ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 4, številka 3-4, februar 2001 · ISSN 1408-2969

ČUDEŽI

Marko Uršič

Spinoza o naravnih zakonih, Bibliji in čudežih

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Marko Uršič, »Spinoza o naravnih zakonih, Bibliji in čudežih«, *Analiza: časopis za kritično misel* 4, št. 3-4 (2000): 57–71.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Marko Uršič
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

SPINOZA O NARAVNIH ZAKONIH, *BIBLIJI* IN ČUDEŽIH

Članek 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 skušamo opozoriti na aktualnost in moč Spinozovih argumentov.

Ključne besede: narava, zakon, čudež, Spinoza, Bog.

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 ga je prevedel Jan Bednarik in je objavljeno v nadaljevanju (isti prevajalec je že prej prevedel sedmo poglavje "Interpretacija *Svetega pisma*", objavljeno v reviji *Phainomena*, 27/28, 1999).

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 ..." (*prav tam*: 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 z 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, on *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 *Biblij*o 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." (*prav tam*: 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 razlikujeta 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 zadostovuje 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" (*prav tam*: 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 oslabil. 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 in dalje), 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 določen '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." (*prav tam*: 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.

SPINOZA ON NATURAL LAWS, BIBLE AND MIRACLES

The article is an introductory essay to Spinoza's *Theologico-Political Treatise*, especially to its Chapter VI, "Of Miracles", which is translated for the first time in Slovenian and published in this volume. Spinoza considers miracles as blasphemous, since natural laws, which are supposed to be violated by miracles, are "decrees of God", manifestations of the Will of God. Therefore we have to explain away biblical miracles either by reducing them to unknown natural phenomena or by understanding them metaphorically. In the article we argue for actuality and force of Spinoza's arguments.

Keywords: nature, law, miracle, Spinoza, God.

Literatura

Spinoza, B. (*TPR*). *Teološko-politična razprava* (1670). (Tu uporabljam angleški prevod: *A Theologico-Political Treatise* (prevedel R. H. M. Elwes iz Bruderjeve latinske izdaje Spinoze, 1843, II. knjiga), dostopen leta 2000 na *spletnih* straneh http://users.erols.com/jyselman/ttpelws1.htm – v knjižni obliki je izšel pri Dover Publications, New York, 1951 in ponatisi.)

Spinoza, B. (1999). "Interpretacija *Svetega pisma*" (VII. poglavje *Teološko-politične razprave*, prevedel in spremno besedo napisal Bednarik, J.). *Phainomena*, 27/28, str.151-178.

Cassirer, E. (1998). *Filozofija razsvetljenstva*. Ljubljana: Claritas, Študentska založba Univerze.

Donagan, A. (1996). "Spinoza's Theology". V Garrett, D. (ur.), *The Cambridge*

Companion to Spinoza, Cambridge: Cambridge University Press.

Jaspers, K. (1999). *Filozofska vera*. Ljubljana: Hieron, Nova revija.

Uršič, M. (1998): "Deus sive natura". *Poligrafi*, 9/10, str. 3-86.