

Piotr Paziński

Utopia Barucha Spinozy¹

27 lipca 1656 r. 24-letni Baruch Spinoza, pochodzący ze znakomitej rodziny, świetnie się zapowiadający i wszechstronnie wykształcony kandydat na rabina, został decyzją władz amsterdamskiej gminy żydowskiej wykluczony z niej i obłożony klątwą (hebr. *cherem*). Resztę swego krótkiego życia spędził jako, formalnie rzecz biorąc, bezwyznaniowiec, oskarżany o ateizm i polityczne wicherzycielstwo. Stworzył, w domowym zaciszu, dzieła zawierające jedną z najważniejszych propozycji filozoficznych, a zarazem będące wyzwaniem rzuconym macierzystej religii.

W całym konflikcie z gminą, który rozpoczął się na kilka lat przed rzucającym *cherem*, przyszedł filozof wykazał nie tylko twardy charakter i umiejętność obrony własnych poglądów, ale również mocne nerwy. Ryzykował wiele: niedługo przedtem, w r. 1640, Uriel Acosta, niesłusznie oskarżony o ateizm i zaszczyty przez współwyznawców, którzy doprowadzili go do uwięzienia przez holenderskie władze, popełnił samobójstwo². Baruch Spinoza, jako mały chłopiec, był obecny podczas publicznego upokorzenia Acosty, co wywarło na nim ogromne wrażenie.

¹ Prezentujemy rozszerzoną wersję tekstu, który ukazał się wcześniej w miesięczniku *Midrasz* (nr 12/56, grudzień 2001).

² Acosta uważał się za człowieka głęboko religijnego, choć odrzucał niektóre prawdy żydowskiej wiary, jak niematerialność i nieśmiertelność ludzkiej duszy. W swych rozprawach, które musiał znać Spinoza, pisał, że Pismo utożsamia duszę z krwią (Rdz 9,4; Kpl 17,11). Na podstawie rozmowy Boga z Adamem wnosil, że człowiek od początku był istotą śmiertelną, inaczej nie miałby sensu zakaz jedzenia owoców z drzewa poznania dobra i zła. Acosta (por. fragmenty traktatu *O śmiertelności duszy ludzkiej*, w: Leszek Kołakowski, *Filozofia XVII wieku*, Warszawa: PWN 1959, ss. 250-261) powołuje się najczęściej na Koheleta, ignorując biblijne wizje powstania z martwych, np. Ezechiela (Ez 37,1-14) i Daniela (Dn 12,2). W czasach Acosty i Spinozy nieśmiertelność duszy i przyszłe zmartwychwstanie było uznawanym powszechnie dogmatem wiary, popartym autorytetem Majmonidesa.

To, że we względnie tolerancyjnej atmosferze, jaka panowała w XVII-wiecznych Niderlandach, przywódcy amsterdamskiej, „portugalskiej” gminy żydowskiej okazywali się nadgorliwi w tropieniu odstępstw od prawomyślności, tylko na pierwszy rzut oka może wydawać się osobliwe. Większość członków gminy stanowili potomkowie marranów, przybyłych do Holandii ledwie przed półwieczem, nierzadko z trudem „odzyskani” dla żydostwa i judaizmu – tak było w przypadku ojca Barucha Spinozy. Wyrażanie poglądów niezgodnych z ortodoksyjną doktryną zagrażało istnieniu wspólnoty, nie mówiąc już o władzy rządzących nią rabinów. Dlatego też, pomimo rozległych kontaktów ze światem zewnętrznym, gmina przypominała obleżoną twierdzę – tym bardziej zamkniętą od środka, im bardziej jej członkowie narażeni byli na zgubny wpływ panującego wokół intelektualnego fermentu.

Nie wiemy już dzisiaj niestety, za co konkretnie wypędzono Spinozę z gminy. Jego *Apologia para justificarse de su abdicacion de la Synagoga* zaginęła. Wedle biografów filozofa gniew rabinów (którzy o całej sprawie zostali poinformowani przez szantażujących Spinozę donosicieli) wzbudziły poglądy na temat sposobu odczytywania Tory. Młody Spinoza dowodził, że Biblia nie dostarcza dowodów na nieśmiertelność ludzkiej duszy i nie daje właściwego pojęcia o naturze Boga; prawo żydowskie było dziełem Mojżesza. Swoje poglądy utrzymał, kiedy już stał się banitą, czyniąc z nich fundament pierwszej z dwóch swoich głównych prac: *Traktatu teologiczno-politycznego*³.

Esencja Pisma Świętego

Rozważaniom Spinozy na temat Biblii przyświecały, jak się wydaje, dwa cele. Pierwszym było oddzielenie teologii od filozofii (systematycznym wykładem tej drugiej stać się miała Etyka); drugim – realizacja pewnego projektu politycznego.

³ Dzieło ukazało się anonimowo w 1670 r. W niniejszym artykule cytuję następujący przekład: Baruch Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny* (dalej: *Traktat*), przeł. Ignacy Halpern-Mysłicki, w: Spinoza, *Traktaty*, Kęty: Antyk 2000.

Do osiągnięcia pierwszego celu posłużyć miała rewizja ustalonego powagą tradycji sposobu czytania Pisma Świętego. Myśl Spinozy biegnie następująco: nawet jeśli założymy, że hebrajska Biblia (a także chrześcijański Nowy Testament) zawierają pewne prawdy moralne, które mogłyby pochodzić ze źródła innego niż empiryczne, to nie ma w Piśmie Świętym niczego, co byłoby systematycznym traktatem o naturze Boga. Pismo nie jest wykładem nauk spekulatywnych – na przekór Filonowi, który widział w nim zbiór alegorii skrywających prawdziwą wiedzę religijną, albo Majmonidesowi, dla którego było inaczej sformułowaną *Metafizyką* Arystotelesa⁴.

Więcej: Spinoza negował żydowski dogmat o objawionym charakterze całej Tory, przytaczając znane argumenty, że Pięcioksiąg jest wewnątrznie niespójnym zbiorem pism redagowanych przez stulecia i przez wielu autorów (ostatecznej redakcji dokonać miał Ezdrasz, już po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej). Już tylko za to każda gmina żydowska tamtych czasów uznałaby go za heretyka.

Poznawać Pismo, zdaniem Spinozy, możemy jedynie dzięki niemu samemu, badając je, porównując znaczenia użytych słów i metafor, wyświetlając intencje autorów. Winniśmy zatem stosować metodę znaną z nauk przyrodniczych, ale pod jednym warunkiem: nie wolno nam obu tych dziedzin mieszać z sobą, jak to czynili przez wieki komentatorzy. A że Biblia nie jest spójna, należy wydestylować jej istotę,

trzeba przede wszystkim poszukiwać tego, co jest najogólniejsze, co stanowi podkład i podstawę całego Pisma św. i co jest w nim zalecone przez wszystkich Proroków jako nauka wieczna i w najwyższym stopniu pożyteczna dla wszyst-

⁴ Polemice z *Przewodnikiem dla błądzących* Majmonidesa poświęca Spinoza wiele miejsca na kartach *Traktatu*. Por.: *Traktat*, VII, 75-87, ss. 180-183. Niejednokrotnie zarzuca Majmonidesowi, że „opiera się on na założeniu, że wolno nam wyrazić Pisma św. stosownie do swoich poglądów z góry powziętych wyjaśniać, naciągać oraz treść dosłowną, choćby była najwyraźniejsza lub najdobitniejsza, wypierać i zastępować przez jakąś inną” (VII, 85, s. 182). O Biblii Spinoza mówi również sporo w swych listach. W jednym z nich, do natrętnego kupca Willema van Blyenbergha, pisze wprost: „A co się mnie tyczy, to przyznaję otwarcie i bez wykrętów, że Pisma Świętego nie rozumiem, jakkolwiek studia nad nim zajęły mi lat kilka” (Baruch Spinoza, *Listy*, przeł. Leszek Kołakowski, Warszawa: PWN 1961, list 21, s. 116).

kich śmiertelników. W to wchodzi np., że istnieje jedyny i wszechmocny Bóg, którego wyłącznie czcić należy, który troszczy się o wszystko i nade wszystko miłuje tych, którzy go czczą i kochają bliźniego jak samych siebie. Tego i rzeczy podobnych, powiadam, uczy Pismo św. wszędzie tak jasno i tak dobitnie, że nikt w tym względzie nigdy nie miał żadnych wątpliwości. Natomiast czym Bóg jest, w jaki sposób o wszystko dba i troszczy się, tego i rzeczy podobnych nie uczy Pismo św. jawnie i nie podaje jako nauki wiecznej⁵.

Pismo jest święte, powiada Spinoza, jedynie wówczas, gdy służy moralności: „boskość Pisma św. może polegać jedynie na tym, że uczy ono cnoty prawdziwej”⁶. Poza tym jest zwyczajnym tekstem, stanowiącym dokument pewnej epoki, a zwłaszcza roli, jaką odgrywała religia w życiu społecznym. Spinoza idzie tu drogą wytyczoną m.in. przez Machiavellego i Hobbesa, przekonanych, że instytucjonalna religia odgrywa w każdym państwie przede wszystkim rolę polityczną. Z tego przeświadczenia wyrosła inna idea autora *Traktatu*: jego całkiem nieortodoksyjny stosunek do Prawa Mojżesza.

Synajska konstytucja

Żydowskie prawo nie było dla Spinozy objawionym w całości systemem, który lud Izraela otrzymał na Synaju wraz z wszystkimi komentarzami, czyli tak zwaną Torą ustną, spisaną później na kartach Talmudu. Od Boga otrzymał Mojżesz jedynie podstawowe nauki moralne; całą resztę sam opracował, nadając Izraelowi rodzaj konstytucji regulującej wszystkie dziedziny życia i wyróżniającej Żydów wśród innych ludów:

prawa Starego Testamentu objawione były i przepisane tylko Żydom, gdyż skoro Bóg powołał ich do osobnej społeczności i założenia osobnego państwa, to z konieczności musieli oni też posiadać osobne prawa⁷.

Z tego oto powodu Mojżesz siłą boską i z rozkazu boskiego wprowadził religię do państwa w tym celu, aby lud pełnił swe obowiązki nie tyle ze strachu, ile z oddania się. Następnie zobowiązał go swymi dobrodziejstwami i obiecał w imieniu Boga rozmaite rzeczy na przyszłość. [...] Taki oto był cel obrzędów, ażeby

⁵ *Traktat*, VII, 27-28, s. 170.

⁶ *Traktat*, VII, 12, s. 167.

⁷ *Traktat*, VII, 12, s. 167.

ludzie nie czynili nic z własnego postanowienia, lecz wszystko z przykazania czyjś i ażeby uświadamiali sobie w czynach i myślach stale, że podlegają prawu, nie swojemu całkiem, lecz zupełnie obcemu⁸.

To Mojżesz zatem, a nie Pan Bóg był autorem specyficznego ustroju starożytnego państwa Izraela⁹, trafnie określanego mianem teokracji. Miała ona Najwyższego za króla oraz dwie władze, cywilną i duchowną, z precyzyjnie rozdzielonymi kompetencjami, ale też i możliwością kontrolowania się nawzajem. Jeśli chodzi o termin „teokracja”, to zaczerpnął go Spinoza z Józefa Flawiusza, który kilkanaście stuleci wcześniej tak pisał:

Jak wiadomo, istnieje niezmiernie różnorodność, jeśli chodzi o szczegóły w obyczajach i prawach ludzkich na świecie, ale można je ogólnie ująć następująco: jedni powierzyli władzę polityczną monarchiom, drudzy – oligarchiom, inni wreszcie ludowi. Nasz prawodawca jednak nie skłaniał się do żadnej z tych form rządzenia, ale wprowadził ustrój, jeśli posłużyć się takim sztucznym terminem, teokratyczny, składając w ręce Boga najwyższe zwierzchnictwo i władzę¹⁰

Poglądy te przynoszą kilka poważnych konsekwencji. Spinoza jest przekonany, że całość prawa rytualnego (a więc większość prawa zawartego w Torze) obowiązywać miała Żydów jedynie wówczas, gdy przebywali oni we własnym państwie. „Nie ulega więc żadnej wątpliwości, że Żydzi po upadku swego państwa nie byli już więcej zobowiązani do trzymania się prawa Mojżesza, tak jak nie byli do tego zobowiązani, zanim powstało ich społeczeństwo

⁸ *Traktat*, V, 29-31, s. 143.

⁹ Wedle żydowskiej tradycji wszystkie zawarte w Torze przepisy pochodzą od Boga. Dzielią się na trzy grupy: miszpatic (prawa), chukim (przepisy) i edot (świadectwa). Pierwsza obejmuje prawa dotyczące moralności i ogólniej stosunków międzyludzkich, których przydatność i obowiązywanie dają się racjonalnie uzasadnić, np. zakaz zabijania, kradzieży, cudzołóstwa itd. Chukim dotyczą rozmaitych rytuałów, wedle rabinów nadane zostały Izraelowi przez Boga „bez podania właściwej przyczyny, bez objaśnienia”. Należą do nich np. przepisy dotyczące składania ofiar w Świątyni, zakaz łączenia wełny i lnu w ubraniu i zasady koszerności. Edot to świadectwa przypominające pewne wydarzenia, np. szabat jest świadectwem zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem, przypomina też o zakończeniu dzieła stworzenia, święto Pesach upamiętnia wyjście z Egiptu. Istota rabinicznego judaizmu polega na tym, że choć odróżnia się przepisy etyczne od rytualnych, to wszystkie są równie ważne, składając się na zbiór 613 micwot, których wypełnianie tożsame jest z właściwym postępowaniem religijnego Żyda.

¹⁰ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, II, 164-165, przeł. Jan Radożycki, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi, Autobiografia*, Warszawa: Rytm 1996, s. 84n.

i państwo”¹¹. Z chwilą upadku Jerozolimy Żydzi, jak przedstawiciele każdego narodu, winni przestrzegać jedynie podstawowych nakazów etycznych i dać sobie spokój z judaizmem. Tora była zatem rodzajem tymczasowo obowiązującej konstytucji.

Taka postawa pociąga za sobą coś więcej: uznanie, że zawarte na Synaju przymierze narodu wybranego z Bogiem, będące fundamentem judaizmu, miało charakter polityczny, a nie religijny. Że Izrael nie jest w żaden szczególny sposób wybrany (prorokowali wszak ludzie innych nacji, o czym opowiada sama Biblia: Melchisedek, Bileam), a Żydzi nie są konieczni do niesienia świadectwa istnienia Boga żywego i Jego wiecznych praw.

Spinoza odwraca tradycyjną biblijną kolejność: przymierze, dzięki któremu powstał naród. Na opak odczytuje wersety z Księgi Powtórzonego Prawa:

Przemówił tedy Mojżesz i kapłani Lewici do całego Izraela tymi słowy: Zamknij i słuchaj Izraelu! W dniu dzisiejszym stałeś się ludem Pana, Boga twego. Przeto słuchaj głosu Pana, Boga twego, i spełniaj jego przykazania i ustawy, które ja ci dziś nadaję (Pwp 27,9-10).

Jest przekonany, że przymierze było jedynie etapem w rozwoju narodu¹². Mówi to, zdając sobie jednocześnie sprawę, że właśnie judaizm pozwolił przetrwać Żydom jako odrębnemu narodowi w diasporze. Niczym starożytny prorok przewiduje: „bezwzględnie w to wierzę, że Żydzi, jeśli tylko nie zniewieścieją pod wpływem zasad swej religii, kiedyś, przy sprzyjających warunkach – rzeczy ludzkie są wszak zmienne – znów zbudują swoje państwo i Bóg ich na nowo wybierze”¹³.

W kilku miejscach swoich rozważań filozof posuwa się nawet do twierdzeń, że tradycyjne żydowskie prawo nakazuje Żydom nienawidzić przedstawicieli innych narodów, co z kolei sprowadza na

¹¹ *Traktat*, V, 15, s. 140.

¹² Por. polemikę ze Spinozą autorstwa XX-wiecznego filozofa religii Leona Rotha „Baruch Spinoza, His Religious Importance for the Jew of Today”, w: Leon Roth, *Is there a Jewish Philosophy?*, Londyn: Littman 1999, ss. 95-107.

¹³ *Traktat*, III, 55, s. 124. O judaizmie jako koniecznym elemencie ruchu narodowowyzwoleńczego pisało wielu teoretyków syjonizmu, m.in. Cwi Hirszt Kalischer, Mojżesz Hess, Jehiel Michael Pines czy Abraham Isaac Kook. Por. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, Filadelfia: JPS 1997.

nich samych nienawiść innych. Tym bardziej – dowodzi – należy zerwać z judaizmem i skończyć raz na zawsze z żydowską wyjątkowością i odrębnością¹⁴.

Judaizm poza krajem Izraela jest zbędny, z drugiej strony tylko judaizm jest w stanie utrzymać naród żydowski – oto dylemat, którego Spinoza nie pragnął rozwiązywać. Poglądy jego doprowadziły do tego, że przestał być Żydem w sensie przynależności religijnej. Poszedł jednak inną drogą niż wielu Żydów porzucających religię ojców.

Powszechna religia etyczna

Zerwanie z judaizmem, typowe dla asymilujących się Żydów, nie doprowadziło Spinozy do chrześcijaństwa. Liczne cytaty z Nowego Testamentu, wplecione w dyskurs *Traktatu*, dowodzą, że nie było ono dla Spinozy niczym więcej jak tylko religią etyczną, „wynalezioną” przez Chrystusa – człowieka obdarzonego szczególną duchową intuicją. Z punktu widzenia wyznawcy chrześcijaństwa jakiegokolwiek obrządku Spinoza (jak trzysta lat po nim Bergson, jeszcze jeden filozof, który zerwał z religią przodków) ze swoją dyktowaną przez rozum religią, ewentualnie wysnutą z Pisma „wiarą powszechną”, w ogóle nie był chrześcijaninem, a więc człowiekiem skłonny w Jezusie z Nazaretu upatrywać wcielonego syna Bożego, który za grzechy ludzkości poniósł męczeńską śmierć na krzyżu po czym zmartwychwstał¹⁵.

Chrześcijaństwo rozumiał Spinoza jako judaizm rozciągnięty na cały rodzaj ludzki, pozbawiony rytuału religii żydowskiej. Mające swe korzenie w myśli greckiej spory o dogmaty wiary zdawały się go interesować jedynie o tyle, że doprowadziły do tego (jak nie bez racji zauważał), iż „religia polega nie na szerzeniu miłości, lecz na rozsiewaniu pomiędzy ludźmi niezgody i nienawiści niepohamowanej, którą pokrywa się fałszywym imieniem gorliwości boskiej i gorącego oddania się”¹⁶.

¹⁴ Por. *Traktat*, XVII, 80-81, s. 294.

¹⁵ Por. uwagi Bergsona, w: Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło, Krzysztof Skorulski, Kraków: Znak 1993, s. 230n.

¹⁶ *Traktat*, VII, 4, s. 165.

Ściśle rzecz biorąc, religia Spinozy w ogóle chrześcijaństwem nie była, tak jak nie była judaizmem. Stanowiła jeszcze jedną, nie pierwszą i nie ostatnią próbę stworzenia wiary filozoficznej, która pod odwołaniem obrzędów i drobiazgowego prawa byłaby prostym systemem etycznym, umocowanym wszak na pojęciu bóstwa. Systemem uprawomocnionym na dwa sposoby: poprzez rozumową spekulację, odkrycie w sobie prawa boskiego, oraz dzięki powadze Pisma Świętego.

Dogmaty takiej wiary przedstawiają się następująco. Istnieje „był najwyższy, który miłuje sprawiedliwość i miłość, któremu wszyscy winni są posłuszeństwo, by dostąpić zbawienia, i który obowiązani są czcić praktykowaniem sprawiedliwości i miłości względem bliźniego”¹⁷. Z niego wynikają następne, będące prostymi zasadami spekulatywnej filozofii: Bóg jest sumą wszystkich doskonałości, jest jedyny, wszechobecny, jest najwyższym, miłosiernym prawodawcą. Kult takiego Boga polega na miłości bliźniego.

Spinozjańskie dogmaty wiary powszechnej przypominają Kantowskie postulaty religii w obrębie samego rozumu: „etyczna wspólnota jest możliwa do pomyślenia wyłącznie zgodnie z prawami cnoty, jako lud podległy boskim nakazom, tj. jako lud Boży”¹⁸. Ale bardziej sławny jest manifest Ludwika Zamenhofa. Występujący pod pseudonimem „Hillelisty” twórca esperanta pisał tak:

Pod imieniem Boga rozumiem najwyższą Siłę, dla mnie niepojmowalną, która rządzi światem i naturę której mam prawo tłumaczyć sobie tak, jak każe mi to mój rozum i serce. Za fundamentalną zasadę mojej religii uznaję słowa: „Postępuj wobec innych tak, jak chciałbyś, żeby oni wobec ciebie postępowali i zawsze słuchaj głosu swojego sumienia”. Wszystko pozostałe w mojej religii uznaję za zwyczajne legendy lub obyczaje religijne, wprowadzone przez ludzi w tym celu, by nadać ich życiu spójny program i duchowe ciepło. Mogę je uznawać bądź nie zgodnie z moją osobistą wolą¹⁹.

Tropem sprzeczności

Tyle pozostało z Pisma Świętego, wyciśniętego niby cytryna dla uzyskania „hillelistycznej” esencji. Ale w jednostkowych wypadkach i do tego nie było ono potrzebne. Spinoza mówi wyraźnie: na

¹⁷ *Traktat*, XIV, 24 i dalej, s. 251.

¹⁸ Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, cz. III, rozdz. 1, III, przeł. Aleksander Bobko, Kraków: Znak 1993, s. 127.

¹⁹ Ludwik Zamenhof, *List Hillelisty do żony*, przeł. P.P.

większy szacunek zasługuje ten człowiek, który do podanych wyżej dogmatów dojdzie na drodze własnego rozumowania, nie zaś przez lekturę Biblii. Ideałem (daleko doń nawet i Spinozie) byłby zatem myśliciel w ogóle nie znający Pisma Świętego, który dzięki „światłu naturalnemu” jest w stanie dowieść wprawdzie faktu istnienia Boga, a potem poprawnie sformułować Jego przykazania.

Ogołociwszy biblijną religię z jej pierwotnego sensu, nie zamierzał jednak Spinoza całkiem deprecjonować roli Pisma Świętego. W swoim dziele nieustannie podkreśla ową „powagę” Pisma oraz znaczenie zawartego w nim objawienia. Nie wynika to jedynie z faktu, że *Traktat* nieuchronnie jest kompromisem, nie tylko filozoficznym, ale przede wszystkim politycznym (tezy Spinozy były przecież szokujące nawet jak na liberalne warunki XVII-wiecznych Niderlandów), albo że stanowi jedynie wstęp do metafizycznego projektu *Etyki*. Biblia ma do spełnienia bardzo konkretną rolę. Myśl Spinozy, choć czasami zawila, jest w gruncie rzeczy prosta: nie każdy może być filozofem, nie każdy dojdzie do pojęcia Boga na drodze rozumowej, i to jeszcze Boga formułującego określone nakazy etyczne. Filozofia pozostaje drogą wybranych, pozostali winni czytać Pismo Święte, nie dając się wszak nabrać rozmaitym interpretatorom, przede wszystkim duchownym różnych wyznań.

Zastanawiać się można nad tym, w jaki sposób Spinoza wyobrażał sobie biblijne objawienie. W rozdziałach *Traktatu* poświęconych żydowskiemu prorokowi zaznacza wyraźnie, że treść proroctwa zależy od wyobraźni, rodzaju umysłowości proroka, jest zatem subiektywna. Ale mimo to tacy ludzie, jak Mojżesz czy Jezus, byli w stanie zdobyć i przekazać dalej obiektywne religijne przesłanie. Z drugiej strony właściwy Bóg Spinozy, Bóg tożsamy z Naturą, więc nie będący osobą, nie może być takiego przesłania autorem i dawcą – obojętne, czy nazwiemy je Torą, Pismem Świętym, czy zredukujemy do kilku uniwersalnych prawd moralnych. Czy ściśle zdeterminowana, związana w sposób konieczny własnymi prawami Natura jest w stanie objawiać nam się tak, jak czynił to Bóg Abrahama?

W tej sprawie, jak w wielu zresztą innych, Spinoza kluczy. Teoretycznie przynajmniej jego Bóg, ten znany z *Etyki* i młodzieńczego, krótkiego *Traktatu*, objawiać się nie może, gdyż każdy taki akt wymagałby zmiany w obrębie jego istoty, a to jest niemożliwe. Ale Bóg przedstawiony w *Traktacie teologiczno-politycznym* objawia

się prorokom i czyni to w sposób bardzo tradycyjny. Mechanizm Jego objawiania się jest dla nas niezrozumiały. Wiemy jedynie, że:

Pismo św. nazywa się słowem bożym dlatego, że uczy prawdziwej religii, której twórcą jest Bóg wieczny, następnie dlatego, że podaje przepowiednie rzeczy przyszłych jako wyroki boskie, wreszcie dlatego, że jego prawdziwi autorzy czerpali po największej części swą naukę nie ze zwykłego światła naturalnego, lecz z jakiegoś im właściwego i włożyli w usta Boga²⁰.

Niekonsekwencja nauki filozofa jest rażąca. Spinoza najpierw wytacza najcięższe działa przeciwko obowiązującej od wieków tradycji literalnego odczytywania Pisma, po czym w gruncie rzeczy akceptuje wartość biblijnego przesłania, o ile pozostaje ono w zgodzie z postulatami spekulatywnej filozofii. Ale skoro odrzucamy przedstawiony w Piśmie sposób objawiania się, to jak możliwa była misja Mojżesza? Czyżby (Spinoza tego co prawda nie sugeruje) Natura stosowała wobec niektórych przedstawicieli rodzaju ludzkiego przymus mentalny, wlewając im w umysły odpowiednie nauki? A może postulaty wiary powszechnej są rodzajem kartezjańskiej idei wrodzonej, właściwej każdemu człowiekowi, a biblijne proroctwa – dziełem ludzi obdarzonych szczególną intuicją etyczną, wyjątkowym darem duchowej introspekcji i mocną potrzebą ogłoszenia swych nauk na pergaminie?

Spśród wielu szkół interpretacji filozofii Spinozy karierę (nie jestem ostatecznie przekonany, czy zasłużoną) zrobiła propozycja Leo Straussa²¹. Wedle tej interpretacji Spinoza, podobnie jak wielu innych mu współczesnych, jak choćby Kartezjusz czy Leibniz, pisał swe dzieła, mając na uwadze dwie grupy czytelników: liczną rzeszę ludzi o przeciętnej inteligencji i zachowawczych poglądach oraz ekskluzywny krąg znawców filozofii, zdolnych zaakceptować najbardziej rewolucyjne postulaty, stanowiące sedno myśli danego autora. Nauka dla wybranych musiała być (choćby ze względu na możliwe prześladowania ze strony władz) ukryta w gąszczu pseudopoglądów, maskujących prawdziwe intencje. I tak Spinoza-

²⁰ *Traktat*, XII, 22, s. 236.

²¹ Por. Leo Strauss, „Jak studiować *Traktat teologiczno-polityczny Spinozy?*”, w: Leo Strauss, *Sokratejskie pytania*, przeł. Paweł Maciejko, Warszawa: Aletheia 1998, ss. 123-180.

ezoteryk dowodzi tożsamości Boga z Naturą, a Pismo Święte traktuje instrumentalnie jako podręcznik moralności dla maluczkich; Spinoza-egzoteryk chętnie wspomina o misjach proroków i skłonny jest przyjąć, iż Biblia zawiera jednak pewne nauki dotyczące natury bóstwa.

Propozycja Straussa jest niewątpliwie kusząca. Równie dobrze postawić można odmienną: pisma Spinozy (jak Kartezjusza i wielu innych) nie są spójne nie dlatego, że zawierają ezoteryczną naukę dla wybranych, lecz dlatego, że pełne niekonsekwencji były poglądy ich autorów. Nie mówiąc o tym, że rewolucyjne poglądy wyrażali oni często za pomocą przestarzałego języka, posługując się pojęciami zwalczanej przez siebie scholastyki i teologii. Ma jednak rację Strauss, gdy przypomina, że cały system Spinozy ma jeden cel: projekt konkretnego ustroju.

Liberalizm i asymilacja

Istnieją różne opinie co do tego, jaką tożsamość przypisywał sobie Spinoza. Wedle jednych biografów filozof do końca życia czuł się Żydem i utrzymywał kontakty z innymi żydowskimi dysydentami. Wedle innych własna żydowskość nie miała dlań znaczenia – ten lojalny obywatel Zjednoczonych Prowincji uważał się przede wszystkim za filozofa, członka ekskluzywnej, ponadnarodowej *République des lettres*, która nadawała ton intelektualnemu życiu XVII-wiecznej Europy.

Jak wielu asymilujących się Żydów, którzy zaznali zarówno antysemityzmu, jak i zwyczajnych niewygód życia w diasporze, snuł Spinoza plany powołania do życia ustroju dobrego dla całej ludzkości, gdzie nie będzie już miejsca na spory religijnej natury. Tego dotyczy się zawarty w *Traktacie teologiczno-politycznym* oraz *Traktacie politycznym* projekt umowy społecznej i państwa demokratycznego, strzegącego bezpieczeństwa i wolności obywateli oraz gwarantującego swobodę wyrażania poglądów. Religią takiego państwa byłaby powszechna wiara sprawiedliwości i miłosierdzia, usankcjonowana przez prawo.

Tak zredukowana religia miała stanowić podstawę ustroju. Demokracja Spinozy nie byłaby więc państwem całkowicie świeckim (w XX-wiecznym sensie tego terminu), ani też państwem *stricte*

wyznaniowym. Wszelki kult religijny winien być wyrugowany z życia państwa, zepchnięty ze sfery publicznej do ściśle prywatnej. Podobnie z wszelką ideologią – państwo Spinozy ma być neutralne:

ustawy dotyczące poglądów zwracają się nie przeciwko złym ludziom, lecz szlachetnym, że nie powściągają złośliwych, lecz raczej rozdrażniają zacnych²².

Dla bezpieczeństwa społecznego najlepiej jest, gdy moralność i religijność polegają jedynie na praktykowaniu miłosierdzia i sprawiedliwości, a prawo władz najwyższych zarówno w sprawach kościelnych, jak i świeckich, dotyczy wyłącznie postępów, a poza tym pozwala każdemu myśleć, co mu się podoba i mówić, co myśli²³.

Jako przykład liberalnej demokracji wskazuje Spinoza – trochę na wyrost – Amsterdam. Współczesny komentator Spinozy, Steven B. Smith, w swej pracy *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity* wspomina o Stanach Zjednoczonych²⁴. Uznając Spinozę za „wynalazcę” nowoczesnego liberalizmu, wskazuje, że ów zamieszkały w Niderlandach portugalski Żyd znalazł sposób na rozwiązanie problemów swojego narodu. Proponował asymilację. Ale asymilację polegającą nie na przyjęciu chrztu, owego, by użyć słów Heinego, biletu do cywilizacji europejskiej, lecz asymilację liberalną, zakładającą rozproszenie się Żydów w zsekularyzowanym społeczeństwie państwa demokratycznego. Zakładał również, że przedstawiciele innych nacji zechcą się zasymilować i zsekularyzować.

Końcowym efektem takiego procesu miałyby być wielokulturowe społeczeństwo, wierzące w wywiedzioną z żydowskiej Biblii racjonalną etykę. Ustrój najkorzystniejszy dla Żydów (i całej ludzkości przy okazji), a jednocześnie najbardziej zagrażający ich istnieniu jako narodu. I to podwójnie, czego Spinoza wiedzieć nie mógł, nieświadomie dostarczając bodaj najsmakowitszej obok pism Marxa pożywki pokoleniom nowoczesnych antysemitów, wyciągających z *Traktatu* jedynie to, co pasuje do ich wizji świata: rzekomo żydowską nienawiść wobec gojów i chęć narzucenia wszystkim „żydowskich porządków”. O Spinozie-prekursorze liberalizmu antysemita nie wspominają.

Piotr Paziński

²² *Traktat*, XX, 30, s. 326.

²³ *Traktat*, XX, 46, s. 329.

²⁴ Por. Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven: Yale UP 1997, ss. 197-205.