Baruch (Benedict) Spinoza (1632-1677)

Življenjepis

SPINOZA - nizozemski filozof racionalizma in religiozni mislec, ki se smatra za enega najpristnejših zagovornikov panteizma. Rojen v špansko portugalski družini v Amsterdamu je bil deležen klasične židovske izobrazbe. Kasneje se je pod vplivom učenja o znanosti in pisanja angleškega filozofa Thomasa Hobbesa in francoskega Renéa Descartesa oddaljil od svojih korenin. Po nekaj letnem potikanju po Evropi in preživljanju z brušenjem leč mu je bila leta 1673 ponujena stolica na oddelku za filozofijo na univerzi Heidelberg, ki pa jo je kot še nekaj drugih ugodnosti odklonil v prid neoviranega intelektualnega raziskovanja. Spinozov triumf in njegovo največje delo je gotovo *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) (krajše *Etika*). V njej je Spinoza na analitičen in strogo logičen način opredelil svoje videnje sveta. Po tem videnju je univerzum identičen z bogom, ki je nevzročna substanca vseh stvari. Umrl je star komaj 44 let, pri čemer je veliko dela ostalo nedokončanega. Večina njegovega dela je bila zaradi spornosti objavljena šele posmrtno. Danes je Spinoza priznan kot eden največjih zahodnih mislecev, vsekakor pa velja za najbolj rigoroznega izmed vseh racionalističnih filozofov.
V kontekstu razsvetljenstva se je zavzemal za kritiko Biblije in svobodo mišljenja . Zaradi progresivnih stališč je bil leta 1656 izobčen iz judovske skupnosti. V Tractatus Theologico Politicus zapiše, da je svoboda mišljenja nujna za kulturni in znanstveni napredek družbe. Njegov najbolj znan spis Etika je izšel šele posthumno. Spinoza konstituira panteistični kurs monistične ontologije, po kateri je svet utemeljen na eni substanci kot »deus sive natura«. Substanco koncipira kot »causa sui«, se pravi da je svoj lastni vzrok in je kot taka večna in neskončna. Natura naturata (izvorna) in natura naturans (pojavna) razume v fizikalni in fiziološki dimenziji, ki jo povezuje s konkretno pojavno realiteto. Na tej osnovi izpelje opredelitev dveh glavnih atributov substance:

- neskončna razsežnost materije v prostoru in času (fizikalna dimenzija) ; kar je primerljivo z »res extensa«

- mišljenje/zavest, kot konkretna fiziološka dimenzija substance, oz. biti

S tem dejansko razveljavi dualistično delitev, ločnico med zavestjo in bitjo, na kateri temelji klasična metafizika. V svoji panteistični interpretaciji pa ukine tudi mandat "nad-naravnega", saj je teološko projekcijo "deus" definiral kot imanentno naravno silo, kar je analogno antičnemu logosu narave. Naravna imanentnost tovrstnega "logosa" je tisti metafizični element v katerem prepoznava nekakšno absolutno harmonijo med različnimi atributi in modusi substance. Zakonitost narave definira kot deterministično nujnost tako v panteističnem kot tudi v fizikalno-fiziološkem pomenu. Ker je mišljenje eden od glavnih atributov substance,pripisuje intelektu glavno vlogo pri konstituciji subjekta.

Regulativno vlogo intelekta povezuje z odkrivanjem nujnosti, ki je kot taka pertinetna zakonitosti eksistence. S spoznanjem nujnosti »in medias res zakonitosti« se subjekt potrjuje kot intelektualno in svobodno bitje. V 17. stol. so se njegova dela znašla na indeksu prepovedanih, kar je očitno spodbudilo zanimanje intelektualne javnosti; s tem pa tudi vplivnost filozofskega sistema, ki ga je zastopal kljub izobčenju. Spinoza je največ vplival na francosko naravoslovno filozofijo, posredno tudi na Hegla.

»Tisti, ki začenja filozofirati, mora biti najprej spinozist«

Menda je to napisal Hegel, moj namen pa je, da vam predstavim Spinozovo filozofijo. Za najbolj suhoparnimi in dolgočasnimi definicijami, aksiomi, pravili, korolariji, se skriva veličina misli samotnega velikana, ki si je za ogrodje svoje filozofske stavbe vzel Descartesovo filozofsko izrazoslovje, ki pa mu je dal popolnoma novo vsebino. .

Spinozo so sodobniki označevali za panteista in monista. Panteist je v tem, da Boga istoveti z naravo, monist pa v tem, da predpostavlja obstoj zgolj ene same substance. Ustvarjal je v težkih okoliščinah. Njegovi nasprotniki, in teh ni bilo malo, so ga imeli za »židovskega odpadnika«, »utelešenje satana« in »princa ateistov«, kar so bile za čas 17. stoletja zelo resne in nevarne obtožbe. Zaradi lastnih nazorov je bil socialno izoliran tako v domačem družbenem (židovskem) okolju kot v tujem (pretežno protestantska meščanska Nizozemska). Podrobnosti iz njegovega življenja so odveč, dovolj je, če zapišemo, da ima kot osebnost eno najzanimivejših biografij v zgodovini filozofije (podobno kot Sokrat) . .

Predvsem v mladih letih je bil Spinoza pod močnim vplivom kartezijanske misli kot komentator in tudi hvalil se je, da dolguje vse filozofsko znanje Karteziju. Prebral in preučil je vse njegove spise. Leta 1663 objavi delo *Načela Descartesove filozofije* in v kratki razpravi naredi prvi korak v metafiziko s preinterpretiranjem Descartesovega dualizma substanc, kjer je vsaka od substanc izražena z lastnima atributoma (razsežnostjo ali mišljenjem), ki nista končna atributa, kot je domneval Descartes, pač pa neskončna. Spinoza je bil istega mnenja kot Descartes glede spoznanja, da zastarela aristotelska sholastična logika predstavlja resno oviro novemu znanstvenemu zagonu, ki neizogibno potrebuje novo metodo spoznavanja. Pomembnost nove metode za spoznavanje resnice je prevzel od Descartesa, toda v smislu argumentiranega sklepanja in geometrično urejenega izpeljevanja izjav, je bil mnogo bolj strog kot Descartes. .

Bog predstavlja središčno mesto Spinozove ontologije. Spinozi ni potrebno, kakor Descartesu, dokazati obstoj Boga. Dejstvo, da Bog obstaja, je zanj nekaj najbolj evidentnega. Toda kakšen je ta Bog? Za razumevanje njegovega ontološkega sistema je pomemben prvi del »Etike O Bogu« in sicer uvodnih osem definicij (vzrok samega sebe, končnost, substanca, atribut, modus, Bog, svobodna stvar, večnost) in aksiomov, kjer poda osnovna spoznavna načela. Na podlagi teh potem deduktivno izpelje celotno in podrobnejše razumevanje same narave Boga in substance ter postopoma prehaja k etični dimenziji človeka znotraj tega razumevanja.
Redke so v zgodovini filozofije situacije, da filozof tako velike duhovne veličine kot je bil Spinoza,

ne zapusti učencev, ki bi ohranjali in nadgrajevali njegovo filozofijo. Spinoza je v razmahu kartezijanske paradigme ostajal pozabljen in napačno razumljen vse do časa romantike.

ETIKA (definicije)

Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (1677)

Definicije na začetku Etike so zelo suhoparne, pa vendar so ključne za razumevanje pravil in dokazov v nadaljevanju. Služijo nam lahko kot vhodna vrata v stavbo filozofije. Šele ko jih razumemo, »imamo pogum« vzeti v roke vsako knjigo, ne da bi se ustrašili njene nerazumljivosti. Te definicije so naslednje:

I. Z vzrokom samega sebe mislim tisto, česar bistvo vsebuje bivanje, ali tisto, česar narava se lahko pojmuje samo kot bivajoča. .

II. Končna v svoji zvrsti se imenuje tista stvar, ki jo lahko omejuje druga stvar iste narave. Na primer, telo se imenuje končno, ker pojmujemo zmeraj neko drugo večje (telo). Tako ena misel omejuje drugo. A telesa ne omejuje misel in ne misli telo. .

III. S podstatjo mislim na tisto, kar je v sebi in se pojmuje po sebi, se pravi tisto, česar ne potrebuje pojma druge stvari, od katerega bi moral biti oblikovan. .

IV. Z atributom mislim tisto, kar zaznava um na podstati kot to, s čimer se določuje njeno bistvo.

V. Z modusom mislim afekcije podstati, ali tisto, kar je v drugem, po čemer se tudi pojmuje.

VI. Z Bogom mislim absolutno neskončno bitje, se pravi podstat sestoječo iz neskončno mnogo atributov, v katerih sleherni izraža neskončno in večno bistvo.
Razlaga: “Absolutno neskončno” pravim, ne pa “v svoji zvrsti neskončno”, zakaj zanikamo lahko, da ima neskončno mnogo atributov, karkoli je neskončno le v svoji zvrsti; a k bistvu tistega, kar je absolutno neskončno spada vse, kar izraža bistvo in ne vsebuje nobenega zanikanja.

VII. Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj od sebe same določena za delovanje, nujna ali bolje prisiljena pa stvar, ki je od drugega določena, da biva na neki določen način. .

VIII. Z večnostjo mislim bivanje samo, kolikor se pojmuje kot nujen nasledek definicije neke večne stvari. .
Razlaga: Zakaj takšno bivanje se kakor bistvo stvari pojmuje kot večna resnica in ga zategadelj ni mogoče razložiti s trajanjem ali časom, akoravno bi kdo mislil, da je trajanje brez začetka in konca.

Spinoza o bogu

Zakaj ljudje menijo, da tako kot oni, delujejo vse naravne stvari zavoljo nekega namena, oziroma, da Bog sam uravnava vse k nekemu določenemu cilju? To je, trdijo, Bog je naredil vse zavoljo človeka, človeka pa zato, da bi častil njega samega.

V uvodu dodatka k prvemu delu **Etike**, delu, ki govori o Bogu, nam Spinoza predstavi in pojasni ključni predsodek, ki mu ga ni uspelo zaobjeti v pravilih, dokazih in opombah, ali mu ga ni uspelo poudariti dovolj, tako, kot bi si to želel sam. Zato je prisiljen to enostavneje napraviti v dodatku: "...ker ostaja še nemalo predsodkov, ki bi ljudem branili, da bi doumeli sklop stvari, kot sem ga razložil, se mi ni zdelo nevredno truda, postaviti jih razumu na preizkušnjo." Množica je predsodkov, ki jih je mogoče postaviti razumu na preizkušnjo, vsi pa izvirajo iz predsodka, ki smo ga povzeli kot izhodišče tega teksta.

- Bog po Spinozi nujno biva in je en sam, deluje samo iz nujnosti svoje narave, je svobodni vzrok vseh stvari, vse je v njem in vse je tako odvisno od njega, brez njega ne more nič biti, ne pojmovati se, ter slednjič, od Boga je vse v naprej določeno, in sicer ne po svobodi njegove volje ali absolutnem preudarku, ampak iz njegove absolutne narave in neskončne moči. Vsako drugačno razlaganje Boga, mora biti glede na logičen pristop, kot smo mu priča pri Spinozi, napačno, ker pač lahko sklepamo, da je Spinoza uporabil najzanesljivejšo metodo dokazovanja. Iz tega že lahko spoznamo prvo in kot ugotovimo tudi temeljno zmoto, izhajajočo iz izhodiščnega predsodka, ki zadeva pojmovanje boga, ki je, kot je razvidno, prepuščeno goli človekovi (ne-umni) domišljiji, ter njegovim (kot se izkaže) napačnim predstavam, ki izhajajo iz njegovih varljivih čutov.

- Ljudje ob svojem rojstvu ne poznajo vzrokov stvarem, ker so bolj ali manj še nezavedna bitja, ki pa ob odraščanju spoznavajo te vzroke na najenostavnejši način, zanašajoč se na svoje varljive predstave o tako imenovanih namernih vzrokih. Posedujejo pa nekak zaveden gon, zaradi katerega iščejo svoje koristi. Zavednost tega gona, daje ljudem misliti, da so svobodni, kar je razumljivo, ko pa se svojih hotenj in gonov zavedajo in kar sledi, sposobni so jih tudi obvladovati. Zanemarjajo pa, da lahko mislijo na tak način, vzroke, ki vplivajo na njih, da kaj hočejo ali se za

čim ženejo, to pa zato, ker jih enostavno ne poznajo. Ljudje počno vse zavoljo nekega namena - zavoljo koristi za katero se ženejo. Zato se dogaja, da hočejo poznati le vzroke namenov, vzroke koristi, kajti takoj ko jih poznajo nimajo več razloga, da bi spraševali še naprej. Človek torej vedno ubere lažjo pot, raje se zadovolji z odgovori, ki mu jih naprtijo drugi, kot da bi se z razmišljanjem do njih poskušal dokopati sam, pri čemer bi pri sebi razjasnil marsikatero nejasnost. Ker se človek tako zanaša na druge, nujno druge sodi po sebi, saj če od drugih prejema odgovore na vprašanja, ki si jih zastavlja sam, mora verjeti, da si ta drugi zastavlja povsem identična vprašanja njegovim. Če pa vzrokov ne morejo zvedeti od koga drugega, jim preostane samo, da se obrnejo do samih sebe in razmišljajo o namenih, ki navadno odločajo o podobnih dejanjih njih samih. Ker človekova varljiva predstava govori, da je človekovo sredstvo vse, kar so v naravi našli, so prepričani, da jih je nekdo zavoljo njih ustvaril.

- Na tem mestu človekovo nerazumevanje in zanašanje na odgovore, ki jim zadevajo kar se da manj napora, vpelje pojem božanstva. Saj po tem, kar so njihovi možgani zabeležili ne morejo sklepati drugače, mar naj bi vsa ta sredstva nastala sama od sebe, gotovo ne, zato je prva in njihova edina alternativa, da v odgovor vpeljejo v naravi enega ali več obstoječih vladarjev, ki posedujejo človeku enako ali večjo svobodo, da so v naprej poskrbeli zanje in uredili naravo njim v prid. Iz zdravega razuma sledi, da so bili ti vladarji umišljeni po človekovi podobi, ker se drugače, kot tako sploh niso dali misliti, in mislili so: ti vladarji morajo vse uravnavat njim v prid, s ciljem, da ljudi navežejo nase, da bi ti njim izkazovali najvišje časti, ker je pač izkazovanje časti godilo človeku, je le ta sklepal, da more goditi tudi njegovim vladarjem. To je bil nastanek bogočastja, ki je imelo za posledico civilizacijo, po načelu, kar je dobro za boga je še boljše za nas, Bogu pa očitno izkazovanje človekove časti ni bilo kaj mar, zato je le ta bogočastje potenciral do dimenzij praznoverja, ko je za umik bilo že prepozno, saj se je bogočastje že globoko zakoreninilo v človekovo dušo.

- Ko so ljudje tako poskušali dokazati, da narava ne stori ničesar, kar ne bi koristilo človeku, so pravzaprav pokazali, da so bogovi prav tako nespametni kot ljudje, kar je zlahka razumeti, kako naj bo nekaj, kar ustvari nepopolno bitje popolno? Bogočastje je zahtevalo hierarhijo, ki je slonela na zapisanosti pri Bogu, če so Boga častili se jim je godilo dobro, če ga niso, se jim je godilo slabo, kar pa je prišlo v protislovje z dejanskim stanjem, ko je doletela nesreča, škoda ali korist enako bogaboječega, kakor brezbožca, tega predsodka, pa naj si so se ga še tako otresali, se niso uspeli znebiti. Ta paradoks so zato uvrstili pod neskončno raztegljivi rek, da sodbe bogov daleč presegajo človekovo dojemljivost ali če smo še splošnejši: "Pota Boga so nedojemljiva." Spinoza pravilno ugotavlja, da bi verjetno bil ta stavek dovolj, da bi na veke skrival pred človekom resnico, če človeku ob preobilici prostega časa ne bi prišlo na pamet drugačno merilo resnice - matematika, ki ji ne gre za namen, ampak za bistvo.

- Spinoza kot izmišljotino ovrže predsodek, da si je narava, kot smo razbrali iz povedanega, postavila s tem, ko je ustvarila vse stvari ki bivajo, nek namen in to podkrepi z navajanjem 16 pravila prvega dela Etike, v katerem pravi: "Iz nujnosti božje narave mora slediti neskončno mnogo na neskončno mnogo načinov."(se pravi vse, kar mora biti predmet neskončnega uma), kar sledi tudi iz sklepov 32 pravila, ter vseh ostalih pravil, kjer je pokazal, da se vrši v naravi vse po neki večni nujnosti in najvišji popolnosti. Iz navedbe 21, 22 in 23 pravila Etike po Spinozi zvemo tudi, da je najpopolnejši tisti učinek, katerega povzroči Bog neposredno in čim neka stvar potrebuje več posrednih vzrokov, da bi bila ustvarjena, tem nepopolnejša je. Še naprej sledimo Spinozovi argumentaciji, ko pravi, da ako bi stvari ustvarjene neposredno od Boga, nastale zavoljo tega, da bi bog dosegel svoj namen, potem bi bile nujno med vsemi stvarmi najpopolnejše tiste, ki so zavoljo njih nastale one prve. Seznanjeni smo potem takem z božjo nepopolnostjo, saj, če Bog dela zaradi nekega namena, se nujno trudi za nečim česar nima, predsodek, ki so mu priznavali veljavo že teologi in metafiziki. Razumljivo, ker pred stvarjenjem ne morejo imenovati razen Boga ničesar, za kar bi Bog deloval, so prisiljeni priznati, da Bog ni imel tistega, za kar si je hotel ustvariti sredstva. Pri dokazovanju podobnih predsodkov so iznašli novo orožje, sklicevanje na nevednost. Nevednost je bila prav pripravno orožje, vedno na mestu, kadar nekomu kaj ni šlo v račun. Ob primerih se je dalo s sklicevanjem na nevednost dokazovati tudi paradokse. Tako je bilo pri dokazovanju vsega, zato je veljal človek, ki bi doumel stvari umno, z razmišljanjem za krivoverca in brezbožneža, saj so vedeli, da je s koncem praznoverja tudi konec stremljenja, edinega sredstva, ki je varoval njihove dokaze in ugled.

- Ko so bili ljudje tako prepričani, ni bilo težko z njimi manipulirati še naprej ali še bolje, ni jih bilo težko prepričati, da je njihova samomanipulacija, kateri so podvrženi, tisto, kar je edino pravo merilo, da se vse, kar se godi, godi zavoljo njih samih. Prepričani so bili, da mora biti pri vsaki stvari najbolj popolno to, kar jim koristi, najbolj cenjeno pa, kar jim godi. Za vzpostavitev takšne kvazi naravne hierarhije so morali temu cilju podrediti nekatere pojme, kot so: dobro, slabo, red, zmeda, toplota, mraz, lepota, grdota...Od prepričanja o lastni svobodi so naravo prepolovili na preprosta (tudi človeku razumljiva) nasprotja, ki funkcionirajo, se razume preprosto: vse, kar pripomore k zdravju in čaščenju boga, so uvrstili kot dobro, nasprotno pa so vse, kar to ni, uvrstili pod slabo. Kot smo že ugotovili, izhaja takšno posploševanje iz njihovih napačnih predstav, v katerih ni nič umnega, ki je nujno potrebna pri spoznavanju resnične narave. Ta njihova vera, ki izhaja iz predstavljanja ima za posledico, da vsemu, kar vidi in zazna, pripiše nerazumljiv red, ki je dobro, saj kadar so stvari urejene tako, da jih zlahka prepoznajo, si jih predstavljajo ali se jih spominjajo, so nujno dobro urejene in zlahka spoznavne, nasprotno so slabo urejene ali zmedene. Ljubše je človeku tisto, kar si more predstavljati brez truda, zato je prednost na strani dobrega in urejenega, s tem pa hkrati trdijo, da je Bog ustvaril naravo prav tako, skratka dobro in urejeno, torej trdili so, da si je Bog sposoben stvari predstavljati, kar je očitno še en od številnih nesmislov, da lahko rečejo kaj takšnega, si morajo Boga nujno predstavljati v človeški podobi, o čemer pa smo že podali svoje mnenje. Tudi ostali pojmi, ki sledijo so nastali po podobnem principu z golim predstavljanjem. Tako imenujejo

naravo kake stvari tako kakor na njih deluje. Razsojajo po načelu predstavljanja in učinkovanja. Iz vsega povedanega je človek spoznal še en pojem, ki po mnenju Spinoze ni smiseln. Harmonija je ljudi prepričevala v to, da se tudi Bog naslanja na harmonijo, čemur so verno sledili tudi nekateri filozofi, ki so trdili, da ustvarja gibanje nebesnih teles harmonijo. Še en dokaz več, da človek presoja vse po svojih duševnih zmožnostih, kar ima v končni fazi za posledico nastanek skepticizma.

- Ljudje smo si v marsičem podobni, a smo si tudi v marsičem različni: kolikor glav, toliko misli: vsak berač svojo malho hvali, to sta le dva reka, ki jih na tem mestu navaja Spinoza, kar pomeni, da se nazori med sabo ne razlikujejo nič manj kot okusi. Pojmi, s katerimi ljudje razlagajo naravo, če ponovimo še enkrat, niso nič drugega, kot samo načini predstavljanja in ne kažejo narave kake stvari, temveč le stanje zmožnosti predstavljanja: tako Spinoza poimenuje poimenovane pojme, pojme zmožnosti predstavljanja, ne pa pojme razuma.

- Pozabavajmo se še z enim predsodkom, ki morda ne bi bil jasen iz vsega, kar smo povedali. Če vse, kot trdi Spinoza, sledi iz nujnosti najpopolnejše narave boga, od kot potem v naravi toliko nepopolnosti: zmeda, zlo, gnitje, greh...? Popolnost stvari je treba ceniti samo po njih naravi in moči, in zavoljo tega niso stvari nič manj popolne, ker godijo ali ne človeškim čutom, ker človeška narava v njih uživa ali ne. In potem se naprej sprašujemo, zakaj Bog ni ustvaril vseh ljudi, da bi jih vodil razum? Spinoza odgovarja: »...ker je imel dovolj stvari, da je ustvaril vse, od najvišje do najnižje stopnje popolnosti, ali točneje, ker so bili zakoni njegove narave dovolj obsežni, da je lahko ustvaril vse, kar lahko dojame nek neskončen um.«

- Bog je v človeških očeh poenostavljen do te mere, da prehaja že v pravo karikaturo svoje prave, po Spinozi povzete, podobe. Iz tega sledijo zmote, ki smo jih v glavnem opisali.

Spinoza o naravnih zakonih, Bibliji in čudežih

Besedilo, ki je pred vami je uvodno razmišljanje k branju Spinozove Teološko-politične razprave, predvsem analiza njenega VI. poglavja »O čudežih« , ki je objavljeno v nadaljevanju. Spinoza smatra čudeže za blasfemične, kajti naravni zakoni, ki naj bi jih čudeži kršili, so »božji dekreti«, v katerih se neposredno odraža božja volja. Zato je treba biblične čudeže bodisi razložiti kot naravne

pojave ali jih razumeti metaforično. V članku skušajmo opozoriti na aktualnost in moč Spinozovih argumentov.

Spinozova *Teološko-politična razprava* (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) je poleg *Principov Kartezijeve filozofije* (1663) edino njegovo za življenja objavljeno knjižno delo. Glavna tema obsežne razprave, ki je razdeljena na dvajset poglavij, je kritična analiza Svetega pisma, na osnovi katere se Spinoza zavzema za neodvisnost razuma od vere, filozofije od teologije, predvsem pa zagovarja svobodo veroizpovedi v razumno urejeni državi. Ena izmed ključnih in še dandanes aktualnih tém *Teološko-politične razprave* je Spinozova obravnava odnosa med naravnimi zakoni, kakor jih pojmuje znanost ali filozofija, in čudeži, o katerih pričuje Sveto pismo in ki jih skuša racionalno utemeljiti teologija. Pričujoči zapis je mišljen kot uvod v branje šestega poglavja razprave, poglavja »O čudežih«, ki je objavljeno v nadaljevanju..

Kritika konfesionalne religije v *Teološko-politični razpravi*, še posebej oblastniške zveze med religijo in politiko, je Spinozi prinesla vrsto težav in preganjanj, čeprav je vse do svoje prezgodnje smrti kot pravi modrec ohranil stoiško vedrino in notranjo svobodo. Ob izidu razprave so se namreč zgražali tako Judje kot kristjani in Spinozo obdolžili za »najbolj grešnega in najnevarnejšega človeka stoletja« ter ga izločili iz svojih skupnosti. Navsezadnje ni čudno, da niso prenesli njegovih odkritih besed: »Vse cerkve so postale teater…« (Spinoza, *TPR*: Predgovor/27) in »od stare religije je preživela zgolj njena zunanja forma… in vera je postala zmes lahkovernosti in predsodkov…« (Spinoza, *TPR*: Predgovor/28). Te modrijanove besede so stare že tristo trideset let in vendar so aktualne še dandanes, na prelomu novega tisočletja, ko se Cerkev znova poskuša vmešavati v javno in politično življenje, namesto da bi skrbela za vero v »nebeško kraljestvo«. Spinozova filozofska kritika religije in njenih institucij pa seže veliko globlje od političnega zavračanja klerikalizma in fundamentalizma, posega namreč v samo »bistvo stvari«, razkriva zmote tistih, ki zavračajo ali celo prezirajo razum:

> **»O véliki Bog! – pobožnost in religija sta postali splet smešnih misterijev; ljudje, ki prezirajo razum, zavračajo razumevanje in se od njega odvračajo, češ da je po naravi sprijeno, ti ljudje, glej, so od vseh cenjeni kot tisti, ki posedujejo luč iz Višav – o najstrašnejša laž!« (Spinoza, *TPR*: P/29)**

Toda pri »teh ljudeh« ne gre samo za zavračanje razuma, za odvračanje od *lumen naturale* – naravne luči, »zdrave pameti«, ki še vedno, tudi na začetku tretjega tisočletja, navkljub nedvomno tragičnim obratom »dialektike razsvetljenstva« v minulih treh stoletjih, zahodnemu človeku pomeni najzanesljivejši kažipot v negotovo prihodnost – ampak gre tudi za nesprejemljivo fundamentalistično alternativo, ki se v primeru krščanstva glasi *aut Christus aut nihil* in ki jo v bolj ali manj zaviti obliki lahko slišimo pri marsikateri pridigi ali celo na pogrebni slovesnosti. Gre za tisto »krščansko« prevzetnost, običajno zavito v spokorniško ponižnost, ki je prepričana, da v našem svetu, v zahodni kulturi, ni mogoče verjeti v Boga brez krščanskega Kreda. Toda, če se vrnem k Spinozi, Spinoza *je* verjel v Boga, še kako močno je verjel Vanj, gotovo bolj kot tisti vzvišeni teologi, ki so ga imeli za brezbožneža; in tudi v Kristusa je verjel na *svoj* način – vendar brez praznoverja, brez razumu nesprejemljivih zgodbic o čudežih, brez zahteve po izključnosti, predvsem pa brez fanatizma! Spinoza je verjel v Boga-ali-naravo *sub specie aeternitatis*, na najčistejši človeku možni način, z brezpogojno umsko ljubeznijo, ki se ne »pogaja« z Bogom, ki od Njega ne pričakuje nobenega povračila, ne na zemlji, ne v nebesih, saj *vse*, prav vse, *že* je, namreč tu, v naravi, četudi zastrto s strastmi in nevednostjo… In tudi Biblijo je Spinoza spoštoval, še več, v njej je videl Božjo besedo, toda ni se zadovoljil z dogmo, »z mrtvo črko«, ampak je v njej iskal »živega duha«. Zato pravi, da…

»…sem sklenil, da na novo proučim Biblijo, podrobno, nepristransko, z neokovanim duhom, brez vnaprejšnjih predpostavk o njej in ne da bi ji pripisoval nauke, katerih ne najdem jasno zapisanih v njej.« (Spinoza, *TPR*: P/35)

Toda vprašati se moramo, ali je takšen »nepristranski« pristop k Bibliji sploh mogoč? Je možno o njej premišljevati »brez vnaprejšnjih predpostavk« – po tolikih stoletjih, ki so minila, odkar so bile napisane svetopisemske knjige, po tolikerih razlagah in komentarjih? Gotovo je možno, če Biblijo premerimo zgolj z vatlom razuma, vendar s tem izgubimo tisto, kar je bržkone v njej najdragocenejše, namreč skrivnost. Kajti skrivnost, tisto mistično, ki pa *ni* misteriozno (saj je mistika nekaj povsem drugega od lažnega misticizma in misterioznosti), je v Bibliji treba ohraniti, če naj človeka vodi k poslednjemu spoznanju in odrešenju. Je Spinoza skrivnost Biblije upošteval pri svojem novem in pogumnem tolmačenju »Knjige vseh knjig«? Mislim, da je, saj v njegovem osnovnem filozofskem kredu, najkrajše izraženem v formuli *Deus sive natura*, še zdaleč ne gre za poskus razumske odprave vere, kot na primer pri deklariranem ateizmu poznejših francoskih razsvetljencev. Lahko bi celo rekli, da je bil Spinoza bolj prepričan v obstoj Boga kot njegov predhodnik Kartezij, saj je Spinoza postavil Boga za absolutni in nedvomni temelj svojega filozofskega sistema, medtem ko je Kartezij dokazoval Boga iz *cogita*. Gotovo pa se noben filozof, ki sledi svojemu po-klicu, ljubezni do modrosti in iskanju resnice, ne more povsem izogniti vprašanju o *resnici* Svetega pisma, kajti resnica, ki jo išče filozofija, je precej povezana z odgovorom na vprašanje, ali je tisto, o čemer pričujejo preroki in o čemer je govoril sam Kristus – *resnično*? In če je resnično, *kako* je resnično? Mar biblična razodetja res nasprotujejo razumu? Spinoza je menil, presenetljivo, da ne, kajti…

»…Biblija pušča razum absolutno svoboden in nima nič skupnega s filozofijo, saj Razodetje in Filozofija stojita na različnih bregovih.« (Spinoza, *TPR*: P/42)

Toda odnos med religioznim razodetjem in filozofijo vendarle ni tako preprost – kajti, če stojita na različnih bregovih, če nimata nič skupnega, kot pravi Spinoza, zakaj naj bi se filozof sploh ukvarjal z Biblijo, zakaj je ne bi rajši prepustil teologu? Če pa razodetje in filozofija imata nekaj skupnega, kaj to je? Iskanje »najvišje«, »poslednje« resnice? Toda ali gre pri obeh za *isto* resnico? Za *istega* Boga? Enega, večnega, popolnega? Saj filozofija ne more iskati *drugega* boga kot ga razodevajo sveti spisi: Bog je eden – ali pa sploh ni Bog!

Spinoza v prvem in drugem poglavju *Teološko-politične razprave* piše o preroštvu in prerokih v Bibliji, predvsem o Mojzesu in Kristusu, naslednje:

»Samo Kristusu so bili neposredno, brez besed ali videnj, razodeti božji napotki ljudem za odrešenje, tako da se je Bog razodel apostolom po Kristusovem duhu, kakor se je bil razodel Mojzesu po nadnaravnem glasu. V tem pomenu lahko rečemo, da je Kristusov glas, tako kot glas, ki ga je slišal Mojzes, božji glas in da je božja modrost (tj. nadčloveška modrost) v Kristusu prevzela nase človeško naravo in da je Kristus pot k odrešenju. Na tem mestu pa moram poudariti, da tistih naukov, ki jih nekatere cerkve razlagajo v zvezi s Kristusom, jaz ne zatrjujem, niti ne zanikujem, kajti svobodno priznam, da jih ne razumem. Tisto pa, kar sem pravkar rekel, povzemam iz Svetega pisma, v katerem nisem nikoli prebral, da se je Bog prikazal Kristusu ali govoril Kristusu, ampak da se je Bog razodel apostolom po Kristusu; da je Kristus Pot življenja in da je bil stari zakon dan po angelu, ne pa neposredno od Boga; odtod sledi, da če je Mojzes govoril z Bogom iz obličja v obličje, tako kot človek

> **govori s svojim prijateljem (tj., ko govorita s svojima telesoma), potem je Kristus občeval z Bogom iz duha v duh.« (Spinoza, *TPR*: I/48-51)**

Če prav razumem, Spinoza ni verjel, da je Kristus »istobistven« z Bogom, nebeškim Očetom, ampak da je v njem »božja modrost prevzela človeško naravo« in da se je po njem »Bog razodel apostolom« – torej je bil Kristus velik prerok, a vendar zgolj *prerok*, z božjo modrostjo navdahnjen *človek*, ne pa sam Bog. Kristus je odrešenik človeštva po svojem nauku, ki ga je prejel tako, da je »občeval z Bogom iz duha v duh«; Kristus je »pot življenja«, podobno (čeprav bolj neposredno, notranje in obenem univerzalno) kot je bil Mojzes vodnik svojega ljudstva iz egiptovske sužnosti. Toda Kristus *ni* isti z Bogom-ali-naravo, nič bolj kot Mojzes, saj moč in popolnost Boga-ali-narave neskončno presega *vsakega* človeka in sploh vsako omejeno bitje.

Za Spinozo je značilna »filozofska vera« in ob njej se nehote spomnimo razprave Karla Jaspersa z naslovom *Filozofska vera* (1999), ki je bila nedavno prevedena v slovenščino, čeprav seveda oba misleca ločijo ne le stoletja, ampak tudi njuno v osnovi različno filozofsko izhodišče. Skupno pa jima je prizadevanje za religiozno in nasploh nazorsko strpnost, povezano s filozofskim premislekom o možnosti *drugačnega*, nedogmatskega krščanstva. Jaspers v omenjeni razpravi pravi podobno kot Spinoza, da Kristus ni bil Bog, ampak človek, velik prerok, in gre v »počlovečenju«, v »relativizaciji« Kristusa še dlje od Spinoze:

> **»Kristusova religija vsebuje resnico, da govori Bog človeku prek človeka; toda Bog govori prek mnogo ljudi, v Bibliji prek številnih prerokov, med katerimi zadnji v nizu je Jezus. Noben človek ne more biti Bog. Prek nobenega človeka Bog ne govori izključujoče, prek vsakogar večpomensko.« (Jaspers, 1999: 78)**

Spinoza se verjetno ne bi strinjal z mislijo, da je Jezus zgolj »zadnji v nizu prerokov«, saj je iz njegovega pisanja o Kristusu razvidno, da ga povzdiguje nad vse druge preroke, celo nad Mojzesa, kajti edino Kristus naj bi »občeval z Bogom iz duha v duh«, karkoli že to pomeni. Še manj pa se je Jaspers strinjal z Spinozovim enačenjem Boga in narave, saj je Jaspers postavljal ne samo Boga, ampak tudi človekovo eksistenco nad naravo. Kljub temu pa med obema mislecema obstaja precejšnja sorodnost glede njunega odnosa do konfesionalnega krščanstva: še posebej bi se strinjala v zavrnitvi »zahteve izključnosti« (izraz je Jaspersov) – zahteve, ki je značilna za krščanstvo, do neke mere pa tudi za vse druge konfesije, zlasti monoteistične – zahteve, ki ob preveliki verski gorečnosti vodi k nestrpnosti in nasilju (in žal je pogosto pot v pekel »tlakovana z dobrimi nameni«). Jaspers piše:

> **»Ne razumem, kako se je mogoče nevtralno vesti do zahteve izključnosti. To bi bilo možno tam, kjer bi lahko nestrpnost obravnavali kot dejansko nenevarno, kot nenavadno anomalijo. Toda pri zahtevi izključnosti, ki temelji v Bibliji, to nikakor ni tako. Po naravi svojega bistva uveljavlja zahtevo s pomočjo vedno znova mogočnih institucij in je v nenehni pripravljenosti, da bo prižgala grmado pod novim krivovercem. To je v sami naravi zahteve izključnosti v vseh oblikah biblijskih religij, čeprav še tako številni verniki osebno ne čutijo nobene naklonjenosti do nasilja ali celo uničenja teh, ki so v njihovem smislu neverni.« (Jaspers, 1999: 71)**

Vendar se Jaspers nazadnje le opredeli *za* »biblijsko religijo«, kajti »povsem drugače je z vero v Kristusa, ki se osvobodi zahteve in posledic izključnosti…« (prav tam). Seveda pa ostaja vprašanje, ali je takšna osvoboditev znotraj biblijske religije sploh možna, saj je sam Kristus dejal, da na zemljo ni prinesel miru, ampak meč… Zato je tudi Jaspers omahoval:

> **»…Danes se zdi, da vedno manj ljudi verjame v Kristusa kot edinega božjega sina, kot edinega, od Boga poslanega posrednika. To je težko preveriti. Vtis je, da osebnostno visoke ljudi vera še izpolnjuje. Na vprašanje, ali lahko sprejmemo vero v Kristusa kot od stigme izključnosti osvobojen element biblijske religije, ne moremo vnaprej odgovoriti.« (Jaspers, 1999: 72)**

Toda vrnimo se k našemu neposrednemu kontekstu, tj. k uvodu v branje šestega poglavja Spinozove *Teološko-politične razprave*, ki govori o odnosu med naravnimi zakoni in čudeži, o katerih pričuje Sveto pismo. Že v prvem poglavju beremo:

> **»…Vse se dogaja po moči Boga. Narava sama je božja moč pod drugim imenom in naša nevednost o moči božji je sorazmerna z našo nevednostjo o naravi. Zato je povsem nerazumno pripisovati neki dogodek božji moči, kadar ne poznamo njegovega naravnega vzroka, ki je božja moč.« (Spinoza, *TPR*: I/116-7)**

Tu je Spinoza verjetno mislil na dogodke, o katerih so pričevali svetopisemski preroki, na primer na vesoljni potop ali na čudežni izvir vode iz puščavske skale. Pozneje pravi, da »je popolnoma zmotno pričakovati, da si lahko iz preroških knjig pridobimo znanje o naravnih in duhovnih fenomenih« (II/6), kajti »gotovost prerokbe je zgolj moralna« (II/23). Zato posameznim detajlom v preroških spisih »lahko vsakdo verjame ali pa ne, kakor želi« (II/127); »vsakdo lahko verjame toliko o njih, kolikor mu dopušča razum« (II/132). – In ravno to se mi zdi bistveno: *vsakdo lahko verjame toliko, kolikor mu dopušča razum*! Nasprotno pa pravoverno krščanstvo *izključno* zahteva, da mora človek, če naj bo kristjan, verjeti »vse ali nič«, tj. sprejeti celoten krščanski »Verujem…«, *vključno* s tistimi postavkami v njem, katerih razum ne samo da ne razume, ampak se jim tudi upira, saj so dejansko nerazumne, še zlasti če jih je treba razumeti *dobesedno*. Kajti ravno ta izključna zahteva, da je treba verovati po načelu *vse ali nič*, ne glede na to, koliko posameznemu človeku »dopušča razum« (saj menda izobraženi modrijan drugače razume svet kot kak neuk pastirček?), je *specifično krščanska*, pri čemer »umik« v metaforično razumevanje Kristusovega utelešenja in vstajenja, kakor tudi vseh »manjših« oziroma za celoto nauka manj pomembnih »čudežev«, v pravovernem krščanstvu ni dopusten in se smatra za pomanjkanje vere; v drugih verstvih (na primer v budizmu ali, vsaj deloma, tudi v judovstvu in islamu) pa to *ni* tako, ampak je za vero resnično važen samo tisti prvi stavek veroizpovedi, ki se v krščanskem Kredu glasi: »Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari.«

Tudi Spinoza je veroval v enega Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari. Seveda, stvarnika je pojmoval kot *imanentnega* naravi, kot *istega* z naravo, saj je bil Spinoza utemeljitelj filozofskega panteizma. Imanenca Boga v naravi je razumu – pa tudi umu (Spinoza ni ločeval uma in razuma <*intellectus* in *ratio*> tako ostro kot pozneje nemški klasiki) – bližja kakor Njegova transcendenca. Modrec, ki se je poglobil v skrivnost stvarstva in v duhu uzrl resnico, kolikor jo je človeku sploh mogoče uzreti, je spoznal, da je neskončna in najvišja popolnost Boga prisotna *v naravi*, kar pa za Spinozo nikakor ne pomeni, da »samega« Boga ni in da je »zgolj« narava, saj narava ni »zgolj«, ampak je *vse* in *eno*: Bog. Odtod je treba razumeti tudi Spinozovo enačenje Božjega zakona (ali zakonov) z zakonom (ali zakoni) narave ter posledično tudi njegov slavni in večinoma slabo razumljeni determinizem, ki zadeva, če dobro premislimo, samo neskončni in popolni Božji um, ne pa človeškega: človek je svoboden v svoji *nepopolnosti*, Bog pa je – paradoksno – svoboden v svoji *popolnosti*, saj izven Njega (ali Nje, narave) ni nobene »zunanjosti«, ničesar drugega ni, kar bi lahko hotela Njegova volja, razen Njenega lastnega in v

Njegovi sámo-volji popolnega božje-naravnega zakona. Zato Spinoza v četrtem poglavju *Teološko-politične razprave* pod naslovom »O Božjem zakonu« piše:

> **»Čim globlje je naše spoznanje naravnih pojavov, tem popolnejše je naše spoznanje božjega bistva (kajti Bog je vzrok vseh stvari).« (Spinoza, *TPR*: IV/28) In nadaljuje: »…najvišje blaženosti pa je deležen tisti, ki se bolj kot vsega drugega radostí umskega spoznanja Boga, najpopolnejšega bitja.« (Spinoza, *TPR*: IV/29)**

Za Spinozo je najvišja blaženost v umskem spoznanju Boga – vendar je treba nemudoma dodati, da je zanj spoznanje obenem tudi ljubezen, namreč ravno najvišja in najčistejša ljubezen, *amor Dei intellectualis*, ki jo je ovekovečil v petem delu svoje slavne, postumno objavljene *Etike* (1677). Toda že v *Teološko-politični razpravi* se Spinoza izreka za čisto, umsko ljubezen do Boga:

> **»Ker je ljubezen do Boga človekova najvišja sreča in blaženost, poslednji konec in cilj vseh človeških dejanj, iz tega sledi, da živi po Božjem zakonu le tisti človek, ki ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega, na primer čutnega užitka ali dobrega slovesa ipd., marveč zgolj zato, ker ima spoznanje Boga oziroma ker je prepričan, da sta spoznanje in ljubezen do Boga najvišje dobro.« (Spinoza, *TPR*: IV/33)**

Ugovor kristjana bi verjetno bil, da je Spinozova umska ljubezen do Boga zgolj razumska in zelo samotna, saj ne pozna nobenih obredov, nobene skupne molitve, nobenega verskega občestva. V obrambo Spinozi pa je treba reči, da njegova »filozofska vera« vsekakor pozna so-čutje (empatijo) do sočloveka. Morda še bolj iskreno kot krščanska vera sočustvuje s soljudmi, saj za Spinozovo vero dobrota in sočutje nista odvisna od »pogodbe« z Bogom, od božje obljube, da bodo dobra dela nagrajena v nebesih, slaba pa kaznovana v peklu, kajti človek naj »ljubi Boga ne zaradi strahu pred kaznijo, niti zaradi ljubezni do česa drugega…«. In čeprav Spinozova filozofska vera ne potrebuje nobene konfesionalne skupnosti, pa nedvomno sprejema *človeško* skupnost, za katero si modrec želi, da bi bila univerzalna, neizključujoča – in ravno zato odklanja »ceremonije« kot izmišljotine tistih, ki skušajo v človeško skupnost vnesti načelo izključnosti: razdeliti ljudi na odrešene in pogubljene. O »ceremonijah« pravi:

> **»Vidimo, da naravni Božji zakon ne zahteva izvajanja kakih ceremonij – tj. dejanj, ki so po sebi indiferentna, čeprav cenjena kot dobra zaradi njihove institucije, ali dejanj, ki simbolizirajo nekaj koristnega za odrešenje, ali dejanj (če ima kdo rajši takšno definicijo), katerih pomen presega človeško razumevanje.« (Spinoza, *TPR*: IV/44)**

Kljub temu, da v »ceremonijah« vidi dejanja, ki so »po sebi indiferentna«, namreč ničesar bistvenega ne prispevajo k resnični človeški blaženosti in bližini Bogu, pa Spinoza zagovarja družbeni pomen obredov:

> **»Kar se tiče krščanskih obredov, kot so krst, zadnja večerja, prazniki, javne molitve in vsi drugi običaji, ki so in so zmeraj bili skupni vsemu krščanskemu svetu – če jih je zares vpeljal Kristus ali Njegovi apostoli (kar je dvomljivo), so bili vpeljani kot zunanji znaki vesoljne Cerkve, ne pa zato, ker bi imeli karkoli opraviti z blaženostjo ali ker bi v sebi vsebovali kakšno svetost. Zatorej, tudi če takšni obredi niso bili vpeljani z namenom podpiranja oblasti, so bili uvedeni za ohranitev družbe, in zato tisti, ki živi sam zase, nanje ni vezan: tako so se**

> **tudi tisti, ki živijo v kaki drugi deželi, kjer je krščanska vera prepovedana, dolžni odreči tem obredom, saj tudi brez njih lahko doživijo stanje blaženosti. Na primer, na Japonskem, kjer je krščanstvo prepovedano…« (Spinoza, *TPR*: V/60-62]**

Iz odlomka je razvidno, da Spinoza s svojim družbeno »pragmatičnim« pojmovanjem religioznih obredov zagovarja tudi prioriteto splošnega družbenega interesa pred specifično konfesionalnim, kajti posameznik – recimo, če kak kristjan živi na Japonskem – ni slepo vezan na opravljanje svojih obredov, še več: če človek vztraja pri javnem demonstriranju ceremonij, ki so izključujoče bodisi za manjšino ali celo za večino, tako kot v tem primeru, vnaša v javno življenje nemir in prepir in nazadnje zaneti še versko vojno… Drugače povedano, Spinoza nasprotuje temu, da se razne »specifične« ceremonije, še posebej misteriozne in v svoji misterioznosti ločevalne, vsiljujejo celotni človeški skupnosti, vsakemu posamezniku, bodisi modrijanu bodisi neukemu pastirčku, kajti »jasneje od dneva je, da ceremonije nimajo nič skupnega s stanjem blaženosti« Spinoza, *TPR*: V/59), torej s tistim poslednjim ciljem, h kateremu stremi vsaka duša, bodisi modrijanova, bodisi pastirčkova. Filozof se bolj kot drugi ljudje *zaveda*, da v resnični veri udeležba pri »ceremonijah« ni odločilna. (Tako je menil tudi Plotin v odnosu do njemu sočasnih poganskih obredov). Za Spinozo je bistveno bolj odločilno vprašanje: »Ali lahko s pomočjo naravne luči razuma doumemo Boga kot zakonodajalca ali vladarja, ki ljudem predpisuje zakone?« (Spinoza, *TPR*: IV/50) Na zastavljeno vprašanje odgovarja:

> **»Naš sklep glede tega vprašanja se zlahka izpelje iz narave božje volje, ki se od Njegovega razumevanja razlikuje zgolj v odnosu do našega uma – tj. v Bogu sta volja in razumevanje resnično eno in isto in se razlikujega samo v odnosu do naših misli, ki jih oblikujemo glede božjega razumevanja.« (Spinoza, *TPR*: IV/55)**

Ali torej Spinoza misli, da se Božja volja izraža neposredno v nujnih in večnih zakonih – tudi v fizikalnih zakonih narave? Odgovor je pritrdilen, ob njem pa se zastavlja novo vprašanje: *kdo* je »izvajalec« teh zakonov? Je Bog ne le zakonodajalec, ampak tudi vsevladar narave, vesolja? Na to bi Spinoza odgovoril: seveda, Bog sam je naravni zakon in obenem moč njegovega (svojega) udejanjenja. Božji »odlok« (»dekret«), Njegova volja, je *obenem* zakon narave, zakon, ki »daje sam sebe«, utemeljen je v svoji lastni (božji) nujnosti.

> **»Bog je torej opisan kot zakonodajalec ali vladar in prikazan kot pravičen, usmiljen, &c., zgolj v dopuščanju ljudskega razumevanja in v tem je ravno nepopolnost takšnega razumevanja, kajti v resnici Bog deluje in usmerja vse stvari preprosto po nujnosti svoje narave in po svoji popolnosti, saj so Njegovi odloki in hotenja večne resnice, ki vedno vsebujejo nujnost.« (Spinoza, *TPR*: IV/76)**

Spinozov kritik bi nemara ugovarjal, da je v primeru, če je Božja volja zgolj naravni zakon, Bog pravzaprav odveč, saj zadostuje sama narava s svojimi zakoni. Spinozov zagovornik bi odvrnil, da narava *resnično* zadostuje – seveda, če je pojmovana kot *božanska*.

Takšno pojmovanje narave je nedvomno težko uskladljivo z judovsko-krščanskimi nauki, in vendar je Spinoza skušal v osrednjem delu *Teološko-politične razprave* uskladiti svojo filozofijo s Svetim pismom. V petem poglavju pod naslovom »O obrednem (ceremonialnem) zakonu«, piše:

> **»Sveto pismo je bilo prvotno napisano za celotno [judovsko] ljudstvo, drugotno pa za ves človeški rod; zato je bilo treba njegovo vsebino karseda prilagoditi razumevanju množic in jo dokazovati s primeri, vzetimi iz izkustva.« (Spinoza *TPR*: V/71) … »Resnica teh zgodb, kakršnakoli je že, nima nič opraviti z Božjim zakonom in ne služi drugemu kot spoštovanju nauka…« (prav tam: V/85); »po drugi strani pa, tudi če je kakemu človeku Sveto pismo popolnoma neznano, a ima kljub temu pravilne nazore in resničen življenjski cilj, je ta človek popolnoma blažen in resnično nosi v sebi Kristusovega duha.« (V/87) … Saj »lahko vsakdo z lučjo narave jasno razume dobrost in večno božanskost Boga, iz nje pa lahko tudi sklepa in spozna, kaj naj išče in česa naj se izogiblje.« (Spinoza TPR: IV/96)**

Spinozov »socialni« argument za božanskost Pisma je šibak – to je treba priznati – kajti razumnemu človeku gotovo ni težko najti kak boljši argument za Biblijo od tega, da je namenjena »razumevanju množic«. (Sploh pa je množice niso smele brati vse do reformacije). In najsi smo še takšni skeptiki, moramo priznati, da je v Svetem pismu ubesedena silna modrost in globina in da očitno ni bilo napisano zgolj za neuke množice. Tega se je gotovo zavedal tudi Spinoza, kot je razvidno iz drugih poglavij *Teološko-politične razprave*, v kateri, gledano v celoti, obravnava Biblijo z vso filozofsko resnostjo in spoštovanjem.

Bržkone najžlahtnejša misel v Spinozovem teološkem razpravljanju je njegovo prepričanje, da je prava resnica Biblije v njenem *moralnem* nauku, ki je preprost in jasen, razumljiv vsem in obvezujoč za vse ljudi, za kristjana, juda, pogana… in celo za ateista, če se kje najde kakšen. V dvanajstem poglavju pod naslovom »O resničnem izvoru božanskega zakona…« Spinoza pravi, da se Pismo imenuje sveto zato, ker vsebuje Besedo božjo:

> **»Iz same Biblije se lahko brez vsake težave ali dvoumnosti naučimo, da je njen glavni nauk v naslednjem: Ljubi Boga bolj kot vse drugo in svojega bližnjega kakor samega sebe! To sporočilo ne more biti ponarejeno, ni ga mogoče pripisati prenaglemu prepisu ali pisarjevi napaki, kajti če bi bila Biblija kdajkoli učila drugačen nauk, bi se moralo [pozneje] spremeniti njeno celotno učenje, saj je to temeljni kamen religije, brez katerega bi se od vrha navzdol sesula celotna zgradba. Biblija ne bi bila več to delo, ki ga zdaj proučujemo, ampak nekaj povsem drugega.« (Spinoza *TPR*: XII/61-63)**

Biblija je namreč *sveto* pismo zgolj zato, ker je njeno jedro Božji zakon in ta je v vrsti stoletij od njenega nastanka ostal nedotaknjen in nepopačen, četudi se je besedilo morda v podrobnostih spremenilo. Spinoza k temu dodaja – kar je že bolj vprašljivo – da iz osnovnega Božjega zakona kakor iz nekakšnega religioznega aksioma nujno sledijo še drugi neizpodbitni religiozni teoremi, namreč »da Bog obstaja, da pred-videva vse stvari, da je vsemogočen, da po Njegovem odloku dobri uspevajo in so hudobni uničeni, in končno, da je naša odrešitev odvisna samo od Njegove milosti« (Spinoza *TPR*: XII/65). Takšni sklepi niso nujni, kajti lahko si zamislimo duha, ki bi sprejemal najvišji religiozni Aksiom in zakone logike, zavračal pa navedene sklepe; dejansko je sam Spinoza pozneje, kar je razvidno iz *Etike*, opustil nekatere izmed njih, na primer, da je »naša odrešitev odvisna samo od Njegove milosti« – to namreč brez dodatnih predpostavk ne sledi zgolj po logiki iz temeljnega biblijskega nauka, če ga razumemo povzetega v jasnem in preprostem stavku: »Ljubi Boga bolj kot vse drugo in svojega bližnjega kakor samega sebe!«

Spinoza je bil prepričan, da je s svojo kritično analizo Biblije, ki zavzema večji del *Teološko-politične razprave*, religijo okrepil, ne pa ošibil. Večkrat poudarja, naj ne sledimo Besedi

Gospodovi kot farizeji, z »malikovanjem papirja in črnila«, temveč s tem, da prisluhnemo tistemu v njej, kar je resnično pomembno za naše odrešenje. V trinajstem poglavju dokazuje, da Sveto pismo v svojem bistvu uči »samo zelo preproste nauke«, namreč poslušnost in ljubezen do Boga; zavzema se tudi proti mistificiranju Biblije in proti teološkemu akademiziranju religije, ki je doseglo vrh v sholastiki. V sedmem poglavju pod naslovom »O tolmačenju Svetega pisma« [tistem, ki je prevedeno tudi v slovenščino v reviji *Phainomena*], v poglavju, ki je z metodološkega vidika verjetno najpomembnejše v celotni *Teološko-politični razpravi*, Spinoza ugotavlja, da so mnogi učeni komentatorji izkrivljali pomen Besede božje in za vsako ceno skušali doseči, da bi jim vsi drugi sledili (*cf*. Spinoza *TPR*: VII/1 isl.), pri čemer so »svojo bolno domišljijo pripisovali Svetemu Duhu« (VII/7). Res pa je Sveto pismo zelo kompleksno in razumu marsikje neprosojno besedilo, ki žal ni tako preprosto in jasno kot Evklidovi *Elementi* (Spinoza *TPR*: VII/13), zato je najbolje, svetuje Spinoza, da pri razlagi Pisma ostajamo čimbolj znotraj samega besedila ter »ne sprejmemo ničesar kot avtoritativno biblično resnico, česar ne uvidimo zelo jasno, kadar Biblijo preučujemo v luči njene zgodovine« (VII/21). Prava metoda razlage Pisma »se ne razlikuje močno od metode razlage narave, dejansko je skoraj ista« (VII/9). Z »zgodovino« Biblije Spinoza tu misli ne samo na zgodovinsko ozadje bibličnih dogodkov, temveč tudi na osebnostne značilnosti prerokov in piscev preroških knjig, na takratne jezikovne značilnosti hebrejščine ipd. – skratka, Spinozo lahko štejemo za enega izmed pionirjev sodobne kritične analize starih religioznih besedil. Še posebej pomembno je njegovo opozorilo, da imajo biblični opisi dogajanj in videnj pogosto *metaforični* pomen: tako se na primer moramo vprašati, kaj pravzaprav pomeni beseda ‘ogenj’ v Mojzesovem stavku »Bog je ogenj« – ne smemo namreč mešati realnega in simbolnega, niti večnega in časnega.

Toda pri »metaforiziranju« in/ali »naravnem« razlaganju Biblije obstaja neka meja (Spinoza je zanjo vedel, vendar je v *Teološko-politični razpravi* verjetno namenoma ni hotel prestopiti), na katero opozarja tudi Alan Donagan v svojem eseju o Spinozovi teologiji, objavljenem v zborniku *The Cambridge Companion to Spinoza*; Donagan se navezuje na Spinozovo razlago čudežev in preroških videnj z naravnimi vzroki, na primer na pojasnitev čudeža, da je sonce obstalo na nebu, medtem ko se je Jozue bojeval z Amorejci (*Joz* 10, 13 in Spinoza, *TPR*: II/68 isl.), in se ob tem sprašuje:

> **»Ali ne bi Spinoza ponudil podobne razlage z naravnimi vzroki za glas, po katerem je Mojzes prejel razodetja [od Boga], če bi verjel, da je bil ta glas resničen <*real*>? O tej vzporednici je treba premisliti. Prav tako, kakor je resničnost <*reality*> glasu, ki ga je slišal Mojzes, odločilna za pravoverno judovstvo, je resničnost Jezusovega telesnega vstajenja odločilna za pravoverno krščanstvo. Kako Spinoza obravnava dve poročili o vstajenjih mrtvih v drugi *Knjigi kraljev* (2 *Kr* 4, 31-37: o Šunemkinem sinu) in v vseh štirih evangelijih (o Jezusu)?**
>
> **V prvem primeru, za katerega ponuja naravno razlago, nima težav s sprejetjem misli, da se je oživljenje Šunemkinega sina resnično zgodilo (*Teološko-politična razprava*, VI/79). V drugem primeru pa, ko tolmači pravo naravo Jezusovega učenja, s svojim pozornost zbujajočim molkom glede pričevanja o njegovem vstajenju jasno namiguje, da se Jezusovo telo ni vrnilo v življenje – ta namig pa izrecno potrdi v pismu Oldenburgu (*Epistolae*, 75). Domnevno je delni razlog, zakaj sprejme prvo [vstajenje], ne pa tudi drugega, v tem, da oživljenje Šunemkinega sina nima za pristno vstajenje: deček je bil zgolj oživljen s toploto prerokovega telesa in je bil torej le navidezno mrtev. Nasprotno pa Spinoza na osnovi evangeljskih pričevanj sprejema misel, da je Jezus resnično umrl na križu, pri tem pa piše Oldenburgu, da so navzlic**

> **iskrenemu prepričanju apostolov evangeljska poročila o prikazovanjih njegovega iz smrti vstalega telesa imaginarna – 'ne povsem drugačna od prikazni, v kateri se je Bog prikazal Abrahamu, ko je videl tri može, ki jih je povabil k sebi na večerjo' (*Epistolae*, 75).« (Donagan, 1996: 363)**

Sicer pa že sam Spinoza vpelje v analizo Biblije eksplicitno razlikovanje med resničnim (realnim) in imaginarnim (oziroma simbolnim); na nekem mestu v šestem poglavju *Teološko-politične razprave*, tj. v tu prevedenem poglavju »O čudežih«, pravi, da tedaj, če pri svetopisemskih pričevanjih o čudežih ne poznamo resničnih okoliščin, pa mnenj pripovedovalca ali zapisovalca itd. –

> **»…bomo zamešali dejanske dogodke s simbolnimi in imaginarnimi. Kajti mnoge stvari, ki so v Svetem pismu zapisane kot resnične in za katere so ljudje verjeli, da so resnične, so dejansko zgolj simbolne in imaginarne. Na primer, da se je Bog spustil iz nebes (2 *Mz* 19, 18; 5 *Mz* 5, 18) in da se je vsa Sinajska gora kadila, ker je Gospod v ognju stopil nanjo…« (Spinoza, *TPR*: VI/98-100)**

Poleg tega Spinoza ugotavlja, da Biblija nikjer ne govori o »resnični« Božji naravi, kar pomeni, da Boga nikjer realno ne »definira«, saj je njeno osnovno poslanstvo v preprostem in jasnem *moralnem* nauku, ne pa v teoretičnih razglabljanjih o bistvu stvari; slednje je domena filozofije – in ravno to ločevanje med vero in vednostjo omogoča filozofu, da svobodno in brez bojazni, da bi prišel navzkriž s pravo vero, premišljuje o Bogu-ali-naravi. Že omenjena Spinozova trditev, da si razum in avtoriteta Biblije, če jo pravilno razumemo, ne nasprotujeta, je eden glavnih sklepov *Teološko-metafizične razprave*, s katerim se ta razprava uvršča med najbolj žlahtne dosežke novoveškega razsvetljenstva.

Ostaja vprašanje – kaj pa čudeži? Kaj je Spinoza mislil o bibličnih čudežih? Na kratko rečeno, Spinoza ni priznaval čudežem *spoznavne* vrednosti, menil je celo, da je za razumnega človeka verovanje v čudeže blasfemično, češ da čudeži kršijo univerzalni Božji zakon, ki vlada v vsej naravi. In tako kot vse druge pomembne pojme, ki jih je uporabljal v svoji racionalistični filozofiji, je Spinoza eksaktno definiral tudi pojem čudeža:

> **»S čudežem tu pojmujem dogodek, ki presega, ali se vsaj zdi da presega, človeško dojemanje: in če se o njem domneva, da uničuje ali prekinja red narave in njene zakone, ne samo da nam ne more dati nobenega spoznanja Boga, marveč nasprotno, jemlje nam tisto [spoznanje], ki ga imamo po naravi in v nas povzroča dvom v Boga in v vse drugo.« (Spinoza, *TPR*: VI/41)**

Po drugi strani pa je menil, da čudeži in preroška videnja vzbujajo pri preprostem ljudstvu pobožnost in poslušnost do Boga in tako vendarle imajo neko vzgojno in socialno funkcijo. Sicer pa »lahko o čudežih vsakdo misli, kakor hoče, v skladu s tem, kar se mu zdi zanj najbolje in kar ga najbolj zanesljivo vodi k čaščenju Boga in k iskreni veri« (prav tam VI/129).

Ob tem bi lahko kdo vprašal, ali je res nujno, da čudeži kršijo Božji zakon v naravi? Kaj pa, če so tudi čudeži nekako že vključeni v sam Božji zakon? – S to domnevo se Spinoza skoraj gotovo ne bi strinjal, kajti to bi dejansko pomenilo, da narava ni zakonita, ampak v svojem bistvu kaotična ali vsaj nepopolna, in da jo mora Božja volja od časa do časa »popravljati« s čudeži, kar pa je v temeljnem nasprotju s celoto Spinozove filozofije, in ne samo njegove, ampak tudi Aristotelove, Leibnizove, Kantove… Sicer pa na zastavljeno vprašanje najbolje odgovarja Spinoza sam:

> **»Torej, ker ni nič nujno resnično razen po Božjem odloku, je očitno, da so univerzalni zakoni narave Božji odloki, ki izhajajo iz nujnosti in popolnosti Božje narave. Zato bi vsak dogodek v naravi, ki bi kršil njene univerzalne zakone, nujno kršil tudi Božji odlok, njegovo naravo in umevanje; drugače rečeno, če bi kdo trdil, da Bog deluje v nasprotju z zakoni narave, bi bil s to trditvijo *ipso facto* primoran trditi, da Bog deluje proti svoji lastni naravi – kar je očiten nesmisel.« (Spinoza, *TPR*: VI/16-18)**

K temu lahko dodamo še tisti aksiom, na katerem temelji ves Spinozov racionalizem in ki sam znotraj sistema ni podvržen kritični refleksiji: »…kajti karkoli je nasprotno naravi, je nasprotno tudi razumu, in karkoli je nasprotno razumu, je nesmiselno in mora biti, *ipso facto*, zavrnjeno.« (Spinoza *TPR*: VI/88) Verjetno je odveč pripomniti, da sta v tem aksiomu, gledano z današnjega stališča, prisotni tako moč kakor tudi ranljivost Spinozove filozofije.

Ernst Cassirer v *Filozofiji razsvetljenstva* lepo pokaže, kako je Spinozovo pojmovanje svetopisemske religije in še posebej zavračanje čudežev povezano z njegovim celotnim filozofskim sistemom, predvsem z razmerjem med substanco in modusi:

> **»Če želimo temeljno misel Spinozove svetopisemske kritike izraziti v jeziku njegovega sistema, ki ga *Teološko-politični traktat* kajpak ne more in ne sme izgovoriti, bi lahko rekli, da v nobeni preroški viziji ne more biti predstavljena 'substanca', narava in bitnost Boga, temveč da se v njej vedno izraža in oglaša samo neki določeni 'modus'. In bolj kot kjerkoli drugje velja tu načelo, da je vsaka determinacija negacija. Jedra in smisla božanskega s takšno izrazno obliko ni mogoče osvetliti, ampak se oboje z njo kvečjemu uničuje. Značaj božanskega je njegova univerzalnost, ki izključuje sleherno omejevanje na individualno in vezavo na individualno. Biblijski čudeži in njene preroške vizije so kršitev te prve, temeljne filozofske gotovosti. Boga iščejo v posameznem in naključnem namesto v splošnem in nujnem. Čudež kot poseg v naravni red, mišljen kot razbitje njenih splošnih zakonov, je kratko malo brezboštvo, kajti prav v teh zakonih je božja resnica in bitnost, prav v njih se izpričuje. … Vera v čudeže v svojem dobesednem pomenu je torej za Spinozo dejansko perverzija religioznega: oznanjevati čudeže pomeni tajiti Boga.« (Cassirer, 1998: 175-6)**

Na morebitno vprašanje: toda, ali so potemtakem čudeži v Svetem pismu in tudi v drugih svetih knjigah – prazen ništrc? …bi v Spinozovem duhu lahko odgovorili: ne, pač pa so čudeži odraz človeške nevednosti, pri čemer, paradoksno, vera v čudeže in nasploh *čudenje* spričo dogodkov, ki presegajo vsako razumsko razlago, ljudem daje občutek svobode v odnosu do naravne nujnosti. Slednja misel sicer ni več Spinozova, toda o pomenu čudežev za ljudi pravi naslednje:

> **»Ker se v naravi nič takega ne zgodi, kar ne sledi iz njenih zakonov, in ker njeni zakoni zaobsegajo vse, kar si Božji um zamisli, in končno, ker narava ohranja trden in nespremenljiv red – iz tega očitno sledi, da so čudeži razumljivi zgolj v odnosu do človeških mnenj in da pomenijo samo dogodke, katerih naravni vzrok ne more biti pojasnjen s sklicevanjem na neko običajno dogajanje, bodisi da ga mi ne znamo pojasniti ali ga vsaj ni znal pojasniti pripovedovalec čudeža.« (Spinoza, *TPR*: VI/21)**

Krščanski (in nasploh teistični) kritik Spinozovega panteizma bi k temu verjetno pripomnil: torej je Spinozov Bog, vsaj kar zadeva človeško spoznanje, Bog le tolikanj, kolikor ga človek razume, kolikor je dostopen našemu racionalnemu mišljenju? Tako rekoč: Bog-razum?

Spinozist bi na to pripombo nemara lahko odvrnil: seveda, *Deus sive natura* je razumski, kakor tudi »razsežni« Bog, vendar le tolikanj, kolikor zadeva človeško spoznanje, saj Spinoza v *Etiki* uči, da ima Bog *neskončno* mnogo atributov in da ga človek lahko dojema samo po dveh, mišljenju in razsežnosti. In ko govorimo o človeškem razumevanju neskončne Božje biti, ne smemo pozabiti, da gre vselej za vzporednost *obeh* atributov, ne samo miselne, ampak tudi razsežne *narave*. Zato Spinoza tudi v *Teološko-politični razpravi* poudarja, da s spoznavanjem narave *eo ipso* spoznavamo Boga:

> **»…ker so zakoni narave večni Božji odloki in hotenja, moramo nujno sklepati, da bo naše spoznanje Boga in Božje volje naraščalo v sorazmerju z našim spoznavanjem in jasnim razumevanjem narave, s tem da bomo uvideli, kako je odvisna od svojega prvotnega vzroka in kako deluje v skladu z večnim zakonom. Zatorej, kolikor napreduje naše razumevanje, so tisti pojavi, ki jih jasno in razločno razumemo, veliko bolj upravičeni, da jih imenujemo Božja dela in da jih pripisujemo Božji volji kakor pa oni, o katerih smo povsem nevedni, čeprav močno učinkujejo na domišljijo in izsiljujejo človeško občudovanje.« (Spinoza *TPR*: VI/34-35)**

Morda nas zanima, ali Spinoza pri svojem kritičnem branju Biblije navaja kakšne konkretne primere za to, da Božja volja ni nič drugega kot zakon narave. Seveda, veliko takšnih primerov navaja, v poglavju »O čudežih« pravi:

> **»…pokazal bom iz Svetega pisma, da so Božji odloki in ukazi ter posledično tudi Njegova previdnost, zgolj red narave – tj., kadar Sveto pismo opisuje nek dogodek kot izvršen od Boga ali Božje volje, moramo to razumeti samo tako, da se je zgodil v skladu z zakonom in redom narave, ne pa, kot verjame večina ljudi, da je narava za nekaj časa prenehala delovati ali da je bil njen red začasno prekinjen.« (Spinoza *TPR*: VI/60)**

…in potem navede vrsto primerov delovanja »božjih odlokov« v naravi, med njimi tudi naslednja:

> Prvi primer: **»V prvi Samuelovi knjigi (1 *Sam* 9, 15-16) se pripoveduje, da je Bog razodel Samuelu, da mu bo poslal Savla, vendar Bog ni poslal Savla k Samuelu tako, kakor smo ljudje navajeni poslati enega človeka k drugemu. Njegovo 'poslanje' je bilo le navaden naravni potek. Savel je iskal oslice, ki jih je bil izgubil, in se je ravno nameraval vrniti domov brez njih, ko je, na pobudo svojega hlapca, stopil k preroku Samuelu, da bi od njega izvedel, kje bi jih lahko našel. Iz nobenega dela te pripovedi ni razvidno, da bi Savel dobil kakršenkoli ukaz od Boga, naj obišče Samuela, razen tega naravnega nagiba.« (Spinoza *TPR*: VI/64-67)**
>
> Drugi primer: **»V Genezi (1 *Mz* 9, 13) Bog pravi Noetu, da bo svojo mavrico postavil na oblake; toda to Božje dejanje je zgolj drug način za izražanje loma in odboja svetlobe, ki so jima podvrženi sončni žarki v vodnih kapljicah.« (Spinoza *TPR*: VI/70)**

Gotovo pa mavrica v nekem »višjem«, presežno simbolnem pomenu vendarle ostaja most med zemljo in nebom, znamenje zaveze med Bogom in človekom, znamenje, ki ga ne moremo zvesti zgolj na fizikalne zakone – in v tem smislu mavrica ostaja *čudež*. Tudi za Spinozo. Zdaj pa preberimo, kaj modrec sam pravi o čudežih.

- Sovraštvo je žalost, ki jo spremlja ideja o zunanjem vzroku.
  (Etika, knjiga III, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Radost je prehajanje človeka iz manjše v večjo popolnost.
  (Etika, knjiga III, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Svoboden človek ne misli skoraj nič na smrt in njegova modrost je v premišljevanju ne o smrti, temveč o življenju.
  (Etika, knjiga IV, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Želja, ki se rodi iz veselja, je močnejša kot želja porojena iz žalosti, kadar so druge okoliščine enake.
  (Etika, knjiga IV, Spinoza, 1632-1677)

- Svoboden človek, ki živi med nevedneži se trudi, kolikor mu moči dajo, da se izogne njihovih dobrot.
  (Etika, knjiga III, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Ljubezen je radost, ki jo spremlja ideja zunanjega vzroka.
  (Etika, knjiga III, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Ljudje se motijo, ker mislijo, da so svobodni. To mnenje pa je le v tem, ker se zavedajo svojih dejanj in ne poznajo vzrokov, ki jih določajo vnaprej.
  (Etika, knjiga II, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Blaženost ni cena za čednost, temveč čednost sama.
  (Etika, knjiga V, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Človeške duše ni mogoče docela uničiti hkrati s telesom, nekaj ostane, kar je večno.
  (Etika, knjiga III, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Nihče ne more Boga sovražiti.
  (Etika, knjiga V, Spinoza, Baruch, 1632-1677)

- Vsaka ideja v nas je absolutna, drugače rečeno ustrezna in popolna, je resnična.
  (Etika, knjiga III, Spinoza, Baruch, 1632-1677)