

W *Rozprawie o metodzie* wydanej razem z *Geometrią, Meteorami i Dioptryką* Descartes kilkakrotnie podkreślał, że nie zamierza nikogo uczyć wynalezionej przez siebie metody „właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach”¹ ani tym bardziej nakłaniać do naśladowania jej². O tym, że może być użyteczna także dla innych, wnioskował na podstawie „poglądu filozofów, którzy twierdzą, że różnice co do wielkości stopnia zachodzą wyłącznie między cechami przypadkowymi a nigdy między formami lub naturami jednostek tego samego gatunku”³ – skoro wszyscy posiadamy te same władze i funkcje mentalne, a różni nas jedynie stopień ich rozwinięcia i wyćwiczenia, to *metoda*⁴ może każdemu służyć pomocą w wydoskonaleniu naturalnego wyposażenia umysłu.

Kartezjańska metoda składa się z czterech prostych wskazań, skutecznych pod warunkiem, że będzie się pamiętać o tym, „by ni razu nie zaniedbać ich przestrzegania.

Pierwszym było to, aby nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została przeze mnie rozpoznana w sposób oczywisty: co znaczy, aby starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń oraz aby nie zawrzeć w sądach nic ponadto, co jawi się przed moim umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać.

Drugim, aby dzielić każde z badanych zagadnień na tyle części, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania.

Trzecim, by prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych, przyjmując porządek nawet wśród tych przedmiotów, które bynajmniej z natury swej nie wyprzedzają się wzajemnie.

I ostatnim, by czynić wszędzie wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte”⁵.

Descartes wypróbował działanie swej metody stosując ją do uporządkowania własnej wiedzy matematycznej. Zauważył wówczas, „że wobec tego, iż *dla każdej rzeczy istnieje jedna tylko prawda*, to, skoro ktoś ją wykryje, wie o niej tyle, ile tylko wiedzieć można”⁶. Zaczynając od rzeczy najprostszych i najogólniejszych, ale poznanych w sposób pewny, to znaczy

¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1970, s. 6.

² Tamże, s. 18.

³ Tamże, s. 4.

⁴ Słowo „metoda” zapisane kursywą oznacza metodę Descartes’a.

⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 22-23.

⁶ Tamże, s. 25, kursywa – JŻ.

prawdziwy i „całkowity”, można, traktując każdą znalezioną prawdę jako regułę, przechodzić na jej podstawie do poznania rzeczy kolejnych i znajdować rozwiązania także tych problemów, które dotąd nie zostały jeszcze zbadane. Wiedza, suma aktualnego poznania, okazuje się wówczas otwartą możliwością ciągłego postępu, pod warunkiem, że będziemy rozwijać ją systemowo, obejmując rygiem *metody* każdą dziedzinę. Podsumowując efekty jej stosowania, zanotował: „najwięcej zadowolenia (...) dawało mi to, że dzięki niej miałem pewność posiłkowania się we wszystkim rozumem (...) i że dzięki temu, iż nie przywiązałem jej do żadnej materii, obiecywałem zastosować ją z równym pożytkiem w zagadnieniach innych nauk tak, jak to już uczyniłem co do algebry”⁷.

Przedmioty wiedzy wykładane wówczas na wyższych fakultetach europejskich uniwersytetów wywodziły swe zasady (*principia*) z ustaleń filozofii. Descartes nie miał o niej wysokiego mniemania, czemu dał wyraz w drugiej części *Rozprawy*, pisząc, że „nie zawiera ona przecież ani jednej tezy niespornej, a co za tym idzie, niewątpliwej”⁸. Opinia ta przełożyła się także na ocenę stanu pozostałych nauk: „w tej mierze, w jakiej czerpią one swe zasady z filozofii, nie można na tak niepewnych podstawach zbudować nic trwałego”⁹. Uwagi o „fałszywych tytułach” do sławy, o zaszczytach i korzyściach płynących ze zdobycia dyplomu uniwersyteckiego, które trzeba by okupić studiowaniem „powątpiewalnych” nauk, o „sztuczkach i samochwalstwie tych, którzy chcą uchodzić za mądrzejszych, aniżeli są”¹⁰ z pewnością nie przysporzyły mu zwolenników w sporze o filozofię, który niebawem ogarnął całą europejską społeczność uczonych i studentów.

Kartezjańska teza o potrzebie oparcia wiedzy na sprawdzonej metodzie kierowania rozumem w istocie swej jest „rewolucyjna”¹¹ w stopniu porównywalnym z rewolucją Kopernikańską i trudno się dziwić olbrzymiemu wzburzeniu, jakie wywołała w środowiskach uniwersyteckich na wszystkich fakultetach europejskich uczelni. Skoro bowiem „dla każdej rzeczy istnieje tylko jedna prawda”, o której Descartes powiada, że jest *dostępna* poznaniu *każdego* człowieka, byleby tylko metodycznie zabrał się za jej poszukiwanie, skoro „wiedza książkowa, ta przynajmniej, której racje są tylko *prawdopodobne* i pozbawione wszelkich dowodów, jako że tworzyła się i urastała stopniowo z mniemań wielu różnych osób, *nie jest* bynajmniej *tak bliska prawdy*, jak *proste, nieuczone rozumowanie rozsądnego człowieka*

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ Tamże, s. 11.

¹⁰ Tamże.

¹¹ *Revolutio*, obrót, przewrót.

dotyczące rzeczy, które ma przed sobą”¹², to owo proste rozumowanie o rzeczach dostępnych naocznie i wywiedzione z niego *principia* poznania, lepiej niż inne, znane dotąd sposoby, prowadzą do wykrycia „jednej prawdy o każdej rzeczy”.

Descartes, wynalazca osi współrzędnych, cieszył się olbrzymim poważaniem wśród matematyków, którzy twórczo używali tego nowego narzędzia. Medycy, choćby z racji spodziewanych korzyści płynących z reguły „jedna prawda o każdej rzeczy”, niewiele mieli chyba powodów, aby angażować się w uniwersyteckie spory o kartezjańską wizję nauki, ale prawnicy i teologowie dostrzegli w metodzie kartezjańskiej fundamentalne zagrożenie dla swoich dziedzin, a ze względu na społeczne znaczenie obydwu tych dyscyplin – także zagrożenie dla „moralności i spokoju publicznego”¹³. „Prywatny człowiek”¹⁴, jakim był z ich punktu widzenia Descartes, optował za odbudowaniem „na nowo”, to znaczy za „zwaleniem”, „zburzeniem”¹⁵ aż do gruntu całego gmachu wiedzy uniwersyteckiej. Nie mogło mieć przy tym wielkiego znaczenia zastrzeżenie, wypowiedziane w *Rozprawie* na temat teologii¹⁶ i odrębności źródła jej prawd: fakultet teologiczny tak samo, jak pozostałe wydziały, ufundowany był w strukturze uniwersytetu na podstawach należących do filozofii i tak samo, jak prawo i medycyna, posługiwał się wiedzą wykładaną według jej reguł.

Mimo oburzenia, wywołanego treściami *Rozprawy* w kręgach uniwersyteckich Niderlandów, miłośnicy wiedzy w prywatnych badaniach bez przeszkód aplikowali teorie zawarte we wczesnych, matematyczno-przyrodniczych pismach Descartes’a i posługiwali się zaleceniami jego metody. Coraz liczniejsze publikacje z zakresu algebry, optyki, teorii przewidywania wyników gier hazardowych i szans inwestowania w ryzykowne przedsięwzięcia przekonująco potwierdzały skuteczność kartezjańskich reguł rozumowania¹⁷. Użytkownikom *metody* nie sprawiało przy tym trudu oddzielenie jej od

¹² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 16, kursywa – JŻ.

¹³ B. Spinoza, *Przedmowa do Traktatu teologiczno-politycznego (Ttp)*, w: tegoż, *Traktaty*, Kęty 2000, § 12, s. 78.

¹⁴ Ceniąc sobie swobodę badań, R. Descartes z zasady pozostawał „prywatnym uczonym”, niezwiązanym posadą z żadnym z europejskich uniwersytetów, nie pełnił też funkcji państwowych. Mianem „prywatnego człowieka” określił siebie w *Rozprawie o metodzie*, zob. wyd. cyt., s. 16.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ „Szanowałem naszą teologię i starałem się, jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczestniejszych oraz że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem”. Tamże, s. 10. Treść jego filozofii zaprzeczyła później tym przekonaniom. Z kolei Spinoza, niezwiązany z żadną instytucją religijną, znając pisma Descartes’a głosił pogląd, że treści wiary wypisane są wprost w umyśle (sercu) każdego człowieka. Zob. *Ttp*, rozdz. XII, § 2, s. 232.

¹⁷ Np. *Renati Des Cartes Specimina Philosophiae seu Dissertatio de Metodo recte regendae rationis, & veritatis in scientiis investigandae: Dioptrice, et Meteora*, Amsterdam (L. u. D. Elsevier) 1656, J. Hudde *De Reductione Aequationum* (1654) i *De Maximis et Minimis* (1658) wydane przez F. van Schootena w: *Geometria, à Renato Des*

metafizyki, wyłożonej w Kartezjuszowej *Rozprawie...*, w napisanych później *Medytacjach* i w *Zasadach filozofii* ani skuteczne stosowanie jej w tych dziedzinach badań, dla których wzorem nauki była algebra i geometria. Rzadziej powoływano się na nią w obszarach historii naturalnej, takich jak botanika i geografia, gdzie dominował jakościowy opis zjawisk, w opisowo-porównawczych badaniach języków i w dziełach z zakresu powszechnej historii ludów Ziemi, urastającej w epoce podbojów i kolonizacji do rangi odrębnego działu wiedzy.

Historia wczesnej recepcji Kartezjańskich *Medytacji* i *Zasad filozofii* wpisuje się w dalszy ciąg sporu o wartość *metody* w odniesieniu do *principiów* wiedzy. Jej rewolucyjny, wywrotowy charakter ujawnił się jeszcze bardziej wyraziście w *Medytacjach*, gdzie po wprowadzeniu hipotezy potężnego zwodziciela Descartes przeciwstawił jego mocy *pewność*, ujawniającą się w naturalnym świetle rozumu: „nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem”¹⁸. *Metoda* ukazała ten aspekt, za który Descartes cenił ją sobie najbardziej: skonstruowana na potrzeby i według zasad działania samej tylko *ratio*, stawiała wyposażony w nią rozum na pozycji jedynego arbitra, rozsądzającego o prawdzie i fałszu. Złożona w *Rozprawie* obietnica zastosowania *metody* „w zagadnieniach innych nauk”, wsparta wyznaniem o poszukiwaniu „zasad jakiejś filozofii, która stałaby się bardziej niewątpliwą, aniżeli ta, która była upowszechniona na świecie”¹⁹, została spełniona w *Medytacjach*, gdzie z tezy *ego dubito sive cogito ergo sum* Descartes wyprowadził cały łańcuch rozstrzygnięć metafizycznych, dotyczących substancji myślącej i przedmiotów myślenia, istnienia Boga, ciał i świata.

Publikacja *Medytacji o pierwszej filozofii* wraz z zarzutami i odpowiedziami (1641) zaostriżyła ton akademickich dyskusji o dopuszczalności stosowania *metody* Descartes’a i wykładania jego poglądów na uniwersytetach w Niderlandach. Wkrótce, w 1642 r. uniwersytet w Utrechcie potępił w całości filozofię Descartes’a, w 1646 – podobny akt dokonał się w Lejdzie, gdzie „senat uniwersytetu zabronił profesorom na wydziałach filozoficznym i teologicznym choćby wspomniania Kartezjusza i jego idei w czasie wykładów i dyskusji”²⁰. Jednak lokalne zarządzenia regulujące życie uczelni nie działały należycie i

Cartes, cz. 1, 2, Amsterdam 1659/61, Ch. Huygens, *Ratiociniis in aleae ludo*, w: F. van Schooten, *Exercitonum Mathematicorum*, Amsterdam 1657.

¹⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. 1, s. 31, (...haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit, et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo, R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Med. II, [18], w: <http://www.gutenberg.org/files/23306/23306-h/23306-h.htm>, pobrano: 29.03.2015)

¹⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 35.

²⁰ S. Nadler, *Spinoza*, Warszawa 2002, s. 177.

sporne kwestie oceny filozofii Descartes'a oraz niegasnące dyskusje między zwolennikami jego metody wykrywania prawdy i przeciwnikami kartezjańskiej metafizyki wywoływały tarcia i niepokoje, wzmagające się w efekcie migracji studentów między uczelniami i niejednokrotnie wykraczające poza mury uniwersytetów.

Nasilające się zadrażnienia między teologami i zwolennikami filozofii kartezjańskiej gorszyły opinię publiczną i wymagały reakcji władz, toteż Jan de Witt – Wielki Pensjonariusz Niderlandów, matematyk i kartezjanin – doprowadził do wypracowania kompromisowego prawa, służącego „zapobieganiu nadużyciom wolności filozofowania ze szkodą dla prawdziwej teologii i Pisma Świętego”²¹. Zaczęło ono obowiązywać w Zjednoczonych Prowincjach w październiku 1656 r. i ustanawiało m.in. zasady rozłączności obszarów filozofii i teologii, a w przypadku kwestii należących do obydwu dziedzin nakazywało filozofom, aby podporządkowywali się nakazom teologii i wystrzegali się kontrowersyjnych interpretacji Pisma św. według własnych zasad.

Edykt de Witt'a pozwolił na pewien czas uśmierzyć lokalne niepokoje w uniwersyteckich miastach Zjednoczonych Prowincji. Interpretując go literalnie, można było jednak uznać, że zakaz obejmuje społeczności uniwersytetów, zobligowane przysięgą do przestrzegania prawa ogłoszonego przez rektorów, a niekiedy także przez senaty uczelni²², ale nie dotyczy „prywatnych uczonych”.

Spinoza nie należał do żadnej z tych grup. Nie istnieją dokumenty potwierdzające hipotezę o studiach, jakie miał odbywać na uniwersytecie w Lejdzie²³, z pewnością też nie uznawano go za „prywatnego uczonego”, chociaż jego nazwisko stało się rozpoznawalne w związku z publikacją dwóch części *Zasad filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzionych* (1663), opatrzonych ponadto jego autorskim komentarzem, zatytułowanym *Rozmyślenia metafizyczne* i poprzedzonych przedmową filozofującego lekarza, Lodewijka

²¹ J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2002, s. 28. W 1656 r. rada prowincji Stanów Holandii i Zachodniej Fryzji proklamowała akt, w którym stwierdzono, że „wszyscy profesorowie filozofii winni przez wzgląd na pokój złożyć przysięgę, zobowiązując się do zaprzestania głoszenia zasad filozoficznych zaczerpniętych z filozofii Kartezjusza, która jest dziś dla wielu kamieniem obrazy”. S. Nadler, *Spinoza*, s. 177.

²² Zob. Np. M. R. di Simone, *Admission*, w: *A History of the University in Europe*, ed. W. Rüegg, t. II *Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, ed. H. de Ridder-Symoens, s. 285-289.

²³ Ogólne zasady dopuszczające Żydów do studiowania na uniwersytetach chrześcijańskiej Europy od XV w. czyniły wyjątki dla tych z nich, którzy po wypędzeniu z Hiszpanii i Portugalii chcieli zdobyć wykształcenie medyczne i uzyskali na to imienną zgodę papieża. Dopiero w końcu XVII w. „tolerancyjne” uniwersytety dopuszczały Żydów do studiowania na innych wydziałach. Zob. H. de Ridder-Symoens, *Mobility*, w: *A History of the University in Europe*, wyd. cyt., s. 430-431. Hipotezę dotyczącą studiów uniwersyteckich Spinozy podważa również w pewnym stopniu jego pogląd o źródłowej odrębności obszarów teologii i filozofii, sformułowany w *Typ* (zob. rozdz. XIV, § 37-39, s. 253). Forsowanie go naruszało ideę struktury kształcenia uniwersyteckiego teologów, w którym fakultet filozoficzny pełnił rolę propedeutyczną wobec *studium* teologii.

Meyera. Wydanie to z kilku powodów nie spotkało się z przychylnym przyjęciem. Jednym z nich mogła być „podejrzana opinia” wydawcy, Jana Rieuwiertsza, innym – fakt włączenia się Spinozy do sporu, którego uczestnicy od dawna „okopali się” przy własnych opiniach i nie zamierzali ich zmieniać. Wreszcie, co wydaje się najistotniejsze, rozprawa miała nader dwuznaczny charakter, gdyż Spinoza podejmując rozpoczętą i zarzuconą przez Descartes’a pracę nad uporządkowaniem zasad jego metafizyki *modo geometrico*, wykazał się dokładnym rozeznaniem w subtelnościach jego filozofii, ale odniósł się bardzo krytycznie do wprowadzonych przez niego rozstrzygnięć terminologicznych. Bez wątplenia cenił i podziwiał ścisły umysł słynnego poprzednika i chętnie szedł w jego ślady, czego dowodzi krótka rozprawka o tęczy, w której analizował i objaśniał rozumowanie Descartes’a prowadzące do obliczenia wielkości kątów, pod jakimi ukazują się nam górny i dolny pas tęczy, a także tęcze podwójne²⁴. Ceniąc i akceptując reguły metody dobrego kierowania rozumem, pozostawał jednak krytyczny wobec sposobu ich użycia w metafizycznych fragmentach *Medytacji* i *Zasad filozofii*. Bez względu na to, czy w *Rozmyślaniach metafizycznych* opowiadał się za, czy przeciw Descartes’owi, nie zdobył uznania czytelników i naraził się na niechęć zwolenników filozofii kartezjańskiej.

„Kartezjańska publikacja” miała w pewnym stopniu złagodzić złą sławę usuniętego z gminy i obłożonego *cheremem* „tego Żyda z Voorburga”²⁵ i ukazać go w roli światłego miłośnika wiedzy, równie biegłego w ścisłym posługiwaniu się rozumem, jak w szlifowaniu szkielek i sporządzaniu urządzeń optycznych. Jednak z jakichś niejasnych dziś i przypuszczalnie niemożliwych już do wyjaśnienia powodów, czy dlatego, że nie znał edyktu o relacjach między filozofią a teologią²⁶, czy może nie dość serio potraktował jego zalecenia, Spinoza zdecydował się opublikować pod własnym nazwiskiem dzieło poświęcone filozofii Kartezjańskiej, którego podstawowym tematem jest splot zagadnień, należących do filozofii i do teologii, obszaru *tabu*, pomijanego przez zwolenników kartezjanizmu w publicznym dyskursie: problemu Boga,

²⁴ Zob. B. Spinoza, *Algebraiczne obliczanie tęczy w celu ściślejszego powiązania fizyki z matematyką*, w: *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, red. A. Grzeliński, J. Żelazna, Toruń 2014, s. 259-271.

²⁵ Por. S. Nadler, *Spinoza*, Warszawa 2002, s. 254-255.

²⁶ Hipoteza taka wydaje się prawdopodobna ze względu na fakt, że zapis prawa wprowadzono w życie w październiku 1656 r., już po obłożeniu Spinozy klątwą (*cherem*, 27 lipca 1656 r.) i usunięciu go z gminy Talmud Tora. Klątwa praktycznie uniemożliwiała Żydom, w tym również najbliższym krewnym, kontakty ze skazanym, co z reguły zmuszało go do poszukiwania drogi powrotu do wspólnoty. Spinoza nie podjął starań o zdjęcie zeń *cherem* (jego biograf, M. Lucas odnotował nawet, że decyzję rabinów przyjął z ulgą, ponieważ „nie zmuszała go do niczego, czego by nie zrobił z własnej woli, gdyby się nie był obawiał skandalu”; S. Nadler, *Spinoza*, Warszawa 2002, s. 180). Niemniej jednak skutki *cherem* przez pewien czas skupiały uwagę Spinozy na praktycznych, życiowych problemach, jak konieczność znalezienia źródła utrzymania i bezpiecznego *locum*, a po pewnym czasie także na kwestii opuszczenia Amsterdamu.

natury, substancji, duszy, rzeczy rozciąglonych i ich poznania, opatrności boskiej (utrzymania ruchu w naturze).

Wczesne „kartezjańskie” traktaty Spinozy ukazały się w oficynie, która uchodziła w Amsterdamie za kuźnię idei wolnomyślicielskich. Działalność wydawnicza Jana Rieuwertsza mieściła się zwykle w granicach słynnej niderlandzkiej tolerancji religijnej, „rozumianej jako dobrowolna zgoda na istnienie i krzewienie opinii, których się samemu nie podziela”²⁷, chociaż niektóre publikowane przez niego książki zgodę tę zdaniem czytelników naruszały. Przykładem mogą być anonimowe wydania takich rozpraw, jak *Światło na świeczniku* (1662)²⁸, *Philosophia S. Scripturae Interpres* (1666)²⁹ i *Tractatus theologico-politicus* (1670)³⁰.

Światło na świeczniku, książka Pietera Ballinga, która doczekała się szybkiego przekładu na łacinę (*Lucerna super candelabrum*), nie wywołała tak silnych i długotrwałych reakcji, jak wydana anonimowo *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Praca Ballinga nie mierzyła w żaden z nurtów oficjalnych religii, aprobowanych przez Kościoły i władze świeckie. Autor kładł w niej nacisk na możliwość pogłębiania osobistej religijności, do czego przecież zachęcali także duchowni wszystkich religii. Natomiast *Philosophia S. Scripturae Interpres* okazała się książką niebywale gorszą, bluźnierczą, godzącą w spokój i moralność publiczną, a jej tytuł i treść jawnie naruszały zakaz filozoficznego interpretowania kwestii teologicznych.

²⁷ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965, s. 126.

²⁸ *Het lich top den Kandelaar Dienende tot opmerkinge ven devoornaamste dingen; in het boekje genaamt De verborgentheden van het Rijke Ghodts*. Autorem tej rozprawy był P. Balling, kupiec z Amsterdamu związany z kręgiem spinozjańskim, zwolennik teorii „światła wewnętrznego” obecnego w umyśle każdego człowieka, które umożliwia bezpośrednie rozumienie „prawd bożych”, niewyraźalnych w żaden inny sposób. Balling głosił poglądy irenicznego, pozakonfesyjnego nurtu chrześcijaństwa, ale czytelnicy jego traktatu łatwo mogli pomylić teorię światła wewnętrznego z kartezjańską tezą o świetle naturalnym, pozwalającym wykryć w umyśle jasną i wyraźną ideę Boga i na tej podstawie sądzić, że autor *Światła na świeczniku* związany jest w jakiś sposób ze zwolennikami filozofii kartezjańskiej. Pytanie o jego tożsamość znalazło odpowiedź w drugim wydaniu książki (1684) opublikowanym po śmierci P. Ballinga i poprzedzonym przedmową J. Jellesa, który sprostował krążące błędne informacje, przypisujące *Światło...* W. Amesowi lub A. Boreelowi. Cyt. za: L. Kołakowski, *Świadomość religijna...*, wyd. cyt., s. 155-163 oraz przyp. 134, s. 580.

²⁹ Autorem *Philosophia S. Scripturae Interpres* był wspomniany już L. Meyer (1629-1681), wszechstronnie wykształcony lekarz, tłumacz, leksykograf i autor sztuk teatralnych. W książce tej, opatrzonej podtytułem *Exercitatio paradoxa*, Meyer wykazywał, że jedynym sposobem poradzenia sobie ze sprzecznościami zawartymi w poszczególnych fragmentach Biblii jest odwołanie się do pomocy metody kartezjańskiej, której był zagorzałym zwolennikiem. Teologia nie stanowi jego zdaniem odrębnego i niezależnego od filozofii źródła prawdy, a przy tym jedynie filozofia może określić, co jest prawdą. Kwestię autorstwa *Philosophia S. Scripturae Interpres* (książki przypisywanej Spinozie i objętej zakazem cenzorskim) przyjaciele Meyera wyjaśnili dopiero po jego śmierci (1681).

³⁰ Autorstwa *Traktatu* domyślono się prawie natychmiast po ukazaniu się pierwszego wydania. Ponieważ książka zawiera poglądy, które można znaleźć także we wcześniejszej pracy L. Meyera, czytelnicy *Traktatu* i *Philosophia S. Scripturae Interpres* mieli podstawy sądzić, że napisała je ta sama osoba. Por. H. J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, Van Gorcum 1988, s. 46, przyp. 95.

Traktaty Spinozy, Meyera oraz innych autorów, nienależących do kręgów uniwersyteckich albo usuniętych z nich, a przy tym zainteresowanych studiowaniem Biblii³¹, podobnie jak fakt publikowania takich dzieł przez Rieuwertsza, można by uznać za przykłady obywatelskiego nieposłuszeństwa – i chyba tak zostały one w pewnym momencie potraktowane przez władze duchowne i świeckie Zjednoczonych Prowincji³². Wolności obywatelskie w kraju, którego mieszkańcy potrafili docenić ich znaczenie, choćby ze względu na fakt, że Niderlandy niedawno, bo zaledwie w 1648 r. wyzwoliły się spod władzy Hiszpanii, mimo wszystko musiały mieć jakieś granice. Niepodległość, stabilizacja, rozkwit gospodarczy i dobrobyt – świeże zdobycze nowopowstałej Republiki – wciąż narażone były na wewnętrzne i zewnętrzne zagrożenia, dlatego władzom zależało na skutecznym powstrzymaniu różnych stronnictw od wszczynania niewczesnych, niekonkluzywnych, jątrzących i antagonizujących społeczeństwo dyskusji. W latach sześćdziesiątych rządzenie krajem wymagało zaś szczególnej rozwagi, ponieważ spiętrzyły się wówczas liczne wydarzenia, których wcześniej nie można było przewidzieć ani im zapobiec. Nikomu, kto w nich uczestniczył, zapewne nie przyszłoby do głowy, że kiedyś ten okres uchodzić będzie za „złotą erę” rozkwitu Zjednoczonych Prowincji.

Namiestnik Republiki Siedmiu Zjednoczonych Prowincji, Wilhelm II Orański sprawował władzę niespełna trzy lata, od 1648 r. do dnia przedwczesnej śmierci (Wilhelm II zmarł na ospę 6 XI 1650 r.). Osiem dni później przyszedł na świat jego syn, Wilhelm III. Do czasu jego dojścia do pełnoletniości w dziejach Niderlandów trwał okres „bez namiestnika”, a krajem rządził wówczas (1650-1672) Wielki Pensjonariusz, Jan de Witt, który skutecznie rozwijał handel i bankowość, rozbudował flotę i wzmocnił pozycję prowincji. Nie były to czasy spokojne. W latach 60. Niderlandy przeżywały groźbę komety, za którą według powszechnych wierzeń podążają zawsze wojny, głód, zaraza i wszelkie możliwe klęski: przepowiednia sprawdziła się i kraj dwukrotnie toczył wojny z Anglią, przeżywając jednocześnie nawracającą epidemię dżumy, dziesiątkującej miasta Zjednoczonych Prowincji. Także polityka wewnętrzna okazała się obszarem niestabilnym – oranżyści dążący do przejęcia władzy starali się podważyć

³¹ Np. Adriaan Koerbağ, autor wydanej w 1668 r. książki *Een ligt schijnende in duystere plaatsen, om te verligten de voornaamste saaken der Godsgeleerdtheyd en Godsdiens* (*Światło świecące w ciemnych miejscach, aby oświetlić najważniejsze sprawy teologii i religii*), anonimowy autor ('Lucius Antistius Constans') traktatu *De Jure Ecclesiasticorum*, wydanego w 'Eleutheropolis' (Amsterdam 1665, traktat przypisywano L. Meyerowi; por. J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, wyd. cyt., s. 201).

³² Zarówno Kościoły protestanckie, jak władze świeckie prowincji Niderlandów niechętnie odnosiły się do pomysłu wprowadzenia cenzury, mając w pamięci okres panowania hiszpańskiego, działania inkwizycji i istnienie indeksu ksiąg zakazanych. Niektóre publikacje budziły jednak tak silne oburzenie obywateli, że występowali oni do rad miejskich z petycjami domagającymi się podjęcia działań prawnych wobec autorów i wydawców książek, uznawanych za jawnie bluźniercze. Władze badały każdy wniosek i w uzasadnionych potrzebach przypadkach nakazywały księgarzom i wydawcom wycofanie ze sprzedaży określonych tytułów.

zaufanie do ugrupowania de Witt, co w przypadku powodzenia ich zamiarów mogło zagrozić nawet utrzymaniu suwerenności kraju. Z kolei w prowincjach północnych, które na przełomie XVI i XVII w. przyjęły dużą liczbę żydowskich uciekinierów z Portugalii, mocno dały się odczuć niepokoje związane z pogłoską mesjańską³³, nasilające się zwłaszcza w połowie lat 60. Społeczność żydowska stanowiła sporą część ówczesnej populacji dużych miast i miała znaczący udział w rozwoju handlu, usług, bankowości, korzystając przy tym ze względnych swobód dotyczących kultu, oświaty i samorządności w obrębie gmin.

*

Z korespondencji Spinozy wiadomo, że w roku 1663 mieszkał w Voorburgu pod Hagą. Tam, w niespokojnym roku 1665, kiedy Niderlandy toczyły drugą wojnę z Anglią, na życzenie grupy mieszkańców, występując jako znany autor *Zasad filozofii Descartes'a* zaangażował się w spór, dotyczący wyboru kandydata na wakujące stanowisko kaznodziei w lokalnej gminie. Pomagając w sformułowaniu petycji do burmistrzów Delft, naraził się oponentom i został przez nich oskarżony o ateizm. Jak bardzo go to oskarżenie wzburzyło, dowiadujemy się z listów, które wymienił jesienią 1665 r. z H. Oldenburgiem, sekretarzem Royal Society. We wrześniu Oldenburg donosił z Londynu, że został niemal odcięty od świata przez zarazę i toczącą się wojnę. Nie przeszkodziło mu to jednak zorientować się dokładnie w planach, albo nawet szkicach do powstającego nowego dzieła Spinozy: „zauważam, że nie tyle filozofujesz, ile – by tak rzec – teologizujesz; notujesz mianowicie swoje refleksje na temat aniołów, prorocत्व i cudów. Zapewne zresztą rozważasz te kwestie *za pomocą metody filozoficznej*; (...) proszę cię bardzo, abyś nie omieszczał w najbliższym liście powiadomić mnie przynajmniej o pomyśle i celu, jaki sobie stawiasz w tym dziele”³⁴.

³³ Sabataj Cwi, kabalista i mistyk żydowski ogłosił w r. 1648 swe mesjańskie posłannictwo przepowiadając nastanie „końca czasu”, zbawienie Żydów i powstanie ich państwa w Palestynie. Ponieważ przepowiednia nie spełniła się, przesunął datę na rok 1666. Żydzi z wielu krajów Europy rozważali możliwość wyjazdu do Konstantynopola i dołączenia do sabataistów. Ruch ten budził wielki niepokój także wśród chrześcijan; zob. np. list H. Oldenburga do Spinozy: „Wszyscy tu powtarzają plotkę, iż rozproszeni od przeszło dwóch tysięcy lat Izraelici mają wrócić do swej ojczyzny. (...) Co do mnie, nie mogę dać wiary tej pogłosce, póki nie otrzymam wiadomości od godnych zaufania ludzi z Konstantynopola, jako że w tym mieście bardziej niż gdziekolwiek są w tej sprawie zainteresowani. Chciałbym wiedzieć, co o tej sprawie słyszeli Żydzi amsterdamscy i jak na nich podziałała ta wiadomość, która, jeśli by była prawdziwa, zapowiadałaby powszechną katastrofę na całym świecie”. *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, Warszawa 1961, list 33, s. 169.

³⁴ Tamże, list 29, s. 154, kursywa – J. Ż. Można sądzić, że używając określenia „metoda filozoficzna”, Oldenburg miał na myśli reguły *metody* Kartezjańskiej. Odpowiedź Spinozy nie zawiera potwierdzenia ani zaprzeczenia, że w *Traktacie* zamierza on użyć do badania Biblii (i/lub wykładania swoich poglądów) reguł, wypracowanych przez Descartes'a: „Przygotowuję obecnie traktat, zawierający moje poglądy na Pismo. Motywy, które skłoniły mnie do tej pracy, są następujące: 1. Przesady teologów: jakoż wiadomo mi, iż te przesady bardziej niż cokolwiek przeszkadzają ludziom w zajęciu się filozofią; usiłuję je tedy obnażyć i uwolnić od nich co rozsądniejsze umysły. 2. Opinia rozpowszechniona na mój temat wśród gawiedzi a oskarżająca mnie nieustannie o ateizm; jestem zmuszony rozprawić się z nią w miarę możliwości. 3. Wolność uprawiania filozofii i wypowiedzania własnych

Czy wzmiankowaną przez Oldenburga „metodę filozoficzną” i wymienioną w *Traktacie Spinozy ostrożnie spreparowaną metodę zbadania prawdziwej treści Pisma św.*³⁵ łączy coś, oprócz nazwy, z Kartezjańską metodą kierowania rozumem w poszukiwaniu prawdy w naukach³⁶? Przy całym zamieszaniu, jakie powstało w latach 40. wokół metafizycznych tez zawartych w głównych dziełach Descartes’a, kwestia jego metody nie zaprzętała uwagi miłośników wiedzy w stopniu wystarczającym do tego, żeby ją zaczęto ją wnikliwie badać, porównywać z innymi drogami poznawania albo określać jej *ideę*³⁷. W następnych dekadach z „kartezjanizmu” uczyniono niebezpieczne oskarżenie i wysuwano je zarówno wobec uczonych uniwersyteckich rzeczywiście propagujących filozofię Descartes’a, jak i wobec tych, którzy odwoływali się jedynie do idei „światła naturalnego”, „rozumu” czy „rozumności”. W tym kontekście użyty przez Oldenburga zwrot „metoda filozoficzna” mógł sugerować, że miał on na myśli przede wszystkim tę najszlachetniejszą wówczas, „rozumową” metodę wykrywania prawdy. Przypuszczalnie się nie mylił.

Formułując żartobliwe przypuszczenie, że w kolejnym swoim dziele Spinoza będzie „teologizował za pomocą metody filozoficznej”, Oldenburg nawet po części nie mógł przypuszczać, jak ponure wypadki poprzedzą publikację *Traktatu*. Osobisty motyw Spinozy, „rozprawienie się z oskarżaniem o ateizm”, stał się wkrótce nie tyle jego prywatną potrzebą ukrócenia plotek, ile koniecznością obrony w obliczu zupełnie realnego niebezpieczeństwa. W lipcu 1668 r. jeden z jego przyjaciół, prawnik i lekarz Adriaan Koerbagh został aresztowany i osadzony w więzieniu, ponieważ napisał dwie oburzające książki, *Kwietny ogród* i *Światło świecące w ciemnym miejscu*³⁸, a podczas przesłuchania przyznał, że znał i odwiedzał Spinozę,

poglądów; chcę tej wolności bronić wszelkimi środkami, albowiem spadają na nią wszelakie ciosy na skutek nadmiernej władzy i rozwydrzenia kaznodziejów”. Tamże, list 30, s. 156.

³⁵ Por. *Przedmowę do Ttp*, § 21, s. 80.

³⁶ O cechach metody kartezjańskiej, jej miejscu w filozofii R. Descartes’a obszernie pisał Z. Drozdowicz w wykładach *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Poznań 2008 (zob. wykład I *Racjonalność kartezjańska*, s. 9-26). Zob. też wykład II *Kartezjańskie kontynuacje. Racjonalizm spinozjański*, tamże, s. 27-37).

³⁷ Zarówno w powyższym, jak w wielu innych opracowaniach autorzy poświęcają uwagę kwestii metody, poruszanej przez Spinozę w jego wczesnych pismach i w *Etyce*, pomijając *Ttp*. Z kolei w pracach poświęconych samemu *Traktatowi* zagadnienie metody nowego, nieuprzedzonego i niezależnego zbadania *Pisma św.* bywa pomijane, a pojęcie i problematyka metody dotyczy tam najczęściej badań filologicznych i hermeneutycznych, podejmowanych przy przekładaniu Biblii na języki lokalne. Metodę „filozoficzną” w *Traktacie* zwykle utożsamia się z *geometrycznym sposobem* wykładania treści *Etyki* i z założeniami epistemologicznymi, zapisanymi w *Traktacie o uzdrowieniu rozumu*. Por. np. T. Verbeek, *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring 'the Will of God'*, Ashgate, 2003; H.J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, wyd. cyt.

³⁸ *Een Bloemhof van allerley lieflykheyd sonder verdriet geplant door Vreederijk Waarmond, ondersoeker der waarheyd, tot nut van al die geen die der nut en dienst uyt trekken wil. Of een vertaaling en uytlegging van al de Hebreusche, Grieksche, Latijnse, Franse, en andere vreemde bastaartwoorden en wijsen van spreken, die ('t welk te beklagen is) soo in de Godsgelertheyd, regtsgeleertheyd, geneeskunst als in andre konsten en weetenschappen, en ook in het dagelyks gebruyk van spreken in de Nederduyste taal gebruyk worden* (Amsterdam 1668), *Een ligt*

co jeszcze pogorszyło jego położenie. Koerbagh, jurysta, bronił się przed sądem sam, wyjaśniając, że książki napisał z myślą o czytelnikach nieznanymi greki, łaciny, hebrajskiego i francuskiego, aby objaśnić w nich znaczenia wielu trudnych terminów używanych w debatach religijnych i w ten sposób ochronić ich przed fałszywymi interpretacjami. Skazano go na dziesięć lat więzienia, grzywnę w wysokości tysiąca guldenów i wygnanie z Amsterdamu. Po kilkunastu miesiącach, w październiku 1669 r. zmarł w więzieniu.

Niewykluczone, że *Traktat teologiczno-polityczny* ukazał się przed końcem 1669 r.; na pewno był dostępny na początku roku 1670, niedługo po procesie, skazaniu i śmierci Koerbagha, będącej wstrząsem i dla zwolenników szeroko pojętych swobód obywatelskich, i dla wykonawców prawa, ograniczającego wolność słowa. Jego rozbudowany tytuł zapowiadał dzieło, po którym można się było spodziewać treści podobnych do poruszanych w *De Jure Ecclesiasticorum*³⁹. Autor *Traktatu* podjął nie tylko zadanie rekonstrukcji historycznego tła zdarzeń, mogących stanowić przyczyny aktualnych powikłanych relacji między władzą świecką i duchownymi władzami Kościołów w Zjednoczonych Prowincjach. W podtytule dzieła ogłosił też, że książka zawiera różne rozprawy, wykazujące (*ostenditur*), iż zniesienie wolności filozofowania prowadzi do zakłóceń spokoju publicznego i moralności, odnosząc się w ten sposób bezpośrednio do szkodliwości politycznego edyktu z roku 1656 oddającego kwestie filozoficzne pod osąd teologów i do najnowszych skutków, wynikających z wprowadzenia go w życie. Ponadto powołując się na zasadę dbałości o „dobro powszechne” państwa, w którym przyszło mu żyć, opisał w *Traktacie* sposoby, którymi od najdawniejszych czasów posługiwali się rozmaici „wroźbiarze”, aby w krytycznych momentach dziejowych skutecznie manipulować władcami i ich poddanymi. Polityczne aluzje do niepokojów połowy lat 60. i do usiłowań oranżystów, aby przywrócić rządy namiestnika, a w efekcie osłabić ustroj republikański poddając Niderlandy wpływom korony brytyjskiej, były dla czytelników aż nadto wyraźne.

Autor *Traktatu* uważał, że tam, gdzie pragnąc zachować pokój w państwie, dopuszcza się istnienie wielu religii, trzeba też, by prawo gwarantowało obywatelom swobodę ich wyznawania, włącznie z wolnością publicznego głoszenia własnych poglądów i dyskusowania o sprawach wyznaniowych. W swoim dziele nie zamierzał jednak rozpoczynać publicznej debaty o wadach i zaletach poszczególnych ustrojów władzy. Przeciwnie, próba

schijnende in duystere plaasen om te verligten de voornaamste saaken der Gods geleertheyd en Gods dienst (Amsterdam 1668).

³⁹ Pełny tytuł tej książki brzmiał *Lucii Antistii Constantis De jure ecclesiasticorum, liber singularis: quo docetur, quodcunque divini humanique iuris ecclesiasticis tribuitur, vel ipsi sibi tribuunt, hoc, aut falsò impièque illis tribui, aut non aliundè, quam à suis, hoc est, ejus reipublicae sive civitatis prodiis, in quâ sunt constituti, accepisse.*

*udowodnienia*⁴⁰ w nim, że dla społeczności tak zróżnicowanej, jak niderlandzka nie ma lepszego ustroju od republiki zrzeszającej wolnych obywateli, wskazuje na to, że w jakimś stopniu liczył on na możliwość zakończenia sporów politycznych, dotyczących swobód wyznaniowych i wolności słowa. „Co się zaś tyczy zamieszek, wzniesionych przez pozory religijne, to powstają one z pewnością stąd jedynie, że ustanawia się prawa dla dziedziny spekulacji, że poczytuje się niektóre poglądy na równi ze złodziejstwami za przestępstwa i poddaje je karom, tak że obrońców i zwolenników tych poglądów oddaje się na ofiarę nie dobru powszechnemu, lecz nienawiści i okrutności przeciwników. Gdyby prawo państwowe stanowiło, że „czyny podlegają sądowi, a słowa są bezkarne”, to nie dałoby się tego rodzaju zamieszek przyozdobić pozorem prawnym, a wtedy różnica przekonań nie przechodziłaby w nie”⁴¹. Ludzkie przekonania należą do obszaru wiedzy naturalnej i koryguje je rozum, natomiast wiara, jej treść i pochodzenie przekraczają dziedzinę zwykłego poznania i nie powinny być z nim mylone. Treść wiary zapisana jest wprost w umyśle ludzkim i objaśniona słowami proroków i Apostołów, zebranymi w Piśmie św.

Anonimowy autor *Traktatu teologiczno-politycznego* starannie wystrzegął się, aby nie użyć w tekście nazwiska Descartes’a ani określenia „kartezjański”. Zamiast wskazywać *explicite* na źródło swojej inspiracji, nadał książce strukturę wyraźnie podyktowaną zaleceniami słynnej *metody* i umieścił w jej tekście wiele sformułowań, w których „filozoficzny czytelnik” dostrzegał zapożyczenia z *Rozprawy* i z pozostałych pism Descartes’a. Pomysł, żeby treści i nauki Pisma św. wyprowadzić z samego Pisma, poddając je metodycznemu, *scil.* filozoficznemu badaniu, miał się według jego zamysłu przysłużyć wierze, uwalniając ją od przesądów, moralności publicznej – wyjaśniając, że jej źródłem jest *prawdziwy oryginał słowa bożego, wypisany w duszy człowieka*⁴² i potwierdzony przez Pismo św., a przez wszystko to razem – także spokojowi publicznemu.

Autorstwa *Traktatu Teologiczno-politycznego* wydane rzekomo w 1670 r. przez Henrica Künratha w Hamburgu, podobnie jak nazwiska wydawcy domyślono się niemal natychmiast po ukazaniu się publikacji, po czym Spinoza i Rieuwertsz stali się obiektami licznych donosów, wyzwisk i pamfletów⁴³. Pomimo tego, że *Traktat* napisany został po łacinie,

⁴⁰ *Demonstratio*. Wprowadzone w *Traktacie* rozróżnienie między pokazaniem (wykazaniem, *ostendo*) i dowiedzeniem (*demonstratio*) okazuje się metodologicznie istotne, gdyż dowód (*demonstratio*) przeprowadza się przedstawiając kompletne rozumowanie, przebiegające od sformułowania twierdzenia aż do pełnej konkluzji, natomiast autor *Traktatu* niejednokrotnie ogranicza się do zacytowania fragmentu Pisma św., którego treść „mówi sama za siebie” – wykazanie tezy polega wówczas na jej „okazaniu”.

⁴¹ *Ttp, Przedmowa*, § 11, s. 77.

⁴² Por. tamże, rozdz. XII, § 2, s. 232.

⁴³ Jeden z nich cytuje w *Przedmowie Przekładcy do Traktatu teologiczno-politycznego* tłumacz, I. Halpern: „*Traktat teologiczno-polityczny* przyniesiony przez odszczepieńczego Żyda Spinozę z piekła (...) i wydany za

aby maksymalnie ograniczyć liczbę nieprzygotowanych na jego treść odbiorców⁴⁴, opinie o jego bluźnierczej zawartości rozchodziły się błyskawicznie. W *Przedmowie* skierowanej do „czytelnika filozoficznego” Spinoza zastrzegł wprost: „najgłówniejsze z tego, co miałbym do powiedzenia, jest, jak mi nie mam, filozofom aż nadto dobrze znane, a komu innemu nie myślę zalecać tego *Traktatu* (...) A zatem tłum oraz ci wszyscy, którzy podobnie, jak on, ulegają tym samym wzruszeniom, nie są przeze mnie proszeni o przeczytanie tego pisma; wolałbym, aby nie zwrócili zgoła uwagi na nie, aniżeli aby zrozumieli je – jak zazwyczaj wszystko – opacznie i stali się uciążliwymi; bo tacy, nie osiągając sami żadnych korzyści, szkodzą tylko innym, a ci swobodniej filozofowaliby, gdyby nie stało im na przeszkodzie mniemanie, że rozum winien być służką teologii. Toteż tym ostatnim dzieło niniejsze bardzo się przyda”⁴⁵.

Próbie udowodnienia słuszności swoich racji dotyczących Pisma św., istoty religii i powszechnej treści wiary religijnej, Spinoza przeprowadził w *Traktacie* „metodycznie”. W *Przedmowie* zapowiedział, że posłuży się „metodą interpretacji ksiąg Pisma św.”⁴⁶, którą, jak to określił, przygotował sobie ostrożnie w celu „zrozumienia i zbadania prawdziwej treści Pisma św.” „od nowa, w sposób nieuprzedzony i niezależny”⁴⁷, przy użyciu samego tylko naturalnego (boskiego, *divine*) światła rozumu⁴⁸. Wyróżniona rola światła naturalnego, rozumu oraz nieuprzedzonego i niezależnego badania sugeruje, że chodziło mu o „tę” *metodę*⁴⁹, ale cel jej użycia, czyli zrozumienie i zbadanie od nowa (*de novo*) prawdziwego sensu (*verum sensum*) tekstów zebranych w świętych księgach (*Sacra volumina*⁵⁰) judaizmu i podzielonego chrześcijaństwa, nie mieścił się w obszarze zastosowań wyznaczonym dla *metody* przez Descartes’a. Badania prowadzone przez niego w zakresie geometrii, algebry czy nawet metafizyki wiodły do wykrycia wyraźnie rozróżnionych, prostych i jasnych idei, dających pewne poznanie ich własności. Przepowiedzi, prorocstwa, „słowo Boże” przekazane przez

wiedzą pana Jana oraz jego kompanów”; w: B. de Spinoza, *Dzieła*, przeł. dr I. Halpern, t. II, Warszawa 1916, s. XIX. Nazwano go też książką „wykutą w piekle, napisaną przez samego diabła”, zob.: S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, Oxford 2011, s. XI.

⁴⁴ Po ukazaniu się *Ttp* przełożono go na język niderlandzki z zamiarem rozpowszechnienia książki, czemu Spinoza bardzo stanowczo się przeciwstawił (zob. list 44 do J. Jellesa, w: *Listy mężów uczonych...*, s. 220).

⁴⁵ B. Spinoza, § 33-34 *Przedmowy* do *Ttp*, s. 82.

⁴⁶ Tamże, § 21, s. 80; „Hac igitur cautione Methodum Sacra volumina interpretandi concinnavi...”; w: *Spinoza Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg 1925, t. 3, s. 9, w. 20-25.

⁴⁷ *Ttp*, *Przedmowa*, § 19-20, s. 79.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

⁴⁹ Ideę Kartezjańskiej dedukcyjnej, logicznie ścisłej metody *dowodzenia* (*demonstratio*), aplikowalnej do ogólnych i prostych przedmiotów myślenia, wymagającej starannych ich rozróżnień i precyzyjnego postępowania według obranego planu, aż do osiągnięcia efektu, jakim ma być *pewne* poznanie danych *jasno* i *wyraźnych idei umysłu* w ich wzajemnych związkach i w porządku, który można następnie przejść z powrotem, Spinoza przyswajał sobie już w późnych latach 50., po czym zmodyfikował ją na użytek własnej filozofii. Zob. np. *Racjonalizm spinozjański*, w: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, wyd. cyt., s. 27-37.

⁵⁰ *Præfatio*, w: *Spinoza Opera*, wyd. cyt., t. 3, s. 9, w. 25.

anonimowe postacie, ewangelie i listy pasterskie włączone do Pisma św., nie tworzą jednolitego formalnie materiału i nie układają się w struktury, których relacje są regularne i stałe, tak jak na przykład relacje między figurami geometrycznymi⁵¹. Każdy z takich przekazów ma charakter osobisty i niepowtarzalny. Każdy z nich, oprócz treści boskiego nakazu, zawiera ekspresję czysto ludzkiego przeżycia proroka, na którego spłynęło objawienie. Wszyscy prorocy dobierają środki przekazu słowa Bożego, stosownie ich zdaniem do charakteru i pojętności słuchaczy. Pismo św. zawiera ponadto nie tylko słowa proroków; autorzy wspominają w nim o prorokach fałszywych i o konieczności upewniania się, skąd pochodzą nauki jednych i drugich. *Pewność*, stanowiąca cel działania rozumu ludzkiego, ma tę samą wartość poznawczą w dziedzinie wiedzy naturalnej i proroczej. „Wszystko bowiem, co rozumiemy jasno i wyraźnie, jest nam podyktowane (...) przez ideę i naturę Boga, wprowadzicie nie słowami, lecz w sposób daleko lepszy i odpowiadający doskonale naturze umysłu, jak doświadcza niewątpliwie każdy na sobie, gdy odczuwa przekonującą siłę rozumu”⁵². Zdaniem Spinozy jedynie na tej podstawie jest możliwe badanie świętych woluminów *metodą* rozumową.

Przedmowa do Traktatu i pierwszy fragment rozdziału I zawierają wstępne wyjaśnienia, uzasadniające sposób analizowania Pisma św. Spinoza przedstawił tam krótki zarys poznania ludzkiego, jego możliwości, uwarunkowań i ograniczeń. Uznał, że rozum działa według własnego systemu reguł i że używa go do wszystkich swoich przedmiotów bez wyjątku, więc rozumowa metoda poszukiwania prawdy może być tylko jedna. Przeglądając obszar poznania ludzkiego doszedł do wniosku, że wiedza naturalna, wywodząca się z działania samego rozumu, zgodna z ludzkim doświadczeniem i z porządkiem rzeczy, nie uczy nas o niczym, co przekraczałoby prawa natury i pojętność umysłu; o granicach rozumu i natury dowiadujemy się jedynie z objawienia danego prorokom. Wiedza objawiona „różni się całkowicie od wiedzy naturalnej zarówno co do przedmiotu, jak co do podstaw i środków; nie mają one ze sobą nic wspólnego, każda posiada swoją odrębną dziedzinę, jedna się drugiej nie sprzeciwia i żadna nie musi drugiej przysługiwać”⁵³. Chociaż treści objawienia nie sposób wywnioskować z samego porządku natury i żaden człowiek nie mógłby zdobyć tej wiedzy, używając naturalnego światła rozumu, to nie znaczy to wcale, że sprzeciwia się ona rozumowi; przeciwnie, musi być z nim całkowicie zgodna, „aby ludzie przyjmowali słowo boże bez oporu i przejmowali się nim aż do

⁵¹ W różnych miejscach *Traktatu* Spinoza przypominał, że pewność, na jakiej opierali się prorocy „nie była matematyczna (tj. taka, jaka wynika z konieczności rzeczy pomyślanej lub widzianej)”, *Ttp*, rozdz. I, § 12, s. 101.

⁵² *Ttp*, rozdz. I, § 5, s. 85.

⁵³ *Ttp*, *Przedmowa*, § 27, s. 81.

głębi”⁵⁴. Treścią lub istotą tej wiedzy, taką samą w każdym proroczym objawieniu jest, według Spinozy, wezwanie do posłuszeństwa Bogu oraz do sprawiedliwości i miłosierdzia⁵⁵. Określenie istoty proroctwa i wykazanie, że pomimo znaczących różnic w przekazach prorockich wszystkie one zawierają tę samą źródłową ideę, nadaje kierunek dalszym rozważaniom *Traktatu*.

Na czym polega metoda badania Pisma św. zastosowana w *Traktacie* i czy rzeczywiście ma ona cechy *metody* Kartezjańskiej? Struktura tekstu *Traktatu* pozwala potwierdzić przypuszczenie, że jego autor starał się postępować według wskazań Descartes’a, a umieszczona w *Przedmowie* wzmianka, sugerująca, że „ostrożnie przygotowana metoda” zbadania Pisma św. jest jego własnym dziełem, odnosi się najprawdopodobniej do drugiej reguły Kartezjańskiej. W *Rozprawie o metodzie* została ona sformułowana na tyle ogólnie, aby można ją było przystosować do właściwości badanego przedmiotu: Descartes nie sprecyzował, w jaki sposób dzielić złożony przedmiot badania na najprostsze składniki i pozostawił tę kwestię otwartą.

Najłatwiej uchwytnym śladem zastosowania *metody* są w *Traktacie* „wyliczenia i przeglądy” zagadnień, kroków i tematów badania, zamieszczane w wielu jego strukturach i częściach. Szczegółowy tytuł dzieła, obszerna przedmowa zawierająca plan badania, umieszczony w każdym z rozdziałów spis omawianych w nim zagadnień wraz z kolejnością rozważania, podsumowania badań pojawiające się przy końcu rozdziałów i wskazania, które z tematów zostaną podjęte w kolejnym rozdziale – wszystkie te elementy tekstu spełniają zalecenia czwartej reguły *metody*, pozwalając czytelnikom (a wcześniej autorowi) śledzić kompletność wywodów. Spinoza stosował też wskazówkę czwartą podczas badania zagadnień szczegółowych, takich jak np. kwestie datowania zdarzeń historycznych w *Pięcioksięgu*⁵⁶ i sposoby wyjaśniania trudnych sformułowań oraz niejasności językowych w tekstach ksiąg Pisma św.⁵⁷. Zmodyfikowaną wersję tej reguły polecał uwadze filologów, którzy z braku jakichkolwiek zachowanych starożytnych słowników frazeologicznych języka hebrajskiego, ówczesnej gramatyki i retoryki, nie dysponując definicjami znaczeń słów, używanych metaforycznie, dwuznacznie, a niekiedy nawet w sposób sprzeczny⁵⁸, mogliby wiele z niej skorzystać, tworząc własne słowniki biblijne.

⁵⁴ Tamże, § 26.

⁵⁵ Istota objawień streszcza się według Spinozy w tych dwóch nakazach; zob. tamże.

⁵⁶ Zob. tamże, rozdz. IX, s. 201-203.

⁵⁷ Tamże, rozdz. VII, s. 165-184.

⁵⁸ Zob. np.: „Historia Pisma św. winna zebrać wyrażenia każdej księgi i ułożyć je w rubrykach, abyśmy w ten sposób wszystkie, dotyczące jednego przedmiotu, mogli mieć łatwo pod ręką. Należy przy tym zaznaczyć

Pierwsza wskazówka Kartezjańskiej *metody* uczy, aby „nigdy nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została (...) rozpoznana w sposób oczywisty: co znaczy, aby starannie unikać pośpiechu i uprzedzeń oraz aby nie zawrzeć w sądach nic ponad to, co jawi się przed mym umysłem tak jasno i wyraźnie że nie miałbym żadnego powodu, by o tym powątpiewać”⁵⁹. Spinoza starał się ją zastosować w *Traktacie* niemalże dosłownie. Badanie „świętych woluminów” rozpoczął od próby uchwycenia istoty stosunku wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa do ich świętych pism, bez względu na poglądy, jakie na ten temat wyznają czy głoszą. Jego obserwacje zachowań Żydów i chrześcijan sprowadziły się do stwierdzenia, że „tłum (oddany zabobonowi i miłujący rzeczy doczesne więcej od wieczności) czci raczej księgi Pisma św., a nie samo słowo boże”⁶⁰. Przepych ówczesnego *theatrum* religijnego, w którym święte księgi w drogocennych oprawach ukazywano oczom wiernych z zachowaniem ceremoniału, stosownego dla celebrowania obecności Słowa Bożego, skupiał całą uwagę uczestników nabożeństw, bardzo mocno oddziałując na ich wyobraźnię i afekty i często przesłaniając prosty sens nauk objawionych starożytnym prorokom⁶¹. Dlatego w badaniu Pisma św. tak istotne staje się dla Spinozy wydobywanie treści tych objawień, wykrycie ich istoty, a nawet odróżnienie ich od *poglądów* proroków, z których każdy, mając własny charakter, usposobienie, temperament, upodobania, sposób zarobkowania itp., posługiwał się innym językiem, metaforyką, obrazowaniem i stylem wypowiedzi⁶².

Cel, jakim ma być wydobywanie z Pisma św. istoty zawartych w nim nauk, zakłada, że istota ta pozostaje zatajona⁶³. Ujawnienie jej równałoby się wyrażeniu jej treści tak prosto i wyraźnie, „że nie byłoby żadnego powodu, by o tym powątpiewać”⁶⁴. Aby *każda* z tych nauk mogła się ukazać dostatecznie jasno i wyraźnie, trzeba pójść za drugą wskazówką, która podpowiada, żeby podzielić wyjściowe zagadnienie na tyle części, ile można w nim znaleźć. Przygotowując sobie „ostrożnie” tę część *metody* i stosując ją do zbadania i zrozumienia Pisma św., Spinoza starał się postępować zgodnie z zamysłem Descartes’a i dbać o to, aby nadrzędnym celem każdego etapu tej części badania była swego rodzaju „redukcja ejdetyczna”,

wyrażenia, które są dwuznaczne lub ciemne albo pozostają, jak się zdaje, w sprzeczności pomiędzy sobą”. Tamże, § 16, s. 167-168.

⁵⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 22.

⁶⁰ *Ttp*, *Przedmowa*, § 25, s. 80.

⁶¹ *Nabi*, mówca, tłumacz Boga, ten, komu Bóg bezpośrednio objawił swoje postanowienia i potwierdził moc proroczą mówcy „znakiem”. Zob. tamże, rozdz. I, § 1, s. 84, rozdz. II, § 4-6, s. 99.

⁶² „Powaga Proroków jedynie tam posiada znaczenie, gdzie chodzi o prowadzenie życia i prawdziwą cnotę, a poza tym ich poglądy mało nas mogą obchodzić”. Tamże, *Przedmowa*, § 21-22, s. 80.

⁶³ „Wobec tego [że każde się ludziom gardzić naturą i rozumem, a cenić to, co się im sprzeciwia – JŻ] nie dziw, że dla zwiększenia podziwu i czci względem Pisma św. usiłuje się je tak wyjaśnić, aby wydawało się, że pozostaje w największej sprzeczności z rozumem i naturą”. Tamże, rozdz. VII, § 5, s. 165-166.

⁶⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 22.

wykrycie prostej, wspólnej dla całego szeregu zjawisk istoty rzeczy. Uznał przy tym, że „metoda objaśniania Pisma św. nie różni się wcale od metody objaśniania natury, lecz zgadza się z nią całkowicie. Jak bowiem metoda objaśnienia natury polega głównie na tym, że układa się jej historię, na podstawie której, jako z danych pewnych, wyprowadzamy określenia rzeczy naturalnych, tak samo trzeba do objaśnienia Pisma św. ułożyć jego wierną historię i przez prawowite wnioskowanie wyprowadzić z niej, jako z danych i początków pewnych, zamysł autorów. W ten sposób każdy (...) będzie mógł bez narażania się na błąd stale posuwać się naprzód i bezpiecznie roztrząsać zarówno to, co przechodzi naszą pojętność jak i to, co poznamy z pomocą światła naturalnego”⁶⁵.

Trudność przygotowania tej części metody polega na sformułowaniu hipotez badawczych w taki sposób, żeby ich treść nie uprzedzała wyniku badania (mówi o tym pierwsza reguła *metody*). Spinoza zarzucał interpretatorom ksiąg biblijnych tego rodzaju błąd⁶⁶ i chcąc go uniknąć, uznał, że słusznym będzie pozwolić przemówić samym tekstom zebranych w „świętych woluminach”. W tym celu należało czytać je tak samo, jak odczytywano by każdy tekst o nieznanym pochodzeniu, wspierając się przy tym wiedzą filologiczną, historyczną, geograficzną, a w przekonaniu Spinozy także, i znajduje to potwierdzenie w analizach *Traktatu*, wiedzą antropologiczną.

Ówczesna biblistyka, zwłaszcza protestancka, wypracowała bardzo precyzyjne narzędzia filologiczne i hermeneutyczne, przydatne do badania i interpretacji poszczególnych fragmentów Pisma św. W analitycznych częściach *Traktatu*, opracowanych według wskazań drugiej reguły *metody*, Spinoza uzupełnił je własną wiedzą o języku hebrajskim, jego gramatycznych, ortograficznych i leksykalnych osobliwościach niespotykanych w klasycznej grece i łacinie ani w językach nowożytnej Europy, wreszcie o religijnych fundamentach występującego w nim obrazowania i o specyficznej metaforyce tego języka. Podkreślał przy tym, że długie fragmenty *Pięcioksięgu Mojżeszowego* zawierają historyczne zapiski dziejów ludu Izraela, istotne dla historii i tożsamości Żydów, ale niezobowiązujące do niczego wyznawców „religii powszechnej”⁶⁷.

⁶⁵ *Ttp*, rozdz. VII, § 6-9, s. 166.

⁶⁶ „...po większej części kładą oni za podstawę założenie (mianowicie dla zrozumienia i zbadania prawdziwej treści Pisma św.), iż Pismo św. jest w każdym wierszu prawdziwe i boskie. A zatem to, co dopiero z jego zrozumienia i surowego zbadania winno by wynikać i co najlepiej wyprowadzić możemy z niego samego, niepotrzebującego wcale ludzkich wymysłów, to oni biorą już z góry za regułę samej wykładni”. Tamże, *Przedmowa*, § 20, s. 79.

⁶⁷ Nazwa ta nie oznacza katolików, tylko wyznawców religii „objawionej przez Proroków i Apostołów całemu rodowi ludzkiemu”, zob. tamże, § 23, s. 80.

Obszerne fragmenty *Traktatu* (którego głównym celem było udowodnienie tezy mówiącej o potrzebie oddzielenia filozofii od teologii i pożytkach, płynących z prawa do wolności przekonań i wypowiedzi oraz o szkodliwości karania za słowa tak, jak za czyny) zawierają analizy zjawisk, stanowiących dziś przedmiot badań psychologii społecznej. One także pojawiły się w *Traktacie* w efekcie zastosowania drugiego zalecenia *metody*, gdyż prorocstwo, Pismo św., wiedza objawiona i sposoby włączania jej nauk w życie społeczności Izraela, a później – powszechnej społeczności ludu Bożego, wymaga wydobycia prostych prawd o naturze ludzkiej. Znajdujemy tam m.in. twierdzenia pochodzące z wydanej później *Etyki*, jak to, dotyczące wolności, czyli naturalnego prawa człowieka wyrażającego się zasięgiem jego pożądań i mocy⁶⁸, czy zarys teorii związków między afektami i wyobraźnią⁶⁹. Wyrażają one poglądy antropologiczne Spinozy, który wiele mówił o ludzkiej słabości i możliwościach jej pokonania. Jego tezy o skutkach tkwienia w „niewoli afektów” zgadzały się w ogólnym zarysie z tym, co powtarzali swoim penitentom duchowni religii wspomnianych w *Traktacie*, ale Spinoza tu ani w innych swoich pismach nie upatrywał źródeł zniewolenia ducha ludzkiego w żadnym defekcie naszej natury ani w grzechu pierworodnym, tylko w pożądaniu, nadziei i strachu, czyli w naturalnych afektach wywodzących się z radości i smutku, połączonych przez umysł ludzki z pojęciami rzeczy, których skutków nie możemy być pewni. Nadzieja, czyli niestała radość połączona z ideą przyszłej lub przeszłej rzeczy, w której wynik wątpimy⁷⁰, łatwo zamienia się w obawę, czyli niestały smutek połączony z ideą przeszłej lub przyszłej rzeczy, o wyniku której w jakiejś mierze powątpiewamy⁷¹. Umiejętność manipulowania chwiejnością nastrojów obawy (grozy) i nadziei, czyli utrzymywania ducha ludzkiego w niewoli tych afektów, została przeanalizowana i uznana w *Traktacie* za jedno z podstawowych, najbardziej niezawodnych i najczęściej używanych narzędzi wpływu społecznego, jakie ma do dyspozycji każda władza. Spinoza wielokrotnie wskazywał skuteczność stosowania go przez antycznych monarchów i starożytnych kapłanów, nie pozostawiając złudzeń, że każda władza posłuży się nim równie sprawnie, jeśli tylko obywatele nie użyją własnego rozumu do obrony przed czczymi wyobrażeniami. Przerodzą się one wówczas w pozór religijny, zabobon, im bardziej mętny, tym skwapliwiej spowijany aurą „tajemnicy” i obwarowany zakazem badania go siłami rozumu.

⁶⁸ Tamże, § 29, s. 81.

⁶⁹ W *Etyce* są one rozwijane w cz. III i IV, w *Traktacie* Spinoza wprowadza je i rozwija w rozdziałach poświęconych prorocstwu (I) i prorokom (II), po czym używa poczynionych tam ustaleń jak stopni, po których trzecie правило *metody* zaleca wznosić się od przedmiotów najprostszych do bardziej złożonych.

⁷⁰ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954, cz. III, *Definicje afektów*, XII, s. 221.

⁷¹ Tamże, XIII.

Użycie wskazań drugiej reguły *metody* poszukiwania prawdziwej treści tekstów Pisma św. doprowadziło w *Traktacie* do sformułowania całego szeregu wątpliwości, od dawna znanych teologom judaizmu i chrześcijaństwa, ale niewyjawianych wyznawcom tych religii. Problemy takie, jak autorstwo poszczególnych fragmentów ksiąg (czy za autora uznać mówcę/mówców, czy pisarza/pisarzy?), datowanie i dzieje manuskryptów (przechowywanie, uszkodzenia, kompletność, kompletowanie, przepisywanie/powielanie, redakcje, tłumaczenia oraz przyjęte reguły przekładu: wierność literze czy duchowi objawienia), błędy i nieścisłości (m.in. kwestie datowania, szczegółowo omawiane w rozdz. IX), historia naturalna każdej z ksiąg Pisma św. (pochodzenie, miejsce i daty życia autora/autorów, język ojczysty, tryb życia, zajęcia, obyczaje, charakter, dla kogo i w jakim języku tekst został spisany, skąd mamy manuskrypt, przez czyje przechodził ręce – możliwość uszkodzeń, zafałszowań tekstu; kto, kiedy i na jakiej podstawie uznał księgę za kanoniczną, jakie przesłanki kazały umieścić ją w konkretnym miejscu Pisma św. itp.), nie znalazły dotąd pewnego, oczywistego rozwiązania. Dopiero rozjaśnienie tych i wielu innych jeszcze wątpliwości stworzyłoby podstawy do rozpoczęcia rozumowego badania nauk proroków i objawień Ducha św., niestety, charakter ludzki jest taki, „że broni samym rozumem i racjonalnie tego, co pojmuje czystym rozumem, a przeciwnie tego, w co wierzy z namiętności, broni również namiętności”⁷².

Trzecia reguła *metody*⁷³ nakazująca przechodzić od najprostszych do bardziej złożonych przedmiotów poznania wyznacza wewnętrzną konstrukcję każdego z rozdziałów *Traktatu* i organizuje ich kolejność, kształtując całą strukturę dzieła. Równorzędnym obok *metody* czynnikiem wpływającym na kształt *Traktatu* pozostaje cel, wyznaczony w cytowanym liście do Oldenburga. Zamierzając dowieść, że przyznanie obywatelom prawa do swobodnego wyrażania poglądów filozoficznych nie godzi w moralność i spokój publiczny, Spinoza starał się przedstawić tę tezę w postaci konkluzji wnioskowania, którego przesłanek szukał w świętych woluminach Pisma, chronionego przed filozoficznym badaniem jego treści przez zakaz prawny. Trzecia reguła *metody* staje się widoczna w układzie tekstu *Traktatu*, rozpoczynającego się od najbardziej ogólnego i zarazem najprostszego pytania, dotyczącego istoty prorocstwa w Piśmie św. i sposobów, w jakie odróżniano je od „naturalnego poznania”. Kolejnym tematem badania, również ogólnym i sprowadzającym się w *Traktacie* do wykrycia prostych pojęć jest w Piśmie św. kwestia wielości proroków i zróżnicowania ich prorocstw.

⁷² *Ttp*, rozdz. VII, § 5, s. 166.

⁷³ „Prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych, przyjmując porządek nawet wśród tych przedmiotów, które bynajmniej z natury swej nie wyprzedzają się wzajemnie”, R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 22-23.

„Proroctwo ustępuje poznaniu naturalnemu, które nie wymaga żadnego znaku, lecz z natury swej zawiera w sobie pewność”⁷⁴, zaś „pewność prorocza nie była pewnością matematyczną, lecz tylko moralną, jak widać z samego Pisma św.”⁷⁵. Nauki proroków miały na celu jasne wskazanie reguł moralnych, które powinny stać się podstawą ludzkich decyzji w najbardziej różnorodnych okolicznościach życiowych, jednak „dziecinna pojętność”⁷⁶ słuchaczy i różnaitość sytuacji, zmuszających ich do podejmowania wyborów moralnych sprawiała, że naukę o posłuszeństwie Bogu z całej duszy, o sprawiedliwości i miłosierdziu, trzeba im było powtarzać w niezliczonych wariantach i zastosowaniach.

Proroctwa zostały przekazane Żydom, do których ich nauczyciele – Spinoza podkreślał to założenie w wielu miejscach *Traktatu* – mówili zawsze „stosownie do ich pojęć”⁷⁷, podobnie jak „w sposób wytworny, treściwy, surowy, prostacki, rozlewny lub ciemny”⁷⁸ przemawiał do proroków Bóg ze względu na pojętność, ogólną kulturę, usposobienie i wykształcenie każdego z nich. Badania filologiczne i porównania języka w różnych księgach Pisma św. posłużyły za przesłanki, na podstawie których w następnych rozdziałach *Traktatu* Spinoza przekonywał, że język Biblii jest na wskroś ludzki⁷⁹ i dostosowany do epoki, w której żyli prorocy i ich uczniowie. Wykazując dalej, że „wybranie przez Boga” i prawodawstwo Mojżesza dotyczyło wyłącznie Żydów podczas trwania ich państwa i służyło ich uspołecznieniu i pomyślności, rozróżnił i starał się podać zwięzłe określenia prawa boskiego i stanowionego prawa ludzkiego. Na tej podstawie zamierzał zbadać, posługując się tylko „światłem naturalnym”, czy Boga można uważać za prawodawcę układającego prawa na użytek ludzi, tak jak czynią to ziemscy monarchowie i w jakim celu ustanowiono obrzędy w czasach prorockich, co o świetle naturalnym i naturalnym prawie mówi Pismo św., wreszcie, „co myśleć o znajomości historii świętej i o wierze w nią”⁸⁰.

W rozdz. IV *Traktatu* przywołana została prosta, jasno uchwytna idea trójkąta, aby na jej przykładzie można było wskazać, co należy rozumieć pod pojęciem „prawdy wiecznej” i

⁷⁴ *Ttp.*, rozdz. II, § 6, s. 99.

⁷⁵ Tamże. Nauki przekazywane przez proroków zawsze wymagały potwierdzenia w postaci „znaku”. Było nim zdarzenie dostępne naturalnemu poznaniu świadków, przepowiedziane przez proroka pouczonego uprzednio boskim objawieniem.

⁷⁶ Tamże, rozdz. III, § 6, s. 114.

⁷⁷ Zob. np. tamże; por. rozdz. III, § 46, s. 122, rozdz. IV, § 33, s. 132 i in..

⁷⁸ Tamże, rozdz. II, § 19, s. 102.

⁷⁹ Mojżesz wyobrażał sobie „Boga jako kierownika, prawodawcę lub króla miłosiernego, sprawiedliwego itd., gdy tymczasem są to jedynie własności natury ludzkiej, które trzymać trzeba z dala od natury boskiej” (tamże, rozdz. IV, § 30, s. 132). Podobne uwagi dotyczą Chrystusa (tamże, § 32-34, s. 132-133) i św. Pawła (tamże, § 34-36, s. 133).

⁸⁰ Tamże, § 22, s. 130.

„prawa boskiego”⁸¹. Fragment ten dobrze ilustruje zastosowanie trzeciej reguły *metody* i służy wykazaniu różnicy między pewnością naturalnej wiedzy rozumowej a jakością wiedzy, czerpanej wyłącznie z objawienia. Spinoza przedstawia ją cytując fragmenty *Pięcioksięgu*, mówiące o objawieniu Adamowi zakazu spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła oraz o wiedzy Żydów o Bogu, przekazanej im przez Mojżesza. Zestawienie to pokazuje, że adresaci objawienia w czasach proroków nie byli mentalnie gotowi, żeby bezpośrednio zrozumieć nakazy Boga. Adam pojął zakaz przyswajania sobie wiedzy o moralnych rozróżnieniach dobra i zła literalnie, jako zakaz spożywania owoców ze wskazanego rajskiego drzewa, Izraelici za czasów Mojżesza także nie byli w stanie pojąć moralnego nakazu miłości Boga i bliźniego w sensie wiecznej i koniecznej prawdy⁸². Jedyna droga, jaka mogła doprowadzić lud Izraela do przestrzegania tego nakazu, wiodła przez nakłonienie go do posłuszeństwa prawu, ustanowionemu dla niego i objawionemu prorokowi tego ludu przez Boga – rolę tę spełnił Dekalog.

Człowiekowi, który nie jest zdolny do bezpośredniego poznania Boga, jakie było właściwe na przykład Chrystusowi⁸³, pozostaje zdać się na poznanie i światło naturalne. Doceniał je i zalecał biblijny Salomon, cytowany w rozdz. IV *Traktatu*⁸⁴ i przywoływany wcześniej św. Paweł. Ten sam rodzaj poznania zapewniał Mojżeszowi możliwość uchwycenia treści objawienia boskiego i potwierdzającego je znaku, a następnie zrozumienia i ustanowienia przykazań Dekalogu⁸⁵, ludowi Izraela – możliwość uznania przykazań za prawo Boże i wypełniania ich. Światło rozumu pozwalało odrzucać nauki fałszywych proroków, głosić i przyjmować Ewangelię – jego powszechność stanowi dostateczny argument przemawiający za tezą, że jest ono ustanowioną przez Boga drogą, na której daje się on poznać człowiekowi.

Niestety, powszechność naturalnego rozumu i wiedzy naturalnej sprawia, że „ludzie z tłumu, którzy łakną zawsze rzeczy rzadkich, swojej naturze obcych, i gardzą darami

⁸¹ Tamże, § 23-25, s. 131.

⁸² „Bóg nakazał Adamowi postępować dobrze i dążyć do dobra dla samego dobra, a nie o ile jest ono przeciwne złu; innymi słowy, nakazał mu, aby dążył do dobra z umiłowania dobra, a nie z obawy zła. Albowiem, jak już wykazaliśmy, kto postępuje dobrze z prawdziwego poznania dobra i umiłowania dobra, ten postępuje z przekonania wolnego i niezmiennego, kto zaś działa ze strachu przed złem, ten działa pod przymusem zła, niewolniczo i żyje pod panowaniem jakimś. Otóż ten jeden przepis, który Bóg dał Adamowi, obejmuje całe prawo boskie naturalne i zgadza się najzupełniej z przepisem światła naturalnego.” Tamże, § 38, s. 133-134.

⁸³ „Już z tego samego, że Bóg objawił się Chrystusowi, czyli jego duchowi, w sposób bezpośredni możemy wysnuć, że Chrystus ujął, czyli zrozumiał rzeczy objawione w całej prawdzie; albowiem wtedy rozumie się coś, gdy się pojmuje czystym umysłem bez pomocy słów i obrazów. Chrystus pojął więc rzeczy objawione w sposób prawdziwy i dorównany, jeżeli zaś przepisywał je niekiedy jako prawa, to czynił to z powodu niewiedzy i uporczywości ludu”. Tamże, § 33, s. 132-133.

⁸⁴ „Karą głupich jest głupota”, tamże, § 49, s. 136.

⁸⁵ Tamże, rozdz. I, § 10-15, s. 86-87.

naturalnymi”⁸⁶, nie cenią tej wiedzy i wolą oczekiwać, że sprawy boskie objawią im się w sposób nadnaturalny. Tę obserwację-założenie znajdujemy niemal w każdym rozdziale *Traktatu*. Staje się ona przesłanką kolejnej tezy, mówiącej, że „wszystko, co według opowiadania Biblii rzeczywiście się zdarzyło, zaszło z konieczności, jak wszystko, według praw natury; a jeżeli znajduje się coś, na co można dać dowód apodyktyczny, że pozostaje w sprzeczności z prawami natury lub nie mogło z nich wypłynąć, to musimy stanowczo przyjąć, że słowa te wtrącili do Ksiąg świętych świętokradcy. Co bowiem jest przeciwne naturze, jest też przeciwne rozumowi, a co jest przeciwne rozumowi, jest niedorzeczne i musi być odrzucone”⁸⁷.

Chcąc pozostać wiernym zasadom *metody* przyjętej w *Traktacie* do badania prorocstwa, czyli podstawy Pisma św., Spinoza zaznaczył, że odstąpił od niej analizując wspomnianą wyżej kwestię zjawisk nadnaturalnych, cudów. Istotę prorocstw starał się „wynioskować z zasad objawionych w Piśmie św., natomiast tutaj – pisał – wyprowadziłem ją wyłącznie z zasad wziętych ze światła naturalnego. Postąpiłem tak po dobrej rozwadze. Otóż prorocstwo przechodzi pojętność ludzką i jest zagadnieniem czysto teologicznym, (...) tutaj zaś, przy cudach, chodzi o sprawę czysto filozoficzną (mianowicie czy możemy się na to zgodzić, że w naturze zachodzi coś takiego, co się sprzeciwia jej prawom, albo co nie może z nich wynikać)”⁸⁸. Widać, że jego zdaniem związek treści teologicznych z filozoficznymi należy w każdym przypadku starannie przeanalizować i sprowadzić go do najprostszych pojęć (tu: prorocstwo, cud), a następnie badać rzeczy określane przez te pojęcia, dobierając metodę badania stosownie do istoty każdego z nich z osobna. Problemy dotyczące objawień prorockich można badać wyłącznie w kontekście wiedzy objawionej, z kolei rzeczy ukazujące się w porządku natury, choćby na pierwszy rzut oka zaskakująco „cudowne”, wypada rozpatrywać wyłącznie na podstawie naturalnej wiedzy, wspierając się wiedzą o ludzkim poznaniu, ukazującą drogi wiodące do wykrycia prawdy, powstawanie błędów i złudzeń. Jednocześnie, i taka jest konkluzja tej części badań w *Traktacie*, najważniejszym sposobem poszukiwania prawdy zarówno w dziedzinie objawienia jak i w obszarze wiedzy naturalnej pozostaje użycie metody „rozumowej”. Nauki zawarte w objawieniu nie są tu wyjątkiem, ponieważ dotarły do nas w postaci „świętych woluminów”, zawierających *znaki* przeznaczone i zrozumiałe dla naturalnego ludzkiego poznania. Nie wiedząc, kim byli anonimowi pisarze i co zamierzali

⁸⁶ Tamże, § 2, s. 84-85. Por. tamże, rozdz. VI, § 1-6, s. 149-150.

⁸⁷ Tamże, rozdz. VI, § 51, s. 159.

⁸⁸ Tamże, § 65-66, s. 162.

osiągnąć układając i zapisując swoje opowieści⁸⁹, można „złądzić z drogi zbawienia”⁹⁰ równie łatwo, jak z drogi rozumu.

Tekst rozdziałów VII-X *Traktatu* został napisany według wskazań *metody* właściwej dla badania natury⁹¹. W Biblii jest nią *pismo* i wszystko, co go dotyczy, także „znaki i obrazy, czyli papier i atrament”⁹². Metoda badania w tej części *Traktatu*, podobnie jak w rozdziale XI, dotyczącym pism Nowego Testamentu i ich historii, nie różni się od zastosowanego wcześniej sposobu interpretowania Pisma św. Także w rozdziałach XII-XIV widoczny jest sposób, w jaki wnioski dotyczące „prawdziwego oryginału prawa boskiego” oraz „wyznaczenia podstaw wiary” („Co to jest wiara? Kto jest wierzącym?”) zostały wyprowadzone z wcześniejszych analiz. W rozdz. XIII Spinoza podsumował wcześniejsze badania i wskazał czytelnikom miejsca *Traktatu*, w których zawarł wnioski pośrednie⁹³, na których, jak na „stopniach” opisanych w *metodzie*, zamierzał oprzeć dowód ostatecznej tezy dzieła.

Znajdują się wśród nich próby wykazania, że nie w Biblii, złożonej z szeregu pism, lecz w sercach ludzkich „znajduje się prawdziwy oryginał boski, który Bóg zapieczętował swoją pieczęcią, mianowicie ideą o Bogu, jakby obrazem swojej boskości”⁹⁴. Spinoza stwierdził też, że Pismo św. nazywane jest „świętym” jedynie w stosunku do umysłu⁹⁵ zdolnego odnieść sens wypowiedzi proroków do „prawdziwego oryginału” słowa bożego, wypisanego w duszy każdego człowieka⁹⁶. Całość Biblii, włącznie z fragmentami zawierającymi treści historyczne, zrozumiałe dzięki poznaniu naturalnemu, nazywana jest „słowem bożym” ze względu na najważniejsze jej części, czyli objawienia proroków i Apostołów, którzy „czerpali po największej części swą naukę nie ze zwykłego światła naturalnego, lecz z jakiegoś im właściwego”⁹⁷. Jeden z wniosków tej części *Traktatu* sprowadza się do stwierdzenia, że o

⁸⁹ „Bardzo rzadko się zdarza, aby ludzie opowiedzieli w sposób prosty jakąś rzecz, jak się zdarzyła, nie dodając do opowiadania swego nic od siebie. Często, gdy widzą lub słyszą coś nowego, a nie wystrzegają się w najwyższym stopniu z góry powziętych mniemań, to ulegają im po największej części tak dalece, że to, co widzą lub o czym słyszą przyjmuje całkiem inną postać; zwłaszcza zachodzi to wtedy, gdy sprawa przechodzi pojętność opowiadającego lub słuchającego, a jeszcze bardziej wówczas, gdy ma się jakiś interes w tym, aby rzecz zaszła w pewien sposób. Stąd się bierze, że ludzie w swych kronikach i opowieściach podają więcej swoje mniemania, aniżeli rzeczy same i że jeden przypadek bywa opowiedziany przez dwóch ludzi o różnych poglądach tak dalece rozmaicie, że mogłoby się zdawać, iż mowa jest o dwóch przypadkach, wreszcie że często wcale nie jest trudno wyłącznie z opowiadań kronikarzy i dziejopisarzy wybadać ich poglądy”. Tamże, § 53-54, s. 159.

⁹⁰ Tamże, rozdz. VII, § 2, s. 165.

⁹¹ Por. ostatni cytat na s. 18-19, przyp. 62 na s. 19.

⁹² *Ttp*, rozdz. XII, § 6, s. 233.

⁹³ Zob. tamże, rozdz. XIII, § 1-4, s. 241.

⁹⁴ Tamże, rozdz. XII, § 2, s. 232. „Idea o Bogu”, „jakby obraz swej boskości” „wpisany doskonale w serca ludzkie, czyli w duszę ludzką” to frazy, znane czytelnikom *Medytacji o pierwszej filozofii* Descartes’a. Podobny, chociaż nie identyczny pogląd o idei Boga w umyśle ludzkim, zostanie wyrażony także w *Etyce* (wyd. 1677/8).

⁹⁵ Tamże, § 12, s. 234.

⁹⁶ Tamże, § 2, s. 232.

⁹⁷ Tamże, § 22, s. 236.

prawdziwości religii wyznawanej przez człowieka nie świadczy ilość ksiąg przechowywanych i czczonych w kanonie Pisma św., różna przecież wśród różnych wyznań, tylko zrozumienie przez niego prawdy, zawartej w wezwaniu do pokory względem Boga i miłosierdzia względem bliźnich. Świadectwem takiego zrozumienia stają się wyłącznie jego uczynki, wpływające z posłuszeństwa wobec boskiego prawa, a nie jego wiedza, przekonania i słowa: „nie daje się przyjąć, że poglądy wzięte same przez się bez względu na uczynki, posiadają cechy religijności lub niereligijności”⁹⁸. Jeżeli ktoś głosi poglądy religijne, „fałszywe” w opinii bliźnich, ale jego działania świadczą o miłości względem Boga i ludzi, jest, pisze Spinoza, „wierzącym; przeciwnie zaś, jeżeli czyjeś uczynki są złe, to choćby się zgadzał w słowach z wierzącymi, jest jednakże niewierzącym. Gdzie bowiem jest posłuszeństwo, tam jest i wiara, a wiara bez uczynków jest martwa”⁹⁹.

W ten sposób, drogą stopniowych analiz, precyzowania określeń pojęć, kluczowych dla zrozumienia „przyrodzonym rozumem” istoty prorocstwa, poznania naturalnego i wiedzy objawionej, różnicy między nimi, istoty wiary, objawionych prorokom treści wiary, wreszcie analizy Pisma św. jako *pisma*, *Traktat* zbliża się do głównego celu, jakim w założeniu było oddzielenie wiary od filozofii¹⁰⁰. Istotę wiary wyraża formuła: „wierzyć nie znaczy nic innego, jak myśleć o Bogu coś takiego, czego niewiedza pociąga za sobą nieposłuszeństwo względem Boga, a co jest dane wraz z tym posłuszeństwem. To określenie jest tak *jasne* i *wynika tak wyraźnie* z tego, czego przed chwilą *dowiedliśmy*, że nie wymaga żadnego wyjaśnienia”¹⁰¹. Formuła ta miała określać istotę wiary religijnej bez względu na konfesję, epokę i poglądy wierzących i obligować również wierzących chrześcijan, do których przede wszystkim adresowany był *Traktat*. „Wiara wymaga nie tyle prawdziwych, ile moralnych dogmatów, tzn. takich, które pobudzają ducha do posłuszeństwa (...), a mianowicie takich, które umacniają ducha miłości względem bliźniego, bo z tego tylko względu każdy jest w Bogu (by użyć wyrażenia Jana) i Bóg w nim”¹⁰².

Odwołanie do „jasności”, „wyraźności”, „wynikania” i „dowodu” wskazuje na *metodę* znaną „filozoficznym” czytelnikom *Traktatu* i na sposób używania jej w *Medytacjach* Descartes’a, gdzie analiza idei Boga obecnej w umyśle autora, jasnej i wyraźnie odróżniającej się od wszelkich pozostałych treści umysłu, staje się podstawą wnioskowania o istnieniu, porządku i związku rzeczy rozciągniętych, ciała i świata. Właśnie *metoda* prowadzi do wniosku,

⁹⁸ Tamże, § 29, s. 246.

⁹⁹ Tamże, rozdz. XIV, § 16, s. 249.

¹⁰⁰ Zob. tamże, rozdz. XIV, § 5, s. 248.

¹⁰¹ Tamże, § 13, s. 249, kursywa - JŻ.

¹⁰² Tamże, § 20-21, s. 250. „Pismo św. potępia, jak wykazaliśmy, nie niewiedzę, lecz wyłącznie oporność” (tamże).

że obecność i treść idei Boga w umyśle oraz cechy aktu poznawczego, w którym ta obecność i treść się ujawnia, stanowią niewątpliwą podstawę pewności, iż ciało umysłu i świat, który je otacza, istnieją i istnieją tak, jak mu się przedstawiają: w porządku i związku nadanym im przez Boga. Cechy rozumowania, prowadzącego do uchwycenia i oglądu treści idei Boga w umyśle można wyizolować i uczynić je kryterium rozumowania doskonałego (*perfectio*), dokonanego, to znaczy w pełni osiągniętego swój cel. W przekonaniu Descartes'a racjonalna filozofia docierała do wniosków, potwierdzających prawdy podawane do wierzenia przez teologię, a obydwie dziedziny nie stały z sobą w sprzeczności. Nie przewidział jednak, że po jego śmierci stworzona przez niego metoda i metafizyka zostanie potępiona na wniosek teologów, a władze świeckie zabronią dyskusowania o jego filozofii.

Spinoza, który przeżył Descartes'a o dwadzieścia siedem lat, dostrzegał zarówno zalety jego *metody*, jak i możliwość zastosowania jej w celu, którego jego wielki poprzednik przypuszczalnie nigdy by sobie nie postawił: stało się nim wykazanie, że „pomiędzy wiarą, czyli teologią, a filozofią nie ma żadnego stosunku ani żadnego pokrewieństwa. (...) Celem bowiem filozofii nie jest nic innego, jak prawda, celem zaś wiary jest wyłącznie, jak wykazaliśmy dość obszernie, posłuszeństwo i moralność. Następnie filozofia ma u podstawy swej pojęcia powszechnie i czerpać się ją musi jedynie z natury. Natomiast wiara opiera się na dziejach i na języku i czerpie się wyłącznie z Pisma św. i z objawienia (...). A więc wiara pozostawia każdemu największą wolność do filozofowania, nie poczytuje za przestępstwo, co kto o jakiejś rzeczy myśli i potępia tylko tych jako kacerzy i odszczepieńców, którzy uczą poglądów prowadzących do oporności, nienawiści, swarów i wzburzenia, a przeciwnie uznaje za wierzących tylko takich, którzy pielęgnują sprawiedliwość i miłość według sił swojego usposobienia i swych zdolności”¹⁰³.

Starając się badać Pismo św. tak samo, jak bada się *każdy tekst* zapisany ludzką ręką, Spinoza uczynił wiodącymi tematami swoich analiz dwa główne zagadnienia: treść (ideę) objawień, zachowaną w naukach przypisywanych prorokom oraz opisane w tekstach Biblii fakty, powody i decyzje, które przyczyniły się do tego, że „religia zaczęła przybierać moc prawną”¹⁰⁴. Badanie zostało pomyślane w taki sposób, aby wynik uzyskany w pierwszym etapie, mianowicie znalezienie w Biblii i wskazanie (*ostendo*) czytelnikowi treści, uznawanych powszechnie za podstawy judaizmu i chrześcijaństwa, mogło posłużyć za materiał wyjściowy do przeprowadzenia analizy drugiego zagadnienia. Dotyczy ono niezwykle delikatnego i drażliwego splotu sfery *sacrum* i *civitas*, a w *Traktacie* sprowadza się do obnażenia

¹⁰³ *Ttp*, rozdz. XIV, § 37-39, s. 253.

¹⁰⁴ *Ttp*, *Przedmowa*, § 32, s. 82.

historycznych powodów i decyzji, które w odległej starożytności doprowadziły lud Izraela do przyjęcia ustroju teokratycznego, w którym prawo religijne staje się prawem państwowym. Posługując się cytatami, Spinoza starał się pokazać (*ostendo*), że polityczno-religijna idea teokracji wprowadzona w życie przez Mojżesza została zaprojektowana tylko dla tego jednego ludu, wyznającego jedną religię w obrębie jednego państwa i że sprawdziła się w określonym momencie dziejów, wyłącznie w czasie trwania państwa założonego po wyjściu z Egiptu. Nakazy i zakazy religijne wyniesione do rangi prawa państwowego pozwoliły Żydom stworzyć silną wspólnotę społeczną, której los i powodzenie zależały od ścisłego przestrzegania praw, tak samo jak się to dzieje w każdej ludzkiej społeczności¹⁰⁵. Dążenie do kultywowania takiego układu prawnego po utracie suwerenności musiałyby oznaczać próbę ustanowienia państwa w państwie, a to naraziłoby podbity i osłabiony lud Izraela na dodatkowe represje władz rzymskich.

Wnioski płynące z analiz przeprowadzonych w *Traktacie* stawiały pod znakiem zapytania *status quo* aktualnych rozstrzygnięć religijno-prawnych w Niderlandach i w pozostałych chrześcijańskich krajach Europy. Zarówno starożytna teokracja, jak ówczesne ustroje monarchiczne, w których nakazy prawa państwowego i normy religijne kilku odłamów chrześcijaństwa w niejasny sposób spletały się z sobą, okazywały się w ich świetle niedostatecznym gwarantem spokoju społecznego, moralności, a nawet siły kraju, zagrożonego wojną przez sąsiadów. Budowanie państwa w oparciu o porządek prawny, który tylko groźbą kary może wymusić pokój między obywatelami, poróżnionymi przez skłócone Kościoły do tego stopnia, że jeszcze niedawno toczyli z sobą wojnę w imię *prawdziwej religii*, to pomysł ryzykowny, grożący eskalacją wewnętrznego terroru. Niedawna śmierć Adriaana Koerbagha dobitnie potwierdzała słusność takich wniosków. Jak wobec tego ułożyć relacje między normami prawa państwowego i religijnego w społecznościach tak zróżnicowanych, jak niderlandzka?

Rozwiązania tak postawionego problemu nie da się znaleźć ostensywnie, ponieważ nie są znane kroniki, zapiski ani dzieła historyków, w których drogą analizy można by znaleźć opisy sprawdzonych praktycznie jego rozwiązań i przedłożyć je, wskazać czytelnikowi. Pytanie dotyczy przyszłości, zatem jego rozwiązanie może być tylko hipotetyczne. Jednakże Spinoza nie formułował w *Traktacie* hipotez. Podjął próbę udowodnienia (*demonstratio*¹⁰⁶) tezy, mówiącej, że zniesienie „nieograniczonej wolności myślenia oraz czczenia Boga według swego

¹⁰⁵ Por. *Ttp*, rozdz. III, § 19-25, s. 116-118.

¹⁰⁶ Tamże, *Przedmowa*, § 13, s. 78.

przekonania (...) pociąga za sobą zakłócenie spokoju publicznego i moralności”¹⁰⁷, a dopuszczenie takiej wolności nieobwarowanej zakazami prawa nie stwarza „niebezpieczeństwa dla moralności i spokoju publicznego”¹⁰⁸. Nie wyjaśniał też, czy stosuje się ona do każdego państwa, czyli formy prawnej, według której żyje tworząca je społeczność, czy może jest właściwa tylko dla niektórych społeczności, lecz nadał jej znaczenie ogólne, zupełnie jakby rozważał prawa regulujące relacje pomiędzy punktami, liniami, płaszczyznami i bryłami. Widać przy tym wyraźnie, że zasadniczym celem *Traktat* jest znalezienie takich fundamentów prawa, które zapewnią ojczyźnie Spinozy trwały ład i pokój wewnętrzny i że do tego celu prowadzić ma dowód głównej tezy, a także, że zapowiedziana metoda badania Pisma św. przynosi efekty, mające posłużyć temu głównemu, „pożytecznemu przedsięwzięciu”¹⁰⁹.

Posługiwanie się Pismem św. w celu tak profanicznym, jak umocnienie prawa świeckiego w państwie, którego ustrój miałyby zapewnić obywatelom bezwzględną swobodę wyrażania swych poglądów i „czczenia Boga według swego przekonania”, samo w sobie było niebывалą zuchwałością. Stawianie prawa państwowego nad prawem objawionym nawet dziś zakrawa w niektórych społeczeństwach na bluźnierstwo. Dowodzenie (*demonstratio*), że wolność sumienia i wyznania stanowi podstawę spokoju wewnętrznego w zróżnicowanych wewnętrznie społeczeństwach, zapewnia im samoregulację i zwalnia władzę państwową z obowiązku ścigania i karania obywateli za wypowiedzi, wymaga przynajmniej wyjaśnienia, jakiego rodzaju dowodem chce się autor posłużyć. Tekst *Traktatu* – jego struktura i sformułowania – odsyłają wprost do „metody filozoficznej” i jej związku z filozofią Descartes’a.

*

W pośmiertnej biografii Spinozy autorstwa J. M. Lucasa znajdujemy wpisującą się w ten kontekst uwagę, że „prześladowania, wzniecone przeciwko Spinozie przez kartezyjan (...) trwały przez całe jego życie”, gdyż „pomimo uznania, jakiego na karcie swego dzieła nie szczędził sławnemu autorowi [*Zasad*], zwolennicy tego wielkiego człowieka, chcąc oczyścić go od zarzutów ateizmu, czynili odtąd wszystko, co mogli, by rzucać gromy na głowę naszego filozofa”¹¹⁰.

¹⁰⁷ Tamże, § 12, s. 77-78.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ „... pomyślałem, że nie będzie to niewdzięcznym i niepożytecznym przedsięwzięciem, jeśli wykażę (*ostenderem*), że nie tylko można dopuścić ową wolność bez niebezpieczeństwa dla moralności i spokoju publicznego, lecz i że zniesienie jej pociąga za sobą zakłócenia spokoju publicznego i moralności. To głównie zamierzyłem wykaazać (*demonstrare*) w *Traktacie* niniejszym”. Tamże.

¹¹⁰ *Życie i umysł Benedykta Spinozy*, w: B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954, s. 394.