

Ryszard Mordarski

**KARTEZJAŃSKI RACJONALIZM WOBEC OBJAWIENIA
TRAKTAT TEOLOGICZNO-POLITYCZNY
BARUCHA SPINOZY
NA TLE XVII-WIECZNYCH DEBAT BIBLIJNYCH**

XVII wiek to wiek rewolucji naukowej i rozwijającej się w związku z nią sekularyzacji, ale to również wiek wielkich napięć i dyskusji religijnych oraz narastanie różnych trendów heterodoksyjnych w łonie katolicyzmu, protestantyzmu i judaizmu. Toteż zbyt upraszczające jest widzenie filozofii XVII-wiecznej jako wielkiego odwrotu od religii w stronę przedoświeceniowego deizmu, agnostycyzmu, sceptycyzmu czy ateizmu. Reformacja zaczyna być w tym okresie postrzegana nie tylko jako biurokratyczna reforma instytucji kościelnych, lecz jako odnowa religii, która mogłaby ustanowić mesjanistyczne królestwo Chrystusa na ziemi przepowiedane w księdze Daniela i w Apokalipsie. Historia ludzka miałaby, dzięki duchowej przemianie, przekształcić się w „Wiek Mesjański”, który wspólnie przyniosą filozofia, nauka, edukacja oraz reformy społeczne, polityczne i religijne. Wielu myślicieli oferowało różne wersje zjednoczenia wszystkich religii w formie jakiegoś chrześcijańskiego judaizmu bądź judaistycznego chrześcijaństwa, które byłyby podstawą do politycznego zjednoczenia i uniwersalnych rządów Mesjasza nad całym światem.

Podstawowa debata religijna tocząca się w tym okresie dotyczy „kryterium wiary”, czyli kryterium odróżniania religii prawdziwej od fałszywej. Reformacja, w dziełach Lutera i Kalwina, dostrzegła to kry-

terium poza instytucjonalnym Kościołem, w konkretnej świadomości, prowadzonej przez Biblię i Ducha Świętego. Religijna pewność odnajdywana w prawdzie biblijnej i w osobistej wierze miała być najlepszą obroną przed szerzącym się sceptycyzmem. Innym sposobem przeciwdziałania sceptycyzmu stała się droga kartezyjska, w której do oceny tekstów biblijnych i miary religii stosowano racjonalne metody wzorowane na metodach matematycznych.

Wszystkie najważniejsze wątki tej debaty oraz najistotniejsze intelektualne wpływy epoki znajdujemy, wyrażone w genialny sposób, w *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinozy. Przede wszystkim jest tam metoda i terminologia kartezyjska, która w dużym stopniu ukształtowała sposób pojmowania i uprawiania filozofii. Można by nawet rzec z pewnym uproszczeniem, że cały system Spinozy to logiczne rozwinięcie idei kartezyjizmu. Jest to bowiem pewna interpretacja Kartezjusza, która w konsekwentny sposób prowadzi implikacje jego myśli w kierunku monizmu. Zawdzięcza więc Spinoza Kartezjuszowi ideał metody, sposób eksplikacji tez filozoficznych *more geometrico* oraz całą wizję spójnie i systematycznie opracowanej filozofii.

Nie jest to jednak jedyne źródło inspiracji. I chociaż Spinoza przez całe życie pozostawał pod wielkim wrażeniem kartezyjizmu, to jednak nigdy nie został bezkrytycznym i prawowiernym zwolennikiem myśli Kartezjusza. Wynikało to z tego, że jego kartezyjskie inspiracje równoważone były przez żydowską i talmudyczną tradycję biblijną. Toteż jego studia biblijne poświęcone autorom żydowskim (Ibn Ezra, Moses Majmonides) oraz współczesnym mu żydowskim, protestanckim i katolickim teologom i komentatorom Biblii wywarły nie tylko znaczny wpływ na jego rozumienie tekstu biblijnego, ale również na jego filozoficzną koncepcję Boga, naturę człowieka oraz na polityczne koncepcje państwa i społeczeństwa.

Amsterdam w okresie życia Spinozy stał się jednym z ważnych ośrodków intelektualnych, przez który przetaczały się wszystkie ważne debaty. Prężnie działająca w tym mieście gmina żydowska, na którą składała się międzynarodowa społeczność żydów, przybywająca tam z całej Europy, podjęła własną próbę podkopania chrześcijaństwa i włączenia się w bieżące debaty polityczne i religijne. Większość przebywających tam żydów była uciekinierami z Hiszpanii, Portugalii, Francji, Włoch

i Belgii. Byli to w większości marrani (żydzi przechrzczeni pod przymusem na chrześcijaństwo), nieznający języka hebrajskiego, pozbawieni żydowskich korzeni i słabo znający wiarę i tradycję judaistyczną. Synagoga amsterdamska prowadziła więc szeroko zakrojoną działalność edukacyjną, ale musiała również ostro reagować na pojawiające się różnego typu postawy judaistycznej heterodoksji. Zasadniczym problemem zaczęło być coraz częściej pojawiające się kwestionowanie autorytetu Biblii oraz poddawanie w wątpliwość dokładności i oryginalności tekstu biblijnego (zwłaszcza Tory). Dla żydów bowiem absolutną prawdą było zawsze to, co wyrażone zostało w Biblii, a nie to, co wynika tylko z rozumowej spekulacji filozoficznej lub zgodne jest z empirycznymi faktami. Rabini amsterdamscy, usiłując obronić tradycję mozaistyczną, czynili to jednak często w sposób zbyt skostniały, gubiąc ducha judaizmu w talmudycznym rygoryzmie i jałowej płątaniu Kabały. Prowadziło to do sztywnej ortodoksji i izolacjonizmu religijnego, który wpędził żydów w świat wrogi duchowi i kulturze pręźnie rozwijającej się nowożytnej Europy.

Najgłośniejszą sprawą w Amsterdamie stała się ekskomunika Spinozy w 1656 roku, ale nie była to sprawa wyjątkowa, gdyż ekskomuniką synagoga amsterdamska posługiwała się częściej, a poglądy potępione w osobie Spinozy miały swoich poprzedników i zwolenników wśród innych myślicieli tego czasu. Przyjrzyjmy się poglądom niektórych z nich, aby w tym kontekście lepiej zrozumieć *Traktat teologiczno-polityczny* Spinozy, który napisany został jako odpowiedź na ekskomunikę i oskarżenie o herezję.

Uriel da Costa (1585-1640)

Pochodził on z rodziny portugalskich marranów, w której związku z tradycją żydowską pozostawały jeszcze w jakiś sposób ciągle żywe. Jednak tradycja judaistyczna nie okazała się już na tyle silna, a nowa tradycja chrześcijańska była nadal wystarczająco słaba, co w ostateczności spowodowało u da Costy alienację z obu religii. W wyniku tego, odrzucił on najpierw chrześcijaństwo, aby powrócić do judaizmu, a następnie porzucił również judaizm i przeszedł do niewiary.

W 1616 roku, poddawszy krytyce niektóre obyczaje religijne i obrzędy rytualne judaizmu, da Costa został ekskomunikowany przez synagogę Wenecji. W odpowiedzi pisze dzieło usprawiedliwiające jego żydowskie przekonania religijne i występujące przeciwko idei nieśmiertelności duszy ludzkiej. Atak ten spowodował jego aresztowanie, a następnie wyklęcie przez gminę amsterdamską w 1623 roku. Po tym wydarzeniu przez wiele lat szukał pojednania i powrotu do gminy, a w końcu upokorzony przez amsterdamskich ortodoksów popełnił samobójstwo.

Da Costa kieruje swoje ataki nie tylko przeciwko judaizmowi, ale również przeciwko chrześcijaństwu. Zarzuca mu zbyt wysokie, a przez to zniechęcające wymogi, jakie stawia przed człowiekiem Kościół, których wypełnianie obwarowane jest karą wiecznego potępienia. Odstępuje go również sakrament pokuty, w którym przebaczenie grzechów musi być poprzedzone wyznaniem ich w konfesjonale. Szukając spokoju ducha i właściwej drogi zbawienia da Costa zwraca się ku lekturze Starego Testamentu i zaczyna czytać Pięcioksiąg i Proroków. W trakcie tej lektury dostrzega, że pomiędzy pismami Starego i Nowego Testamentu istnieją pewne sprzeczności i dosyć zasadnicze różnice. Jego zdaniem, trudno mówić o jedności doktrynalnej całej Biblii. Jest jednak przekonany, że kierując się w tym wypadku sądem rozumu, trzeba uznać, iż doktryna Starego Testamentu jest dużo bardziej możliwa do przyjęcia i zaakceptowania, niż doktryna zawarta w Nowym Testamencie. Dodatkową wskazówką potwierdzającą wyższość Starego Testamentu jest fakt, że uznają go zarówno żydzi, jak i chrześcijanie, podczas gdy w Nowy Testament wierzą tylko ci ostatni. Da Costa wyciąga z tego wniosek, że za Objawienie należy uznać tylko to, co zostało przekazane Mojżeszowi. Toteż nawet przy uznaniu Starego Testamentu akceptacja Objawienia sprowadza się u da Costy tylko do przyjęcia Mojżeszowego Prawa. Cała bowiem tradycja żydowska różna od tego Prawa to, według niego, tylko ludzkie dodatki i zmyślenia. Tak więc, jego zasada sprowadza się do uznania, że od czasów Prawa Mojżeszowego nie ma nic nowego w boskim Objawieniu. Cała jego krytyka biblijna prowadzi zatem do pozbywania się ludzkich dodatków i uzupełnień z boskiego Objawienia i zachowania czystości Tory. Dlatego też da Costa w bardzo ostry sposób oddziela to, co boskie i to, co ludzkie w Biblii, oddzielając to, co

zostało przez Boga nakazane, od tego, co zostało przez ludzi dodane. Prowadzi go to również do zaatakowania całej tradycji faryzejskiej, która w zawyżonych komentarzach talmudycznych fałszuje oryginalne teksty święte.

Skoro jednak, dla da Costy, prawdziwe Objawienie sprowadza się tylko do Tory, to wszystkie inne księgi uznane za kanoniczne nie są oryginalnym Słowem Boga. Jedyne kryterium kanoniczności stanowi Tora, toteż pozostałe księgi, nawet jeżeli nie są sprzeczne z Torą, są tylko fałszem, dodanym przez ludzi do boskiego Objawienia. Brak zaufania do tradycji występujący u da Costy przenosi się na brak zaufania do samego tekstu biblijnego, a krytyka dogmatów religijnych przechodzi w krytykę tekstu biblijnego i sprowadza się ostatecznie do krytyki filologicznej. Podkreślając zasadniczą i jedyną rolę Tory, uznaje, że wiara polega na zaufaniu Mojżeszowi, a nie Kościołowi katolickiemu czy żydowskim rabinom i nauczycielom. Dochodzi jednak do tego przekonania na drodze racjonalnego rozumowania, a nie poprzez analizę tekstów biblijnych. Odrzuca każde stwierdzenie Biblii, które wydaje się sprzeczne z rozumem lub z prawdami naukowymi. W swej krytyce da Costa uznaje bowiem rozum i Objawienie jako dwa równorzędne źródła wiedzy. Racjonalne rozumowanie może stanowić dla niego kryterium w ocenie Słowa Bożego, gdyż żadna prawda objawiona nie może być sprzeczna z rozumem. Bóg byłby sprzeczny wewnątrz, gdyby to, co wszczepił człowiekowi o sobie przez rozum, kolidowało z tym, co powiedział o sobie w świętych księgach. Zatem również zgodność Tory z rozumem stanowi o jej prawdziwości. Stosując to racjonalne kryterium, da Costa pokazuje, że należy pójść za Mojżeszem, przeciwko Jezusowi, Kościołowi oraz ustnemu nauczaniu faryzeuszy. Da Costa zdawał sobie jednak sprawę z tego, że kryterium racjonalności, gdy zostanie zastosowane w pełni, dostarcza argumentu również przeciwko Prawu Mojżeszowemu. Rozum bowiem wskazuje nam przede wszystkim na prawo natury, czyli uniwersalne prawo, wrodzone wszystkim istotom ludzkim. Dlatego argumentacja racjonalistyczna odwiodła ostatecznie da Costę od wszelkiej religii objawionej.

Przyczyniło się do tego z pewnością odrzucenie przez niego jako fałszywej doktryny o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Twierdzi on bowiem, że doktryna ta jest całkowicie sprzeczna z Prawem Mojżesza,

a wzmianki o nieśmiertelności są nieautentycznymi wymysłami faryzeuszy, pojawiającymi się dopiero w pierwszej księdze Samuela i księdze Daniela. W jego przekonaniu, istnieje nawet ścisły związek pomiędzy wiernością Torze a krytyką doktryny nieśmiertelności. Staje tu w obronie, jego zdaniem, autentycznej i prawowiernej tradycji saducejskiej, a przeciwko wykoślawieniom i nowinkom faryzeuszy. Jednak nie tylko Prawo Mojżeszowe, ale również rozum musi odrzucić tę doktrynę. Pod wpływem antytrynitarysty M. Servetusa, da Costa wskazuje, że nowe odkrycia z fizjologii prowadzą nas do wniosku, iż dusza jest śmiertelna. Badania nad cyrkulacją krwi wykazują bowiem, że istnieje powiązanie pomiędzy oddechem, krwią i duszą człowieka. Dusza ludzka, podobnie jak dusze zwierzęce, to tylko siła witalna przekazywana przez krew z serca do mózgu. Wynika z tego, że wraz z zaprzestaniem pracy serca przestaje funkcjonować dusza: a zatem, podobnie jak ciało, jest ona śmiertelna i jest tylko materialnym składnikiem ciała. Powstaje i ginie wraz z ludzkim życiem w sposób czysto naturalny.

Chociaż jednak krytyka nieśmiertelności duszy dokonana przez da Costę jest rezultatem jego wiary w czyste Prawo Mojżeszowe oraz oparcia się na ówczesnych przekonaniach naukowych, to jednak jej źródła są wcześniejsze i leżą w jego chrześcijańskich doświadczeniach marrana, związanych z przerażeniem wiecznością i lękiem przed potępieniem. Da Costa, podobnie jak Epikur, szukał więc pokoju duszy poprzez doktrynę, która uwalniała go z lęku przed potępieniem wiecznym. Dlatego też akceptuje on ze Starego Testamentu tylko Torę, gdyż piekło i grób są tam uznane za to samo. Ale jego obrona czystości doktryny źródłowej oraz literalna interpretacja nakazów Tory mają swoje źródło również w jego dyskusjach i konfliktach z żydami, których doświadczał jako pozbawiony judaistycznych korzeni marran. Toteż jego krytyka biblijna przeradza się w uznanie religii naturalnej i głoszenie uniwersalnych zasad politycznych i społecznych. Odchodząc od religii objawionej, kieruje się da Costa ostatecznie ku naturalnej religii tego świata, szukającej sprawiedliwości Bożej tylko w życiu doczesnym na ziemi. A pomocne tu okazuje się ostatecznie tylko racjonalne prawo naturalne, które, w jego przekonaniu, przynieść może harmonię, sprawiedliwość i pokój społeczny. Są to jedyne dobra prawdziwe, dobra realne i rzeczywiście obecne, a nie dobra iluzoryczne i fałszywie mamiące

wiecznością. Dlatego też walka z religią objawioną staje się ostatecznie dla da Costy walką z fałszywymi ideałami i zabobonami wieczności, które szkodzą prawdziwemu, ziemskiemu dobru.

Spinoza zaczerpnął od da Costy nie tylko argumentację użytą do krytyki biblijnej, ale również cały naturalistyczny obraz świata i człowieka, wraz z ideą autonomicznej i racjonalistycznej moralności, służącej tworzeniu jedynie ziemskiego życia.

Isaac la Peyrere (1596-1676)

Był on francuskim kalwinistą o korzeniach marrańskich, pochodzącym z okolic Bordeaux. Przebywając w Paryżu, przez jakiś czas należał do bliskich współpracowników Mersenne'a. W 1643 roku wydał dzieło pt. *Du Rappel des Juifs*, w którym proponował rozwiązanie konfliktu pomiędzy żydami a chrześcijanami. Sądził bowiem, że wkrótce narodzi się żydowski Mesjasz, który połączy swe siły z królem Francji, aby wspólnie ustanowić panowanie nad światem. W osobie Jezusa wydarzył się bowiem, jego zdaniem, pierwszy epizod mesjański, który był tylko mistyczno-duchowym przygotowaniem do epizodu drugiego – czyli przyjścia Mesjasza politycznego, który będzie uniwersalnym władcą świata. Dlatego też trzeba powstrzymać antysemityzm, ochrzcić wszystkich żydów i ustanowić żydowski kościół chrześcijański, który będzie podstawą do chrześcijańskiego zjednoczenia wszystkich ludzi pod wspólnym berłem mesjańskiej władzy.

Największe kontrowersje wywołało jednak wydanie przez niego w 1655 roku w Amsterdamie, dzięki pomocy królowej szwedzkiej Krystyny, dzieła pt. *Prae-Adamitae*, napisanego w 1641 roku. Dzieło to wkrótce uznano za skandaliczne i bezbożne i polecono je spalić w całej Europie. La Peyrere'a uwięziono zaś w Belgii i przetrzymywano do czasu, aż publicznie wyrzekł się głoszonych tam poglądów, przeprosił papieża i przyjął wiarę katolicką.

W dziele tym, wychodząc od interpretacji listu św. Pawła do Rzymian (5. 12-14), dochodzi do przekonania, iż musieli istnieć ludzie przed Adamem. Przykłady tego znajdują się nie tylko w samej Biblii (żona Kaina musiała być preadamitką, spoza kręgu rodziny Adama), ale także

dostarczają ich dalekomorskie podróże i odkrycia na innych kontynentach. Również starożytna literatura babilońska, egipska i grecka świadczy o istnieniu ludzi przed 4004 rokiem przed Chrystusem. Wszystkie te fakty prowadzą la Peyrere'a do wyprowadzenia początków rasy ludzkiej nie od Adama, od którego pochodzić może tylko rasa żydowska, lecz od jakichś przed-Adamowych przodków człowieka. Oddziela więc historię Żydów od historii powszechnej, gdyż ludzkość, jego zdaniem, rozwijała się poligenicznie, a nie monogenicznie. Usiłuje przy tym uzgodnić historię zbawienia z naturalistyczną antropologią i kosmologią. To też, w jego przekonaniu, fakty z geografii i etnologii przyczyniają się do krytyki religii. Ludzie odkryci przez Kolumba nie mogą, jego zdaniem, pochodzić od Adama, muszą być zatem potomkami innych, przed-Adamowych przodków.

Dokonana przez la Peyrere'a konfrontacja faktów religijnych z prawdami naturalistycznymi idzie jeszcze dalej i rozciąga się na całościową krytykę Biblii. Uważa on, że ludzie żyjący przed Adamem żyli w stanie natury, kierując się tylko rozumem i nie posiadając żadnego poczucia grzechu. Boga poznawano wtedy tylko instynktownie, jako pierwszą zasadę stworzenia. Życie w stanie natury było brutalne i pełne zagrożeń (jego opis jest niemal taki sam jak u Hobbesa), gdyż Prawo Boże było jeszcze nieznanne. Bóg jednak zarządził tej sytuacji przez stworzenie Adama, a przez niego innych żydów, dzięki którym mogła się rozpocząć historia zbawcza. Oznacza to jednak, że Prawo Mojżeszowe jest tylko partykularnym prawem, które zostało dane partykularnemu narodowi. Prawo to, w odróżnieniu od prawa natury, nie posiada więc uniwersalnego charakteru. Obowiązuje ono bowiem od czasów Adama, a zostało skodyfikowane jako zbiór reguł dopiero w czasach Mojżesza. Jest ono obowiązujące jednak tylko dla narodu żydowskiego, któremu zostało nadane, inne narody natomiast powinny odwoływać się do bardziej uniwersalnego prawa naturalnego.

Ta racjonalistyczna i naturalistyczna krytyka religii posiada swe głębsze źródła w systemie socynianizmu, który głęboko wpływał na poglądy la Peyrere'a. Socynianie odrzucali Prawo Mojżeszowe z dwóch powodów (za które tak je cenił da Costa): jego nieludzkiej surowości oraz braku nauczania o nieśmiertelności duszy. Odrzucali również wszelką religię naturalną, a wspólną wszystkim ludziom moralność płynącą

z prawa natury postrzegali jako konieczny wstęp do uznania religii objawionej. Jedyłą religią objawioną przez Boga było dla nich chrześcijaństwo, gdyż wskazywało drogę do życia wiecznego. Objawienie chrześcijańskie przynosi bowiem obietnicę nieśmiertelności, która jest prawdziwą nagrodą za wiarę i cnotliwe postępowanie. Toteż socynianie z wielką niechęcią odnosili się do nauki judaistycznego Prawa, bowiem obiecywało ono, ich zdaniem, tylko światowe i czasowe dobra (pomyślność, bogactwo, szacunek), a nie obiecywało zmartwychwstania i życia wiecznego. A przecież prawdziwym i jedynym dobrem jest nieśmiertelność, za którą pierwsi chrześcijanie oddawali swe życie i narażali się na prześladowania. Zaś pewność i gwarancję chrześcijańskiej obietnicy nieśmiertelności dostarcza fakt zmartwychwstania Chrystusa.

Dla Mojżesza jednak, podobnie jak dla filozofów pogańskich, idea nieśmiertelności była całkowicie nieznaną. Dlatego też, widząc w nieśmiertelności podstawową rację dla religii, socynianie odrzucili autorytet Tory oraz innych pism Starego Testamentu. Ich zdaniem, wiara w objawienie Starego Testamentu nie posiada żadnego znaczenia dla religii, ponieważ nie można tam znaleźć żadnej idei prowadzącej do zbawienia i życia wiecznego. Spowodowało to, iż socynianie uważali, że Stary Testament nie jest prawdziwym Objawieniem, jest zatem otwarty dla historycznej i filologicznej krytyki.

La Peyrere wyciągnął z tej możliwości wiele radykalnych konsekwencji. Po zakwestionowaniu przekonania, że Biblia jest historią ludzkości, przeszedł do gruntownej filologicznej krytyki całego *Pisma Świętego*. Wcześniej i o wiele bardziej radykalnie niż Hobbes, poddał w wątpliwość Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu. Wskazywał na teksty napisane po śmierci Mojżesza oraz sugerował, że Mojżesz mógł prowadzić dziennik, który stał się później jednym ze źródeł przy powstawaniu Tory. Krytyka autorstwa doprowadziła go do wątpliwości co do oryginalności posiadanego tekstu biblijnego. Zastanawiał się, czy jesteśmy obecnie w posiadaniu pewnych i wiernych kopii *Pisma Świętego*. Sądził, że to, co dotrwało do jego czasów, to tylko kompilacja różnych materiałów, różnych kopii z kopii. Nie kwestionuje przy tym, że „prawdziwa i oryginalna” Biblia była autentycznym Słowem Boga, lecz uważa tylko, że obecny tekst, składający się z różnych fragmentów i pomieszanych manuskryptów, nim nie jest. La Peyrere wyraża głęboki scepty-

cyzm w ustaleniu prawdziwego tekstu, z tego powodu, że nie posiadamy narzędzi do rekonstrukcji oryginalnego Objawienia. Tymi przekonaniami mocno wpłynął na Spinozę, zwłaszcza na jego krytykę Biblii i religijny sceptycyzm, a także pomógł mu w znalezieniu nieteologicznych podstaw dla doktryny Boga.

Samuel Fisher (1605-1665)

Był jednym z najbardziej radykalnych krytyków Biblii w XVII wieku. Zdobyl gruntowne wykształcenie w Oxfordzie, gdzie studiował między innymi język hebrajski. W 1654 roku stał się konwertytą i przeszedł z baptyzmu na kwakieryzm. W 1659 roku podjął podróż do Rzymu i Konstantynopola, aby nawrócić na kwakieryzm papieża i sułtana. Przed tą podróżą, przebywając w Amsterdamie, spotkał młodego Spinozę, któremu powierzył przekład na język hebrajski dwóch pamfletów kwakerskich. Do przygotowanego przez Spinozę tłumaczenia Fisher dodał krótki wstęp, wzywający żydów do nawracania się na kwakieryzm. W 1660 roku, po powrocie z Rzymu i Konstantynopola, opublikował swoje podstawowe dzieło dotyczące krytyki biblijnej pt. *Rusticus Ad Academicos, in Exercitationibus Expostulatoriis, Apologeticus Quatuor*, w którym atakował teologów purytańskich z Oxfordu. Ostrze jego krytyki skierowane było przeciwko głównej tezie protestanckiej, iż wiara powinna być oparta na *Piśmie Świętym*. Fisher uważał, że teza ta zostanie obalona, skoro tylko da się wykazać, że istniejący tekst Biblii nie jest zgodny z tekstem oryginalnym, to znaczy, że od czasów swojego powstania uległ on różnego rodzaju poprawkom, przeróbkom i zniekształceniom. Oznaczało by to, że nie należy szukać w Biblii ostatecznych podstaw dla wiary, ponieważ nie jesteśmy w stanie ustalić oryginalnej treści Objawienia Bożego. Stanowisko Fishera wyraża sceptycyzm biblijny oraz antyskrypturalizm, sytuujący się pomiędzy autorytaryzmem Kościoła rzymskiego z jednej strony, a wynoszącym ponad wszystko autorytet *Pisma Świętego* protestanckim biblicyzmem, ze strony drugiej. Jego atak skierowany jest przede wszystkim w stronę stanowisk protestanckich i kalwińskich, rozwijających się w Anglii, Francji i Holandii w połowie XVII wieku, ale swoimi poglądami wchodzi on

również w debatę biblijną toczącą się pomiędzy protestantami i katolikami. Protestanci bowiem postrzegali kwaków na równi z katolikami i żydami, jako tych, którzy ponad Biblią odwołują się jeszcze do innej sankcji autorytatywnej (np. tradycji, urzędu nauczycielskiego czy władzy papieża).

W swojej krytyce Fisher wychodzi od poglądów purytańskiego teologa z Oxfordu J. Owena¹, utrzymującego, że trzeba uznać z absolutną koniecznością, iż hebrajski i grecki tekst *Pisma Świętego* został przekazany w dosłownym brzmieniu, bezbłędnie, bez dodatków, zmian, przeróbek i poprawek. Słowo Boże musi być bowiem identyczne z tekstem *Pisma Świętego*, w przeciwnym wypadku bowiem wierzący nie miałby żadnej pewności, co jest objawioną wolą Boga. Biblia zatem jest jedyną normą wiary, a jej autorytet opiera się na fakcie, że Bóg jest jedynym jej autorem.

Wbrew tym poglądom podejście Fishera jest jednocześnie historyczne i epistemologiczne. Kwestia historyczna sprowadza się u niego do trzech problemów. Po pierwsze, przy badaniu tekstu należy, jego zdaniem, stosować analizy lingwistyczne, które pokazują w jaki sposób zmieniał się w ciągu wieków język hebrajski i grecki. W toku historii bowiem zmieniała się zarówno ortografia, jak i słownictwo hebrajskie i greckie. Toteż dokumenty z czasów Mojżesza nie mogą być identyczne z dokumentami z czasów Ezdrasza. Ponadto Ezdrasz i masoreci wprowadzili do języka hebrajskiego samogłoski, które były nieznanne w czasach Mojżesza. Skoro zatem język zmieniał się już w czasach Ezdrasza, to tym bardziej dzisiaj nie posiadamy dokładnego tekstu boskiego Objawienia. Po drugie, istnieją problemy wynikające z porównania zachowanych kodeksów, które Fisher pokazuje, odwołując się do zestawienia różnych lekcji z kodeksów hebrajskich i greckich sporządzonego przez protestanckiego bibliستę Louisa Cappela. Zdaniem Fishera, trwający tysiące lat proces translacji nie mógł uchronić od błędów, a ponadto

¹Dziela J. Owena *The Reason of Faith i Of the Divine Originall, Authority, Self-evidencing Light and Power of Scripture* to próba uzasadnienia skrajnego skrypturalizmu, broniącego *Pisma Świętego* jako prawdziwego, jedynego i ostatecznego Słowa Bożego przeciwko ateistom, poganom, żydom, katolikom i fanatykom religijnym (kwarcom).

trudno wierzyć w rzetelność żydowskich skrybów i katolickich mni-
chów, którzy mieli swoje interesy w przeinaczaniu tekstu. Nie ma tu
zatem żadnej pewności i nie wiadomo, który z istniejących tekstów (je-
żeli w ogóle któryś) jest oryginalny. Tylko nadprzyrodzona ingerencja
Boga mogłaby uchronić tekst Objawienia przed zniekształceniami, ale
w Biblii Bóg nigdzie nie mówi, że gwarantuje w ten sposób przekaz
swego Objawienia. Po trzecie, Fisher pyta, w którym momencie Biblia
stała się kanoniczna. Czy była kanoniczna wówczas, gdy ograniczała
się tylko do Tory, czy dopiero później? Czy może była kanoniczna już
w czasie pisania, czy też dopiero po jego zakończeniu? A także, czy ci,
którzy zdecydowali o jej kanoniczności, mieli do czynienia z tekstami
oryginalnymi, czy z kopiami? Problem kanoniczności jest, zdaniem Fi-
shera, istotny dla obrony uprzywilejowanego statusu Biblii. Księgi nie-
kanoniczne uznawane są bowiem za nieposiadające autorytetu boskiego
autorstwa i niespisane z boskiej inspiracji. Fisher wylicza jednak
listę dzieł, które są wspomniane w Biblii, lecz do niej nie włączone lub
zaginione i zastanawia się, kto poza Mojżeszem zdecydował o tym, co
jest Biblią. Sama Biblia nie określa bowiem swej kanoniczności, a de-
cydował o tym Sanhedryn w czasach Ezdrasza i synody wczesnego
Kościoła. Zatem decyzja o kanonie przyjęta została przez przypadkową
grupę ludzi, którzy byli omylni i niereprezentatywni. Trudno wskazać
standardy, którymi kierowali się w odróżnianiu Biblii od apokryfów
oraz podać racje, dlaczego nie uznali na przykład pewnych pism przypi-
sywanych Ezdraszowi lub św. Pawłowi czy innym apostołom. Ponadto,
wszystkie księgi, które zostały uznane za kanoniczne, napisane są
w języku hebrajskim i greckim, czy zatem ci, którzy nie znają tych ję-
zyków mają do czynienia w ogóle z Biblią kanoniczną?

Wątpliwości te wzmacnia Fisher przez argumentację epistemolo-
giczną. Jej celem jest wykazanie, że objawione Słowo Boże nie jest iden-
tyczne z tekstem *Pisma Świętego*. Należy bowiem, jego zdaniem, od-
różnić Biblię, jako fizyczny byt, który został napisany przez ludzi w pew-
nym miejscu i czasie oraz Słowo Boże, czyli nadnaturalne przesłanie
Boga, istniejące niezależnie od jakichkolwiek ludzkich wysiłków.
Pismo Święte to tylko tekst, słowa napisane przez ludzi. Słowo Boże
natomiast nie może zostać przez ludzi napisane; istnieje ono bowiem
niezależnie od tekstu pisanego. Toteż pomiędzy Boskim Słowem a ludzką

kopią biblijną istnieje zasadnicza różnica. Jest zatem błędem opieranie się na słownej kopii w przekonaniu, że odzwierciedla ona nadnaturalny oryginał.

Według Fishera, prawdziwe Słowo Boże to Prawo lub Duch, czyli Słowo Żywe, a nie to, które jest przepisane, przetłumaczone i zinterpretowane w Biblii. Przecież Abel, Henoh i Noe znali prawdziwe Słowo Boże jeszcze przed zapisaniem go jako tekstu. Gdy powstało słowo zapisane, to był to już tylko widzialny przedmiot tego duchowego Objawienia, który mógł już nawet do końca nie odpowiadać prawdziwemu Słowu Bożemu. Biblia jest zatem tylko instrumentem tego Żywego Światła i Ducha. Toteż, tylko gdy posiadamy owo Światło, możemy mówić o literze Biblii. Słowo Boże jest wprowadzone w jakiś nieokreślony sposób w Biblii zawarte, ale nie jest ono same Biblią. Bóg posłał przecież swego Syna, a nie pismo. Dlatego, aby odróżnić to, co jest prawdziwe i boskie w Biblii, potrzeba mieć Światło Ducha. To światło nie znajduje się tylko w Biblii, ale i poza nią. Jest ono dostępne bezpośrednio wszystkim racjonalnym bytom i każdy z oczywistością może je w sobie rozpoznać. Nie jest ono zatem tylko prywatną iluminacją czy subiektywnym oświeceniem, lecz ma charakter uniwersalny, stanowiący oczywiście i pewne podstawy dla wiary.

Widzimy tu, w jaki sposób antyskrypturalizm Fishera prowadził go do wyrażania podstawowych idei religii kwakrów. Podążał on drogą zrjonalizowanego mistycyzmu, wspierającego się na silnym sceptycyzmie wobec religii biblijnej. Można tu tylko dodać, że Spinoza, podobnie jak Fisher, usiłował przełamać lingwistyczny monopol tekstu biblijnego, głosząc, że wszyscy ludzie w każdym czasie są zdolni do poznania woli Bożej, które odbywa się na drodze rozumu, bez odnoszenia się do tekstu. Dla Fishera jednak, człowiek jest bardziej kierowany przez Światło Ducha niż przez rozum i odnajduje podstawy wiary na drodze spirytualistycznego uniwersalizmu. Nie jest to droga kartezjańska i nie potrzeba żadnej idei Boga w umyśle, gdyż boskie Światło i Duch są w każdym człowieku samooczywiste. Ale Spinoza przyjmuje poglądy Fishera o tyle tylko, o ile są one zgodne z jego kartezjańskim racjonalizmem.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Podstawowe jego dzieło pt. *Leviatan* ukazało się w 1651 roku. Podejmuje w nim analizę i wyjaśnienie religii w kategoriach ludzkiej natury. Stąd też dzieło to, a zwłaszcza druga jego część, można odczytywać jako wielkie i systematyczne przedsięwzięcie zmierzające do całkowitej reinterpretacji Biblii. Ostrożna egzegeza przeprowadzona przez Hobbesa ma na celu wyjawić, że chrześcijaństwo ostatecznie zagraża porządkowi społecznemu, a Bóg Biblii jest tylko pozornie dawcą bezpieczeństwa i pokoju. Bowiem, jak pokazuje Hobbes, przez całą Biblię Bóg odwodzi tylko ludzi od bezpiecznego i spokojnego życia i kieruje ich na pełną niebezpieczeństw drogę wiary i męczeństwa. Wszystkie postacie biblijne, które posłuchały Bożego wezwania (Abraham, Mojżesz, św. Piotr, św. Paweł), są w nieustannym niebezpieczeństwie i częstym zagrożeniu życia. Natomiast podstawowym celem politycznej myśli Hobbesa jest usunięcie lęku przed gwałtowną śmiercią oraz ustanowienie osobistego bezpieczeństwa i pokoju społecznego. Prowadzi to oczywiście do konfliktu pomiędzy światem wiary a naturalnym porządkiem rzeczy w świecie, a co za tym idzie – pomiędzy objawieniem a rozumem.

Religia jest dla Hobbesa tylko produktem pasji, głównie obawy przed nieznanym, rozum natomiast jest przede wszystkim instrumentem w służbie tychże pasji. Tajemnice religii dlatego rozbudzają największe pasje, gdyż wiążą się z największymi lękami. Tajemnice te są jednak poza zasięgiem rozumu, który nie jest w stanie poznać ani prawdy absolutnej, ani odkryć celu rzeczy nadanego przez kogoś wyższego niż sam człowiek. Stąd też ugruntowania pewności dla rozumu Hobbes nie szuka ani w Objawieniu, ani w klasycznej filozofii, lecz w aksjomatach geometrii Euklidesa. Wierzy bowiem, że prawdziwą wiedzę może dostarczyć rozumowi tylko metoda matematyczna i na podstawowych elementach tej metody buduje swą „naukę o naturalnej sprawiedliwości”. Pierwszym aksjomatem tej nowej nauki jest przyjęcie stanu natury, z którego wyprowadza się dalsze moralne i polityczne założenia. Ta swoista geometria politycznego i moralnego życia, dzięki rozumowi i z pomocą metody, zapewnia, zdaniem Hobbesa, większe bezpieczeństwo społeczne, niż kiedykolwiek wcześniej było to możliwe. Pozwala

bowiem na uwolnienie ludzi od złych konsekwencji, które są efektem pasji i ustanawia sprawiedliwość dzięki ustaleniu racjonalnego kryterium, które ma służyć rozsądzaniu pomiędzy współzawodniczącymi pasjami. Zdaniem Hobbesa, zaufanie do rozumu jest bardziej zgodne z Biblią niż chrześcijańska cnota wiary i prostej religijnej ufności. Prawdy objawienia nie są wprawdzie przeciwne do rozumu, ale są „ponad” rozumem, co dla Hobbesa oznacza, iż są ostatecznie dla człowieka nieważne, bowiem jedyną troską mającą znaczenie dla ludzi jest przetrwanie.

Toteż w rozdziale XXXII *Leviatana* Hobbes podkreśla fakt, że sama Biblia wskazuje, iż naturalny rozum jest najlepszą drogą do poznania woli Bożej. Stąd też standardy interpretacji Biblii, jak również problemy egzegetyczne winny być oparte na wzorcu nauk matematycznych, a zatem określane *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, żeby ich rozpoznać. Sceptycyzm Hobbesa ma podstawy bardziej polityczne niż teologiczne i jest skierowany przede wszystkim przeciwko wszelkim uzurpatorom politycznym, żyjącym w jego czasach, którzy powoływali się na prywatne objawienia i namawiali do buntów usprawiedliwiając to 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 się do wyznaczenia prymatu władzy świeckiej 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 świecka 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. Sam autorytet suwerena natomiast osadzony jest na naturalnych uprawnieniach i z nich wynika ostatecznie jego prawo do interpretacji Biblii.

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 Biblia w rzeczywistości potwierdza 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. Sama Biblia nie stanowi dla niego problemu, tak długo, dopóki gwarantuje i potwierdza naukę o naturalnej sprawiedliwości.

Stąd też wszystkie wątpliwości Hobbesa zawarte w XXXIII rozdziale *Leviatana*, a 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. Dlatego rozdział ten rozpoczyna się od charakterystyki ksiąg biblijnych jako „zasad chrześcijańskiego życia”, które zdaniem Hobbesa są także, a nawet przede wszystkim prawami. Prawa natomiast określa suweren, zatem on jest ostatecznym autorytetem autoryzującym Biblię. Dla Hobbesa Biblia jest prawem w ten sam sposób, jak jest nim prawo natury, a zatem prawo Boże może być 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 połączyć z prawem Bożym, a posłuszeństwo Bogu utożsamić z naturalnym dążeniem do pokoju i bezpieczeństwa w społeczeństwie politycznym. Dlatego Hobbes na przykład 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 wyrażany wobec autorstwa ksiąg biblijnych. Co prawda, jest tu bardzo niejednoznaczny i najpierw uznaje, że duże fragmenty Pięcioksięgu 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 zżeranymi przez ambicje i rządę władzy. Zaraz potem, gdy twierdzi, że wierzy w natchnienie i prawdę *Pisma*, to trudno odczytać to inaczej, niż jako uwagi przepełnione ironią i sarkazmem.

Oczywiście wszystkie te wątpliwości 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 samą religię uzależnić ostatecznie od władzy suwerena. Biblia powinna być słowem Boga tylko o tyle, o ile suweren uznaje i potwierdza ją swym autorytetem. I właśnie ta teza, że suweren jest ponad Objawieniem, a polityczny rozum dyktuje zasady interpretacji Biblii, była najbardziej prowokacyjną egzegetyczną innowacją dla współczesnych krytyków Hobbesa. 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 obliuguje do niczego więcej poza posłuszeństwem suwerenowi i jego dążeniom do pokoju i bezpieczeństwa.

B. Spinoza zaczerpnął od Hobbesa nie tylko sposób odczytywania tematów biblijnych w kontekście metodologii nauk przyrodniczych, ale również głębsze spojrzenie na relacje zachodzące pomiędzy roszczeniami płynącymi z religii i Objawienia a roszczeniami pochodzącymi od państwa i struktur politycznych.

Traktat teologiczno-polityczny Barucha Spinozy

Traktat teologiczno-polityczny został wydany w roku 1670, choć przygotowywany był od roku 1656. Spinoza rozpoczął pisanie tego dzieła w odpowiedzi na decyzję żydów amsterdamskich, wykluczającą go z synagogi pod zarzutem herezji. Podejmuje w nim zagadnienia dotyczące

natury Objawienia, hermeneutycznych zasad interpretacji Biblii oraz religijnych podstaw liberalnego państwa.

Traktat rozpoczyna się od pytań dotyczących tego, co boskie Objawienie i natchnienie prorockie może dokładnie znaczyć. Innymi słowy, czy prorocy mogli posiadać wiedzę o czymś, czego nie znają zwykli ludzie dzięki rozumowi i doświadczeniu. Skoro jednak wiedza prorocka nie jest ani wiedzą matematyczną, ani wiedzą o empirycznych faktach, to jest, zdaniem Spinozy, tylko ludzką fabulacją, wytworzoną przez osoby mające bogatą wyobraźnię. Spinoza wykorzystuje tu koncepcję prorocstwa opracowaną przez Majmonidesa, który podkreślał raczej mimetyczny niż poznawczy charakter prorocstwa. Toteż dla Spinozy, podobnie jak dla Majmonidesa, prorocstwo jest typem rozumienia raczej narratywnym, symbolicznym i imaginacyjnym niż filozoficznym, logicznym czy uzasadniającym. Wyobraźnia prorocka jest mimetyczna, a nie receptywna i to nawet w przypadku Mojżesza. Toteż konkluzja Spinozy jest taka, że Objawienie nie dodaje niczego do wiedzy, którą człowiek zdobywa na drodze racjonalnej. Do prorokowania nie jest bowiem potrzebny mocny umysł, lecz żywa wyobraźnia, gdyż Bóg objawiał się prorokom tylko przez obrazy. A żywa wyobraźnia najczęściej przeciwna jest rozumowemu ujmowaniu rzeczy. Toteż wykorzystując krytykę biblijną la Peyrere'a oraz metodę kartezyjską, Spinoza wykazuje, że w Objawieniu nie ma żadnego elementu racjonalnego. Wiedza o sprawach boskich, którą posiadali prorocy, jest pewna jedynie moralnie, ale nie posiada pewności matematycznej. Prorocy zatem nie mieli żadnej szczególnej wiedzy i nie musimy odwoływać się do nich w poszukiwaniu wiedzy ani o naturalnych, ani o duchowych zjawiskach. Nie posiadali oni bowiem ani wiedzy matematycznej, ani naukowej, a wyznawali przy tym często sprzeczne opinie na wiele spraw. Toteż Spinoza odbiera prorocztwu jego centralne znaczenie teologiczne i religijne w powstawaniu Objawienia i redukuje je do mało interesujących poznawczo opinii, posiadanych przez pewnych ludzi żyjących w czasach biblijnych.

Jeżeli prorocy nie posiadali żadnej specjalnej wiedzy, to również drugi ważny element religii objawionej – cuda – mogą dostarczyć tylko nieporozumień i być źródłem przesądów. Spinoza poddaje w wątpliwość w ogóle możliwość występowania jakichkolwiek cudów. Cud

jest dla niego zawsze tylko wynikiem ludzkiego zapatrywania i nieumiejętności wskazania przyczyny naturalnej jakiegoś wydarzenia. Cud nie jest zatem, dla niego, niczym innym niż faktem naturalnym. Obiektywnie cuda są niemożliwe z tego powodu, że Bóg ustanowił uniwersalne prawa natury, od których nie może być żadnego wyjątku. Gdyby zachodziły cuda, to żylibyśmy w nieuporządkowanym i chaotycznym świecie. Ponadto, gdyby działo się coś sprzecznego z ustanowionymi przez Boga prawami natury, to sprzeciwiałoby się to również woli i postanowieniu Boga. Istnienie opatrności Bożej lepiej poznajemy zatem ze stałego porządku natury niż z cudów. Występowanie cudów mogłoby tylko skłaniać do wątpliwości co do istnienia Boga i prowadzić do niewiary. Ich brak natomiast potwierdza nam istnienie Boga, a regularne prawa natury odsłaniają nam wieczne Jego wyroki. Gdy *Pismo Święte* mówi, że coś wydarzyło się z woli Bożej lub za sprawą Boga, to oznacza to, że wydarzyło się to wedle praw i porządku natury. Każde wydarzenie cudowne w Biblii jest na pewno wydarzeniem naturalnym, nawet gdy nie potrafimy wskazać jego przyczyny. Bowiem działania Boga są tożsame z porządkiem natury. Jeżeli w Biblii coś jest przeciwne naturze, to jest to przeciwne rozumowi i Bogu, a zatem niedorzeczne. Mogło się to pojawić w Biblii tylko w wyniku późniejszego dodatku, będącego dziełem świętokradców. Dla Spinozy problem cudów jest problemem czysto filozoficznym, sprowadza się bowiem do tego, czy można się zgodzić, że w naturze zachodzi coś, co sprzeciwia się jej prawom, albo, co nie może z niej wynikać.

Boski porządek i prawa są, według Spinozy, uniwersalne i znane wszystkim ludziom na drodze racjonalnej. Wynika z tego, że nie ma żadnego specjalnego prawa, takiego jak Prawo Mojżeszowe. Dekalog nadany przez Boga hebrajczykom musi być zatem rozumiany w kontekście historycznych okoliczności. W czasie, gdy żydzi uciekli z Egiptu i uwolnili się od egipskich praw, pozostawali w stanie natury, żyjąc w świecie bez prawa. Mojżesz uwolnił ich z tego stanu, nadając im nowe prawa, które wyraził w boskich terminach i religijnym kontekście. Doprowadziło to do ustanowienia nowego stanu politycznego dla Żydów, czyli ustroju teokratycznego. Ale prawa Mojżesza skierowane były tylko do poszczególnego narodu i nie mają uniwersalnego znaczenia. Uniwersalne natomiast jest naturalne prawo Boże, które jest po-

wszechne (wspólne wszystkim); racjonalne (niezwiązane z historią żadnego narodu); i nie wymaga żadnych obrzędów.

W VII rozdziale *Traktatu* Spinoza powraca do problemu interpretacji Biblii, stwierdzając, iż jest on podobny do problemu interpretacji natury. A skoro naturę badamy *more geometrico*, to analizę biblijną powinniśmy prowadzić w taki sam sposób. Do interpretacji natury stosujemy bowiem metodę polegającą na wyprowadzaniu definicji bytów naturalnych z danych dostarczanych przez „historię naturalną”. Zatem przy interpretacji Biblii powinniśmy posługiwać się metodą polegającą na definiowaniu tematów biblijnych z danych dostarczanych przez „historię biblijną”. Biblia musi być rozumiana sama w sobie, a wiedza o niej musi pochodzić z samej Biblii. Nie należy zatem badać Biblii w terminach jakiegoś ponadnaturalnego Objawienia. Jediną słuszną metodą jest bowiem badanie jej twierdzeń zgodnie z racjonalną analizą, opartą na jasnych i wyraźnych ideach Boga i natury. Spinoza postawił tu duży krok naprzód w zastosowaniu swej wersji kartezjanizmu do zagadnień teologicznych i biblijnych. Sam Kartezjusz był w tym względzie bardziej ostrożny w aplikowaniu swej metody do problemów religijnych. Spinoza natomiast, używając kryteriów Kartezjusza, redukuje Biblię do powstałego przed wiekami piarstwa hebrajczyków. Sytuuje ją więc wyłącznie w socjologiczno-historycznym kontekście rozumienia. Uważa bowiem, iż teksty biblijne będą o wiele lepiej rozumiane w tym kontekście niż w dawnym kontekście Objawienia. Toteż czyta on twierdzenia biblijne literalnie, a następnie osądza w oparciu o jasne i wyraźne idee Boga i praw natury. W wyniku tych procedur dochodzi do wniosku, że większość prawd biblijnych ma charakter czysto moralny i może być z powodzeniem odkryta bez pomocy Biblii, na drodze rozważań całkowicie filozoficznych. Toteż większość prawd biblijnych jest, jego zdaniem, ważna tylko dla studiujących żydowską historię starożytną, a nie dla ludzi poszukujących zrozumienia Boga, siebie i otaczającego ich świata.

W przekonaniu Spinozy, istnieją dzieła samowyjaśnialne (np. *Elementy* Euklidesa) oraz takie, do których wyjaśnienia potrzebna jest znajomość własności i natury języka, autobiografii autora oraz okoliczności, w których powstawało dzieło. Biblia należy do dzieł tego drugiego rodzaju, gdyż sama nie definiuje rzeczy, o których mówi. Do jej badania

należy zatem stosować metodę kontekstualną. Pozwoli ona na zrozumienie, w jaki sposób używali języka autorzy biblijni, kim byli, dla kogo pisali, jakie okoliczności skłoniły ich do pisania oraz kto zdecydował o objawionym charakterze tego pisarstwa. Spinoza pokazuje przy tym, jak trudno jest ustalić właściwą lekcję tekstu, poprawnie pogrupować pojęcia językowe oraz ustalić dwuznaczności i rozwiązać trudności wynikające z gramatyki języka hebrajskiego. Przy ustalaniu i porządkowaniu tematów biblijnych należy również postępować analogicznie jak w działalności naukowej. Toteż zawsze należy wychodzić najpierw od podstawowych i najbardziej uniwersalnych przekonań i tematów zawartych w nauczaniu biblijnym i stopniowo przechodzić do kwestii mniej ogólnych, a następnie do coraz bardziej szczegółowych.

Kontekstualizm Spinozy mógłby oczywiście być zgodny z ortodoksją, gdyby uznawał on, że tekst jest inspirowany w sposób nadprzyrodzony. Jednak rozdział VIII *Traktatu* neguje w całej rozciągłości nadprzyrodzony charakter tekstu biblijnego. Spinoza z ironią zauważa, że ci, którzy potrzebują nadprzyrodzonego światła, gdyż światło rozumu jest dla nich niewystarczające i nieadekwatne do interpretacji Biblii, nie potrafią w żaden sposób wyjaśnić, jaka jest natura tego nadprzyrodzonego światła. Toteż jedyna droga do prawidłowego ustalenia objawionych w *Piśmie Świętym* znaczeń wiedzie przez rozumowe badania lingwistyczne, paleontologiczne, historyczne, psychologiczne, socjologiczne i polityczne.

Ostateczny rezultat biblijnych analiz Spinozy zawarty jest w XV rozdziale *Traktatu*. Pokazuje on tam, że filozofia i teologia muszą być od siebie oddzielone, gdyż nie mają ze sobą nic wspólnego. Filozofia bowiem musi opierać się na racjonalnych kryteriach, a teologia ma za zadanie uczyć pobożności i posłuszeństwa. Toteż teologia, gdy dobrze spełnia swą rolę, jest niezgodna z rozumem. Jej twierdzenia są poza rozumem, nie mogą bowiem zostać poddane logicznemu sprawdzianowi, który wykazałby ich prawdziwość bądź fałszywość. Spinoza wyraża tu skrajny sceptycyzm co do racjonalnych możliwości teologii i religii. Sceptycyzm ten sprowadza się zasadniczo do przekonania, że nie ma żadnej możliwości zastosowania wiedzy filozoficznej czy naukowej do zagadnień religijnych. Celem tych dążeń jest całkowite uwolnienie filozofii spod dominacji, jaką nakładała na nią teologia. Bowiem rozum,

dla Spinozy, nie jest i nie może być sługą wiary i religii. Toteż Biblia pozostaje dla niego źródłem jedynie prawd moralnych i ma wartość tylko dla tych, którzy nie posiadają wystarczających zdolności intelektualnych, aby w sposób racjonalny poznawać naturę człowieka. Spinoza właściwie nie wątpił w prawdę twierdzeń biblijnych, zaprzeczał jedynie, że mają one wartość inną niż tylko moralną. Jego zamiarem była realizacja całkowicie nowożytnego projektu porzucenia formuły: *philosophia ancilla theologiae est*. Miało to spowodować usunięcie konfliktów, jakie pomiędzy filozofią a teologią pojawiały się w przeszłości.

W powszechnej opinii uważało się Spinozę za twórcę nowożytnych badań biblijnych oraz krytyki biblijnej. Jednak, gdy porównujemy go ze współczesnymi mu myślicielami, widzimy wyraźnie, jak wiele czerpał od innych i jak wiele innym zawdzięcza. Niemniej jednak w wielu zasadniczych kwestiach uczynił on duży krok naprzód. Hobbes utrzymywał, że Mojżesz nie napisał pewnych fragmentów Pięcioksięgu; la Peyrere odróżnił tekst Mojżeszowy od ostatecznie zredagowanego tekstu; Fisher rzucił więcej wątpliwości w ogóle na autorstwo ksiąg biblijnych. Wszyscy oni jednak uważali, że tekst, choć niedoskonały, dotarł jednak do naszych czasów i powinien być traktowany jako Słowo Boże (Fisher uzależniał rozpoznanie tego Słowa od wewnętrznego Świata Ducha). Choć Mojżesz mógł pewnych fragmentów sam nie napisać, to jednak ich autor był inspirowany przez Boga.

B. Spinoza rozpoczyna całkiem inny sposób badania Biblii, niż jego poprzednicy, co pozwala mu na całkowicie sekularystyczne jej odczytywanie. Jego zasady hermeneutyki biblijnej nie różnią się niczym od metody interpretacji natury. Toteż Biblia jest już dla niego tylko dokumentem historycznym, który winien być rozumiany w terminach czysto ludzkich. Doprowadziło go to do pozbawienia Biblii jakiegokolwiek nadnaturalnego wymiaru i odrzucenia wszelkich roszczeń wobec Objawienia. Konsekwencją tego było widzenie religii jako tylko ludzkiego i historycznego wytworu. Toteż racjonalistyczny sekularyzm Spinozy, wspierany przez naturalistyczną metafizykę i historyczno-lingwistyczną analizę tekstów religijnych, przecierał szlaki dla formowania się nowożytnego umysłu i kształtowania się oświeceniowego modelu człowieka.

Pod koniec XVIII wieku niemiecki filozof żydowskiego pochodzenia – Moses Mendelssohn, zaczął szerzyć idee, które miały uczynić z żydów ludzi oświeconych, szlachetnych i honorowych. Miało się to dokonać poprzez odsunięcie ich od tradycji religijnej i wpojenie im, poprzez odpowiednią edukację, racjonalistycznego myślenia. Celem tych dążeń miało być uczynienie z żydów oświeconego narodu europejskiego i użytecznych obywateli państwa. Początki tego programu zmierzającego do odjudaizowania narodu żydowskiego znaleźć można w dużej mierze w pismach i poglądach Spinozy. Sam zaś *Traktat teologiczno-polityczny* bez wątpienia można uważać za klasyczny dokument racjonalistycznego i sekularystycznego ataku na wiarę objawioną.

Literatura

- Costa Uriel da, *Dusza ludzka jest nieśmiertelna*, w: L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959, s. 250-261.
- Costa Uriel da, *Wizerunek własny żywota*, Warszawa 1960.
- Cooke P. D., *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- Donagan A., *Spinoza's Theology*, w: *Reflections on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, 1999.
- Frankel S., *The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*, „The Review of Politics”, vol. 63, Spring 2001, nr 2, s. 287-315.
- Hobbes Thomas, *Lewiatan*, Warszawa 1954.
- Kołakowski L., *Kłęska i kariera Uriela da Costy*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, Londyn 1989, s. 35-41.
- Lagree J., *Irrationality With or Without Reason: An Analysis of Chapter XV of the Tractatus Theologico-politicus*, w: *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, Dordrecht 1994, s. 25-38.
- Martinich A. P., *Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, 1992.
- Mordarski R., *Polityczna religia Lewiatana*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 29, 2000, s. 425-432.

- Popkin R. H., *The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy*, w: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, 1998, s. 393-422.
- Popkin R. H., *Spinoza and Samuel Fisher*, w: *Philosophia* XV 1985, s. 219-236.
- Popkin R. H., *Spinoza and Bible Scholarship*, w: *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996.
- Popkin R. H., *Notes from Underground*, „New Republic”, vol. 202, nr 21, 1990.
- Popkin R. H., *Issac la Peyrere (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden 1987.
- Preus J. S., *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge University Press, 2001.
- Ravven H. M., *Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination. Part I: Maimonides on Prophecy and Imagination*, „Journal of the History of Philosophy”, vol. XXXIX, nr 2, April 2001, s. 193-214.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, w: *Traktaty*, Warszawa 1999.
- Strauss L., *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago 1997.
- Strauss L., *Jak studiować Traktat teologiczno-polityczny Spinozy?*, w: *Sokra-
tejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 123-180.