

**Richard Tuck**  
*Civilna religija Thomasa Hobbesa\**

Pred dvajsetimi leti je John Pocock z zanj značilno pronicljivostjo opazil:

»Dve knjigi [*Leviathana*], v katerih Hobbes razlaga krščansko religijo in njeno sveto zgodovino, sta po obsegu skoraj povsem enaki I. in II. knjigi; vendar pa so se vse premnogi preučevalci do njiju tradicionalno obnašali, kot da, prvič, ju v knjigi ni, in drugič, da Hobbes tam zapisanega pravzaprav ni mislil resno.«<sup>1</sup>

Prav presenetljiva se zdi ugotovitev, da je bila ta članek prvič objavljen davnega leta 1968.<sup>2</sup> Pocock je bil že tedaj zmožen videti pot, po kateri se je mogoče približati novemu razumevanju Hobbesa, in to v času, ko je bila večina interpretov še zaposlena s tako imenovano »Taylor-Warrenderjevo« razpravo,<sup>\*\*</sup> medtem ko smo mi ostali potrebovali dvajset let, ki so pretekla medtem, da dojamemo domet te njegove ideje in se mu pridružimo. Poudaril je, da moramo teologijo III. in IV. knjige *Leviathana* vzeti povsem resno, in uvidel, da navkljub dejstvu, da ima Hobbesov civilni suveren vsa pooblastila, da interpretira Sveto pismo, kot se mu zdi najprimernejše za potrebe državljankega miru, v Hobbesovi misli božja beseda še vedno igra določeno neodvisno vlogo.

---

Copyright © 1993 Cambridge University Press. Tiskano z dovoljenjem avtorja in založbe.

\* Članek Richarda Tucka »The civil religion of Thomas Hobbes« je preveden iz zbornika *Political Discourse in Early Modern Britain*, ur. Nicholas Phillipson in Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Zbornik je posvečen razpravi o temah politične zgodovine, na katere je v svojih delih opozoril J. G. A. Pocock. (Op. prev.)

<sup>1</sup> »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«, v: *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield*, ur. J. H. Elliot in H. G. Koenigsberger, London 1970, str. 149-98, na str. 160; ponovno objavljeno v: J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, London 1972, str. 148-201. Na to izdajo se nanašajo tudi tukajšnji citati.

<sup>2</sup> Gl. *ibid.*, str. 151, op. 10.

\*\* Slovita razprava med Taylorjem in Warrenderjem, ki je zadevala teološko motivacijo Hobbesove etične in politične filozofije, ki naj bi bila prisotna že na ravni njegovega osnovnega načela, človekove težnje po samoohranitvi. (Op. prev.)

»Oblast, s pomočjo katere suveren interpretira preroško besedo, se povsem jasno razlikuje od avtoritete, s katero je ta beseda izrečena; in ker ta beseda, njena vsebina, njeno prenašanje in njeni avtorji tvorijo zgodovino, se posvetni vladar znajde znotraj zgodovine, ki je ni sam ustvaril – ki ne dolguje svojega obstoja naravnemu razumu, ki je ustvaril njega – in ki je dejansko usmerjena v prihodnost, v čas, ko bo njegovo oblast po vstajenju izvajal Kristus. Beseda in zgodovina, na katero se ta navezuje, sta mu dani, in njegova oblast kot interpreta izvira zgolj iz tega, da jo sprejme kot *datum*. Hobbesu se torej kot zasebnemu posamezniku, državljanu in (tako nam pravi) kristjanu, ki se nahaja znotraj iste zgodovine, zdi potrebno podati pravilno interpretacijo iste dane besede, in se ne predaja brezskrbnemu čakanju na to, da jo bo zanj interpretiral suveren.«<sup>3</sup>

Pocock zatem ugotavlja, da Hobbesova interpretacija te dane božje besede v bistvu pomeni, da je sprejel posebno eshatološko vizijo: da se bo Kristus vrnil na zemljo v telesni obliki in zavladal oživiljenim blagoslovljenim izbrancem. Dotlej pa je smrt dokončna in duša po njej ne obstaja, prav tako pa duhovni svet nima nobenega vpliva na tostranski naravni svet. Krščanstvo pomeni preprosto sprejemanje resničnosti te preroške zgodovine in držo ponižnega čakanja na Kristusovo vrnitev.

Nobenega dvoma ni, da je ta eshatološka vizija prisotna v III. in IV. knjigi *Leviathana*, prav tako pa ni nobenega dvoma tudi o tem, da čeprav je ta vizija združljiva s Hobbesovim splošnim filozofskim materializmom (na način, ki ga prepričljivo ponazori Pocock), povsem očitno ne *izhaja* nujno iz njega – materialisti konec koncev večinoma niso bili eshatološki kristjani. Torej potrebujemo neko dodatno pojasnilo, da bi lahko razložili, zakaj Hobbes razvije to teologijo. V skladu s Pocockovo lastno razlago je razvitje te posebne eshatologije Hobbesu omogočilo, da je zavrnil trditve tistih, ki so zase zahtevali duhovno oblast še pred vrnitvijo oživiljenega Kristusa:

»Taktična namera Hobbesovega argumenta je zdaj jasna. Usmerjen je tako proti novim prezbiterijancem kot tudi proti starim duhovnikom, tako proti novim svetnikom kot tudi proti starim sholastikom – proti vsakomur torej, ki bi utegnil trditi, da postopek zveličanja upravičuje njegova posvetna dejanja ali sedanjo oblast.«<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 168.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 187.

A kot bomo videli in kot sem že pokazal drugje,<sup>5</sup> se jasna želja po zavrnitvi *vseh* zahtev po duhovni oblasti v Hobbesovem delu pojavi šele sočasno s samo to eshatologijo – torej v *Leviathanu*. Hobbesova zgodnejša dela, v katerih razpravlja o verskih zadevah dovolj obširno, *Elements of Law* iz leta 1640, *De Cive* iz let 1641-42 in *Critique of Thomas White* iz leta 1643, vsa pristajajo na precej večjo vlogo posebne cerkvene oblasti kot *Leviathan*, vsa pa so bila tudi temu primerno bolj sprejeta s strani pravovernih teologov, s katerimi si je bil (tega ne smemo pozabiti) Hobbes v Angliji v 30-tih letih 17. stoletja najbližje. Šele ko se je pojavil *Leviathan*, so začeli izražati zaskrbljenost nad Hobbesovimi idejami – takšno zaskrbljenost je najglasneje izrazil njegov stari prijatelj Henry Hammond, bivši naddiakon Chichestra, ki je 14. oktobra 1651 pisal Matthewu Wrenu, bivšemu škofu Elyja, »ste že videli *Leviathana* gospoda Hobbesa, krparijo krščanskega ateizma?« Teden pozneje je poslal naslednje pismo, v katerem je zatrdil, da se je Hobbes:

»ki so ga v Franciji ujezili nekateri teologi in se namerava zdaj vrniti semkaj, odločil, da svoj povratek pospremi s to knjigo, ki se, kot so me obvestili nekateri, neizpodbitno uvršča med proizvode najslabših sinov Cerkev in kraljeve stranke, in ki resnično predstavlja krparijo najbolj nore teologije, ki jo je bilo kdajkoli moč brati, potem ko je razrušil Trojstvo, Nebesa in Pekel, dovolil celo, da cerkveno oblast primerja z vilinskim kraljestvom.«<sup>6</sup>

Torej moramo podati dve ločeni, čeprav povezani razlagi: eno, zakaj se je Hobbes v poznih 40-tih letih sedemnajstega stoletja odločil napasti cerkveno oblast, in drugo, zakaj se je odločil ta napad povezati z obliko teologije, ki je na tako presenetljiv način podana v drugi polovici *Leviathana*. Pocock nas je opozoril na izjemen pomen teh vprašanj za pravilno razumevanje *Leviathana*; sam pa bi rad v tem eseju podal rahlo drugačen pogled na ta vprašanja, kot ga je predlagal on.

Najboljše mesto, da pričnemo s preiskavo Hobbesovih verskih nazorov pred letom 1651, je njegovo delo *Critique of Thomas White*. To je dolga rokopisna kritika Whiteovega dela *De Mundo*, ki jo je Hobbes sestavil v Parizu leta 1643, a vse do leta 1973 ni bila objavljena. Ker delo celo med poklicnimi preučevalci Hobbesa še vedno ni dobro poznano, bom iz njega

<sup>5</sup> Prvič v mojem članku »Warrender's *De Cive*«, *Political Studies* 33, 1985, str. 308-315.

<sup>6</sup> (Anon.), »Illustrations of the State of the Church during the Great Rebellion«, *The Theologian and Ecclesiastic* 9, 1850, str. 294-295.

navajal obširneje, kot je to potrebno, ko gre za druga dela. V sami *Critique* je bil Hobbes primoran pojasniti svoje poglede na številna teološka vprašanja in njegove pripombe so pogosto izjemno nazorne. Zelo jasno na primer razloži, kaj pomenijo njegove trditve (ki se pojavljajo v vseh njegovih delih), da o bogu ni mogoče reči ničesar resničnega razen tega, da obstaja – spotoma pa ponudi še nadvse izvirno razrešitev problema zla.

»Osebnost, ker namreč mislim, da je narava boga nedoumljiva, in da so trditve oblika govornice, s pomočjo katere izražamo naša pojmovanja o naravi stvari, se nagibam k mnenju, da ne more biti resnična nobena trditev o naravi Boga, razen naslednje: Bog obstaja, in da narave boga ne opisuje ustrezno noben naziv razen besede »bitje« [ens]. Vse ostalo pa, trdim, ne spada med razlage filozofske resnice, pač pa med oznanjanja duhovnih stanj, ki vodijo našo željo po slavljenju, povelečevanju in čaščenju Boga. Potemtakem naslednje besede 'Bog vidi, razume, želi, deluje, povzroča minevanje' in druge podobne trditve, ki imajo za nas le en pomen – 'gibanje' – ne prikazujejo Božje Narave, ampak našo lastno pobožnost, ki si prizadeva, da bi Njemu pripisala imena, ki so med nami najbolj častivredna. Zatorej so [navedene besede] pravzaprav daritve in ne trditve, in [našteta] imena, če naj bi jih uporabili za Boga na tak način, kot jih sami razumemo, bi zaslužile naziv bogoskrunstva in pregrešitve proti Božji zapovedi (ki nam prepoveduje, da Njegovo ime izgovarjamo po nemarnem), ne pa naziva resničnih trditve. Niti o teh trditvah niti o pojmovanjih Njegove narave ne gre razpravljati, pač pa so del našega čaščenja in so izraz duha, ki spoštuje Boga. Trditve, ki izkazujejo čast, sodijo med ustrezne izjave o Bogu, njim nasprotne pa med brezverne; povsem spoštljivo in kot kristjani lahko o Bogu rečemo, da je On vzrok vsakega dejanja, saj je to častivredno, medtem ko bi bilo reči, da je 'Bog vzrok greha', svetoskrunsko in bogokletno. Vendar pa v tem ni nobenega protislovja, saj, kot sem dejal, besede, o katerih je govor, niso besede filozofirajočih ljudi, pač pa dejanja tistih, ki izkazujejo spoštovanje. Protislovja pa je mogoče najti le v trditvah.«<sup>7</sup>

Po Hobbesovem mnenju gre torej pri celotni teologiji predvsem za vprašanje častljivega značaja govornice, s katero »izkazujemo spoštovanje« Bogu: zanj je mogoče upravičeno uporabiti katerikoli opis, za katerega se nam zdi, da mu služi v čast.

Vse od začetkov svoje razvite filozofije je Hobbes priznaval, da nadzor nad javnim pomenom predstavlja bistveni element vloge civilnega su-

<sup>7</sup> *Critique du De Mundo de Thomas White*, ur. Jean Jacquot in H. W. Jones, Pariz 1973, ff. 396-396V, ang. prev. H. W. Jones, Bradford 1976, str. 434, rahlo popravljen.

verena; kot je dejal v najbolj izrazitem odlomku v *Elements of Law*, »civilni zakoni predstavljajo za vse državljane merilo njihovih dejanj, s pomočjo katerega se določa, ali ravnajo prav ali narobe, koristno ali nekoristno, krepostno ali pregrešno; z njihovo pomočjo pa je potrebno določiti tudi uporabo in definicije vseh spornih imen, ki spodbujajo razprtije.«<sup>8</sup> Tako v »naravnem Božjem kraljestvu«, ki ga najbolj izčrpno opiše v XV. poglavju *De Cive*, vsem verskim izjavam, namenjenim čaščenju boga, podeljuje pomen civilni suveren (XV. 17). V teh zgodnjih delih je moč zaslediti celo določeno mero nostalgije po odnosu antičnega sveta do vere – tako v *Elements of Law* Hobbes opaza, da nasprotje med božjimi zapovedmi in ukazi suverena ne spada med »nasprotja, ki bi jih kdajkoli bilo moč opaziti med Grki, Rimljani ali drugimi drugoverci [*Gentiles*];\* pri teh so namreč njihovi posamezni civilni zakoni predstavljali predpise, ki niso določali in odobraval le pravičnosti in krepostnosti, pač pa tudi vero in vnanje čaščenje Boga.«<sup>9</sup>

Vendar pa Hobbes v teh delih obenem trdi, da ta zmožnost civilnih zakonov, da določajo pomen, seže le do meja krščanske vere in teologije, ki se ukvarjata s človekovim *posmrtnim življenjem*. Res je v krščanski *civitas* pojem »cerkev« pomenil isto kot *civitas* – brez vesoljne države ne more obstajati niti vesoljna cerkev; v skladu s tem pa je bilo res tudi, da je bil suveren dokončni interpret krščanske doktrine v svoji vlogi cerkvenega glavarja. Toda v svojih delih iz let 1640 do 1643 je Hobbes zavračal idejo, da naj bi suveren pri razlagi te doktrine uporabljal svoj lasten naravni razum (kot bi sicer lahko storil, če bi šlo zgolj za naravno religijo). V odlomku iz *De Cive*, na katerega sem večkrat opozoril drugje, Hobbes zapiše, da:

»Za razsojanje o vprašanjih Vere, torej o tistih, ki se nanašajo na Boga, in ki presegajo človeške zmožnosti, potrebujemo božji blagoslov (da se vsaj v najnujnejših stvareh ne bi pustili zapeljati), ki mora izhajati iz KRISTUSA samega s pomočjo polaganja rok. Kajti smoter, da bi dosegli večno Odrešitev, nas obvezuje spoštovati nadnaravno Doktrino, ki je torej sami nismo zmožni razumeti; da bi lahko bili tako nebogljeni,

<sup>8</sup> *Elements of Law*, ur. F. Tönnies, druga izd., M. M. Goldsmith, London 1969, str. 188-189.

\* Izraz *gentile* pomeni pogana, barbara, brezverca, nevernika, divjaka, ipd.; Židom pomeni predstavnike vseh nežidovskih ver, torej tudi kristjane; mormonom prav tako pomeni predstavnike vseh drugih ver, enako pa seveda velja tudi za kristjane. Zato izraz prevajamo kot »drugoverec«. (Op. prev.)

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 145.

da bi se pustili prevarati celo glede najnujnejših stvari, bi bilo namreč v nasprotju z božjo pravičnostjo. To nezmotljivost pa je naš Odrešenik *Kristus* obljubil (v stvareh, ki so potrebne za Odrešitev) svojim *Apostolom*, vse do dne poslednje sodbe; drugače povedano, *Apostolom in Duhovnikom*, ki so nasledili Apostole in so morali biti blagoslovljeni s *polaganjem rok*. Torej je tisti, ki ima Suvereno oblast v Državi, kadarkoli gre za vprašanje, ki zadeva *Skrivnosti Vere*, kot Kristjan obvezan razlagati Sveto Pismo s pomočjo zakonito posvečene *Duhovščine*.<sup>10</sup>

Hobbes je torej v tem obdobju zagovarjal stališče, ki bi ga lahko nekoliko anahronistično poimenovali »anglikanizem« precej laudovske\* oblike: neodvisna nacionalna cerkev, ki ji načeluje civilni suveren, ki pa ima dolžnost, da se pri določanju doktrine opira na apostolsko posvečeno duhovščino. Čeprav v nekem smislu Hobbes cerkvi odvzame avtonomijo, pa po drugi strani okrepi njeno vlogo, saj mora odločanje o *krščanskem* pomenu ostati v pristojnosti ljudi, ki so apostolski nasledniki Kristusa (kar ne vključuje nujno tudi suverena samega, čeprav ga seveda lahko – glej *Elements of Law*, II. 7. 11). V svojem nasprotovanju avtonomiji cerkvene oblasti je napadal pojmovanje, da cerkvi njenih predpisov ni treba objaviti pred državljani in da se lahko izogne zakonodajni pristojnosti suverena; ni pa nasprotoval doktrinalni prevladi duhovščine.

Dejansko je bil Hobbes v tem času pripravljen pristati na izjemno veliko vplivnost apostolske cerkve. Tudi to najjasneje in na najbolj prenetljiv način izrazi v delu *Critique of Thomas White*, še posebej v 39. poglavju, v katerem razpravlja o razlagi Thomasa Whitea, zakaj večina ljudi ne doseže »sreče« (*felicitas*). Hobbes tam razlikuje med »posvetno srečo«, ki jo sestavljajo »bogastvo, nazivi in telesna zadovoljstva« – tu človekov neuspeh, da bi jih dosegel, pojasnjuje običajna Hobbesova razlaga z naključnostjo in nezadostno preudarnostjo – in »resnično srečo, namreč tisto, ki resnične vernike čaka v posmrtnem življenju«.

Ko gre za to »resnično« srečo,

»je edini vzrok sovraštev [na tem mestu je rokopis nečitljiv, uredniki pa so vpisali 'inimicorum'] pomanjkanje vere. Vsi ljudje se brez izjeme delijo na tri skupine: (i) najštevilnejšo, ki jo sestavljajo tisti, ki sami vedo, kaj je najbolje storiti; (ii) tiste, ki sicer ničesar ne vedo sami, a

<sup>10</sup> *De Cive: The English Version*, ur. Howard Warrender, Oxford 1983, XVII.28, str. 249. Za mojo zgodnejšo razpravo o tem odlomku glej moj članek »Warrender's *De Cive*«, str. 313; *Hobbes*, Oxford 1989, str. 85.

\* Pridevnik se nanaša na nadškofa Williama Lauda, takratnega voditelja anglikanske cerkve. (Op. prev.)

priznavajo, da jih morajo voditi modrejši; in (iii) tiste, ki niti [ničesar] ne vedo sami niti ne zaupajo drugim. V prvi skupini so tisti, ki poznajo pot do sreče, namreč tisti, ki jim je Sveti Duh pokazal pot s pomočjo nadnaravnega razodetja; takšni so bili Apostoli, zdaj pa je taka, in večno tudi bo, le neka Cerkev, združena v eno osebo. V drugi skupini so tisti, ki priznavajo, da jih morajo zato, ker niso bili deležni nikakršnega nadnaravnega razodetja, voditi tisti, ki so [bili deležni tega razodetja], tj. neka Cerkev. V tretji skupini pa so tisti, ki niti sami ne poznajo poti do posmrtnega življenja, niti ne verujejo v kako Cerkev in prav tako tudi ne opravljajo tega, kar je po nauku neke Cerkve nujno za zagotovitev sreče. Tako je glavni razlog, zakaj so ljudje izključeni iz te večne sreče, pomanjkanje vere v neko Cerkev, tj. enostavno pomanjkanje krščanske vere.«<sup>11</sup>

Na drugem mestu v delu *Critique* je trdil, da ni nobenega razloga, da bi se krščanska cerkev motila glede vsebine svojega nauka, kot je na primer narava Boga: »te dogme je brez razpravljanja sprejela od Apostolov, ki so jih predali potomcem, in nobenega razloga ni, zakaj naj bi Apostoli želeli neko Cerkev poznejših časov zapeljati v zmoto.«<sup>12</sup> V skladu s tem je v *Elements of Law* brez zadržkov priznal, da »mi, ki smo Kristjani, priznavamo, da obstajajo dobri in zli angeli; da ti spadajo med duhovna bitja, in da je človekova duša duh; in da so ti duhovi nesmrtni«, in kljub temu, da je »to vedeti, torej imeti materialne dokaze o tem: to pa je nemogoče«, so prav »posvečeni člani Božje cerkve, ki neprekinjeno sledijo drug drugemu« tisti, ki jim moramo zaupati, ko gre za vsebino vere.<sup>13</sup>

Ena od pomembnih in presenetljivih značilnosti Hobbesovega stališča v tem času je, da si med drugim prizadeva zaščititi teologijo pred filozofijo – kar je bolj ali manj prav nasprotno od tistega, za kar se običajno misli, da je bil njegov namen. Ker ne obstaja noben drug pomen od tistega, ki ga določi neka oblast, tudi ne more obstajati nikakršen filozofski argument proti teološkim dogmam, saj pomen vanje vključenih pojmov določa zgolj ukaz [*fiat*] cerkve. V 26. poglavju *Critique* Hobbes napade celoten Whiteov projekt filozofske utemeljitve teologije kot v osnovi neustrezen in politično nevaren – »ne smemo misliti, da zapovedi vere predstav-

<sup>11</sup> *Critique du De Mundo*, ff. 444-446, prev. str. 481-483. Prevod sem popravil: predvsem sem nadomestil Jonesov prevod izraza *Ecclesia* kot »Cerkev« s prevodom »neka Cerkev«; kot sem ravnokar opozoril, Hobbes v tem času ni verjel v vesoljno cerkev kot eno »osebo«.

<sup>12</sup> *Ibid.*, f. 337V, prev. str. 364.

<sup>13</sup> *Elements of Law*, str. 55, 58.

ljajo [filozofske] probleme; so zakoni, in zasebni posameznik jih ni upravičen razlagati nikakor drugače, kot tako, kot so zapisane.«<sup>14</sup> Nad vsako tovrstno razpravo v 40-tih letih sedemnajstega stoletja se je dvigala Galilejeva senca, in Hobbes se je v *Critique* s to težavo soočil z dvignjeno glavo in s precej manj naklonjenosti Galilejevi stvari, kot bi bilo mogoče pričakovati:

»Mogoče bo kdo vprašal: 'Ali naj potemtakem filozofom ne bo dovoljeno raziskovanje vzrokov gibanja?' Ali, če ne gre za to, 'Kaj je torej tisto, kar moramo imeti za pravo vlogo filozofije?' Na to odgovarjam, prvič, da ničesar ni mogoče spoznati za resnično ali napačno zgolj na osnovi naravnega razuma, razen v obliki domneve, saj je moč pojme in imena šteti za ustrezne le v tolikšni meri, kolikor jih razumemo ... Če se torej spremeni njihov pomen ali pa poimenovane stvari ni mogoče umsko dojeti, izgine tudi vsakršna možnost logičnega sklepanja ...

Drugič pa trdim, da sme filozof dejansko svobodno raziskovati naravo in vzroke gibanja, vendar pa bo v teku svoje raziskave naletel na trditve, ki jih trenutno zagovarja Krščanska vera, in za katere se zdi, da nasprotujejo sklepom, do katerih je prišel v poprejšnji raziskavi. Ob tem lahko sklene (če je dotlej razmišljal pravilno) naslednje: 'Ne razumem, ob kakšnem pomenu pojmov je ta trditev resnična'. Tako lahko, na primer, pravi: 'Ne dojamem oziroma presega moje umske sposobnosti, kako lahko neka stvar, ki se ne giblje, povzroča gibanje neke druge stvari, ali kako nečesa, kar obstaja, ni mogoče prostorsko umestiti, ali kako lahko neka netelesna stvar vidi, sliši, razume, ima voljo, ljubi, sovraži itd.' To je hkrati stališče umerjenega uma, pa tudi, kot sem že dejal, nekoga, ki razmišlja pravilno. Vendar pa v tem primeru ne more potegniti sklepa, da je ta trditev napačna; kako lahko namreč kdorkoli ve, ali je neka trditev pravilna ali napačna, če pa je ne razume? Potemtakem nihče, ki se bo ravnal po tem načelu raziskovanja, ne bo kršil avtoritete Cerkve, ki jo priznava in se ji podreja, prav tako pa zaradi tega tudi ne bo filozofiral nič manj svobodno, saj mu je dovoljeno napredovati, dokler ga le vodi pravilno razmišljanje.«<sup>15</sup>

V 39. poglavju Hobbes ponovi, da je Whiteova temeljna napaka v tem, da si je prizadeval podrediti teologijo filozofiji, in da je, kar se tega tiče, res prav nasprotno:

<sup>14</sup> *Critique du De Mundo*, f. 288V, prev. str. 307.

<sup>15</sup> *Ibid.*, ff. 289-289V, prev. str. 307-308. Glej tudi ff. 132V-133, prev. str. 162-163.



»Razsojanje o tem, ali je svet neskončen, ali en sam, ali obstaja že od nekdaj, ali je večer; pa tudi ali je človeška duša nesmrtna, ali obstaja svobodna volja in ali obstajajo netelesne substance brez velikosti ali ne; pa tudi katere nazive moramo pripisati Bogu, in ali bi On lahko ustvaril boljši svet; prav tako pa tudi vprašanja o blaženosti in nesrečnosti posmrtnega življenja – odločanje o vseh teh vprašanjih, o katerih se v [Whiteovih] *Dialogih* razpravlja kot o filozofskih problemih, spada v pristojnost teologov ... Ta vprašanja torej ali ne predstavljajo filozofskih problemov; ali pa mora biti filozofija, celo tista resnična, podrejena teologiji. Vendar pa s tem, ko pravim 'teologija', mislim na 'voditelje neke Cerkve', katerih naloga je uravnavanje vseh dogem; kajti prav ti so, kot bomo videli, sposobni, da podkrepijo ali ovržejo uveljavljena načela vere.«<sup>16</sup>

Hobbesovo teološko stališče v zgodnjih 40-tih letih sedemnajstega stoletja se je torej precej razlikovalo od argumentov, ki nastopajo v *Leviathanu*. Dosledno se je izogibal temu, da bi zavzel kakšno določeno, kaj šele krivoversko stališče do vseh tistih tem, ki so pozneje postale vzrok tega, da so ga obsodili nekdanji prijatelji bolj pravoverne usmeritve. Katere so bile te teme, je mogoče, ne po naključju, najjasneje razbrati iz vsebine zakona, ki je bil predlagan v parlamentu v letih 1666 do 1667 in je bil posebej naperjen zoper *Leviathana*: ta naj bi predpisal kazen zapora ali izgnanstva za zanikanje »bistva, moči ali lastnosti Boga Očeta, Sina ali Svetega Duha, ki so jim pripisane v Svetem Pismu, ali vsemogočnosti, modrosti, pravičnosti, milosti, dobrote ali previdnosti Boga pri Stvarjenju, Odrešitvi ali Vladanju svetu«; zanikanje »svete avtoritete katerekoli od kanonskih knjig, ki jih vsebujeta Stara in Nova Zaveza in jih sprejema Anglikanska Cerkve«; in zanikanje »nesmrtnosti človeških duš, oživitve telesa ter večnega poplačila in Nebes ali večnih muk in Pekla«.<sup>17</sup> To so bile torej prav tiste vrste tem, za katere je Hobbes v svojih zgodnjih delih skrbno pazil, da jim ne bi oporekal; celo njegovega dobro poznanega kasnejšega »mortalizma« (tj. njegovega prepričanja, da duša po smrti telesa ne obstaja) v teh delih (kot je nedavno pokazal David Johnson<sup>18</sup>) ni mogoče najti, pač pa v

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, f. 452V, prev. str. 490.

<sup>17</sup> *Historical Manuscripts Commission*, 8th Report 1, str. 111-112. Glej moj članek »Hobbes and Locke on Toleration«, v: *Thomas Hobbes and Political Theory*, ur. Mary G. Dietz, Lawrence, Kansas 1990, str. 153-171.

<sup>18</sup> David Johnson, »Hobbes's Mortalism«, *History of Political Thought*, 10, 1989, str. 647-663.

njih vztrajno ponavlja, da nesmrtnost duše spada v področje krščanske vere in da o njej odloča cerkvena oblast.

Spremembe, ki so nastopile v Hobbesovih pogledih med tem previdnim stališčem in stališčem, ki ga predstavi v III. in IV. delu *Leviathana*, je razmeroma enostavno opisati. Poseben položaj krščanske cerkve *nasproti* [*vis-à-vis*] civilnemu suverenu je zavržen, suveren pa je postavljen za interpretata pomena Svetega pisma, pri čemer je prav tako samostojen, kot pri razlagi vseh ostalih pomenov. Nasledniki Apostolov izgubijo vsakršno vlogo; resnično, Hobbes je zatrdil, da celo sami Apostoli niso imeli monopola nad interpretativno močjo: »ko so naleteli na kako težavo, so se zbrali Apostoli in starešine Cerkve in odločili o tem, kaj je potrebno pridigati in poučevati ter kako naj razlagajo Sveto Pismo ljudstvu; vendar pa ljudstvu niso vzeli svobode, da ga bere in si ga razlaga samo.«<sup>19</sup> Vendar pa je Hobbes hkrati ponudil novo, močno samosvojo inačico nekaterih najpomembnejših naukov krščanstva, še posebej njegove eshatologije ali vizije poslednje sodbe. Bistvo te nove teologije je mogoče najti v 38. poglavju z naslovom »O Svetopisemskem pomenu VEČNEGA ŽIVLJENJA, PEKLA, ODRÉŠITVE, ONSTRANSKEGA ŽIVLJENJA in ODKUPITVE«. Hobbes na tem mestu pojasni status svojih teoloških stališč z naslednjimi besedami (ki, kot sem pokazal drugje, kažejo tudi na to, da Hobbes v času, ko je pisal ta del *Leviathana*, še ni mislil, da je kraljeva stvar dokončno izgubljena):<sup>20</sup>

»ker se bo ta nauk (čeprav ga podpirajo ne tako redka, pa tudi ne nejasna mesta v Svetem pismu) večini zdel novost, ga zgolj predlagam; ne vztrajam pri ničemer v tem, niti v kateremkoli drugem paradoksu Religije; pač pa si prizadevam le za konec te razprave z meči, ki se bije glede Oblasti (in med mojimi sodržavljani še ni odločen), in ki naj bi odločil o sprejemu ali zavrnitvi kateregakoli nauka.«<sup>21</sup>

Ker pa je bil Hobbesov namen, da bi *Leviathana* vzel resno bodoči suveren,<sup>22</sup> lahko predvidevamo, da si je želel tudi, da bi suveren vzel resno to njegovo teologijo in jo razglasil za javni nauk v Angliji. Celo na zadnjih nekaj straneh *Leviathana*, kjer že sprejme dejstvo, da je nova oblast v Angliji že trdno vzpostavljena, je še vedno upal, da bi bilo njegovo teologijo mogoče vpeljati kot novo vero dežele.

<sup>19</sup> Moja izdaja *Leviathana*, Cambridge 1991, str. 355-356.

<sup>20</sup> Glej *ibid.*, str. x.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 311.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. xxxv.

»V tistem delu, ki se ukvarja s krščansko skupnostjo [*Common-wealth*], so predstavljeni nekateri novi nauki, katerih nedovoljeno razširjanje bi v Državi, v kateri je čvrsto utrjen nek nasproten nauk, za državljana predstavljalo prekršek, saj bi pomenilo neupravičeno prilasčanje vloge Učitelja. V tem času, ko ljudje ne stremijo le po Miru, pač pa tudi po Resnici, pa ponujanje takšnega Nauka, ki ga sam štejem za pravilnega, in ki je očitno usmerjen k miru in lojalnosti, v razmislek tistim, ki o tem še vedno preudarjajo, ne pomeni nič več, kot ponujanje Novega Vina, ki naj napolni Novo Čašo, da ju bo mogoče skupaj ohraniti. In domnevam, da v primeru, da novost ne prinaša s sabo nobenih težav niti nereda v Državi, ljudje na splošno ne kažejo toliko naklonjenosti spoštovanju preteklosti, da bi starodavnim Napakam dajali prednost pred Novo in dobro dokazano Resnico.«<sup>23</sup>

Dejansko je najbolj presenetljiva značilnost Hobbesove nove teologije stroga ločnica, ki jo zdaj potegne med krščanstvom in antičnimi religijami. Kot smo že videli, je bila v *Elements of Law* prisotna določena mera nostalgije po verskih oblikah antičnega sveta, in ta nostalgija je v mnogočem spominjala na stališča (recimo) Grotiusa do podobnosti med antičnimi in modernimi religijami – Grotius je pogosto uporabljal antične primere, da bi pojasnil splošne resnice o religiji, saj je menil, da je »resnična religija, ki je bila skupna vsem Dobam«, zgrajena na štirih temeljnih načelih monoteizma, nematerialnosti Boga, ideje, da Bog skrbi za svet in da ga je tudi ustvaril.<sup>24</sup> To stališče je postalo vir angleškega deizma poznega sedemnajstega in zgodnjega osemnajstega stoletja in zlahka si lahko predstavljamo, da bi se Hobbes razvil v neke vrste angleškega grotiusovca. *Leviathan* pa je ta razvoj prekinil: njegovo 12. poglavje vsebuje ognjevit obsodbo religije drugovercev, češ da vzbuja *strah* v srcih ljudi. Naravnega človeka, je trdil Hobbes, neprestano preganja strah glede negotovega izida svojih dejanj, in »ta večni strah, ki neprestano spremlja človeštvo, ker ne pozna vzrokov stvari, kot da bi blodilo v Mraku, nujno potrebuje nekaj kot svoj objekt ... Prav zaradi tega so najbrž nekateri od starih Pesnikov trdili, da je Bogove sprva ustvaril človeški strah: kar je seveda, ko gre za Bogove (to se pravi, za številne bogove drugovercev) povsem res.« Filozofski premislek pa nas lahko po drugi strani pripelje do ideje Boga brez strahu: izpeljavo Prvega Vzroka filozofi opravijo »ne da bi se ozirali na

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 489-490.

<sup>24</sup> *Of the Rights of War and Peace* (1738), II.45.1, str. 442.

svojo usodo; zaskrbljenost zanjo namreč spodbuja strah in jih tudi ovira pri iskanju vzrokov drugih stvari.«<sup>25</sup>

Pomembna ideja, do katere je, kot kaže, Hobbes prišel v Parizu v poznih 40-tih letih sedemnajstega stoletja, je bila v tem, da bi bilo mogoče izoblikovati različico krščanstva, ki bi se v celoti ločila od vere drugovercev, če bi zavrnila tradicionalna nauka tako o nematerialnosti duše kot o peklu. Splošno mnenje med modernimi, grotiusovskimi teoretiki, je bilo, da namen Kristusovega prihoda ni bil razglasitev zapovedi, pač pa ta, da bi ponudil nasvet – ta nasvet je predstavljal priporočilo, ne pa zakona, zato ga ni spremljala nikakršna grožnja s kaznijo, ki bi obvisela nad njegovim prejemnikom.<sup>26</sup> Vendar pa je Hobbes menil, da vsak nauk o nematerialnosti duše in večnih mukah nujno dodaja celo vrsto novih bojzani k tistim, ki so ljudem lastne že po naravi.

Ideja nematerialne duše vodi neposredno (kot Hobbes pogosto ponavlja) k strahu pred duhovi in okultnimi silami v tostranskem življenju (in retorična uporaba pojma »duh« [*ghost*]) je v celotnem *Leviathanu* izrazito opazna). Teologija Pekla pa temu dodaja še celo vrsto novih stvari, ki naj se jih ljudje bojijo. Če nismo poučeni o posmrtnem življenju, se bomo smrti bali kot največje od grozot; vendar pa nas je ideja Pekla prepričala, da se moramo *prav tako* bati tudi mnogo drugih stvari – Pekel ni odstranil našega naravnega strahu pred smrtjo, pač pa mu je dodal strah pred večnim trpljenjem. V 38. poglavju Hobbes zato podrobno razloži svojo novo interpretacijo (izjemno skopih) svetopisemskih odlomkov o onstranskem življenju: Sveto Pismo uči, da bodo tisti, za katere se je Bog odločil, da jih bo odrešil – torej tisti, ki so se držali njegovih zakonov – obujeni od mrtvih in bodo večno živeli na zemlji, medtem ko bodo grešniki deležni sodbe in bodo kaznovani z drugo, dokončno smrtjo. »Večne« muke za tiste, ki so grešili, o katerih Sveto pismo govori precej jasno (še posebej v Matejevem evangeliju, 25) Hobbes spretno odpravi s pojasnilom, da bodo celo po Sodnem dnevu grešniki lahko imeli potomstvo kot običajno, da bodo njihovi potomci lahko grešili in torej tudi bili deležni trpljenja, preden bodo tudi sami umrli – in da se bo ta proces lahko nadaljeval večno. Krščanstvo, interpretirano na ta način, predstavlja edino religijo, ki ne povečuje naravnega bremena strahu, ki ga prenašajo ljudje, in jim resnično ponuja povsem novo upanje – upanje *večnega* življenja.

Morda ni povsem brez pomena dejstvo, da so bili Hobbesovi pogledi glede pekla zelo blizu pogledom sociniancev, ki so prav tako verjeli v več-

<sup>25</sup> *Leviathan*, str. 76-77.

<sup>26</sup> Glej npr. *Of the Rights of War and Peace*, I.2.9, str. 47-48.

no smrt za preplete in večno življenje za odrešene.<sup>27</sup> Gotovo pa je pomenljivo, da je bil Hobbes izjemno blizu stališčem sociniancev tudi glede drugih dveh najpomembnejših točk socinianske teologije, skeptičnemu dvomu o atanazijskem nauku o božjem Trojstvu in zavračanju običajne ideje pokore.<sup>28</sup> Humanistični preučevalci Biblije so se običajno vedno nagibali k stališčem, ki so se nahajala na samem robu socinianizma,<sup>29</sup> in morda ta podobnost res ne potrebuje nobene dodatne razlage; vendar pa se je Hobbes moral povsem jasno zavedati, da bodo njegovi sodobniki opazili te vzporednice med njegovo in socianistično teologijo.<sup>30</sup>

Nekateri zagovarjajo mnenje, da je bil Hobbesov namen, da bi pri ljudeh povečal strah pred kaznimi, ki jim jih je mogoče naložiti, in jih s tem pripravil do reda in poslušnosti; in tako Pocock kot David Johnston sta zagovarjala mnenje, da je Hobbes odpravil Pekel prav zaradi želje, da bi lahko podelil suverenu izključno pristojnost nad kaznovanjem. Toda teologija *Leviathana* meri v povsem drugo smer, ki se (po mojem mnenju) bolje ujema s Hobbesovimi splošnimi nameni. Hobbes je želel ljudi *osvoboditi* njihovih strahov; v naravnem stanju je neprestano razsojanje o nevarnostih duhovno utrudljivo in izčrpujoče in človeku pušča (kot je Hobbes neprestano poudarjal) le malo časa za karkoli drugega. Temeljnega strahu pred smrtjo ni mogoče odstraniti; toda s tem, da našo sposobnost razsojanja prenesemo na suverena, se sami osvobodimo odgovornosti, da bi razmišljali o njem. Psihološki značaj Hobbesove teorije je zelo podoben značaju teorij poznorenesančnih skeptikov, ki so bili prepričani, da pot do »modrosti« vodi prek opustitva tako vere kot čustev, in da moder človek ne bo dopustil, da bi ga katerakoli mišljenjska pripadnost zapeljala k razburljivim in nevarnim dejanjem. Pierre Charon, eden od teh skeptikov, katerega dela so povsem očitno vplivala na Hobbesa, se je v svojem delu *Les trois Vêrites* (1595) posvetil zagovoru prepričanja, da bo preudaren človek pri izbiranju svoje vere spoštoval naslednje kriterije – če je nekdo veren, mu to psihološko gledano vliva več samozavesti, kot če shaja brez vere; biti kristjan je bolje, kot biti nekristjan in biti katolik je bolje, kot biti protestant. *Leviathan* pa zagovarja stališče, da je religija brez onstranske kazni

<sup>27</sup> Glej npr. D. P. Walker, *The Decline of Hell*, London 1964, str. 73 ff.

<sup>28</sup> Za to zadnje, glej mojega *Leviathana*, str. 319-320.

<sup>29</sup> Primerjaj, kaj o takšnih preučevalcih zapiše H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford 1951.

<sup>30</sup> Takšno vzporednico je mogoče najti v: William Lucy, *Observations, Censures and Confutations of Notorious Errors in Mr. Hobbes his Leviathan ...* (1663), str. 291-391.

mnogo boljša od tiste, ki tako kazen vključuje in da je takšna religija dejansko na voljo v obliki določene interpretacije samega krščanstva, ki odstopa od običajne.

Osrednjo uganko, povezano s III. in IV. delom *Leviathana*, na katero nas je prvi opozoril Pocock, lahko opišemo kot vprašanje o njuni čustveni intenzivnosti. Zakaj naj bi se Hobbes tako iskreno zavzemal za teologijo, opisano v III. delu knjige? Politično poanto bi lahko podal neodvisno od teologije – trditev, da je suveren edini avtoritativni interpret Svetega pisma, je dovolj osupljiva in vznemirljiva že sama po sebi, tudi brez nove eshatologije, ki se ji pridružuje in stvari le še dodatno zaplete. A če je moja trditev, da je osrednji namen te eshatologije osvoboditev ljudi od strahu, pravilna, potem nam lahko začne postajati jasno, zakaj se je Hobbes tako iskreno zavzemal zanjo: psihološkega poslanstva suverena namreč ni mogoče opraviti, če se ne odstrani strahu pred posmrtnim življenjem. Osredni namen suverena je po Hobbesovem mnenju konec koncev ta, da olajša bremena, ki težijo ljudi in jih osvobodi obveznosti, da se ravnajo po načelih, ki niso nedvoumno v skladu z njihovo samoohranitvijo. Še več, zgolj če suverena priznamo kot njenega edinega razlagalca, ima nova eshatologija sploh kakšno možnost za uspeh; povsem jasno je, da tradicionalne apostolske cerkve takšne teologije ne bodo sprejele, in v IV. delu knjige Hobbes poda duhovit, a hkrati zavzet pregled zgodovine cerkve in tega, kako je vedno bolj podlegala kvarnim vplivom vere in filozofije drugovercev, da bi s tem pojasnil, zakaj je tako (tudi tu naletimo na precej ostrejšo razmejitev med krščanstvom in antiko, kot jo je bilo mogoče najti v kateremkoli od njegovih zgodnejših del). Torej bi najbrž lahko rekli, da razlaga, ki to teologijo dojema kot obliko cerkvenega nauka, razume problem povsem narobe; Hobbes je prelomil z anglikansko tradicijo prav zato, ker anglikanska cerkev ni bila dovolj očiščena sestavin religij drugovercev. Če to drži, se je apostolski tradiciji odpovedal še *preden* je postavil civilnega suverena za edinega razlagalca Svetega pisma.

Še vedno pa se nam postavlja težje vprašanje, zakaj je namreč do tega preobrata pri Hobbesu prišlo v Parizu med letoma 1647 (ko je bila objavljena druga izdaja dela *De Cive*) in 1650 (ko je odklonil dovoljenje za objavo njegovega angleškega prevoda).<sup>31</sup> Mnenja drugih takratnih pariških pregnancev nakazujejo, da bi bilo pojasnilo mogoče iskati v njegovih zvezah z dvorom kraljice Henriette Marije.<sup>32</sup> To je bilo nedvomno res, koli-

<sup>31</sup> Moj članek »Warrender's *De Cive*«, str. 311.

<sup>32</sup> Glej mojega *Leviathana*, str. xxiv-xxv.

kor gre za povsem politično plat Hobbesovih argumentov, saj je enega od pomembnih elementov kraljičine politike predstavljal poskus, da bi prepričala najprej svojega moža, potem pa še svojega sina, da se odpovesta anglikanski cerkvi, če bi jima to omogočilo, da si ponovno pridobita svoj prestol. Vendar pa Hobbes ni imel nobenega političnega razloga za to, da bi za zagovor kraljičine stvari sprejel eshatologijo *Leviathana* – in res je ta njegov korak ta prizadevanja napravil še manj sprejemljiva za nasprotnike, kakršen je bil Clarendon. Kljub vsemu pa bi neka druga značilnost kraljičinega dvora pri tem lahko igrala pomembno vlogo, namreč njegovo katolištvo. Pocock je Hobbesovo teologijo povezal z radikalnim protestantizmom obdobja medvladja [*Interregnum*] v Angliji; vendar pa je v 40-tih letih sedemnajstega stoletja Hobbes dejansko prebil precej več časa s katoliki kot z radikalnimi protestanti, in zdi se, da predstavljajo nekatere od teoloških tem, ki jih je obravnaval v *Leviathanu*, prav odgovor na razprave med francoskimi in angleškimi katoliškimi pisci.

Tako je na primer ob koncu leta 1643 Denis Petau (»Petavius«), profesor teologije na Sorboni in znan jezuit, začel objavljati enciklopedijo patristične teologije, *Theologicorum Dogmata*. Knjiga je naredila takojšen vtis na izobraženo publiko: Petauja so že dolgo občudovali ljudje, kot so bili Grotius, Mersenne in Gassendi, ki so z navdušenjem sprejeli objavo prvega zvezka.<sup>33</sup> Petau je skrbno dokumentiral pogosto precejšnja nesoglasja glede krščanske teologije med prvimi cerkvenimi očeti, pri čemer je imel (kot se zdi) dva osnovna in med seboj povezana namena. Eden je bil napad na janzenitsko teologijo, in še posebej na njihovo izrecno opiranje na Avguštinov nauk; tako je Mersenne (z odobravanjem) opazil, da je Petauja h kritiki samega Avgušina privedlo dejstvo, da je ta predstavljala del njegove širše kritike janzenizma, saj je bilo težko »zavriniti eno brez drugega«. <sup>34</sup> Najboljši način, kako oslabiti Avguštinovo avtoriteto, je bil ta, da se pokaže, da so med uglednimi prvimi teologi prevladovali povsem drugačni pogledi. Petaujev drugi namen pa je bil pokazati, da ne more za ustrezno veljati nobena druga interpretacija Svetega pisma razen tiste, ki jo uradno zagovarja sama cerkev – nikakršna zasebna mnenja, celo mnenja najuglednejših teologov, na koncu ne morejo imeti nobenega vpliva na kristjana, čeprav imajo lahko določeno pogojno veljavo. Dobri državljani (je pripomnil) se morajo v medsebojnih sporih predvsem strogo držati črke

<sup>33</sup> Marin Mersenne, *Correspondance*, ur. P. Tannery, C. de Waard in R. Pintard, Pariz 1932–, zv. XIII, str. 121, XIV, str. 618-619, XIV, str. 487, op. 3, XV, str. 491; R. Pintard, *La Mothe le Vayer; Gassendi, Guy Putin*, Pariz 1943, str. 60, 85.

<sup>34</sup> *Correspondance*, zv. XI, str. 359.

zakona in si ne morejo »prisvojiti pravice do tega, da bi jo razlagali po svoji volji in prilagodili svojim namenom«, medtem ko je pretor upravičen do tega, da zakone spreminja, kot se mu zdi ustrezno. Cerkev se nahaja v enakem položaju: zasebni posamezniki [*privati*] morajo spoštovati splošno sprejeti pomen Svetega pisma, medtem ko lahko cerkev kadarkoli uporabi svoja pooblastila in poda drugačno razlago Svetega pisma.<sup>35</sup>

Zvezki Petaujeve enciklopedije so torej upodabljali zgodnjo cerkev, ki se je precej razlikovala od cerkve, kakršno je prikazovala anglikanska tradicija. V določeni meri celo proti svoji volji je Petau pokazal, da prvotni kristjani niso verjeli v trdno oblikovan nauk, ki bi podlegel kvarnim vplivom po Nikejskem koncilu (kar je bilo običajno anglikansko stališče), pač pa so nasprotno izražali pripadnost precejšnji množici razlikujočih se teologij. Petau je dokumentiral tudi nenehno vključevanje grške filozofije v teologije: ena od njegovih poglavitnih trditev je bila, da sta filozofiji Platona in Aristotela pokvarili krščanstvo in omogočili razmah herezij (glej npr. *Prolegomena*, poglavje III). Njegova nepristranskost pri opisovanju teh teologij je bila vzrok tega, da so ga obtožili socinianizma, to obtožbo pa je seveda zlahka zavrnil; vendar pa je njegovo delo ponujalo obširno množico novih spoznanj vsakomur, ki bi si želel predstaviti pregled krščanstva, očiščenega filozofskih napak; svoje delo pa je opravil v kontekstu, ki bi se Hobbesu (načeloma) moral zdeti privlačen – namreč ideje, da mora suveren cerkve uživati popolno svobodo pri razlaganju Svetega pisma.

Ugotovitev, da Hobbes nekatere od svojih idej prevzame od protijanzenitov, bi se utegnila zdeti presenetljiva: najbrž naj bi ga njegova opredelitev svobode in svobodne volje precej zanesljiveje uvrščala v janzenistični tabor? Konec koncev so njegovi sodobniki pogosto ugotavljali, da bi bilo Hobbesa potrebno uvrstiti med kalviniste (in torej tudi med janzenite), saj zagovarja precej strogo teorijo predestinacije oziroma vnaprejšnje določenosti.<sup>36</sup> Vendar pa so stvari malo bolj zapletene, kot bi bilo mogoče sklepati po tej preprosti razvrstitvi. Janzeniti so trdili, da bodo ljudje po naravi (vse od izvirnega greha naprej) vedno grešili, saj se njihovi grešni naravi zdijo psihološko privlačna prav grešna dejanja. Da bi odvrnil te kvarne vplive, je Bog neposredno in z nadnaravno silo (s pomočjo svoje milosti) povzdignil volje izvoljenih in jih preusmeril k pravičnim dejanjem. Jezuiti pa so nasprotno trdili, da ljudje lahko po naravi stremijo k pravičnosti, in to na ta način, da lahko z Božjo milostjo svobodno sodelujejo ali pa se ji

<sup>35</sup> *Theologicorum Dogmata*, Pariz 1644- , I *Prolegomena* I. 9.

<sup>36</sup> Glej npr. Thomas Pierce, *Αυτοκατάκρισις or, Self-condemnation ...* (1658), *passim*.



upirajo. Nobeno od teh dveh stališč seveda ni kaj dosti podobno Hobbesovemu; presenetljivo pa je, da je obstajala katoliška teorija, čeprav se je nahajala na robu herezije, ki je bila izjemno blizu Hobbesovim stališčem.

To je bila teorija, ki so jo razvili Thomas White in njegovi privrženci, kot sta bila Henry Holden in John Sargeant; po njihovem mnenju Bog ni mogel človekove volje z ničemer »navdihniti« – volja namreč vedno izbere tisto, kar je po sodbi uma najboljši način delovanja glede na naravne želje delujočega. Da bi torej zagotovil, da bo človek ravnal pravično, mora Bog ali ustrezno urediti osnovne materialne pogoje, tako da bo sam naravni proces umskega sklepanja vodil delujočega k pravemu ravnanju, ali pa mora neposredno poseči v duševno življenje delujočega, v njegove »fantazme in dušo«, nad katerimi imajo ljudje bolj malo ali sploh nobenega prostovoljnega nadzora.<sup>37</sup> Ker to stori Bog, je to dejanje mogoče pravilno opisati kot »nadnaravno«; vendar pa deluje preko procesa naravne vzročnosti. V svoji izdaji Rushworthovih *Dialogues* (ki jih je morda dejansko napisal sam) je White s posmehom govoril o običajni predstavi milosti – »da bi pomagali volji, šibki pri izbiri motivov, kakršno si sami zamišljajo, priključijo na prizorišče vsemogočnega pomočnika z imenom *milost*«. <sup>38</sup> To je seveda povsem ustrezalo Hobbesovim pogledom na Božjo milost,<sup>39</sup> in eden od Whiteovih kritikov je njega in njegove privržence obtožil, da se zavzemajo za ideje, ki »se ne razlikujejo prav veliko od Hobbesovega nauka«. <sup>40</sup> Whiteova teologija je tako prečila argumente janzenitov in protijanzenitov – Holden je nasprotoval Arnaultu, medtem ko so Whitea in Sargeanta napadali (ironično, z obtožbo, da sta pelagijca) jezuiti.<sup>41</sup>

Na Hobbesovo razpravljanje o peklju so torej morda v določeni meri vplivali tudi ti angleški katoliki. Ti so v zgodnjih 40-tih letih sedemnajstega stoletja razvili svojo posebno eshatologijo, ki se je začela oblikovati

<sup>37</sup> Glej posebej White, *Institutionum Sacrarum Peripateticis Inaedificandis* (n.p., 1652), str. 111-113.

<sup>38</sup> *Rushworth's Dialogues ... corrected and enlarged by Thomas White*, Pariz 1654, sig.\*\*8v. Določene dvome o Rushworthovem sodelovanju pri sestavljanju tega dela izrazi George H. Tavard, *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leiden 1978, str. 158-160; o Whiteovem krogu na splošno, glej John Henry, »Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum«, *British Journal for the History of Science*, 15, 1982, str. 211-239.

<sup>39</sup> Glej npr. *Leviathan*, str. 406-407.

<sup>40</sup> [Peter Tälbot], *Blakloanae Haeresis*, Ghent 1675, str. 250.

<sup>41</sup> O Holdenovem napadu na Arnaulta, glej geslo o njem v *DNB* (angleški slovar nacionalnih biografij); Whitea in Sargeanta je obtožil pelagijanstva jezuitski nadškof v Dublinu, Peter Tälbot, v svojem delu *Blakloanae Haeresis* iz leta 1675.

prav z delom naslednjega od Hobbesovih prijateljev, Kenelma Digbyja. Sprejeli so argumente, ki jih Hobbes zagovarja v vseh svojih filozofskih delih, da lahko le materialni predmeti doživljajo spremembe; a medtem ko je Hobbes iz tega potegnil sklep, da mora biti človeški um, katerega čutni vtisi se spreminjajo, potemtakem materialen, so oni prišli do sklepa, da mora biti nematerialna človeška duša (ki jo je vsaj Digby poistovetil s kartezijskim egom) potemtakem nesposobna spreminjanja. Ob smrti, sta trdila tako Digby kot White (ki sta se oba pohvalno izražala o delu drug drugega), duša preživi povsem nespremenjena in nespremenljiva, in Pekel za nepravične predstavlja stalno izkustvo nezadovoljivega hrepenenja po materialnih dobrinah. White je metodično nanizal izjemno število svetopisemskih in moralnih argumentov, ki nasprotujejo običajnim predstavam o večnem ognju in drugih telesnih kaznih.<sup>42</sup>

Hobbesovo opustitev pekla je torej mogoče razumeti tudi kot zavrnitev te teorije – *usako* duševno življenje mora po njegovem mnenju vključevati spremembo; in v *De Corpore* je zatrdil, da statične »zaznave« dejansko ne morejo biti zaznave. Če bi človek

»opazoval le eno stvar, ki je vedno enake barve in oblike, ne da bi se na njej pojavila najmanjša sprememba, ne bi po mojem mnenju, naj drugi trdijo kar si že bodi, videl nič več, kot morem jaz sam misliti, da čutim kosti svojih udov z lastnimi čutili; ... za človeka je torej domala enako čutiti vedno eno in isto stvar, in sploh ne čutiti ničesar.«<sup>43</sup>

Iz tega pa sledi, da je pekел, o kakršnem govorita Digby in White, nemogoč, in če sprejmemo Whiteove argumente proti običajni predstavi pekla, nam kot možna in verjetna razlaga Svetega pisma preostale le še socinianska teorija.

Tudi druge podobnosti med Hobbesom in temi pisci so pogosto prav presenetljive. White in Holden sta se na primer strinjala z argumentom iz *Leviathana*, da mora priti do *sprave* [*rapprochement*] z *independenti* v Angliji – Holden je bil na dvoru kraljice Henriette Marije menda vodilni zagovornik sporazuma z *independenti*,<sup>44</sup> medtem ko je White objavil znano knjigo, ki si je prav tako prizadevala za to, *The Grounds of Obedience and Go-*

<sup>42</sup> Kenelm Digby, *Two Treatises ...*, Pariz 1644, str. 443-445; White, *The Middle State of Souls*, n.p. 1659, str. 97 ff. (prevod dela, ki je izšlo leta 1653 in se je se opiralo na druga teološka dela Whitea iz 40-tih let sedemnajstega stoletja); Henry, »Atomism and Eschatology«, str. 223 ff.

<sup>43</sup> *English Works*, zv. I, ur. W. Molesworth, London 1839, str. 394.

<sup>44</sup> *The Nicholas Papers*, zv. I, ur. G. F. Warner, Camden Society 1886, str. 226.

vernment (London 1654). Celo po Restavraciji so med njimi ostajale povezave; edina, ki sta v zapisniku parlamentarne razprave o Zakonu o ateizmu [*Atheism Bill*] iz leta 1666 poimensko omenjena, sta Hobbes in White, medtem ko so v istem času Sargeanta ostri napadi Tillotsona očitno prisilili, da je pobegnil v izgnanstvo.<sup>45</sup> Nikakor ne bi bilo presenetljivo, da bi prav na osnovi dolgotrajnih in intelektualno zanimivih razprav s temi katoliki, o katerih je v delu *Critique of White* zapustil nadvse živo pričevanje, Hobbes izoblikoval svoje lastno teološko stališče – v skladu s katerim nacionalna cerkev, podrejena svojemu civilnemu suverenu, v nekem smislu preprosto prevzame popolno oblast interpretacije, ki v katoliški tradiciji pripada vesoljni cerkvi, s čimer duh rimskega cesarstva ponovno dobi materialno telo.

Toda čeprav lahko Hobbesovo teologijo bolje razumemo, če pri njenem preučevanju upoštevamo njeno pravkar opisano ozadje, pa s tem ne moremo dejansko zapopasti tudi njenega duha. Hobbes se je namreč leta 1651 že bistveno razlikoval od vseh teh avtorjev, saj je bil, kot je opozoril Pocock, v nekem smislu utopist. *Leviathan* ne predstavlja zgolj (in morda sploh ne) analize tega, kako so utemeljene politične družbe in kako jih je mogoče upravljati. Prav tako predstavlja tudi vizijo o tem, kako nam lahko politična skupnost omogoči, da postanemo bolj svobodni in srečni, kot je bilo mogoče kdajkoli v človeški zgodovini, saj še nikoli doslej ni nastopilo obdobje (tako vsaj meni Hobbes), v katerem bi bile iz družbe odstranjene vse napake filozofov in bi ljudje lahko zaživel brez napačnih verovanj. Revolucionarna gibanja so se vedno nagibala k porajanju utopij, in morda smo vse doslej spregledovali največjo od angleških revolucionarnih utopij.

*Prevedel Gorazd Korošec*

---

<sup>45</sup> Tavad, *The Seventeenth-Century Tradition*, str. 233.

