zdaniem Cooke'a, zrównanie w *Leviatanie* prawa natury z Objawionym Słowem Bożym zawartym w *Biblii* trzeba raczej uznać za posunięcie czysto taktyczne, które usiłuje wykorzystać religię objawioną do ugruntowania nauki o naturalnej wolności ludzkiej. Ci, którzy jak Warrender, wyciągają stąd wnioski o teistycznych podstawach poglądów Hobbesa, dają się wciągnąć w fikcję, do której Hobbes tak bardzo chciał przekonać swoich czytelników (s. 68).

Zdaniem Cooke'a, całość II części *Leviatana* można odczytywać jako wielkie i systematyczne przedsięwzięcie zmierzające do całkowitej reinterpretacji *Biblii*. Ostro na egzegezę przeprowadzoną przez Hobbesa ma na celu wyjawienie, że chrześcijaństwo ostatecznie zagraża porządkowi społecznemu, a Bóg *Biblii* jest tylko pozornie dawcą bezpieczeństwa i pokoju. Bowiem, jak pokazuje Hobbes, przez całą *Biblię* Bóg odwołuje tylko ludzi od bezpiecznego i spokojnego życia i kieruje ich na pełną niebezpieczeństwą drogę wiary i męczeństwa. Wszystkie postaci biblijne, które posłuchały Bożego wezwania (Abraham, Mojżesz, w. Piotr; w. Paweł) są w nieustannym niebezpieczeństwie i czują zagrożenie życia. Natomiast podstawowym celem politycznej myśli Hobbesa jest usunięcie lęku przed gwałtownymi miernymi oraz ustanowienie osobistego bezpieczeństwa i pokoju społecznego. Dlatego państwo nie potrzebuje ludzi, którzy zapierają się tego świata

i podejmuj m cze stwo w imi wiary, lecz takich, którzy kochaj wiat i ceni sobie przede wszystkim spokojne i bezpieczne ycie. Zamiarem Hobbesa jest uchronienie ludzi nie od wiata, lecz od mierci, a usiłuje tego dokona przez odwrócenie ludzi od innego (przyszłego czy boskiego) wiata i skierowa ich wzrok na ten wiat. Prowadzi to oczywi cie do konfliktu pomi dzy wiatem wiary a naturalnym porz dkiem rzeczy w wiecie, a co za tym idzie pomi dzy objawieniem a rozumem (s. 88).

Zdaniem Cooke'a, religia jest dla Hobbesa tylko produktem pasji, głównie obawy przed nieznanym, rozum natomiast jest przede wszystkim instrumentem w słu bie tych e pasji. Tajemnice religii dlatego rozbudza najwi ksze pasje, gdy wi si z najwi kszymi l kami. Tajemnice te s jednak poza zasi giem rozumu, który nie jest w stanie pozna ani prawdy absolutnej, ani odkry celu rzeczy nadanego przez kogo wy szego ni sam człowiek. St d te ugruntowania pewno ci dla rozumu Hobbes nie szuka ani w Objawieniu, ani w klasycznej filozofii, lecz w aksjomatach geometrii Euklidesa. Wierzy bowiem, e prawdziw wiedz mo e dostarczy rozumowi tylko metoda matematyczna i na podstawowych elementach tej metody buduje sw „nauk o naturalnej sprawiedliwo ci”. Pierwszym aksjوماتem tej nowej nauki jest przyj cie stanu natury, z którego wyprowadza si dal sze moralne i polityczne zało enia. Ta swoista geometria politycznego i moralnego ycia, dzi ki rozumowi i z pomoc metody, zapewnia zdaniem Hobbesa, wi ksze bezpiecze stwo społeczne ni kiedykolwiek wcze niej było to mo liwe. Pozwala bowiem na uwolnienie ludzi od złych konsekwencji, które s efektem pasji i ustanawia sprawiedliwo dzi ki ustaleniu racjonalnego kryterium, które ma słu y rozs dzaniu pomi dzy współzawodnicz - cymi pasjami. Zdaniem Hobbesa, zaufanie do rozumu jest bardziej zgodne z *Bibli* ni chrze cija ska cnota wiary i prostej religijnej ufno ci. Prawdy objawienia nie s wprawdzie przeciwne do rozumu, ale s „ponad” rozumem, co dla Hobbesa oznacza, i s ostatecznie dla człowieka niewa ne, bowiem jedyn trosk maj c znaczenie dla ludzi jest przetrwanie. Wprawdzie, według Cooke'a, II cz *Leviatana* zaczyna si od pokazania, e zasady naturalnego rozumu oparte na naturalnych uprawnieniach s istotnie zgodne z boskim Objawieniem. Jest to jednak zwykła deklaracja, Hobbes bowiem całkowicie podporz dkuje *Bibli* nauczaniu o ludzkiej wolno ci, a I cz *Leviatana*, wyprowadzaj c obowi zki ludzi z zasad naturalnego rozumu, wyprowadza je tym samym ze stanu natury, gdzie ludzkie pasje nie znaj adnego prawa (s. 112).

Aby w pełni uzasadni swoj tez o wrogo ci Hobbesa wobec chrze cija stwa i instrumentalnym wykorzystaniu przez niego doktryny religijnej dla umocnienia swojej teorii politycznej, Cooke analizuje szczegółowo rozdziały 32, 33 i 34 z II cz ci *Leviatana*. I tak w rozdziale 32 Hobbes

podkreśla fakt, że sama *Biblia* wskazuje, iż naturalny rozum jest najlepszą drogą do poznania woli Bożej. Stąd te standardy interpretacji *Biblii*, jak również problemy egzegetyczne winny być oparte na wzorcu nauk matematycznych, a zatem określone *more geometrico*. Hobbes aplikuje ten racjonalny model egzegezy aby odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób można być pewnym, że ktoś, kto nazywa siebie prorokiem, jest rzeczywiście osobą, przez którą przemawia Bóg? Analiza Hobbesa zmierza ostatecznie do podania naturalistycznego wyjaśnienia wszelkich wizji, głosów wewnętrznych i natchnień oraz uznania, że nawet jeśli istnieją prawdziwi prorocy, to nie posiadamy żadnego racjonalnego kryterium, aby ich rozpoznać (s. 136). Sceptycyzm Hobbesa ma podstawy bardziej polityczne niż teologiczne i jest skierowany przede wszystkim przeciwko wszelkim uzurpatorom politycznym, jakim w jego czasach, którzy powoływali się na prywatne objawienia i namawiali do buntów usprawiedliwiających je wolą Boga. Hobbes podaje dwa racjonalne i zarazem religijne kryteria, po których można rozpoznać, że prorok nie jest oszustem. Jest to czynienie cudów oraz nauczanie tylko ustanowionej i uznanej religii. Zwłaszcza drugie kryterium skłania do wyznaczenia prymatu władzy wieckiej nad objawionym słowem Boga. Skoro bowiem żaden prorok nie może działać przeciwko uznanej religii, a zatem również przeciwko ustanowionej władzy politycznej, to tym samym władza wiecka jest zawsze z góry uświęcona przez Boga. Akt przeciw suwerenowi jest ostatecznie działaniem przeciwko samemu Bogu. Zatem, zdaniem Hobbesa, *Biblia* potwierdza autorytet suwerena nad słowami proroków i legitymizuje władzę suwerena do użycia i wykorzystania *Biblii* dla ustanowienia założeń nauki polityki (s. 132). Sam autorytet suwerena natomiast osadzony jest na naturalnych uprawnieniach i z nich wynika ostatecznie jego prawo do interpretacji *Biblii*.

Według Cooke'a, podstawowym celem nauczania Hobbesa o prorokach było zatem podważenie wiarygodności biblijnego przesłania, a tym samym osłabienie podstaw chrześcijaństwa. Odrzucenie i wyparcie się tradycyjnie ortodoksyjnego rozumienia *Biblii* miało pokazać, że w rzeczywistości potwierdza ona nową „naukę o naturalnej sprawiedliwości” propagowaną przez Hobbesa. Ostatecznie jednak za cenę reinterpretacji *Biblii* Hobbes proklamował nową wizję człowieka i politycznych związków, opartą nie na religii, lecz na ludzkich uprawnieniach (s. 153). Sama *Biblia* nie stanowi dla niego problemu tak długo, dopóki gwarantuje i potwierdza naukę o naturalnej sprawiedliwości. Wprawdzie, jak to często podkreśla Cooke, ataki Hobbesa są dwuznaczne i mylące, są bowiem również często ujęte w stylu sceptycznych analiz jak i pozorów wyznania człowieka wierzącego, jednak ich ostatecznym celem jest zawsze wykorzystanie religii i *Biblii* dla celów ściśle politycznych (s. 153-154).

Cooke uzasadnia dalej tę tezę analizując 33 rozdział *Leviatana*. Jego zdaniem, wszystkie w tym Hobbesa związane z autorstwem i kanonem *Biblii* należy czytać w kontekście uprzednich ustaleń dotyczących tego, kto stanowi prawo w chrześcijaństwie. Dla Hobbesa bowiem, problem *Biblii* nie sprowadza się do tego, co Bóg ma do powiedzenia człowiekowi, lecz kto będzie rządził w chrześcijańskim państwie i co jest prawem dla chrześcijan (s. 157-158). Dlatego rozdział ten rozpoczyna się od charakterystyki ksiąg biblijnych jako „zasad chrześcijańskiego życia”, które, zdaniem Hobbesa, są takie, a nawet przede wszystkim prawami. Prawa natomiast określa suweren, zatem on jest ostatecznym autorytetem autoryzującym *Biblię*. Dla Hobbesa jest ona prawem w ten sam sposób, jak jest nim prawo natury, a zatem prawo Bożymoby uznane o tyle, o ile jest zgodne z prawem naturalnym. Jeżeli natomiast wykracza poza nie, to jest tylko prywatnym objawieniem i nie ma mocy aby kogokolwiek obowiązywać. Hobbes zatem tak reinterpretuje *Biblię*, aby mógł zidentyfikować prawo natury, czyli ostatecznie prawo do maksymalnej wolności połączony z prawem Bożym, a posłuszeństwo Bogu utożsamia z naturalnym dążeniem do pokoju i bezpieczeństwa w społeczeństwie politycznym. Dlatego, jak pokazuje Cooke, Hobbes np. nie dostrzega wyjątkowości osoby Chrystusa, lecz zrównuje Go z Mojżeszem i apostołami. Chrystus bowiem nie wybawia z grzechu, lecz z anarchii stanu natury, a podstawowe przesłanie *Ewangelii* zmierza tylko do ochrony naturalnych uprawnień. Co więcej, Hobbes usiłuje podkopać również autorytet Mojżesza, proroków i apostołów poprzez sceptycyzm wyrażony wobec autorstwa ksiąg biblijnych. Co prawda, jest to bardzo niejednoznaczny i najpierw uznaje, że te fragmenty *Piśmiąg* były pisane przez samego Mojżesza, ale zaraz potem twierdzi, że cały *Stary Testament* w obecnej formie został spisany przez Ezdrasza po niewoli babilońskiej. Podobny sceptycyzm jest skierowany na autorstwo całego *Nowego Testamentu*. Hobbes sugeruje, że Ojcowie soboru w Laodycei w 364 roku którzy ustanowili kanon ksiąg nowotestamentalnych, byli ludźmi z eranymi przez ambicje i rządzący władzą. Zaraz potem, gdy twierdzi, że wierzy w natchnienie i prawdę *Pisma*, to trudno odczytać to inaczej niż jako uwagi przepełnione ironią i sarkazmem (s. 164).

Oczywiście Cooke uważa, że wszystkie te w tym Hobbesa związane z *Biblią* należy widzieć w kontekście zamierzeń Hobbesa, zmierzających do umocnienia politycznego autorytetu suwerena. Usiłuje on bowiem zredukować cel *Biblii* tylko do naturalnego słowa Bożego, uzależnionego od politycznego rozumu, a sam religijny uzależniony ostatecznie od władzy suwerena. *Biblia* powinna być słowem Boga tylko o tyle, o ile suweren uznaje i potwierdza ją swoim autorytetem. Zdaniem Cooke'a, właściwie ta teza, że suweren jest ponad Objawieniem, a polityczny rozum dyktuje zasady interpretacji *Biblii*

była najbardziej prowokacyjną egzegetyczną innowacją dla współczesnych krytyków Hobbesa. (s. 180). W tym ujęciu bowiem Bóg potrzebny jest tylko do usprawiedliwienia ludzkiej wolności, natomiast w miejsce tradycyjnej religijności Hobbes wprowadza nowego „boga natury”, który funduje ludziom tylko uprawnienia i nie obliżuje do niczego więcej poza posłuszeństwem suwerenowi i jego dążeniami do pokoju i bezpieczeństwa (s. 182).

W imię tej mechanistyczno-materialistycznej wizji świata Hobbes przeprowadza w 34 rozdziale *Leviatana* atak na klasyczne i scholastyczne pojmowanie substancji, duszy i Boga. Opierając się na nowożytnej nauce usiłuje odrzucić całą teologię i politykę ufundowaną na języku klasycznej metafizyki. Zdaniem Cooke’a, zamierzenie to jest najbardziej widocznym wyrazem ukrytego ateizmu Hobbesa (s. 198). Krytykuje on bowiem przede wszystkim istnienie niematerialnej substancji, ale podstawowym celem tej krytyki jest wywołanie wrażenia, że Bóg nie istnieje, lecz jest tylko pustym słowem. A cały zamiar naturalizacji, i tym samym neutralizacji *Biblii* wypływa z przekonania, że ponadnaturalne pojmowanie Boga jest niebezpieczne dla politycznej stabilności państwa. Hobbes uważał, że jego teoria polityki w doskonały sposób chroni ludzi przed gwałtem płynącym od innych i uwalnia z lęku przed śmiercią, ale powinna chronić również od lęku przed transcendencją i niepokojami związanymi z niepewnością istnienia po śmierci. Właśnie II część *Leviatana* miała za zadanie „obłaskawić” religię i pokazać, że związane z nią lęki nie mają znaczenia wobec rzeczywistych trosk dotyczących politycznych zasad sprawiedliwości. Stąd też *Leviatan* nie mógł składać się tylko z I części, gdyż w opinii Hobbesa, porządek społeczny ufundowany na wolności jest ustawicznie poddawany alienacji, o ile nie weźmie się pod kontrolę religijnych lęków związanych z nieznanym światem (s. 211).

Ostatnie cztery rozdziały *Leviatana* to, zdaniem Cooke’a, wielki atak na wrogów społeczeństwa zbudowanego na rozumie. Hobbes sporządza katalog doktryn, które odciążają ludzi od rozumu i kuszają innym światem, a także odrzuca (podtrzymywane w wcześniejszych pismach) doktryny o nieśmiertelności duszy. Wszystkie te zabiegi mają na celu zupełne „wyczyszczenie” wiadomości społecznej z rzeczywistych odniesień do religii i skierowaniu jej całkowicie ku politycznym dogmatom królestwa ludzkiej wolności na Ziemi. Zatem, jak z satysfakcją stwierdza Cooke, Hobbesa konspiracja przeciwko chrześcijaństwu polega na posługiwaniu się religią tylko jako „przykrywką” do propagowania ateistycznej nauki o naturalnych uprawnieniach człowieka, i co więcej, wykorzystuje autorytet moralny płynący z religii dla poparcia postaw ugruntowanych społeczeństwem politycznym na instynktach samozachowania (s. 236). Tym samym, obie części *Leviatana* są połączone wzajemnie i zależne od siebie. Społeczeństwo opar-

te na samozachowaniu instrumentalnie potrzebuje religii, aby rzdzi ludzkim l kiem oraz gwarantowa pokój i bezpiecze stwo (s. 229).

Warto na koniec powiedzie par słów o słabych stronach ksi ki Cooke'a. Pierwsz z nich jest niedosyt, który odczuwa czytelnik przy próbach analiz problematyki biblijnej, które, wydaje si , autor czyni bez wystarczaj cego przygotowania teologicznego. Mistrzostwo Hobbesa na tym polu mogłoby sta si zreszt lepszym przykładem dla wszystkich krytyków zagadnie religijnych wyst puj cych w *Leviatanie*. Ten brak teologicznych sprawno ci by mo e spowodował równie , e Cooke uczynił głównym przedmiotem swych polemik wydan przed ponad czterdziestu laty ksi k Warrendera, a nie opublikowan ostatnio powa n prac na ten temat A. P. Martinicha *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics* (New York, Cambridge University Press: 1992), w której argumentacja za autentycznym chrze cija stwem Hobbesa uzasadniana jest zwłaszcza przez ukazanie zale no ci jego my li od teologicznych pogl dów Kalwina.

Słabo ci ksi ki jest równie niezbyt konsekwentne wyci gni cie wniosków z krytyki przeprowadzonej przez Leo Straussa w ksi ce *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Chicago, The University of Chicago Press: 1936), za którym my lenie Cooke'a wyra nie post - puje, chocia nigdzie autor nie chce si do tego przyzna . Ju sama teza o konspiracyjnej roli religii wobec ycia politycznego w oczywisty sposób przypomina jedno z podstawowych przekona my li Leo Straussa o przemilczanym i ukrywanym ateizmie wielu filozofów przeszło ci z obawy przed politycznymi prze ladowaniami. Jedyna ró nica tkwi w fakcie, e Strauss w doktrynie ludzkich uprawnie widział zasadnicz oryginalno całej filozofii politycznej i moralnej Hobbesa, natomiast Cooke usiłuje uzasadni przekonanie, e doktryna ta wyznacza równie całkowicie nowe podej cie do religii, a zwłaszcza do całej tradycji chrze cija skiej przedstawionej w *Leviatanie*.

Pomimo tego, ksi ka Cooke'a jest niezwykle inspiruj c interpretacj *Leviatana*, pokazuj c nie tylko wewn trzn spójno tego dzieła, ale równie ukazuj c ateistyczne i antychrze cija skie ródła my li politycznej Hobbesa. Wydaje si , e Cooke je eli nawet nie do ko ca wiarygodnie uzasadnił tez , e Hobbes był ateist , to co najmniej w przekonuj cy sposób wykazał całkowicie wrogi stosunek Hobbesa do wszelkich przejawów religii niezale nych od polityki. Z pewno ci problem wzajemnych relacji polityki i religii tak, jak stawiamy go współcześnie, ma swe ródło w rozwa aniach Hobbesa. Po lekturze tej ksi ki czytelnik nie ma adnych w tpliwo ci, e humanizm przez niego proponowany zakładał istnienie jednego tylko boga, który mo e istnie rzeczywi cie: Suwerena tego ziemskiego Leviatana, który gwarantuje pokój i bezpiecze stwo na ziemi oraz okre la mo liwy horyzont dla realizacji nami tno ci zrodzonych z naturalnej ludzkiej wolno ci.