

Marek Woszczek
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 000-0003-3833-5001

Spinoza, ewangelia i inwersja chrześcijańskiej teologii politycznej

Dziesięć lat temu Profesor Tadeusz Buksiński opublikował odważną, świadomie chyba kontrowersyjną książkę filozoficzną *Etyka ewangeliczna*¹, która, jak sądzę, nie spotkała się z recepcją, na którą zasłużyła, może dlatego, że jest tak ambitna — ani czysto teorioetyczna, ani historiofilozoficzna, ani biblistyczna, ani teologiczna. Każdy ze współczesnych reprezentantów tych dziedzin ma problem z podobnie ryzykownym przedsięwzięciem, choć książki tego rodzaju filozofowie pisali choćby jeszcze w szczególnej epoce — w XVIII wieku, przed erą rozdziału specjalizacji. Aby wejść z nią w dialog, należałoby wykonać ruch podobny, ale chciałbym, zachowując krytyczny dystans do jej optyki transcendentальной, uczynić coś nieco odmiennego, tzn. celowo podejść do jej tez o wiele szerzej, nie tylko filozoficznie, ale i historycznie, i biblistycznie, wiążąc je z kwestiami, które również przez lata interesowały Profesora: etycznych ram polityczności, uniwersalności czy teologii politycznej. W pewnym sensie trudno inaczej, ponieważ bardzo niskie *pretium liciti*, które zawsze wywołuje ta ostatnia w swoim politycznie instrumentalnym traktowaniu etyki ewangelicznej, było i jest jednym ze źródeł skutecznego demontażu owej etyki, ale też i równocześnie, co może zaskakiwać, sabotowało ono, i nadal sabotuje, wysiłki etyczne samego oświecenia, świadomie zwróconego przeciwko tej teologii.

Chciałbym bronić kilku twierdzeń z książki jako istotnych i trafnych (zwłaszcza tezy o tym, że równość, sprawiedliwość i solidarność, nie *agape*, ani tym bardziej jakaś „bojaźń Boża” i cnotliwość, pełnią centralną rolę w etyce ewangelicznej, zaś próby jej interpretowania w greckim, indywidu-

¹ T. Buksiński, *Etyka ewangeliczna*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012.

alistycznym paradygmacie aretologicznym czy współczesnym deontologicznym są od początku nieporozumieniem), choć z perspektywy odwrotnej, wręcz wbrew tej, którą przyjął Profesor. Ta odwrotność, o którą chodzi, nie ma źródła epistemologicznego, lecz ontologiczne, wiążąc się bezpośrednio z problemem transcendencji i teologii politycznej jako ideologii, legitymizacji (realnej) władzy. Nie jest to kwestia błaża: jakakolwiek akomodacja teologii politycznej i lekceważenie jej toksycznego, deformującego wpływu ma katastrofalne konsekwencje, także dla tej etyki, choć filozoficzna świadomość owego faktu nie jest niczym nowym, sięga początków nowożytności.

Laudant, quod non intelligunt: spinozańska chrystologia i praca oświecenia

Okolo 1666 roku Spinoza — panteista i filozof nieskończonej Natury — napisał w swoim *Traktacie teologiczno-politycznym*, przerywając pracę nad ukończeniem *Etyki*, zdania, które nawet w XX wieku wprawiały wielu czytelników w konfuzję i zdziwienie. Po omówieniu roli, jaką starożytni hebrajscy prorocy odegrali w historycznym formowaniu związanego z kultem etnicznego prawa żydowskiego, rozumianego jako specyficzna forma „prawa Bożego” (*lex Dei / lex divina*), wprowadził nagle ostry kontrast z postacią Chrystusa z epoki prorockiej²:

To, co zostało powiedziane, dotyczy wszakże tylko proroków, podających prawa w imieniu Boga, ale nie dotyczy Chrystusa. Odnosnie do Chrystusa bowiem [...] należy uświadomić sobie, że ujmował on rzeczy prawdziwie i adekwatnie (*vere et adaequate percepisse*). Chrystus był nie tyle prorokiem, co ustami Boga (*os Dei*). Bóg objawił wszak [...] poprzez umysł Chrystusa (*per mentem Christi*) pewne rzeczy rodzajowi ludzkiemu tak, jak wcześniej czynił to za sprawą aniołów, to znaczy poprzez słyszane głosy, wizje etc. [...] Chrystus zatem uchwytował (*percepit*) rzeczy objawione prawdziwie i adekwatnie, stąd nawet jeśli czasem podawał je jak gdyby były prawami (*tanquam leges*), robił tak ze względu na ignorancję i bezwładność (*pertinaciam*) ludu. Dlatego działał jakby w roli Boga i dostosował się do zdolności pojmowania tego ludu. A chociaż mówił o wiele jaśniej niż reszta proroków, to mimo to nadal nauczał rzeczy objawionych w zawołowany jednak sposób i częściej przez przypowieści, zwłaszcza gdy mówił do ludzi, którym nie było dane rozumieć (*intelligere*), czym jest królestwo Boże, zob. Mt rozdz.

² Tłumaczę na podstawie nowej, najlepszej edycji krytycznej: Spinoza, *Traité théologico-politique. Tractatus Theologico-Politicus (Oeuvres, t. III)*, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, PUF, Paris 2016 (dalej: TTP). Podaję też odnośnik do starszej i nadal bardzo popularnej edycji krytycznej w: Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von C. Gebhardt (dalej: G), Bd. III, Carl Winter, Heidelberg 1924. Wszystkie przekłady źródeł, tutaj i dalej, mojego autorstwa.

13, wiersz 10 etc. Ale tych, którzy byli zdolni pojmwować tajemnice niebiańskie, bez wątpienia nauczał owych rzeczy jako prawd wiecznych (*aeternas veritates*), a nie nakładał (*praescripsit*) jako prawa [nakazowe]. W ten sposób uwolnił ich od poddaństwa prawu i zarazem w nie mniejszym stopniu to prawo utwierdził oraz potwierdził, zapisując je w ich sercach.³

Stwierdzenia te, wbrew wątpliwościom dawnych interpretatorów, nie są ani subtelną ironią, ani filozoficzną maskaradą, ani odizolowanym wybrykiem, wręcz przeciwnie — w innych formach Spinoza powtarza je gdzie indziej. Już na początku samego *Traktatu*, w rozdziale o hebrajskiej tradycji prorockiej, gdzie wprowadza owo rozróżnienie na dwa typy poznawczego związku (*communicatio*) umysłu ludzkiego z istotą Boga: „komunikację” pośrednią (czyli „za pośrednictwem wyobraźni”⁴) oraz bezpośrednią, kończy to jeszcze bardziej zaskakująco:

Choć jasno poznajemy, że Bóg może komunikować się z ludźmi bezpośrednio, ponieważ komunikuje naszym umysłem swoją istotę bez jakichkolwiek fizycznych środków, to jednak jeśli istota ludzka chciałaby samym swym umysłem poznać rzeczy, które nie są zawarte w najgłębszych założeniach naszego własnego poznania ani nie mogą być z nich wywiezione, to ten jej umysł z konieczności musiałby być wspanialszy, znacznie przewyższający ludzki. Nie sądzę, by ktokolwiek osiągnął taki stopień doskonałości nad innymi poza Chrystusem, któremu wola Boga, prowadząca ludzi do zbawienia, objawiona została bez słów czy wizji, a bezpośrednio. Dlatego właśnie Bóg objawił się apostołom poprzez umysł Chrystusa (*per mentem Christi*), tak jak wcześniej zrobił to poprzez Mojżesza za sprawą głosu w wichrze. I stąd głos Chrystusa może być nazwany głosem Boga (*vox Christi . . . vox Dei vocari potest*), jak głos, który usłyszał Mojżesz. W tym sensie możemy także powiedzieć, że mądrość Boga (*sapientia Dei*), to znaczy mądrość ponad wszelką ludzką, przyjęła w Chrystusie ludzką naturę (*naturam humanam in Christo assumpsisse*), a Chrystus był drogą zbawienia (*via salutis*).⁵

Zastanawiano się od dawna, jak wyjaśnić u Spinozy ten wyróżniony, ekskluzywny status Chrystusa (czy raczej Jezusa z Nazaretu) i ewangelii, ale także św. Pawła. Próbowano na przykład interpretować go, zupełnie błędnie, jako rodzaj taktycznej mimikry filozofa w napiętej sytuacji religijno-politycznej, celowe zwodzenie i dowód obecności „ukrytej” doktryny (Leo Strauss) albo tylko ukłon uprzejmościowy w stronę bliskich mu radykalnych grup ko-

³ TTP IV, 10; s. 196 i 198 (G III, s. 64-65).

⁴ *Ibidem*, I, 20; s. 94.2 (G III, s. 21). Poznanie to, niemal artystyczne, zależy od plastyczności, pobudliwości wyobraźni. Niezależnie od tego, jak może ono być atrakcyjne czy sugestywne, takie „wizje” (*imagines*) czy boskie „wezwania” i „głosy” (*voces*) „nie są realne, lecz pochodzą z wyobraźni proroka” — *ibidem*, I, 15; s. 90.1-2 (G III, s. 19).

⁵ *Ibidem*, I, 18; s. 92 (G III, s. 20-21).

legiantów, mennonitów, kwakrów czy niderlandzkich socynian (w tym fali emigrantów wygnanych z Rzeczypospolitej w 1658 r.). Grupy te znacząco wpłynęły na sposób, w jaki Spinoza postrzegał etykę i pobożność chrześcijańską⁶, ale raczej nie tłumaczy to, dlaczego w tekście historyczno-krytycznym, takim jak *Traktat*, uważanym już wówczas za najbardziej wywrotową książkę epoki, umieścił uniwersalistyczne passusy, które odwołują się do *mysteria coelorum*, *sapientia Dei* i *via salutis*, odcinając Jezusa od proroków Izraela. Pierwszym, który potraktował je systematycznie i poważnie jako wypowiedzi ściśle filozoficzne, był na początku lat 70. XX wieku Alexandre Matheron⁷, ale nadal, po pięćdziesięciu latach, prawie nikt nie decyduje się bronić dość prostej opcji, bez potrzeby straussowskiego suponowania „ukrytej doktryny”: że późny Spinoza, bez żadnej presji czy pustych ukłonów, świadomie szkicuje po prostu swoją własną, oświeceniową wersję chrystologii, w pewnej mierze alternatywną do socyniańskiej⁸, ale bardziej wyrafinowaną, bo i naturalistyczno-ontologiczną, i etyczno-polityczną, i historyczną

⁶Zob. np. T.L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*, T&T Clark, New York — London 2006, s. 159-198; A.C. Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton/N.J. 1991, s. 213 i nast., 240-246; G. Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, Aldershot 2005. Pierwsze, przełomowe studium tych związków napisał Koenraad Oege Meinsma: *Spinoza en zijn kring: over Hollandse vrijegeesten*, M. Nijhoff, The Hague 1896. Zarówno TTP (1670), jak i *Opera postuma* (1677) z *Etyką* zostały opublikowane przez kolegiantckiego księgarza i wydawcę Jana Rieuwertsza, w którego oficynie w Amsterdamie odbywały się spotkania wolnomyślicielskie (A.C. Fix, *op. cit.*, s. 52 i 213).

⁷A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris 1971; por. też S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris 1965, s. 190-199. Przeciwno jakimkolwiek realnym związkom Spinozy z chrześcijaństwem argumentował wtedy Robert Misrahi, choć dziś argumenty te wydają się wątpliwe: *idem*, *Spinoza face au christianisme*, „Revue philosophique” 1977, 167 (2), s. 233-268, oraz *idem*, *Spinoza and Christian thought: A challenge*, [w:] *Speculum Spinozianum, 1677-1977*, ed. by S. Hessing, Routledge & Kegan Paul, London 1977, s. 387-417. Krótko na temat całej kontrowersji po ukazaniu się studium Matherona: X. Tilliette, *Spinoza devant le Christ*, „Gregorianum” 1977, 58 (2), s. 221-237; także *idem*, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 83 i nast. Próba świeżego spojrzenia na cały problem z perspektywy etyczno-politycznej i roli wyobraźni zbiorowej: H. Laux, *Le Christ et la politique chez Spinoza*, „La pensée” 2019, 398, s. 74-85, oraz tegoż, *Spinoza et le christianisme*, PUF, Paris 2022. Dziś chyba najkonsekwentniej Spinozy jako filozofa i krytycznego biblisty-teologa w jednej osobie broni Graeme Hunter.

⁸Por. K.H. Méchoulan, *Morteira et Spinoza au carrefour du Socinianisme*, „Revue de études juives” 1976, 135 (1-3), s. 51-65. Méchoulan przypuszczał, chyba trafnie, że Spinoza mógł zetknąć się z teologią socyniańską jeszcze w młodości za sprawą swojego amsterdamskiego rabbięgo Saula Lewiego Morteiry (1596-1660), który pod wpływem kontaktów i dyskusji z niderlandzkimi socynianami w latach 40. XVII w. zmienił swój stosunek do chrześcijaństwa i Nowego Testamentu na nieco bardziej pozytywny.

zarazem. Umożliwia to, tropem tezy Andrew C. Fixa czy Graeme'a Huntera⁹, traktowanie myśli Spinozy również jako istotnej części historii radykalnego ruchu kolegialnego (rynsburgerów) w Niderlandach¹⁰ i jego niezwykłego, pionierskiego wkładu w tradycję całej oświeceniowej filozofii religii, bibliistyki i etyki.

Nawet inteligentni czytelnicy *Traktatu*, tacy jak Henry Oldenburg, sekretarz Towarzystwa Królewskiego w Londynie, mieli zadziwiające problemy — lub raczej konserwatywne opory — by zrozumieć ontologiczny charakter tej nowej chrystologii (bez Wcielenia) i jej ścisły związek z krytyką biblijną, stąd ponaglenia, by zapowiadany traktat, *Etyka*, to jeszcze wyjaśniał:

Nie mogę nie pochwalać Pańskiego zamiaru [. . .], by objaśnić i załagodzić rzeczy, które czytelnicy znaleźli jako przeszkodę nie do pokonania w *Traktacie teologiczno-politycznym*. Sam sędzę, że zwłaszcza zaliczają się do nich Pana wyglądające na dwuznaczne stwierdzenia o Bogu i Naturze — o tym, co, jak wielu uważa, ze sobą Pan miesza. Do tego zdaje się Pan w oczach wielu zaprzeczać autorytetowi i wartości cudów, które to tylko, jak przekonanych jest wielu chrześcijan, mogą przydać pewności (*certitudinem adstrui*) Bożemu Objawieniu. A ponadto mówią, że zataja Pan swoją opinię na temat Jezusa Chrystusa, Zbawiciela Świata i jedyne go Pośrednika dla ludzi, o Jego Wcieleniu i Odkupieniu.¹¹

Jednakże, o ile punkt pierwszy mógł być jeszcze w *Traktacie* nie do końca precyzyjnie wyrażony metafizycznie, o tyle dwa kolejne, kwestia cudów i Jezusa, z pewnością już nie. Mimo to, w odpowiedzi, równie słynnej dziś, co fragmenty z *Traktatu*, Spinoza znowu sparafrazował obszerniej swoją chrystologię i stosunek do całego objawienia nowotestamentowego:

Moja opinia na temat Boga i Natury dalece różni się od tej, której bronią obecni chrześcijanie (*Neoterici Christiani*). Uważam, że Bóg jest, jak to się mówi, przyczyną immanentną (*causam immanentem*) w wszystkich rzeczy, a nie działającą z zewnątrz (*transeuntem*). Mówiąc, że wszystko jest w Bogu i porusza się w Bogu, zgadzam się z Pawłem i może też ze wszystkimi antycznymi filozofami, choć w inny sposób, a nawet, odważę się rzec, ze wszystkimi starożytnymi Hebrajczykami, na ile da się przypuszczać na podstawie tradycji, które zostały

⁹ A.C. Fix, *op. cit.*, s. 245 i nast.; G. Hunter, *op. cit.*, cz. II.

¹⁰ Zob. np. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, PWN, Warszawa 1997, s. 123-199. Kołakowski słusznie twierdził, że ruch ten, „luźnych zrzeszeń o płynnym składzie”, bez instytucji kapłaństwa i samoczynnie uświęcających sakramentów, historycznie „ucieleśnia społeczne maksimum świadomości religijnej nieekskluzywnej” w XVII wieku (s. 130 i nast.). Jednak wpływ kartezjanizmu i myśli Spinozy na jego ewolucję określa potem *quasi*-dialektycznie jako religijne „spustoszenie”.

¹¹ List LXXI H. Oldenburga do Spinozy, 15.11.1675; G IV, Heidelberg 1925, s. 304.7-16.

na wiele sposobów zniekształcone. Jednak niektórzy uważają, że *Traktat teologiczno-polityczny* zakłada, iż Bóg i „przyroda”, rozumiana jako materia fizyczna, są jednym i tym samym, co jest całkowitym nieporozumieniem.

Co się tyczy cudów, jestem przekonany, że, dokładnie odwrotnie [do tych chrześcijan], pewności boskiemu objawieniu może dodać tylko i wyłącznie mądrość wiedzy (*solâ doctrinae sapientiâ*), nie zaś cuda — to znaczy ignorancja [...], która jest źródłem wszelkiego moralnego nieszczęścia — a w oparciu o które [ci chrześcijanie] bronią [...] swojego interesu. I tak oto wiarę, nawet jeśli jest słuszna, zamieniają w przesąd. Bardzo wątpię, by nasi władcy kiedykolwiek pozwolili zastosować remedium na to zło.

[...] Twierdzą, że dla zbawienia nie jest w ogóle konieczne, by wiedzieć cokolwiek o Chrystusie z krwi i kości (= historycznym) *Christum secundum carnem noscere*). Zupełnie inaczej jednak ma się sprawa z owym wiecznym synem Bożym (*aeterno illo Dei filio*), to znaczy z wieczną mądrością Boga (*Dei aeterna sapientia*), która manifestuje się we wszystkich rzeczach, ale najbardziej w ludzkim umyśle, a w największym stopniu ukazała się w umyśle Jezusa Chrystusa. Nikt nie może bez tej mądrości osiągnąć stanu szczęśliwości, gdyż tylko ona uczy, co jest prawdą, co fałszem, co jest dobrem, a co złem. A ponieważ ta mądrość [...] ujawniła się najbardziej poprzez J. Chrystusa, to jego uczniowie też jej uczyli, na ile on im ją objawił, i okazywali, że mogą chlubić się tym dudem Chrystusa nad innymi. A co sobie do tego dodają pewne Kościoły — że Bóg przybrał naturę ludzką etc. — to [...], mówiąc szczerze, zdają mi się opowiadać nie mniejsze nonsensy niż gdyby ktoś mi powiedział, że okrąg przybrał naturę kwadratu.¹²

Dlaczego więc czytelnicy mieli problem z uchwyceniem tej chrystologii i jej relacji do zainicjowanej jednocześnie przez Spinozę nowej krytyki (i filozoficznej hermeneutyki) biblijnej¹³, albo w zakłopotaniu izolowali je zarówno od siebie, jak i od *Etyki*? Jest to o tyle uderzające, że w istocie studium pism nowotestamentowych i etyki ewangelicznej u Spinozy stanowi jedną z głównych osi całego *Traktatu*.

¹²List LXXIII Spinozy do H. Oldenburga, b.d. (grudzień 1675?); G IV, s. 307-309. Wszystkie wyróżnienia w tekście moje.

¹³Spinoza przyznaje, że ta krytyka nie była celem samym w sobie, lecz środkiem do celu (a pierwszym z nich jest historyczne obalenie „przesądów teologów”, *praejudicia theologorum*, czyli społecznie szkodliwej teologii politycznej, głównego wroga filozofii) — list XXX Spinozy do Oldenburga, b.d. (wrzesień 1665?); G IV, s. 166. Wywarł też niejawną wpływ na drugiego z pionierów nowoczesnej krytyki biblijnej, katolickiego księdza Richarda Simona (1638–1712) we Francji, który nazywał swoje podejście, paralelne do metodologii Spinozy, „historią krytyczną”.

Można próbować odpowiedzieć na to pytanie na kilka sposobów, ale nie sądzę, by problemem była sama interpretacja Spinozy, który pozornie tylko wydaje się wygłaszać sprzeczne sądy¹⁴ — jest to raczej konsekwencja wpływu, jaki teologia polityczna i związany z nią domyślny paradygmat ontologiczny wywarły na myśl Zachodu, także na biblistykę w XIX i XX wieku. Można więc potraktować lokalną kontrowersję z XVII wieku jako symptom *ad oculos*. Spinoza w żadnym razie nie uważał swojej perspektywy za nowoczesną nowinkę, stąd szczere odwołanie do „antycznych filozofów” i „starożytnych Hebrajczyków”. To raczej „Neoterici Christiani”, czyli prawie wszystkie Kościoły, agresywnie propagują, jego zdaniem, swoje „tradycje zniekształcone”, wydrażony kadłub chrześcijaństwa „o ile” (*quatenus*)¹⁵. Kwestia owego „o ile” jest dość prosta: pierwsze już źródła błędów, przeinaczeń i fantazji tkwią u samych apostołów i wczesnych chrześcijan, w zwykłych ograniczeniach umysłów, dokładnie tak, jak w przypadku fantazji dawnych proroków. Spinoza nie ma złudzeń: ta rosnąca kaskada błędów leży w interesie żerującej na niej władzy i jest politycznie nośna.¹⁶

Właściwe zrozumienie sensu tezy o manifestacji (*manifestatio*) „nadludzkiej mądrości Boga” w Jezusie umożliwia zarazem zrozumienie wspomnianej wyżej, innowacyjnej relacji chrystologii filozoficznej i oświeceniowej bibliistyki. *Sapientia Dei* w żadnym sensie nie jest kryptonimem jakiejś specyficznej akurat dla ludzi formy etyczności czy polityczności, lecz jest dla Spinozy religijnym określeniem na bezcelową (= bezwarunkowo autonomiczną) organizację-inteligencję Natury jako takiej, formę jej nieskończonego hiperporządku, który objawia się kosmologicznie *in omnibus rebus*, na równi w świecie nieożywionym i ożywionym, czyli — mówiąc technicznie — jest „absolutnie

¹⁴ W TTP (I, 18; s. 92.19-21) stwierdza z emfazą, że mądrość Boża „przyjęła w Chrystusie ludzką naturę”, a w liście LXXIII nazywa konfesyjne mówienie o Bogu, który „przybrał naturę ludzką”, niedorzecznym, *absurdum*. W TTP najpierw (*Praef.*, 9; s. 66.3) pisze o degeneracji religii w głoszone „absurdalne tajemnice (wiary)”, *absurda arcana*, a chwilę potem o „najgłębszych tajemnicach Pisma”, *Scripturae profundissima mysteria* (*ibidem*, s. 66.14) i prawdziwych „tajemnicach niebiańskich”, *mysteria coelorum* (IV, 10; s. 198.3). Drobne różnice permanentnie umykały czytelnikom, którzy ignorowali stojącą za nimi ontologię.

¹⁵ List LXXIII, *op. cit.*, s. 308.17 i 34. Już w *Przedmowie* do TTP (*Praef.*, 9; s. 64.20-30) Spinoza ubolewa, że z religii ewangelicznej „nie pozostało nic ponad zewnętrzne formy kultu” — Kościoły „stoczyły się do roli teatrów” i rozsadników niszczących rozum przesądów. „Ludzie są uzależnieni (*obnoxii*) od przesądu i wrodzy [autentycznej] religii” (*ibidem*, 2; s. 58.3). Por. A. Matheron, *Le Christ*, s. 267-273. Nigdy nie nazywa nauczania i działań Jezusa „chrześcijaństwem” — określenie to rezerwuje tylko dla późniejszych Kościołów i wyznań wiary. Zdaniem Spinozy nie zakładał on żadnej nowej religii ani Kościoła.

¹⁶ List LXXIII, *op. cit.*, s. 308.7-8 i 24-25; tak jak w: TTP, *Praef.*, 7, s. 60.33-34 i 61.1-4, a także 8, s. 62.25-32. Te stwierdzenia potwierdziły chyba najgorsze obawy teologa Oldenburga.

nieskończonym intelektem” Natury-Boga jako jej beczasowym *modusem*¹⁷. W cytowanym fragmencie *Traktatu* (TTP I, 18) Spinoza wyraża przekonanie, że Jezus był zdolny uchwycić poznawczo tę organizację nie przez tradycję, domysły, wyobraźnię czy praktyczne doświadczenie, lecz bezpośrednio, *immediate*, tak by umożliwiło to kształtowanie ludzkich wspólnot, niezależnie od historycznych warunków.

Być może pewną zagadką tego stanowiska jest tylko przekonanie, że Jezus miał być w tym historycznie unikalny, ale i to można wyjaśnić: studiując materiał ewangeliczny, Spinoza sądził, że odkrył, iż etyka w nim zawarta jest po prostu jedynym konkretnym, rozwiniętym przekazem z przeszłości tego, co sam filozoficznie dedukuje we własnej *Etyce*¹⁸. Nie ma w nim nic nadprzyrodzonego czy ponadrozumowego, wręcz przeciwnie¹⁹: ma być naturalnym poznaniem uniwersalnego wzorca kolektywnego działania i życia, którego realizacja zdolna jest realnie wzmacniać spójność, twórczość, pokój i samozachowanie („szczęście” = *status beatitudinis* i „radość” = *gaudium*) dowolnej wspólnoty wielu odrębnych, ale współzależnych istot²⁰, podczas gdy inne formy, oparte na nierówności, chciwości i systematycznej przemocy²¹, niezawodnie generują narastający lęk, cierpienie i społeczną atrofie. Jest to — owe naturalne reguły (*regulae* w sensie przenośnym) relacyjnej konstruktywności / wzmacniania oraz destruktywności / wygaszania — nieuchronne: można je naiwnie próbować ignorować, ale nigdy obejść. Nie są one i nie mogą być „prawami” w ogólnie przyjętym rozumieniu (mimo że Spinoza nieustannie używa tego tradycyjnego terminu), gdyż nie są nakła-

¹⁷ Zob. Spinoza, *Etyka* II, prop. XI, cor. — *idem*, *Ethica. Éthique* (*Oeuvres*, t. IV), texte établi par F. Akkerman et P. Steenbakkers, traduction par P.-F. Moreau, PUF, Paris 2020, s. 176.15-21 (G II, Heidelberg 1925, s. 94-95); list LXIV Spinozy do G.H. Schullera, 29.07.1675, G IV, s. 278. „Intelekt nieskończony” Natury nie ma nic wspólnego z ludzkim — nazwa ta nie jest nawet metaforą czy analogią, a jedynie poglądowym zapożyczeniem z tradycji filozoficznej. Spinoza sam przyznaje, że intelekty te mają ze sobą tyle wspólnego, co gwiazdozbiór Psa na niebie i pies szczekający — *ibidem*, I, prop. XVII, sch.; s. 126.33-36 (G II, s. 63).

¹⁸ Spinoza o konkluzjach ze swoich własnych studiów nad Nowym Testamentem, bez polegania na teologiach Kościołów: TTP I, 19; s. 92.24-25 / G III, s. 21 („*quae modo affirmavi, ex ipsa Scriptura conjicio*”). Co może zaskakiwać, podkreśla, że nie potrzeba do tego też żadnej teorii filozoficznej, co może wyjaśnia, dlaczego interpretatorzy niesłusznie traktowali *Traktat* jakby nie miał żadnych związków z *Etyką*, jako „przerywnik”.

¹⁹ Por. słynną analizę A. Matherona w *Le Christ*, s. 94-127. Poznanie „przewyższające ludzkie”, *supra humanum*, nie jest nadprzyrodzone, tylko niezanieczyszczone przygodnymi wyobrażeniami i osobistymi pragnieniami.

²⁰ Zob. zwił. *Etyka* IV, prop. XXXV-XXXVII; s. 382-390 (G II, s. 232-239).

²¹ Spinoza rozumie przemoc ontologicznie, w związku z destrukcyjnymi relacjami sił naturalnych, znacznie szerzej niż fizyczną agresję pomiędzy ludźmi czy innymi zwierzętami. W świecie biologicznym relacje te przyjmują po prostu szczególne formy.

dane, proklamowane ani nakazywane jako *praescriptiones*: w polu Natury nie ma żadnej zewnętrznej instancji, która musiałaby czy mogła je formułować i „nakładać” jako „wymogi”.²² Ich poznanie jest przekazane przez Jezusa tak, by zostało zrozumiane i przeżyte, w medium prostych parabol, apoftegmatów i obrazów, w tym centralnego — „królestwa Bożego”, dostosowanych (zrelatywizowanych) do świadomości, wyobraźni i języka słuchaczy²³, skolonizowanego ludu pastersko-rolniczego, walczącego na co dzień o przetrwanie. Ale Spinoza mówi wprost: wewnątrz tkwi, obudowany tymi parabolami i paradoksalnymi *logoi*, prosty rdzeń głębokiej intuicji etycznej²⁴, którą można krytycznie wydobyć, zidentyfikować warstwa po warstwie, nawet w b r e w i p o m i m o niepełnego rozumienia, pewnych wyobrażeniowych zniekształceń („ludzkich fikcji”²⁵) u pierwszych słuchaczy oraz redaktorów pism, nie mówiąc o teologach. Metody, by to osiągać, to badania samych pism (filologiczne²⁶ i krytyczno-redakcyjne) o r a z ich zewnętrznego kon-

²² Preskryptywne rozumienie *lex*, związane z realizowanymi wartościami (w tym *summum bonum* — IV, 3), pozornie zdaje się dominować w IV rozdziale *Traktatu*, choć ontologia fundamentalna Spinozy wymuszałaaby priorytet kartezjańskiego rozumienia deskryptywnego, związanego z „*leges universales naturae*” (IV, 1; s. 180.19 / G III, s. 58). Obie kategorie są jednak na równi problematyczne ze względu na i antyteleologiczną, i produktywną ontologię mocy, a ich użycie w tekście potyka się o tę ambiwalencję. Andre Santos Campos w *Spinoza's Revolutions in Natural Law* (Palgrave Macmillan, New York — Basingstoke 2012, s. 53–88) zaproponował zupełnie nowe ujęcie kategoriale dla tych spinozańskich „praw”, które nazywa inskryptywnym. Forma (*regula*) porządku naturalnego jest immanentnym aspektem samego przyczynowego działania każdej mocy, podczas gdy preskrypcja jako pewien filozoficzny artefakt wiąże się wyłącznie z ograniczeniami l u d z k i e j wyobraźni, operującej na „czysto możliwych” (symulowanych w wyobraźni) stanach rzeczy — naiwna antropomorfizacja Boga-Natury jako „prawodawcy” tego typu: TTP IV, 10; s. 198.23-30 / G III, s. 65. Mówiąc inaczej, immanentne „prawo” u Spinozy to inna nazwa ontologicznej, bezpośredniej afirmacji (pozytywności) bycia, co całkowicie zmienia jego tradycyjne rozumienie. Jest to jedna z typowych dla Spinozy inwersji semantycznych, które czytelników zwykle wprawiają w konfuzję.

²³ TTP IV, 10; s. 196.30-33, 198.1-4 (cyt. wyżej) oraz V, 14-15; s. 226-228 (G III, s. 76-77). Tak samo zresztą widzi to ze swojej własnej filozoficznej perspektywy Tadeusz Buksiński — *idem*, *Etyka*, s. 46-56, 174-190.

²⁴ Nie kolejne reguły zachowania, nowe nakazy i kary, korekty obyczajów, ulepszone normy stanowione, rytuały ani sakramenty, ale „tylko uniwersalne wskazówki” (*documenta tantum universalialia*) i „tylko uniwersalne prawo” (*lex sola universalis*) — TTP V, 3; s. 212.16 i 20 (G III, s. 70-71).

²⁵ TTP VII, 2; s. 278.25-26 (G III, s. 98): *hominum figmenta*.

²⁶ Spinoza, dwieście siedemdziesiąt lat przed Wittgensteinem, ma pełną, antyesencjalistyczną świadomość, że słowa „nabierają swoich znaczeń t y l k o w u ż y c i u” (TTP XII, 5; s. 432.25 / G III, s. 160: „*verba ex solo usu certam habent significationem*”), zatem studia nad starożytnymi językami, ich pragmatyką i ewolucją są k o n i e c z n e, choć n i e w y s t a r c z a j ą c e, by zrozumieć sens tekstów (por. np. *ibidem*, VII, 5, 11-14; IX, 18-20 itp.). Wbrew religijnej naiwności, zwłaszcza dawnej protestanckiej, nie ma żadnej możliwości rozumienia Biblii *sine glossa*.

tekstu (historyczno-socjologiczne w najszerszym sensie)²⁷, przy całkowitym odrzuceniu alegorezy oraz odwołań do jakiegokolwiek kościelnego *credo* czy magisterium.²⁸ To Spinoza inspiruje więc pracę oświecenia na tym polu: jest właściwym i jedynym pionierem wszystkich późniejszych „Jesus quests” historyków od drugiej połowy XVIII wieku.²⁹

Dokładnie w tym punkcie powraca rzecz jasna problem chrystologiczny związany z obrazem „królestwa Bożego”, *regnum Dei*, który przykuwa uwagę Spinozy, tak jak całej krytyki biblijnej w XX wieku, i nie bez powodu: ontologia krzyżuje się tu z polityką, tematem *Traktatu*. Owo „królestwo” to *iustitia* i *charitas*, sprawiedliwość-równość i solidarność-troska-empatia³⁰ jako organizacja (forma) polityczno-społecznej wspólnoty istot. Żadna z nich nie jest gwarantowana ani przez władzę Boga (zwierzchność nad światem), ani tym bardziej eschatologicznie (w czasie, jako „spełnienie”) — gwarancje takie są ludzkimi fantazjami, *figmenta*. Wynika to stąd, że „transcendencja” i *causae transeuntes* jako takie (w wymiarze i wertykalnym, i horyzontalnym, czasowym) są mirażem, pojęciami ontologicznie bezsensownymi, a więc i cały sens *regnum Dei* jako potencjalnej formy wspólnoty jest u Spinozy dokładnym odwróceniem tego, co podsuwa tradycyjna teologia — konsekwencją ontologii samej *potentia*, czyli mocy naturalnej i jej reguł.³¹ Spinoza nie tyle więc po prostu krytykuje czy modyfikuje wypracowywaną przez stulecia zachodnią teologię polityczną, co dokonuje jej pełnej inwersji, od razu zarówno

²⁷ TTP VII, 2 i 5. Rozdział VII ma charakter rewolucyjny, gdyż daje metodologiczne podstawy pod nowożytną biblistykę, w szczególności szkicuje ideę metody historii form (morfokrytyki), którą pioniersko zastosował Herder i, na długo zapomnianą, rozwinął dopiero Hermann Gunkel w XX w. Oto paradoks: żaden inny myśliciel nie wpłynął mocniej niż Spinoza na program nauczania w nowoczesnych seminariach teologicznych.

²⁸ S. Zac, *op. cit.*, s. 15-41.

²⁹ Na temat pierwszej fazy, która zabrnęła w ślepy zaułek, odwrotnie do optymistycznego programu Spinozy, zob. np. C. Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, s. 14-25. Niestety Danz, jak wielu innych, Spinozę w tej historii przemilcza (choć wzmiankuje przelotnie spinozystę Herdera).

³⁰ TTP XIX, 3; s. 606.13 (G III, s. 229). Słowo *charitas* to *caritas* (miłość) z nałożeniem greckiej kalki z *χάρις*, co sprawia, że tłumaczenie „miłość” jest raczej mylące — bliżej tu do życzliwości, wsparcia, pomocy i solidarności. Ewangeliczna „miłość bliźniego” nie jest żadną osobistą miłością każdego do każdego, lecz po prostu krótszym określeniem na *iustitia* i *charitas* łącznie (TTP XIV, 10; s. 476.1-2 / s. 177), tyle i aż tyle.

³¹ Jest wiele studiów naturalistycznej ontologii mocy u Spinozy w kontekście jego teorii politycznej, zob. np.: R.J. McShea, *Spinoza on power*, „An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1969, 12, s. 133-143; M. Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp, Berlin 2013; D.H.B. Kwek, *Power and the Multitude: A Spinozist view*, „Political Theory” 2015, 43, s. 155-184, czy M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy w świetle współczesnej recepcji*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2017, zwł. s. 218-223.

formalnej (strukturalnie), jak i materialnej (treściowo), i to ufundowanej ontologicznie.

Podanie niejasnego obrazu *regnum* przez historycznego Jezusa nie jest zadaniem z sankcją karną, wizją jakiegoś kościoła ani prorocstwem, lecz — tak jak jego rzekome cuda — działaniem mobilizującym ciała-umysły (w tym percepcję, emocje i wyobraźnię) do reorganizacji, zbiorowego spotęgowania ich własnej mocy sprawczej przez stopniowe uświadamianie uniwersalnej intuicji moralnej.³² Jezus Spinozy stosuje więc pedagogię zarówno gdy wygłasza parable, jak i gdy dokonuje ryzykownych aktów politycznych, a jej bardzo specyficzne formy ściśle odpowiadają temu, że działa wśród ludzi zniewolonych i podzielonych, żyjących w lęku, sterroryzowanych (przeciwieństwo *regnum Dei*)³³. Formy te z zasady nie mogą być ponadczasowe, podobnie jak przekazane logiony, parable i starożytnie metafory, mimo że niektóre z nich mogą długo jeszcze pełnić pewną funkcję mobilizacyjną i ukierunkowującą. Oświeceniowa formuła uniwersalnej pedagogii, np. w najlepiej znanym, wolnomularskim i nieco aporetycznym wydaniu Lessinga³⁴, była potem przedmiotem cynicznego pobłażania, ale zapomina się, że w oryginalnej wersji z *Traktatu* jest o wiele bardziej złożona, niż sugeruje to ironiczne, anty-oświeceniowe ujęcie.

Chrystologia Spinozy, jego interpretacja *sapientia Dei* i *regnum Dei*, jest bowiem perspektywą doprawdy niezwykłą: osadza je w naturalistycznej ontologii, etyce i teorii politycznej, rozgraniczając to, co uniwersalne, od tego, co przygodnie historyczne w taki sposób, że inicjuje też od razu opcjonalny program badań biblistycznych. Istotnie, ta historyczna wiedza o „Chrystusie z krwi i kości” nie jest filozofii w żadnym sensie do czegokolwiek potrzebna (list LXIII), ale teologia potrzebuje filozofii, gdyż bez niej łatwo gubi się w swoim labiryncie języka, wyobraźni i polityki kultu.³⁵ Problem tego za-

³² Taka ontologia etyki drastycznie odbiega więc, mimo zewnętrznych podobieństw, od Hobbesa czy Machiavellego. Niejasność obrazu (np. obrazu antropomorficznego bóstwa) to dla Spinozy jego nieadekwatność, ale czasem odpowiedniość dla ograniczonej świadomości, która wciąż potrzebuje zewnętrznych czynników, takich jak kara, lęk, nagroda czy korzyść. W tym już choćby sensie Jezus Spinozy nie jest ani politykiem-manipulatorem, ani ponoszącym porażkę reformatorem w jakichś spodziewanych „czasach ostatecznych” (jak później dla Hermanna S. Reimarusza czy Alberta Schweitzera), lecz raczej etycznym nauczycielem, wskazującym drogi wyjścia z sytuacji społeczno-moralnego kolapsu, które jednak dla władzy i jej standardowej ideologii „porządku” są nie do zaakceptowania. Por. A. Matheron, *Le Christ*, s. 96-97, 131-135.

³³ Spinoza zawsze podkreśla kontekst historyczno-społeczny, zob. np. TTP VII, 7 odnośnie do „nadstawiania drugiego policzka” (Mt 5:39; Łk 6:29).

³⁴ H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974, s. 75-92.

³⁵ Jest to nowoczesne odwrócenie koncepcji scholastycznej jako jeden aspekt szerszej

gubienia jest w oczach Spinozy bardzo poważny: błędna interpretacja, uogólnianie lub fetyszyzowanie³⁶ dawnych słów i opowieści, tak jak oparte na nich rytualne działania (*signa externa*³⁷) i wielbienie Jezusa (*cultus externus*), permanentnie grożą korumpowaniem intuicji moralnej i rozumu oraz religijną ideologią władzy, czyli teologią polityczną, a zatem oddają szansę *regnum Dei*. W spinozańskiej perspektywie: wyznawcy wielbią, czego nie rozumieją — *laudant, quod non intelligunt*, co wcześniej niż później kończy się moralno-polityczną katastrofą, czyli nienawidzeniem innych z kolei rzeczy, których na równi nie rozumieją, a także fantazjowaniem o nadnaturalnej władzy i wybraństwie³⁸. Ten społecznie niszczący paradoks to właśnie problem teologii politycznej, przenikający całą złożoną konstrukcję *Traktatu*³⁹, a jego skuteczne rozwiązywanie to element zadanej pracy oświecenia.

Paradoks ma jednak przede wszystkim bardzo konkretny kształt w obszarze samej biblistyki, z czego klarownie zdawali sobie później sprawę tacy spinozyści, jak Lessing i Herder: *iustitia* i *charitas*, dwie zasady wspólnoty ludzkiej godnej ludzi, w ogóle nie zależą i nie mają nic wspólnego z jakimikolwiek groźbami boskiej kary, sankcją „Sądu Ostatecznego” czy wizjami „końca historii”⁴⁰. Te ostatnie reprezentują obcą, zewnętrzną logikę teologii poli-

inwersji teologii politycznej. Trzeba jednak pamiętać, że sama Biblia nie potrzebuje według Spinozy „dostosowywania” ani przekładu na język filozofii, mają one zupełnie inne funkcje — treści tej pierwszej są „ad captum et praeconceptas opinioniones vulgi accommodata” (TTP XV, 1; s. 482.10-11 / G III, s. 180), a więc taki „przekład” byłby sam w sobie bezcelowy. Teologia, w odróżnieniu od filozofii, jest nakierowana wyłącznie na posłuszeństwo (*sola obedientia*) i poruszanie się w sferze wyobraźni, dlatego jest niezdolna do wypełniania zadań i ambicji filozofii (TTP XV, 6), nawet jeśli próbuje je przejmować. Wiara w opowieści o historycznym Jezusie — niezależnie od ich źródła i legitymizacji — nigdy nie może, zdaniem Spinozy, zapewnić ludziom adekwatnego poznania ani szczęścia (*beatitudo*).

³⁶TTP VII, 1; s. 278.18-20 (G III, s. 98): „... quicquid [...] delirando fingunt, id omne spiritui sancto tribuunt et summa vi atque affectuum impetu defendere conantur”.

³⁷TTP V, 13, s. 224.29 (G III, s. 76).

³⁸Spinoza dwuznacznie sugeruje, prawdopodobnie nie chcąc urazić, że subtelna afektywna *corruptio* może sięgać psychologicznej sytuacji samych już apostołów, którzy *na tyle, na ile zrozumieli nauczanie, „sese spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt”* (list LXXIII, *op. cit.*, s. 309.1-2). Problem jest trywialnie prosty: pragnienie, by inni poddali się władzy tak, jak wyobrażają sobie to wyznawcy tej władzy.

³⁹*Traktat* był filozoficzną interwencją w kontekście napięć w Niderlandach lat 60. XVII wieku, ale już jego pierwsi czytelnicy w całej Europie od razu rozpoznali to jako problem epokowy.

⁴⁰Spinoza ostentacyjnie ignoruje w *Traktacie* te wyobrażenia i *Apokalipsę*, najwyraźniej traktując je jako ostatnie, degradacyjne formy antycznych tradycji hebrajskich (w diasporze po katastrofie), nie zwieńczone. Jest to problem *implicite* sygnalizowany już w otwierającym akapicie *Traktatu*: umysł-ciało w nieszczęśliwym położeniu, w matni, intensywnie oscyluje między lękiem a nadzieją, a wtedy „ludzie gotowi są uwierzyć w cokolwiek”, w dowolny prze-

tycznej i deformację wyobraźni⁴¹, które przejmują kontrolę nad przeciwną im, afirmatywną logiką *regnum Dei*. Morfokrytyka spinozańska może to wykazywać, w oddzieleniu od ontologii fundamentalnej, czyli historycznie — i tak się *de facto* w bibliстыce niezależnie stało.

Chleb, długi, demony imperium

Rozróżnienie dwóch logik i ich wzajemnej interferencji ma ogromne znaczenie dla zrozumienia uderzających napięć, wręcz śladów sprzeczności, w kanonicznie przekazanej etyce ewangelicznej⁴², ale także w najwcześniejszej ewolucji chrześcijaństwa, utrwalonych w postaci pęknięć w tekstach Nowego Testamentu. Ustabilizowana forma końcowa ewangelii to tylko stadium; skrywa się za nim jak cień cała turbulentna historia przekazu i redakcji tekstu, *casus i fortunae librorum*⁴³.

Lessing wierzył jeszcze w jeden spisany, aramejski tekst praewangelii (*Urschrift*), „Ewangelię apostołów”⁴⁴, oparty na ustnym przekazie uczniów, jako podstawę wszystkich trzech synoptycznych. Ale kilka lat później Herder, wielki pionier antropologii oralności, nie miał już złudzeń. Sam proces ustnego przekazu ograniczonego zestawu powiedzeń (*logoi*) i parabol musiał mieć w Palestynie i poza nią lokalne historie, istnienie jednej praewangelii jako wspólnego źródła jest nieprawdopodobne, przed synoptycznymi musiały już krążyć na piśmie przynajmniej dwie jako pośrednie wersje, a oryginalny materiał mądrościowy, *logoi* samego Jezusa, był następnie obudowywany na potrzeby misyjne krótkimi narracjami, mającymi wykazywać, że Jezus był mesjaszem.⁴⁵ Te lokalne historie ustnych opowieści to nie zwykły transfer,

sąd (TTP *Praef.* 1; s. 56.1-7 / G III, s. 5). W ruchu Jezusa tymi *angustiae* było wcześniej brutalne zamordowanie nauczyciela-*rabbięgo* przez okupacyjną władzę imperialnej kolonii.

⁴¹ TTP *Praef.* 4-5; s. 58.18-19 i 60.6-7 (G III, s. 6): „lęk jest źródłem przesądu, podtrzymuje go i podsycy, [...] zatem każdy człowiek jest naturalnie na przesąd podatny”.

⁴² Tadeusz Buksiński w swojej *Etyce...* dostrzega je (np. *ibidem*, s. 74-80, 101-102), ale ponieważ bierze teksty kanoniczne — jak tradycyjni teologowie — za zamknięte, konfrontacja dwóch logik albo jest minimalizowana, albo pozostaje podtrzymanym paradoksem (nierozwiązywalny mariaż antypolityki i teologii politycznej czy antypolityka będąca zarazem kryptoformą polityki, por. *ibidem*, s. 81 i nast.). Spinoza był jednym z pierwszych, którzy słusznie odrzucili teologiczne założenie zamknięcia i monolityczności przekazywanego tekstu.

⁴³ TTP VII, 5; s. 286.20 i 24 (G III, s. 101).

⁴⁴ G.E. Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet* (Wolfenbüttel 1778), [w:] *Gotthold Ephraim Lessings theologischer Nachlass*, C.F. Voß und Sohn, Berlin 1784, § 4-9, s. 49-51.

⁴⁵ J.G. Herder, *Christliche Schriften. Zweite Sammlung: Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien* (Riga 1796), cz. IV, § 12-24, [w:] *Herders sämtliche Schriften*, Bd. 19, hrsg. von B. Suphan, Weidmann, Berlin 1880, s. 202-225; *idem*, *Christliche Schriften. Dritte*

ale i ich przekształcenia zachodzące w kontekście społeczno-politycznej historii Palestyny trzech dekad poprzedzających powstanie w Jerozolimie w 66 roku. Przez cały XIX wiek antropologiczna teoria oralna Herdera popadła w zapomnienie, ale to ona, wraz z morfokrytyką materiału synoptycznego, daje unikalny wgląd w spinozjańskie *casus librorum*. Herdera interesowała głównie pamięć o wydarzeniach wraz z całościową ramą opowiadanych historii i sam był jeszcze metodologicznym sceptykiem w kwestii możliwości rekonstrukcji pierwotnego materiału przedpiśmiennego, choć dwieście lat później to właśnie ona okazała się kluczem.

W najstarszej zidentyfikowanej (formatywnej) warstwie tego materiału⁴⁶ znajdował się logion Jezusa, który z pewnością krążył w formie ustnej (aramejskiej) jeszcze przed pierwszą wersją pisemną Q (grecką)⁴⁷, zupełnie nieznaną Markowi:

[Q 9:58 → Mt 8:20]

καὶ [. . .] αὐτῶ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίην.

Sammlung: Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unsrer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung (Riga 1797), [w:] *ibidem*, s. 380-424.

⁴⁶ Ewangelia Q została z pewnością spisana po grecku dla greckojęzycznych czytelników w Palestynie, można wykluczyć istnienie pierwotnego tekstu aramejskiego (zob. np. H.O. Guenther, *The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources: Rethinking Christian Origins*, „Semeia” 1991, 55, s. 41-76). Gramatycznie niezgrabne lub nietypowe greckie idiomy, takie jak ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, są jednak najwyraźniej kalkami z ustnego aramejskiego (galilejskiego) czasów Jezusa.

⁴⁷ Posługuję się synoptyczną rekonstrukcją krytyczną materiału Q z koptyjskim wariantem z *Ewangelii Tomasza: The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, ed. by J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, Peeters, Leuven 2000 (indeksem dolnym za symbolem „Q” wskazując dodatkowo zrekonstruowaną warstwę). Grecki tekst Nowego Testamentu w recenzji najnowszej edycji krytycznej: (*Nestle–Aland*) *Novum Testamentum Graece*, 28. rev. Aufl., hg. von B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Münster 2012. Dobre, zwięzłe wprowadzenie do historii badań, stratyfikacji i charakteru materiału Q dają np.: H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press, London — Philadelphia 1990, s. 128-171; C.M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 1-106; J.S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville — London 2008. Ogólne wprowadzenie do antropologii oralności w kontekście dyskusji nad rekonstrukcją historii materiału ewangelii można znaleźć np. w: E. Eve, *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition*, SPCK, London 2013.

Jezus [powiedział]: lisy mają swoje nory, ptaki mają swoje gniazda. A syn ludzki [dziecko ludzkie] nie ma gdzie położyć głowy i odpocząć.

W odkrytej w latach 40. XX w. wersji koptyjskiej z *Ewangelii Tomasza*, zupełnie niezależnej od Łukasza i Mateusza, ale przekazującej ustny materiał z aramejskiej tradycji palestyńskiej, gnoma ta ma zachowane identyczne brzmienie.⁴⁸ Określenie „syn ludzki”, kopt. *pšere mprome* (= gr. *ho hyios tou anthropou* = aram. *bar enoš[a]*)⁴⁹, nie ma tam żadnego sensu mesjańskiego ani religijno-tytularnego, nie oznacza postaci mesjasza ani Chrystusa (w materiale Q tytuł „Chrystus”, tak jak relacja o męce i zmartwychwstaniu, w ogóle się nie pojawiają), co odzwierciedla najstarszy etap ustnego przekazu, w którym Jezus nie mówi o sobie, nie uprawia mesjanistycznej teologii samego siebie, lecz wyłącznie teologię „panowania Boga”⁵⁰. Dokładnie tak sytuacja przedstawia się w galilejskiej kolekcji Q₁, w której teologia ta, wyrażona niezwykle charakterystycznym idiomem *he basileia tou theou*, dominuje, choć nie wykazuje żadnej zależności od kosmicznych wydarzeń, końca świata, sądu czy pozaświatowej rzeczywistości. Sama istota ludzka („dziecko ludzkie” albo nawet rodzajowo: „syn ludzkości”) znajduje się w stanie nieszczęścia, bezdomności, samotności, który musi być wspólnie naprawiany tu i teraz, od razu. W Q 9:58 zaskakuje proste połączenie paralelizmu i kontrastu, mające ogromne oddziaływanie na wyobraźnię słuchaczy ze wsi: chodzący po ziemi syn ludzki jest jak dzikie, drapieżne, nawet niebezpieczne stworzenia z norami pod ziemią oraz gniazdami wysoko ponad nią, ale nawet one znajdują się w o wiele lepszym położeniu, gdyż mogą się czasem

⁴⁸ *Ewangelia Tomasza*, log. 86 (Biblioteka z Nag Hammadi, kod. II,2; 47.34–48.4); tekst koptyjski i grecki przekład wg: U.-K. Plisch, *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, s. 209. Gnoma jest tak swoista, wyróżnia się w Q₁, że dawniej sądzono czasem, śladem Philippa Vielhauera i Normana Perrina, że jest nieautentyczna.

⁴⁹ Idiom ten pojawia się w liczbie pojedynczej tylko w logionie 86 i może być zrozumiany w kontekście żydowskiej mistyki apokaliptycznej I wieku, jednak bez jakiegokolwiek dającego się wykazać związku z mitem mesjasza. Popularne tłumaczenie tytułarne „Syn Człowieczy” w Q 9:58 i gdzie indziej jest teologicznie obciążone — powinno być unikane. Pomimo kilku dekad badań, zwłaszcza po odkryciu rękopisów z Qumran (1947), nie znaleziono żadnego dowodu, że aramejski idiom *bar enoša*, którego musiał używać sam Jezus, miał wówczas mesjańskie znaczenie lub był jakimś unikalnym, religijnym tytułem (zob. np. wciąż aktualne studium D.R.A. Hare’a *The Son of Man Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1990, s. 213–282). Nie wyklucza to wpływu samej apokaliptyki na etapie redakcji.

⁵⁰ Jak ujął to kiedyś krótko James M. Robinson, historycznie „ilustruje to tylko truizm, że Jezus nie skupiał się na swojej osobie”; „choć to my chcemy mówić o Jezusie, on sam mówił o Królestwie Bożym” — *idem*, *Jesus’ Theology in the Sayings Gospel Q*, [w:] *Early Christian Voices: In Texts, Traditions and Symbols: Essays in Honor of François Bovon*, ed. by D.H. Warren, A.G. Brock, D.W. Pao, Brill, Leiden — Boston 2003, s. 27.

bezpiecznie chronić i odpoczywać.⁵¹ Nie ma tu mowy o żadnym mesjaszu ani boskiej sile, za to jest jasne, że to ludzie ludziom, drapieżnicy słabszym, swoi swoim, gotują ten los. Mówiąc krótko, Q₁ nie zawiera mesjańskiej chrystologii ani teologicznej tytulatury, zawiera za to — wręcz odwrotnie — teologię bezdomności i niesprawiedliwości.

Gnoma Q 9:58 jest wstępną częścią włączoną do większego kompozycyjnego klastera mowy misyjnej Jezusa z instrukcjami (Q₁ 9:57–10:16, 10:21–24), więc czasem zakłada się ahistorycznie, że miałyby rzekomo wyrażać pewien aspekt *in spe* uniwersalnego (ale i nieudanego, i nierealistycznego) modelu życia. Jest wszakże socjologiczna, psychologiczna i egzystencjalna różnica między wyborem a losowym musiem, między radosnym entuzjazmem a działaniem w nieszczęśliwej sytuacji. Powtarzający tę mowę, żydowski wędrowni uczniowie Jezusa, żyjący w sposób często odwracający tradycyjne normy⁵², nie byli entuzjastami „boskiej bezdomności”, porywającymi paracynnikami lub masochistami apokalipsy, lecz działali pod presją podwójnego już kolapsu: pogłębiających się konfliktów społeczno-ekonomicznych, ucisku w kolonialnej Galilei i Judei oraz zamordowania nauczyciela. Ten, kto naprawdę pragnie coś zrobić, by odwracać bezwładność zbiorowego upadku (Q 9:57), t y m b a r d z i e j nie może liczyć nawet na odpoczynek lisów i ptaków, jest wręcz, świadomie, jak owca wśród drapieżnych wilków (Q 10:3) — na tym polega dramatyzm wyboru (inne opcje to kolaboracja dla własnej korzyści i władzy, afirmacja kolapsu lub tkwienie w apatii). Tym, co jednak zaskakująco charakteryzuje Q₁ jest właśnie brak śladów moralnej anomii, wendety czy eschatologicznych, agresywnych pogroźek rewanżem (boskim i nie tylko). Mówienie o odwracaniu upadku to tylko ogólnik, ale ewangelia Q jest bardzo konkretna w kwestii tego, o co chodzi, i bynajmniej nie o wzniosłe „sprawy ducha”, cnoty ani duchowe doskonalenie.

⁵¹ Na temat tego nieoczywistego paralelizmu por. C.M. Tuckett, *Q and the History*, s. 181 i nast.

⁵² Por. G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (TEH — NF 194), Kaiser, München 1985, s. 14–20. Theißen, jak wielu innych, błędnie uzależnił niestety wędrowny *ethos* nauczania (rzekomo paracynicki) od oczekiwania bliskiego „końca świata”, *Enderwartung*. Co zdumiewające, jego model funkcjonalno-systemowy ma bardzo poważne defekty, jest cyrkularny i tylko powierzchownie historyczny: nie uwzględnia ani diachronii ustnego przekazu materiału Q, ani realnej dynamiki konfliktu społecznego w Palestynie. Zob. np. W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These*, [w:] *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen II: Neues Testament*, hg. von W. Schottroff, W. Stegemann, Kaiser, München 1979, s. 94–120; R. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York 1989; J.A. Draper, *Wandering Radicalism or Purposeful Activity? Jesus and the Sending of Messengers in Mark 6:6–56*, „Neotestamentica” 1995, 29 (2), s. 183–202.

Warstwa Q₁ (przed gruntowną redakcją Q₂, wprowadzającą też Q 10:13-15) zawiera za klastrem misyjnym przekaz pierwotnej, prostej modlitwy — formalnie-gatunkowo typowej modlitwy starożytnej, ale tutaj prośby tych, którzy „nie mają, gdzie położyć głowy i odpocząć”:

[Q 11:2b-4 → Mt 6:9-13a; *Didache* 8.2a-c]

[ὄταν] προσεύχ[η]σθε [λέγετε]· πάτερ, [...] ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Gdy się modlicie, mówcie: Ojcze, [...] niech nadejdzie twoje panowanie [królestwo]. Daj nam dzisiaj naszego codziennego chleba. I znieś dla nas nasze długi, tak samo jak my je znosimy tym, co są nam dłużni. I nie wystawiaj nas na próbę [udrękę].

Po pierwsze: chleb (*artos*) wypiekany z własnego ziarna i widmo głodu. Modlitwa uległa z czasem, wraz z konwersjami w klasach wyższych i panujących, zwłaszcza miejskich, tak daleko posuniętej spirytualizacji, że późniejsze pokolenia chrześcijan nie słyszą już nawet jej całkowicie niemetaforycznego brzmienia. Emfaticzne powtórzenie, „dzisiaj” (*semeron*) i „codziennego” (*epiousion*), wraz z ciągłym „nasze”, jest właściwe tym, którzy muszą żyć w strachu nie tylko o jedzenie jutro i pojutrze, ale przede wszystkim w tej chwili, co jest podstawowym horyzontem czasowym ludzi w rzeczywistości wyzysku społecznego, walki o przetrwanie. Oto ironia: traktowanie modlitwy jako uniwersalnej zakryło realnie powszechny problem ludzki. Kontrola nad produkcją i dystrybucją żywności oraz dysponowaniem jej nadwyżkami jest bezpośrednio i ściśle związana ze strukturą władzy i społecznego przywileju. Dla wspólnoty Q wszyscy ludzie jako równi zasługują, by być najedzeni, np. jak ptaki, które przecież nawet „nie zasiewają i nie koszą” (Q₁ 12:24) — jest to j e d y n y sprawiedliwy stan rzeczy. Bochenek chleba nie jest żadną poboczną alegorią, lecz d o s ł o w n y m c e n t r u m modlitwy⁵³.

Po drugie: długi (*opheilemata*) i niekończąca się spirala lęku z ich powodu, która redukuje horyzont całego życia do płacenia rosnących danin, rent, odsetek i zobowiązań, czyli bycia strukturalnym niewolnikiem, również między-pokoleniowo. „Przeciwnik” (*ἀντίδικος*), przed którym ostrzega Q₂ 12:58-59, to bogaty wierzyciel, który podaje sprawę do miejskiego sądu, co grozi więzieniem, „z którego nie wyjdiesz, póki nie wypłacisz się z ostatniego grosika” — biedny musi za wszelką cenę unikać tych sądów „wilków”. Ludzie Q posta-

⁵³ Por. np. J.M. Robinson, *The Jesus of Q as Liberation Theologian*, [w:] *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q (Suppl. to Novum Testamentum, 75)*, ed. by R.A. Piper, Brill, Leiden 1995, s. 259-274, tu s. 263.

nawiają się ze sobą solidarnie dzielić i nie czerpać osobistych korzyści ze wzajemnej zależności, ale żyją nadzieją, że zostaną uwolnieni od danin zbieranych przez zdeprawowaną władzę. Chodzi nie tylko o okupanta oraz arystokrację, zniechęcony dwór w Jerozolimie czy Tyberiadzie, ale i kolaborującą kastę kapłańską, personel świątynny: „[wielkie] ciężary (φορτία) [nie do uniesienia] wiążą i kładą ludziom na ramiona, i sami palcem nie chcą ruszyć, żeby je zdjąć”, „uwielbiają honorowe miejsca na przyjęciach, przednie krzesła w świątyniach i ukłony na rynkach”⁵⁴. Za symbolicznymi, zwłaszcza religijnymi, dystynkcjami władzy skrywa się cały rozległy system przemocy i bezwzględного wyzysku ludzi, „związane razem ciężary” — odwrotność *basileia tou theou*, degeneracja wspólnoty ludzkiej godnej ludzi. Oto kolejna ironia: późniejsze kościelne wyobrażenie duchowych win i „grzechów”⁵⁵ skutecznie zakrywa najbardziej podstawowy, dojmujący problem ekonomii ludzkiej cywilizacji po neolicie — dług i systemowe akumulacje władzy i przywileju, wspierane technologiami administrowania daninami, egzekwowania, wywłaszczania i niewolnictwa.⁵⁶

⁵⁴ Q 11:43, 46b → Mt 23:4; 6-7a.

⁵⁵ Jest to nieustannie stosowane tłumaczenie *οφειλήματα* w kanonicznym tekście Mt 6:12, zrównanych w ten sposób z dodanymi do materiału Q w 6:14-15 *παραπτώματα*, „przewinami”, „błędami”. Łukasz zamienia już w 11:4 oryginalne słowo z Q na *ἀμαρτία*, „grzechy”, ale zachowuje jeszcze „zadłużonych” (*οφείλοντες*). Mateusz modeluje wręcz sam grzech, a nawet teologię śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, na ekonomii długu: N. Eubank, *Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin: The Economy of Heaven in Matthew's Gospel*, De Gruyter, Berlin — Boston 2013.

⁵⁶ D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2018; M. Hudson, *...And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*, ISLET-Verlag, Dresden 2018. Fundamentalna rola niewolnictwa jako kontroli uprzywilejowanych elit nad siłą roboczą i nadwyżkami produkcyjnymi w narodzinach i historii państwa: J.C. Scott, *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 207-247. Centralna rola długu w samej strukturze kapitalizmu z filozoficznej perspektywy — zob. np. M. Lazzarato, *Gouverner par la dette*, Les Prairies Ordinaires, Paris 2014. Pionierską analizę ekonomiczną roli pożyczek i długów w makroskalowej, kolonialnej ekspansji kapitalizmu przeprowadziła już sto lat temu Róża Luksemburg w II rozdziale swojej *Akumulacji kapitału* (Berlin 1913). Współczesna literatura na temat ścisłego związku niewolnictwa z kapitalizmem i ekspansją bankowości jest ogromna. Szczególnie dobrze napisane są z makroperspektywy: R. Blackburn, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800* (Verso, London — New York 1997) i S. Beckert, *Empire of Cotton: A Global History* (Knopf, New York 2014), a w związku z centralną polityką państwową i systemami kredytowymi: C. Schermerhorn, *Slavery and the Rise of American Capitalism, 1815-1860* (Yale University Press, New Haven/CT 2015). O współczesnej spirali zadłużania, wykupywaniu ziemi, kapitalistycznym niedostatku zorganizowanym i generowaniu głodu na globalnym Południu zob. np. J. Ziegler, *Imperium hańby*, IW Książka i Prasa, Warszawa 2011, s. 93-161. Dług i oparte na nim systemy przemocy należą do centralnych problemów antropologii społecznej i pieniądza — wiele można powiedzieć o ich pojawieniu się w modlitwie wieśniaków z I wieku i lęku przed sądami broniącymi

System ten ma w prostej, galilejskiej teologii Q nawet swoją nazwę: μαμωνᾶς (Q 16:13).⁵⁷

Jezus w Q₁ 11:4 „dopełnia Prawo”, czyli radykalizuje ignorowany nakaz z Pwt 15:1-18 — powszechnego umarzania wzajemnych długów oraz uwalniania i obdarowywania zaprzędanych (długowych) niewolników co siedem lat⁵⁸, tyle że teraz bez przerwy i na stałe. W efekcie nie jest to modyfikacja, lecz *de facto* cała nowa, odwrócona ekonomia oparta na dzieleniu się wolnych: zadłużanie, wyzysk, nierówność i peonaż mają być permanentnie, co do zasady zastępowane bezwzględną solidarnością i pomocą wzajemną (Q₁ 6:30), by trwale usunąć skandal biedy i porzucania (Pwt 15:4: „nie będzie u ciebie żadnego biednego / *'ebiôn*”) ⁵⁹. Z antropologicznego punktu widzenia chodzi o trwałe zerwanie związku ekonomicznej, wzajemnej zależności ludzi z akumulacją osobistej władzy i systemami przywileju. Jest to także rozerwanie typowego dla klientelizmu w hierarchii władzy łańcucha patronackich

bogaty, ale na pewno nie to, że są lokalną anomalią lub wąskim fenomenem. Dla ludzi Q, modlących się „Ojczy nasz” (czyli, w opinii Tertuliana, „streszczeniem całej ewangelii”), były w centrum.

⁵⁷ Łukasz (16:9), kilkadziesiąt lat później, jeszcze nawet precyzuje: μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, czyli „pieniądz / bogactwo niesprawiedliwości”. Pułapka „Mamona” polega na tym, że ci którzy mają już te pieniądze, nie zasłużyli na nie, niezależnie od jakichkolwiek własnych zalet i pracy, ponieważ mogą je kumulować tylko dzięki całemu systemowi wyzysku, niesprawiedliwości, którego są częścią. Jest to tło i bezpośredni sens słynnych ostrzeżeń z Mk 10:25 (→ Łk 18:24-25; Mt 19:23-24) i Łk 6:24 — pułapka kolektywna, a nie żaden prywatny problem cnoty (*contra* Buksiński, *Etyka*, s. 113).

⁵⁸ Pełna amnestia szabatowa nie mogła być praktykowana, ponieważ uniemożliwiałaby elitom władzy efektywną akumulację kapitału ziemskiego oraz stałe uzupełnianie zasobu bezpłatnej siły roboczej. Amnestia taka nie była jednak wyłącznie żydowska, lecz dotyczyła wówczas okazjonalnej praktyki władzy w całym świecie hellenistycznym jako metody przejściowej stabilizacji napiętej sytuacji społecznej, zob. G.B. Bazzana, *Basileia and Debt Relief: The Forgiveness of Debts in the Lord's Prayer in the Light of Documentary Papyri*, „The Catholic Biblical Quarterly” 2011, 73 (3), s. 511-525, oraz J.S. Kloppenborg, *The Lord's Prayer and Debt Recovery: Insights from Graeco-Egyptian Papyri*, [w:] *Prayer in the Sayings Gospel Q*, ed. by D.A. Smith, C. Heil, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, s. 201-218.

⁵⁹ Zob. R.A. Horsley, *You Shall Not Bow Down and Serve Them: The Political Economic Projects of Jesus and Paul*, Cascade Books, Eugene/OR 2021, s. 68-95. Fundamentalna rola zniesienia systemu długów i nierówności w teologii Jezusa z Q: D.E. Oakman, *Jesus and the Peasants*, Cascade Books, Eugene/OR 2008, s. 11-39. Na temat tego, jak głęboko obecność systemu wyzysku i nierówności formuje cały język ewangelicznych przypowieści, np. W.R. II Herzog, *Why Peasants Responded to Jesus*, [w:] *Christian Origins (A Peoples History of Christianity, vol. 1)*, ed. by R.A. Horsley, Fortress Press, Minneapolis 2005, s. 47-70; D.E. Oakman, *op. cit.*, zwł. s. 111-244. Przykład Mk 12:1-12 / *Ew. Tom. 65* i późniejszego procesu ideologicznej, chrystologiczno-allegorycznej dezinterpretacji perykopy, z antykapłańskiej, krytycznej wobec bogactwa na sprzyjającą władzy, we wspólnym studium J.S. Kloppenborga: *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

przysług i odwzajemnień.⁶⁰ Radykalizm *basileia tou theou* to, istotnie, „n o w e przymierze”⁶¹, ale teraz kierunek się odwraca: Bóg jest proszony tylko o pomoc w pełnym rozszerzeniu tego, co robią już dla siebie nawzajem s a m i l u d z i e Q („tak samo jak my”)⁶². „Królestwo” ekonomicznej solidarności jest oddolne.

Po trzecie: próby (*peirasmoi* = aram. *nisjōnā*), czyli cierpienie, udręka, które testuje granice wytrzymałości i jest formą strukturalnej tortury na tych, którzy nie mają możliwości, by się przed nią bronić. Bynajmniej nie chodzi pierwotnie o żadne osobiste, psychologiczne słabości, atrakcyjne ponęty albo „grzeszne” pokuszenia, typowo indywidualistyczno-egzystencjalne konstrukty obce ewangelii Q, ani o żaden „test końca świata” (jak np. w Ap 3:10), ale na przykład o powszechną sytuację w Palestynie i w całym basenie Morza Śródziemnego I wieku, gdy wykonuje się pracę przymusową⁶³ (por. Q 6:29↔30 / Mt 5:41), trzeba oddać w niewolę dziecko, także niemowlę, lub żonę, by wypłacić się z długu⁶⁴ (również obecnie najbardziej globalnie rozpowszechnione formy niewolnictwa), można zostać sprzedanym wraz z nimi (jak w Mt 18:25) lub sprzedać siebie⁶⁵, czy skończyć za długi w więzieniu (Mt 5:25-26), zostawiając całą rodzinę na pastwę losu. Nie jest w ogóle przypadkiem, że mowa w Q₁ 6:20-21 pociesza ł a c z n i e biednych, głodnych i r o z p a c z a j a c y c h (πενθοῦντες) po tym, co ich spotkało (ze strony innych). Q₁

⁶⁰ Np. Cyceron, *De officiis* 1, 48: „non reddere viro bono non licet” („dobry człowiek” = „ten, kto oddaje”).

⁶¹ Dokładnie tak Mt 6:10a = Q₁ 11:2b rozumiała grupa Mateuszowa i inne grupy judeochrześcijańskie. Właśnie Ewangelii Mateusza, spośród wszystkich synoptycznych, Spinoza poświęca w *Traktacie* prawie całą uwagę.

⁶² G.B. Bazzana, *Basileia*, s. 524; J.S. Kloppenborg, *The Lord's Prayer*, s. 204-205.

⁶³ Współcześnie, pomimo zniesienia instytucji niewolnictwa, jest to również jedna z masywnych form przemocy ekonomicznej, nie tylko w krajach kapitalistycznych peryferiów. Na temat jej pełnej zgodności z rozwiniętym kapitalizmem oraz roli długu: T. Brass, *Labor Regime Change in the Twenty-First Century: Unfreedom, Capitalism and Primitive Accumulation*, Brill, Leiden — Boston 2011; G. LeBaron, *Reconceptualizing Debt Bondage: Debt as a Class-Based Form of Labor Discipline*, „Critical Sociology” 2014, 40 (5), s. 763-780.

⁶⁴ Najstarsze świadectwo biblijne tej praktyki: 2 Krl 4:1 (wierzyciel przychodzący po dzieci zadłużonej wdowy). Por. też np. Ne 5:1-5, 8 (oddawanie dzieci w zastaw i niewola seksualna córek z powodu długów).

⁶⁵ Praktyka ta oficjalnie nie była w Palestynie tolerowana przez *rabbich*, ale w przypadku najbiedniejszych i chłopów najwyraźniej przymykano na to oko, powołując się na prawo w Kpł 25:39-40. Granica między „służeniem” a niewolnictwem była w praktyce zupełnie fikcyjna (por. np. D.A. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1991, s. 91 i nast.). Nieco później Miszna tę praktykę usankcjonowała — jeśli biedny sprzedaje siebie w niewolę, to jest realnie sprzedany, nieodwołalnie traci wolność (*Tosefta Arachin* 5:8).

12:4 zawiera też osobną pociechę Jezusa, by „nie bać się tych, którzy zabijają ciało, ale nie mogą zabić duszy”, co znaczy, że groźba zamordowania przez „wilki” lub zasądzona kara śmierci jest tym, z czym trzeba się realnie liczyć⁶⁶ (w Ez 22:27 wilki to chciwi bogactwa ludzie u władzy, a w So 3:3 biorący na próbę-sąd, wydający niesprawiedliwe wyroki sędziowie w Jerozolimie, ich „plugawym [*nig'alāh*] mieście”). Podobnie w przypadku pociechy („błogosławieństwa”) dla dręczonych (Q₁ 6:22-23) oraz modlenia się za uciskających (6:28), by stwarzać jakąkolwiek szansę na przyszłe wspólne życie bez niszczącej spirali zemsty (6:35c-d). „Próby” z Q 11:4 nie mają oryginalnie żadnego mistycznego, *quasi*-platońskiego halo. Są czymś najbardziej materialnym i wstrząsającym, bo wynikającym z systemowej eksploatacji ludzi przez ludzi i z legitymizowanej przemocy.

Stan ubóstwa, głodu i rozpaczy wyzyskiwanych (6:20-21) nie jest wybierany ani „błogosławiony”, próby-udręki nie prowadzą do żadnego „innego świata” ani, jak długi, nie doskonalą moralnie — to nie duchowe „wyzwania” ani „pokusy”, tylko dehumanizujące nieszczęścia. Dla ludzi Q jest to niesprawiedliwe antykrólestwo „Mamona”; dobra wiadomość (*euangelion*) to możliwość jego zniesienia, zastąpienia, w t y m świecie oraz w r e a l n y m czasie. Wszystko, o czym mówi modlitwa oporu z Q₁, wers po wersie, dotyczy przeżycia i jedzenia, równości i wolności, które są możliwe t y l k o w s p ó l n i e, w solidarności z innymi i od innych, dzięki pomocy innych i poprzez pomoc innym. Jeśli jest jakieś uniwersalne, spinozjańskie „prawo” dla organizacji ludzkiej wspólnoty, to tkwiłoby ono tutaj, w całej swej pozornej prostocie. Ta blokada wyzysku oraz ideologii władzy trafia zresztą głęboko — również bliskiego związku świątyni i imperium, który jest historycznie zjawiskiem typowym w ramach koalescencji społecznego przywileju⁶⁷, aż po nowożytne imperia niewolnicze ultrakatolickiej Hiszpanii i Portugalii czy symbiozę Cerkwi moskiewskiej i imperialnej Rosji.

Postępująca konsolidacja kolonialnej władzy rzymskiej⁶⁸ i klientalnej arystokracji, także w gęsto zaludnionej Galilei Antypasa, zaostriżyła degradację

⁶⁶ Spinoza także w tym przypadku historycznie kontekstualizuje pouczenie Jezusa: jest to wsparcie tych, którzy rzucają wyzwanie zdegenerowanemu (*corruptum*) systemowi władzy, imperium czy autokracji, a nie wyraz odrazy i lęku przed władzą (republiki) *per se* — TTP XIX, 13; s. 618.3-8 (G III, s. 234).

⁶⁷ Jest to mechanizm tak samo podstawowy jak wytwarzanie długu oraz przejmowanie nadwyżek przez elity społeczne, por. np. M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, zwł. s. 23-25.

⁶⁸ Wzorzec kolonizacji obejmował pokazowe, brutalne zdławienie lokalnego oporu zaraz po pierwszej próbie rewolty oraz następczą rutynizację administrowania po wycofaniu legionu — M. Mann, *op. cit.*, s. 276. W przypadku Galilei była to rzeź, masowe krzyżowanie,

społeczną wspólnot wiejskich, zwłaszcza że miejskie ośrodki władzy, wraz ze Świątynią, w sposób charakterystyczny dla całego imperium eksploatowały otaczające je obszary rolnicze. Proporcjonalnie do tej konsolidacji i wielkich przedsięwzięć budowlanych na wzór rzymski w Sefforis i Tyberiadzie wzrósł ucisk fiskalny, efektywność administracji poboru i wywłaszczeń, co doprowadziło do chronicznego zadłużania ludności wiejskiej i niewypłacalności, głodu i przejmowania ziemi, czasem całych wsi przez jednego latyfundystę.⁶⁹ Uruchamiało to cykliczne fale ruchu oporu, buntów z odmową zasiewania łącznie, emigracji do Dekapolu, ale też bandytyzmu (przynajmniej częściowo) tych, którzy znaleźli się na marginesie.⁷⁰ W Galilei nie znaleziono praktycznie żadnych archeologicznych pozostałości lokalnego magazynowania produktów rolnych z tamtego okresu: prawie wszystko, co produkowały wsie, było transferowane do miast, a znacząca część z nich musiała znajdować się okresowo na skraju głodu, bez realnej możliwości handlowania nadwyżkami, co niespecjalnie odbiegało od wyzysku w innych częściach imperium.⁷¹ Istotną częścią struktury władzy była jednak sama Świątynia w Jerozolimie i jej personel kultowy⁷² — rozmaite daniny dla niej, obok daniny kolonialnej dla okupanta, były elementem potrójnego opodatkowania. Świątynia po nominacjach Heroda Wielkiego miała coraz gorszą reputację, której najniższy

gwałty i palenie osad po śmierci Heroda Wielkiego (4 r. p.n.e.) — zbiorowa trauma ludności bezpośrednio przed narodzinami Jezusa. Mann słusznie nazywa konsolidację wyzysku kolonii „ekonomią legionową” — wystarczyła obecność legionu przy granicy jako groźba.

⁶⁹ Wbrew dawnym opiniom, latyfundia arystokratyczne, nadzorowane przez lokalnych zarządców, istniały również w Palestynie (choć nie tak wielkie jak w rzymskiej Italii), co opisują nawet same ewangelie jako tło przypowieści — np. Mt 13:24-30, 18:24-34; Mk 10:22 (κτῆματα πολλά), czy Łk 12:16-21.

⁷⁰ Zob. fundamentalne studia Richarda A. Horsleya *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco 1987 oraz *Galilee: History, Politics, People*, Trinity Press, Valley Forge/PA 1995, a także: J.L. Reed, *Instability in Jesus' Galilee: A Demographic Perspective*, „Journal of Biblical Literature” 2010, 129 (2), s. 343-365 i D.A. Fiensy, *op. cit.* Martin Goodman wykazał w latach 80., że masowe zadłużanie wolnych chłopów i przejmowanie ich ziemi, związane z ekstremalną koncentracją kapitału w Jerozolimie, było czynnikiem głębokiej niestabilności społecznej, a samo pierwsze powstanie żydowskie wykazuje wiele cech wojny domowej — *idem*, *The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt*, „Journal of Jewish Studies” 1982, 33, s. 417-427.

⁷¹ Jednosezonowe choćby straty w zbiorach zboża powodowały, że cała wiejska rodzina mogła znaleźć się pod progiem przeżywalności, por. M. Goodman, *op. cit.*, s. 419. Kary za spóźnioną spłatę długu (daniny) były horrendalne — standardowo wynosiły nawet połowę należności wyjściowej. Podobna sytuacja podwójnego (imperialno-lokalnego) opodatkowania poza Palestyną, np. w Syrii, Egipcie czy Anatolii: E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, 63 BCE — 66 CE, SCM Press, London 1992, s. 162-164, 168-169.

⁷² Dłatego Łukasz (3:2) wymienia wraz z tetrarchami arcykapłanów Annasza i Kajfasza, jakby sami byli również władcami.

poziom i popularna delegitymizacja przypada na czasy Jezusa i późniejsze: kapłani dość powszechnie kojarzeni byli z chciwością, złodziejstwem, pychą, kolaboracją, bezprawiem i seksualnymi nadużyciami. Już kilkadziesiąt lat przed narodzinami Jezusa, VIII *Psalm Salomona* wymienia w oburzeniu katalog takich patologii⁷³, dlatego gdy Jezus Mateusza nazywa kapłanów „wężami” i „rodem żmij”⁷⁴, było to, jako część politycznej kontrteologii, w pełni zrozumiałe dla żydowskich słuchaczy w Galilei i poza nią.

Sophia, sophoi i królestwo odwrócenia

Możemy teraz nieco bliżej spojrzeć na tę kontrteologię ze spinozjańskiej perspektywy.

Przekazywana wcześniej pamięć o specyficznych działaniach Jezusa, zanim uległy pełnej spirytualizacji i mesjańskiej interpretacji, nieustannie demonstruje ścisły związek etyki i polityki. Pojedynczy, chwilowy akt przedsięwzięcia handlujących z dziedzińca Świątyni przed świętem Paschy⁷⁵, bez żadnej interwencji straży, wygląda na pozornie doraźne działanie w stylu prorockim⁷⁶ i bez konsekwencji, ale *de facto* był on na poziomie symboliczno-performatywnym próbą sił, która z pewnością wywołała zaniepokojenie wśród kapłanów, w pełni odpowiadających za kontrolę i administrację całego obszaru Świątyni. Prowokacja jest ambiwalentna tylko pozornie: uderzając w lokalną normalność handlowo-finansowego życia Świątyni na Dziedzińcu Pogan, uderza zarazem w cały kompleks władzy kapłańsko-arystokratycznej, która za nią stoi jako władza administracji, organizacji wymiany i nadzoru przestrzeni. „Symboliczność” działania etycznego ma tu zupełnie przyziemny, materialny sens, bynajmniej nie mesjański ani mistyczny.

Podobnie jest ze słynnym gerazeńskim egzorcyzmem Legionu z Mk 5:1-20 (Łk 8:26-39; Mt 8:28-34; J 2:14-17). Demon z grobów, który przyznaje, że nazywa się „Legion” („bo jest nas wielu”, ὅτι πολλοί ἐσμεν), zostaje przeniesiony z cierpiącego człowieka w stado nieczystych zwierząt, świń, które to-

⁷³ *Ps. Salom.* VIII.8-13 (wg nowego wyd.: F. Albrecht, *Die Psalmen Salomos. Griechischer Text nebst deutscher Übersetzung mit Gesamtregister*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, s. 40-41). W zarzucie o złodziejstwo (ze skarbcza świątynnego) w VIII.11 chodzi prawdopodobnie o współfinansowanie przez kapłanów działań hasmonejskiej armii, której istnienia Prawo w ogóle nawet nie przewidywało (E.P. Sanders, *op. cit.*, s. 160). W trakcie działań wojennych armia ta pozyskiwała także cudzoziemskich niewolników, np. w Syrii czy Samarii.

⁷⁴ Mt 3:7b; 12:34; 23:33. Tadeusz Buksiński (*Etyka*, s. 59) słusznie to podkreśla.

⁷⁵ Mk 11:15-18; Mt 21:12-13; Łk 19:45-46; J 2:14-17.

⁷⁶ Relacja o wydarzeniu, wbrew opinii pierwszego jej komentatora — Orygenes, jest z pewnością autentyczna, lecz „prorockie” słowa Jezusa, nawiązujące do Izajasza i Jeremiasza, już nie — zostały dodane przez redaktora.

pią się zbiorowo w morzu. Mieszkańcy są przerażeni tym, co Jezus zrobił i usilnie nawołują, by natychmiast opuścił region. Współcześni czytelnicy mogą nie rozumieć tej dziwnej sytuacji kolonialnej, a nawet ją zaciemniać, ale jej sens jest dość prosty⁷⁷: groby „pamiętają” jeszcze rzeź urządzoną przez rzymską armię; λεγιών to jak najbardziej realny legion rzymski, stacjonujący na północy i zawsze gotowy do użycia, a jego symboliczne topienie w morzu (θάλασσα) to jak pokonanie i odsyłanie upokorzonego tam, skąd przyszedł, czyli do Rzymu, centrum imperium. Mieszkańcy są przerażeni możliwymi konsekwencjami tego, co się stało — prowokacja antyimperialna może zostać zauważona, uruchomić nową przemoc, pacyfikację. Nie jest to „cud” Jezusa, lecz realna i zarazem ambiwalentna siła etyczno-politycznego performatywu przepędzania. Egzorcyzm jest, czym jest: usuwaniem tego, co niszczy ludzi, odbiera rozum i nadzieję, spektakularnym przywracaniem kontroli i mocy sprawczej, i jest przy tym o wiele bardziej cielesny, materialny niż duchowy, wbrew pierwszemu wrażeniu. Jest to spinozjańska próba mocy⁷⁸, akt przełamania formy władzy.

To przełamanie wyraźnie wzbudzało szacunek ontologa Spinozy, ponieważ opiera się na pozytywnej już logice konstruktywnego mobilizowania i łączenia mocy-*potentiae* na nowy sposób, a nie destrukcji, wendety albo lęku przed przyszłością lub samym Bogiem. W pierwotnej warstwie teologii Q, odpowiadającej tej logice, pozytywna rola wiążąca („prawo”) dana jest starożytnym obrazem Σοφία, Mądrości Boga (*Sapientia Dei*), którą również Spinoza wysunął na pierwszy plan w swojej filozoficznej teologii. W *Etyce*, zupełnie niespodziewanie, pada w części czwartej zdumiewające stwierdzenie, że ludzie zaczęli historycznie uzyskiwać wolność moralną (szansę na tworzenie wolnych wspólnot) dzięki kierownictwu „ducha Chrystusa”, *ducti spiritu Christi*, czyli dzięki „idei Boga (*idea Dei*), od której w y ł ą c z n i e zależy, aby człowiek był w o l n y i aby dobra, którego pożąda dla siebie,

⁷⁷ Zob. np. C. Burdon, „*To the Other Side*’: Construction of Evil and Fear of Liberation in Mark 5.1-20, „Journal for the Study of the New Testament” 2004, 27 (2), s. 149-167, zwł. 157 i nast.

⁷⁸ Sugestia, że dokonywanie rzekomych cudów i egzorcyzmów w ewangeliach to tak naprawdę ryzykowne, polityczne próby władzy (mocy) przeciw innej władzy, „nieczystym duchom” imperium, stoi za TTP XIX, 13. Spinoza nie uważał, że paradoksalne czasem elementy nauczania Jezusa, mające „zmieniać umysły” (*animos corrigere*), są antypolityką, wręcz przeciwnie — to instrukcje zrozumiałe w sytuacji panowania zasady imperium, czyli postępującej degeneracji wspólnoty (*republica corrupta, ruina republicae i tempora oppressionis* w TTP VII, 7). Same „próby mocy” nie mają nic wspólnego z filozoficzną prawdą — ich jedynym zadaniem jest dla Spinozy moralne nakierowanie wyobraźni i mobilizowanie moralnej świadomości (to samo dotyczy przecież Biblii jako całości — TTP XV). Takich aktów mogą dokonywać t a k z e ludzie pomyleni, groźni czy zdemoralizowani, ponieważ nie ma w nich *per se* nic nadzwyczajnego, nadnaturalnego — TTP VI, 10. W opowieściach o cudach Jezusa w Q nie ma też nic specyficznie żydowskiego, mają one ogólnie hellenistyczne tło (np. H.O. Guenther, *op. cit.*, s. 65).

po żądał i dla innych ludzi” (wyróżnienie moje)⁷⁹. Sumienni czytelnicy, zwłaszcza kolegiانcy przyjaciele Spinozy, musieli dobrze pamiętać z *Traktatu*⁸⁰, że ten „duch” to po prostu „wieczna Mądrość”, *Sapientia (Dei aeterna)*⁸¹. A zatem w centrum ontologii etyki stoi u Spinozy w istocie sofologia, a nie tradycyjna chrystologia Kościołów. Albo inaczej: zupełnie niemesjańska chrystologia spinozjańska (bez Wcielenia) jest tylko przedłużeniem sofologii jako pewnej formy wyobraźni religijnej (ale podrzędnej wobec filozofii jako takiej).

Spinoza nie mógł tego wiedzieć, ale tak właśnie rzecz się przedstawia w materiale powtarzanym przez pierwszych naśladowców Jezusa, choć mógł już jednak jako uważny czytelnik Mateusza zauważyć utożsamienie Jezusa i przemawiającej *Sophii* w Mt 11:25-30⁸² i 23:34-39 oraz w 11:19 („dzieła

⁷⁹ *Etyka* IV, prop. LXVIII, sch. (s. 424.27-28 / G II, s. 262) — nawiązanie do *passusu* o „wyzwoleniu” w TTP III, 10 (zwl. s. 172.5-7 / G III, s. 54) oraz do IV, 10 (s. 198.5-7 / 65). Współcześnie Piero Di Vona (w *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, Morcelliana, Brescia 2011) zwątpił nawet w autentyczność całego tego fragmentu przypisu, podejrzewając jego apokryficzność, dopisek wydawców. Korespondencja z Oldenburgiem z 1675 r. (*filius Dei aeternus = sapientia Dei aeterna*) nie pozostawia jednak wątpliwości.

⁸⁰ TTP I, 18; s. 92.19-21 (G III, s. 21).

⁸¹ U Spinozy „Christus secundum spiritum” (nie cielesny Jezus) jako „idea Dei” jest więc po prostu nieodróżnialny od *Sophii* (tu jako nieskończonego modusu Natury). Nie jest to nowoczesny artefakt filozoficzny Spinozy, lecz bardzo stara, sięgająca pierwotnej teologii Q tendencja tworzącej się chrystologii, która zdążyła wpłynąć na teologię Ewangelii Mateusza i Jana, św. Pawła oraz gnozę I-II wieku. Jeszcze dla Mateusza Jezus nie był po prostu *sophos*, lecz samą *Sophią* i dlatego przewyższał nawet Salomona (Mt 12:42). Zob. zwł.: T. Arvedson, *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt. 11.25-30*, A.-B. Lundequistiska Bokhandeln — Alfred Lorentz, Uppsala — Leipzig 1937; T. Preiss, *Jésus et la Sagesse*, „Études Théologiques et Religieuses” 1953, 28, s. 69-75; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, zwł. s. 386-388 (synoptycy); F. Christ, *Jesus-Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (ATANT 57), Zwingli-Verlag, Zürich 1970; M.J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard University Press, Cambridge 1970; H. Köster, J.M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Mohr Siebeck, Tübingen 1971, s. 42-43, 103-105, 112-113; J.S. Kloppenborg, *Wisdom Christology in Q*, „Laval théologique et philosophique” 1978, 34 (2), s. 129-147; H. von Lips, *Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Theologie*, [w:] *Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag*, hrsg. von C. Breytenbach, H. Paulsen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, s. 75-95, zwł. s. 85 i nast.; J.M. Robinson, *Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels*, [w:] *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, ed. by R.L. Wilken, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Ind 1975, s. 1-16, oraz *idem*, *Very Goddess and Very Man: Jesus' Better Self*, [w:] *Images of the Feminine in Gnosticism: Studies in Antiquity and Christianity*, ed. by K. King, Trinity Press, Harrisburg/Pa 2000, s. 113-127. Spinoza plasuje się w tej tradycji.

⁸² Klasyczne studium tego fragmentu: T. Arvedson, *op. cit.* Arvedson dostrzegł liturgiczny charakter fragmentu z bliskowschodnimi i misteryjnymi paralelami. Zachodzi też bezpośrednia paralela np. do modlitwy w Syr 51.

mądrości” / „mądre działanie” = działania Jezusa)⁸³. W Q₂ 11:49-51a (→ Mt 23:34-36) i Q₂ 13:34-35 (→ Mt 23:37-39) Jezus przytacza słowa *Sophii* w stylu prorockim jako własne, mówi po prostu j a k o o n a (Spinoza: *os Dei / in vicem Dei*⁸⁴). W Q₂ 7:33-35 (→ Mt 11:18-19) Jan Chrzciciel i Jezus (i zapewne wielu innych) są jeszcze na równi przedstawieni jako „dzieci Mądrości” przeciw „obecnemu pokoleniu”, a w lamentacji w Q₂ 13:34 (→ Mt 23:37b) Mądrość ta jest jak ptak chroniący w opiece pisklęta pod swoimi skrzydłami⁸⁵. Już tylko tutaj widoczny jest szczególnie charakter tych wyobrażeń: *regnum Dei* to matczyne kontrkrólestwo opieki, współczucia i troski. To „królestwo” jest jednak czymś jeszcze nawet dziwniejszym — oporem ubogich, ale mądrych „ludzkich dzieci” (πτωχοί jako σοφοί i δίκαιοι)⁸⁶ przeciw władzy bezwzględnej chciwości i nierówności („Mamon”), pełną inwersją zasady imperium, wyzysku ludzi przez ludzi. Określenie *he basileia tou theou* to po prostu kryptonim tej inwersji. Performatywy Jezusa są demonstracjami, że j e s t to możliwe i że inwersja j u ż zachodzi, od zaraz (Q₁ 10:9), j e ś l i t y l k o ludzie przestaną się bać, zechcą znosić swoje długi i być ze sobą konsekwentnie solidarni. Nie ma to nic wspólnego z kontemplacyjnym stanem z greckiej filozofii, instrukcja jest prosta: Idźcie i pukajcie do drzwi! Trzeba działać! (Q₁ 11:9).

To, co jednak najbardziej interesujące, to stwierdzenie prezentystycznej immanencji Mądrości-*Sophii* przeciwko wyobraźni teologii politycznej i paradygmatowi religii ofiarniczo-kapłańskich:

[Q 17:21 → *Ew. Tom.* 3.1-3; 113.3-4; v. *P. Oxy.* 654, 3.1-3]

... ιδού ὧδε ἡ· ..., «ιδού γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.»

[I nie powiecie:] Patrzcie, [jest] tu! Albo [: jest tam!]. Lecz: patrzcie! Królestwo Boga jest pośród was [między wami]!

Fragment jest bardzo trudny do rekonstrukcji i precyzyjnego umiejscowienia w Q (Q₁?), ale w każdym razie jest jasne, że Mateusz (24:23) zamie-

⁸³ Zob. np. T. Arvedson, *Das Mysterium*, s. 209-222; M.J. Suggs, *Wisdom*, zwł. s. 56-58; H. Köster, J.M. Robinson, *Entwicklungslinien*, s. 68, 97, 205 i nast.; J.S. Kloppenborg, *Wisdom*, s. 130 i nast.; H. von Lips, *Christus*, s. 87; C.M. Tuckett, *Q and the History*, s. 177-179, 195, 199, 218-221; J.M. Robinson, *Very Goddess*, s. 120-122.

⁸⁴ TTP IV, 10; s. 196.9 i 30 (p. przyp 3).

⁸⁵ Nie może tu chodzić o Jezusa z krwi i kości, nawet w Q₂, gdyż funkcja ta, „niebiańskiego oskrzydlenia” ludzi, odnosi się wyłącznie do Boga jako takiego, a konkretnie jego macierzyńskiego aspektu jako obecności wśród nich, czyli *Szechiny-Sophii* (= hebr. *kanfê hašekîna*), por. np. 2 Ezd 1:30. Zob. T. Arvedson, *op. cit.*, s. 211; M.J. Suggs, *op. cit.*, s. 66-67.

⁸⁶ J.S. Kloppenborg, *Wisdom*, s. 146-147.

nił, wzorem Mk 13:21, „królestwo” na „mesjasza”, co całkowicie zmienia też pierwotny sens — w Q₁ to nie Jezus-zbawca jest w jego centrum, tylko wspólnota „ludzkich dzieci” żyjących we wzajemnej solidarności. Sto lat temu Bultmann⁸⁷ trafnie uchwycił starożytne tło wyobrażenia: *Sophia* opuściła świat ludzi i się przed nimi skryła, rządzi w nim teraz pycha, egoizm i demoralizacja, oddani jej nieliczni są odrzuceni, a jej samej trzeba szukać w jej „kryjówce”. Sądzę, że jest to bezpośrednio tło wspomnianego parahistoriozoficznego *scholium* Spinozy z IV części *Etyki*, ale też parafrazy z listu do Oldenburga⁸⁸, co pokazuje, że sofologia do końca interesowała Spinozę jako część religijnej wyobraźni użyteczna dla etyki uniwersalnej i mobilizacji postawy moralnej.

Jednakże pełna immanencja *entos hymōn* („pośród was”)⁸⁹ jest zbieżna z konstrukcją jego ontologii politycznej, a więc w tym sensie prowadzi już poza sferę historyczno-mitycznych form wyobraźni typowo prorockiej. Oznacza to, że co do zasady i konstrukcja ontologii, i perspektywa *Traktatu* dalece przekraczają całą hebrajską tradycję mądrościową, również ku archaiczno-greckiej *sophia* i *sophoi*, przed którymi nawet pewny siebie Platon czuł respekt. Poszukiwanie boskiej *sophia* / *to sophon* to pierwotny temat pitagorejski i heraklitejski, który Platon tylko później przejął i po swojemu przetworzył. Jednak Q 17:21 jest na tym klasyczno-greckim tle anomalią: mądrość już jest na nowo między ludźmi, nie jest poznaniem żadnej ukrytej transcendencji (por. Platon, *Rep.* 509b6-10) ani tym bardziej sprawą grupy indywidualnych mędrców lub wybranych.⁹⁰ Język szukania, pragnienia (ζητεῖν) Królestwa w Q₁ 12:31 jako wezwanie od zaraz jest typowo sapiencjalny, dokładnie analogiczny do greckiego „szukania mądrości”⁹¹. Ale

⁸⁷ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 10. erg. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995 (wyd. 1: 1921), s. 120-121. Por. T. Arvedson, *op. cit.*, s. 160-162; H. Köster, J.M. Robinson, *op. cit.*, s. 71-73; M.J. Suggs, *op. cit.*, s. 43-44.

⁸⁸ Zob. przyp. 12 i 79.

⁸⁹ W wersji koptyjskiej (*Ew. Tom.* 113.4) jest już bardziej ogólnie: *esporš ebol hičm pkah* („rozpostarte na ziemi”). Na temat tej immanencji (niepsychologicznej!) por. np. H. Koester, *op. cit.*, s. 156.

⁹⁰ Istnieją pewne prefiguracje takiego kolektywnego wyobrażenia w żydowskiej apokalipcie. Np. w *Testamencie Lewiego* 18.5 mowa o tym, że „ἡ γυνώσις κυρίου χυθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὕδωρ θαλασσῶν” (wg wyd.: *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text by M. de Jonge*, Brill, Leiden 1978, s. 48). Trudno jednak powiedzieć, jak przekładałoby się to dwa stulecia później na sofologię Jezusa w Q.

⁹¹ W tym samym czasie, co autor greckiego tekstu Q, Paweł świadomie, już deprecjonująco używa określenia *zetein* na określenie tego, co robią greccy filozofowie — tylko poszukują / pragną mądrości (*sophia*) — 1 Kor 1:22. Jednak Paweł włącza logikę pełnej inwersji do rozumienia chrześcijańskiej *sophia*: w owym słynnym fragmencie pisze prowokacyjnie o „głupim objawieniu” (1:21) oraz „głupocie Boga” i „słabości (braku siły) Boga” (1:25).

nowi *sophoi* w Q₂ 10:21 to nie „mędrzy”, tylko mądrzy ludzie-„dzieci” (νήπιοι), którzy r a z e m, równi sobie i wolni, praktykują solidarne królestwo odwrócenia (immanencji) przeciwko imperium i zasadzie wyzysku, a więc sami t w o r z ą to królestwo w czasie, bez związku z „końcem historii”⁹². „Szukanie” z Q to działanie, między innymi natrętne i jak najbardziej fizyczne pukanie, nie ma mowy o żadnej platońskiej kontemplacji albo mistycznych ekstazach.⁹³ Mądrość-*sophia* obejmuje takie rzeczy, jak zapewnianie wszystkim ludziom chleba (jedzenia) i ekonomicznych warunków do życia⁹⁴ czy ochronę przed wyzyskiem i zniewoleniem; antykrólestwo „Mamona” to panowanie egoistycznej głupoty, chciwości i ich rozległych konsekwencji.

Jest to, moim zdaniem, istotne dla zrozumienia permanentnie krępującego interpretatorów stwierdzenia, które miał wygłosić Spinoza, że Jezus był *summus philosophus*, „najwyższym filozofem”⁹⁵. Dla Spinozy nie było ono ambarasujące, nawet jeśli mądrość metafizyczna nie jest wykładana w Nowym Testamencie jako specyficznym wytworze religijnym, niefilozoficznym. Jednak *summa sapientia* jest — w jego oczach — obecna r ó w n i e ż tam, i ma unikalny, kolektywno-aktywistyczny charakter. Teza ta nie jest kryptokonwersją Spinozy czy taktycznym ukłonem, lecz efektem w pełni autonomicznej, destylacyjnej pracy oświecenia, który zainspirował potem ludzi takich jak Herder. Treści wyobraźni (objawienie) jak historyczny płaszcz

⁹² W instrukcjach z Q 10 nie ma w ogóle sugestii, że „głoszący Królestwo” byli „apostołami”, „nauczycielami” doktryny albo zwierzchnikami grup oraz by ich ubóstwo było przez nich dobrowolnie wybrane (*quasi-cynickie*) jako styl życia ze względu na „czasy ostateczne” (rozumiane jako interwencja transcendencji). Słowa z J 18,36 o „królestwie nie z tego świata” (transcendentnym wobec kosmosu w *quasi-platońskim sensie*) są fikcyjne, Jezus historyczny z pewnością ich nie wypowiedział. Ich tło u Jana jest zresztą także żydowsko-apokaliptyczne — chodzi o zdemoralizowany świat s p o ł e c z n o - p o l i t y c z n y (Buksiński w *Etyce*, s. 69, ma rację). Dla ludzi Q był to przemocowy świat imperialny *simpliciter*. Uderzającą cechą materiału Q₁ jest to, że *basileia tou theou* (jako rzeczywistość tu i teraz) jest nadrzędna i niezależna od elementów pochodzących z apokaliptyki.

⁹³ Na temat tej wtórnej spirytualizacji por. np. J.M. Robinson, *The Jesus of Q*, s. 263 i nast. O spirytualizacji „błogosławieństw” z Q 6: *ibidem*, s. 273 i nast.

⁹⁴ W tym punkcie moja opinia odbiega od perspektywy Tadeusza Buksińskiego w związku z założeniem transcendencji (por. *idem*, *Etyka*, s. 50-53, 123-126; zło tylko jako „skrajny brak” — s. 111-112). Zresztą właśnie tutaj Buksiński odwołuje się nagle, co ciekawe, do aretologii i indywidualnego już „szukania złotego środka” (s. 111).

⁹⁵ Relacja Ehrenfrieda W. von Tschirnhausa z jego rozmowy ze Spinozą, zanotowana przez Leibniza: G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe (Akademie-Ausgabe)*, R. VI, Bd. 3 (1672-1676), Akademie Verlag, Berlin 1981, s. 385.12. Nie widzę żadnego powodu, by wątpić w tę relację — w pełni zgadza się z tym, co sam Spinoza pisze w TTP i liście do Oldenburga z tego samego okresu. O ile dobrze odczytuję intencje Tadeusza Buksińskiego, on sam idzie w podobnym kierunku — jego rekonstrukcja i obraz Jezusa mają rys, być może mimowolnie, całkiem spinozjański.

okrywają racjonalny rdzeń moralny od nich niezależny (*aeternae veritates*)⁹⁶, choć czasem może on nawet wzbudzić awersję tych, którzy żyli się z samym płaszczem.

Obraz Jezusa jako nauczającego filozofa może wydawać się beznadziejnie staroświecki, nietzscheański („święty anarchista” z *Antychrysta*, 1894), albo kojarzy się z niedającą się obronić interpretacją Jezusa jako wędrownego żydowskiego cynika (F.G. Downing, B. Mack, L. Vaage, częściowo G. Theissen), ale nie ulega wątpliwości, że ewangelia Q to rzeczywiście lokalna, palestyńska forma literatury mądrościowej, wypowiedzi Jezusa były sapiencjalnymi gnomami powtarzаныmi początkowo z pamięci, a więc w sensie gatunkowym, wraz z mądrościową instrukcją (διδαχή), jest typowa dla starożytnego Bliskiego Wschodu.⁹⁷ Różnica jest taka, że to nie standardowa mądrość kapłańsko-tronowa, służąca władzy i organicznie włączona w obieg imperialny, który ma być bez końca podtrzymywany, lecz mądrość ludowo-wiejska, dolnej części hierarchii społecznej⁹⁸, której codzienną normalnością jest bycie „owcami wśród wilków”. Bliska tronu instrukcja ojcowska i świątynna tej pierwszej zostaje zastąpiona instrukcją inwersyjną — wspólnej mądrości

⁹⁶ Dlatego Spinoza jest przekonany — oto kolejny paradoks — o historycznej ciągłości objawienia, czyli o tym, czego od wieków bronili teologowie, zob. A. Matheron, *Le statut ontologique de l'Écriture sainte et la doctrine spinoziste de l'individualité*, [w:] *idem, Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, s. 409. Ciągłości nie zapewnia tu jednak wyobraźnia, sama transmisja wyobrażeń (wbrew historykom religii).

⁹⁷ Sama omawiana już modlitwa z Q 11:2b-4 jest częścią mądrościowej instrukcji (ὅταν ... λέγετε). Na temat specyfiki starożytnego gatunku i roli instrukcji-pouczeń zob. np. B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede (Stuttgarter Bibelstudien 54)*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972, zwł. s. 31-46. Na przykładzie Księgi Przysłów: A. Erman, *Eine ägyptische Quelle der »Sprüche Salomos«*, „Sitzungsber. Preuss. Akad. Wiss. zu Berlin”, Phil.-Hist. Klasse XV-XVI, Berlin 1924; W.F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, „Suppl. to Vetus Testamentum”, vol. III, Leiden 1955, s. 1-15, zwł. 5-13, oraz B. Lang, *op. cit.*, s. 27-87. Odnośnie do materiału Q zob. przede wszystkim przełomowe studia J.M. Robinsona *Logoi sophon — Zur Gattung der Spruchquelle Q*, [w:] H. Köster, J.M. Robinson, *op. cit.*, s. 67-106, oraz J.S. Kloppenborga *The Formation of Q and Antique Instructional Genres*, „Journal of Biblical Literature” 1986, 105 (3), s. 443-462. Na temat formy instrukcji mądrościowej w kontekście makrostruktury Q zob. zwł.: J.S. Kloppenborg, *Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People*, „Semeia” 1991, 55, s. 77-102, tu: 81-85, oraz A. Kirk, *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q*, Brill, Leiden 1998, zwł. s. 87-272.

⁹⁸ Q jest w wyraźnej opozycji np. do mądrości kapłańskiej związanej ze staroegipskim wyobrażeniem bogini *Ma'at* jako kosmiczno-moralnego porządku — J.S. Kloppenborg, *The Formation*, s. 459 i nast. To samo można odnieść do stoickiego kosmicznego *Logosu* — M. Woszczek, *Ogród pośród płomieni. Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, 2 (8), s. 163-194, zwł. s. 175-181. To pokazuje, jak rozwinięte później chrześcijańskie koncepcje prawa naturalnego są *de facto* repoganizacją etyki ewangelicznej.

„wśród nas”, podczas gdy *nomos* i tradycja nie mają w Q₁ większego znaczenia.⁹⁹

Jest to pierwszy klucz do zrozumienia paradoksalności etyki ewangelicznej, niewynikającej wcale z oczekiwania bliskiego „końca świata” ani „sądu ostatecznego” (etyka *interim*). Groźba kosmicznych katastrof i sankcji nie odgrywa w Q₁ żadnej roli w *basileia*¹⁰⁰ — w przeciwieństwie do praktyki wspólnego wyzwolenia i pomocy. Przykładowo, prośba o „przyjście królestwa” z Q₁ 11:2b i obawa przed „próbami” nie ma związku z apokaliptycznym sądem ani karami — tak jak i sapiencjalne „Kazanie na Górze” (Q₁ 6). W tymże Kazaniu nie ma zresztą ani śladu chrystologii czy mesjańskiej teologii, co od dawna wprawiało biblistów w konfuzję.¹⁰¹ Paradoks *per se* jest dość typowy dla antycznej literatury mądrościowej, ale w Q₁ jest funkcją realnej inwersji politycznej: mądrość poznały „dzieci” (Q 10:21 → Mt 11:25), najślabi, i zrozumieli, jak mogą sobie pomagać w warunkach bezwładności systemu wyzysku, w b r e w „prawu świata” (*nomos*). Gdy zmienił się skład społeczny wspólnot, pojawili się liczni mieszczenie, właściciele ziemscy i arystokracja, paradoksalność i radykalizm inwersji stały się problemem, musiały być łagodzone i dostosowywane: zaczyna się, już u synoptyków, proces alegoryzacji i symbolizacji, by zachować stabilną, klasową strukturę przywileju. Sam *mamonās* stał się czysto duchowym symbolem „pokus”, *opheilemata* — osobistymi, duchowymi „winami”, a *aphesis* — równie osobistym „przebaczeniem”¹⁰². W wersji synoptycznej boski sąd nad jednostką, tak akcentowany przez rozwinięte chrześcijaństwo, jest dominantą skorelowaną już z semantycznymi przesunięciami.

Drugi klucz to historia palestyńskiej tradycji oralnej i stratyfikacja Q. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że duża redakcja pierwotnego materiału Q₁ i celowe dodanie nowego wprowadziło inny ton — alienacji, rozczarowania i gniewu — wyostrażając te elementy, które w Q₁ były drugorzędne, podporządkowane. Lamentacje i rozbudowane *chreiai* z gorzkimi ostrzeżeniami, groźbami surowego sądu nad niewiernym Izraelem (w kontraście do pozytywnych przykładów pogan!) i aluzjami do historii Lota, odzwierciedlają

⁹⁹ Por. np. H. Koester, *op. cit.*, s. 161 i nast.

¹⁰⁰ W tym sensie już ponad sto lat temu więcej racji miał Adolf von Harnack w swoich *Sprüche und Reden Jesu* (1907) niż Albert Schweitzer ze swoim ujęciem etyki *interim*.

¹⁰¹ Z tego powodu już w II w. Marcjon sądził, że jest to tekst żydowski, a nie chrześcijański.

¹⁰² Współczesne formy indywidualizmu i ontologii jednostki, nakładane na materiał ewangeliczny, jeszcze mocniej zniekształcają tę pierwotną etykę, prowadząc do błędnych interpretacji. Chrześcijanie modlący się formułami z Q 11:2b-4 systematycznie ignorują nawet fakt, że są one sformułowane wyłącznie w pierwszej osobie liczby mnogiej, nie pojedynczej. Modlitwa ta jest zbiorowa i dotyczy życia zbiorowości, a nie osobistej duchowości. Jest to biegun przeciwny do indywidualistycznej mistyki.

etap narastającego kryzysu wspólnoty, która musiała mierzyć się z lekceważeniem i odrzuceniem. Przesunięcia ku prorockiej retoryce boskiej przemocy musiały odpowiadać porażkom misyjnym i ewolucji samych grup, ich tożsamości w lokalnym otoczeniu palestyńskim, nie tylko w dużych miastach i synagogach.¹⁰³ W sposób nieunikniony mobilizuje to odmienną logikę niż typowo sapiencjalna — prorocko-mesjanistyczną logikę transcendentnej władzy nad światem, (nie)posłuszeństwa, nawrócenia i surowego osądu za niewierność, typową dla starożytniej tradycji deuteronomistycznej. Jest to oczywiście znacząca trajektoria dużej części późniejszej literatury chrześcijańskiej, z kulminacją w *Apokalipsie Jana* z jej chrystologią intronizacyjną.¹⁰⁴

Innowacja w obrębie tej logiki polega na wprowadzeniu w pełni już ekskluzywnego, mesjańskotularnego użycia pierwotnie neutralnej frazy „syn ludzki” (teraz jako ὁ ἐρχόμενος, „Nadchodzący”, w Q₂ 3:16b), który staje się surowym sędzią, a także mocnego, konfrontacyjno-eschatologicznego kontrastu między ludźmi odpowiadającymi pozytywnie a reagującymi negatywnie na powracającą do nich *sophia*. Generuje to jurydyczną eschatologię rewindykacyjno-punitywną, nałożoną na Q₁ i przejmującą kontrolę nad etyką oraz chrześcijańską teologią polityczną. Redakcja Q₂ zepchnęła z centrum uwagi solidarne „królestwo Boże” między ludźmi, a miejsce to zajął mesjasz, jego przyszły, ostateczny sąd oraz karząca furia Boga w Gehennie, która może nawet unicestwić człowieka (Q 12:5). Jest to wyobrażnia prorocka *ad extremum*.

Główny komponent tego kryzysu można zatem określić jako „kryzys mądrościowy”, czyli stopniową porażkę grup Q w zderzeniu z bezwładnością struktur społeczno-ekonomiczno-politycznych, dotkliwie odczuwaną wprost proporcjonalnie do radykalizmu wizji Q₁. Wersje kanoniczne pism nowotestamentowych zawierają już obie wbudowane w nie, przeciwne lo-

¹⁰³ Zob. np. J.S. Kloppenborg, *Literary*, s. 91–99. Nowsza dyskusja problemu (ale bez analizy stratyfikacji Q): S.J. Joseph, *A Social Identity Approach to the Rhetoric of Apocalyptic Violence in the Sayings Gospel Q*, „History of Religions” 2017, 57 (1), s. 28–49.

¹⁰⁴ *Apokalipsę* można historycznie widzieć jako ekscesywne zwieńczenie procesu, którego początki już rysują się w Q₂, a jej sukces wśród chrześcijan — z kosmicznymi obrazami przemocy, wojny totalnej, tronującej potęgi Boga, osądzenia i wyniszczenia — jako odzwierciedlenie regresywnego rozwiązania problemu alienacji w diasporze i konfrontacji „królestwa odwrócenia” z imperialnymi strukturami władzy (około 60 lat po pisemnej kompozycji Q). *Apokalipsa* to wręcz „mowa prorocka na piśmie” (F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums*, Francke Verlag, Tübingen — Basel 1994, s. 224), do tego stopnia, że kiedyś Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*, 4. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen 1961, s. 525) nazwał ją „słabo schrystianizowanym judaizmem”. Jej autor sam stylizuje się na proroka mesjasza (np. Ap 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). W żadnym innym tekście kanonu nie występuje takie nagromadzenie gróźb i agresywnych fantazji o supremacji, na czele z rządzeniem przez Jezusa za pomocą „żelaznego berła”, ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (Ap 2:27).

giki, co prowadzi do głębokiej niespójności obrazu samej etyki ewangelicznej (historycznie wykorzystywanego dzięki temu w praktycznie nieograniczonej elastyczności egzegezy politycznej). Spinoza i cała tradycja spinozańska historycznie relatywizuje, odrzuca lub rozmontowuje linię ewolucyjną prowadzącą od Q_2 do *Apokalipsy* jako religijne bezdroże czy teologiczno-filozoficzny defekt: niekontrolowany regres wyobraźni prorockiej, która szybko wyrwała się z ram oryginalnej teologii „dziecka ludzkiego” w realizującej się *basileia tou theou*. Egzegeci ortodoksyjni zachowują tę linię wraz z całym bagażem sprzeczności, wyobraźniowej przemocy i teologii politycznej, którą ona inspiruje. Pierwotna trajektoria mądrościowa rozwijała się jednak niezależnie, zarówno w Palestynie, jak i Syrii, Azji Mniejszej i Egipcie¹⁰⁵, choć została zmarginalizowana przez logikę prorocko-mesjanistyczną i paradygmat opowieści soteriologicznej, który równoległe do Q_2 skonstruował Paweł (zachowując utożsamienie Chrystusa i *Sophii* w 1 Kor)¹⁰⁶. Ich konfrontacje to znacząca część historii wczesnego chrześcijaństwa, zniekształcona *ex post* przez narracje herezjologiczne.

Jest zdumiewające, że w drugiej połowie XVII wieku Spinoza tak wyraźnie, choć głównie intuicyjnie, rozpoznał kontrast tych dwóch logik oraz regres wyobraźni (prorockiej) w samym tekście biblijnym, proponując zarazem metody dla biblistyki i własną epistemologię wyobraźni. Uderza bliskość między obrazem Jezusa jako „*summus philosophus*” u Spinozy a Jezusem-*Sophią* jako niemessańskim „synem ludzkim” z Q_1 . Sądzę, że uwzględniając tę bliskość, można lepiej zrozumieć sposób, w jaki Spinoza, wnikliwy czytelnik ewangelii, traktował sapiencjalną etykę immanentnego *regnum Dei*, a także wyjaśnić, dlaczego myślący tradycyjnie Oldenburg (i nie tylko on) miał z tym trudność. Istotnym elementem jest bowiem notoryczny problem zachodniej teologii politycznej, która jest niczym innym jak reinwersją pierwotnej inwersji, czyli wtórną rekonsolidacją teologii transcendentnej władzy i włączeniem przekształconej zasady imperium, przemocy „boskiego panowania”, w fundamenty całej wyobraźni chrześcijańskiej, zwłaszcza eschatologii i etyki¹⁰⁷. Ponieważ są to fundamenty — szkody są nie do naprawienia. Spinoza nie miał żadnych złudzeń w kwestii teologii Kościołów i politycz-

¹⁰⁵ Zob. np. H. Köster, J.M. Robinson, *op. cit.*, s. 70-89, 107-134, 191-215 czy F. Vouga, *op. cit.*, s. 57-60, 138-144, 211-121.

¹⁰⁶ 1 Kor 1:24 i 30; w tekstach deuteropawłowych: zob. zwł. A. Feuillet, *op. cit.* Paweł w ogóle nie używa określenia „syn ludzki / ludzkości”, jakby go nie znał. Podobnie marginalizuje je już większość pisarzy wczesnochrześcijańskich i teologów (por. D.R.A. Hare, *The Son*, s. 29-45), dla których stanowiło ono raczej problem, mimo że jest to w *Q* j e d y n e określenie, jakiego Jezus używa w odniesieniu do samego siebie. Zwyciężyła później tytulatura mesjańska, kyriocentryczna („Pan” i „Syn Boży”).

¹⁰⁷ Więcej na konkretnych przykładach zob. np. M. WoszczeK, *op. cit.*, s. 166-171, 177-187.

nego odwrócenia sensu *regnum Dei* i *sapientia Dei*, w którym zniewolenie, wyzysk i nierówność są wszystkim, tylko nie tym, czym realnie są i gdzie są. Ironią historii jest, że dwudziestowieczne teologie wyzwolenia nie tylko nie były i nie są nowoczesnymi „nowinkami”, ale to one reaktywowały pierwotną warstwę chrześcijańskiej etyki politycznej w całej jej sile. Również praca oświecenia daje tu efekt bliższy tym etycznym źródłom niż religijne kontroświecenie, które wierzy, że źródła zachowuje.

Jak głęboko zniekształcony jest obraz sytuacji, pokazują przykłady takich nowoczesnych mistyfikacji intelektualnych jak tezy Erica Voegelina, któremu wydawało się, że immanencja chrześcijaństwa to jakaś katastrofa, „nowoczesna gnoza” i twór wrogiego oświecenia. Nie bez powodu z daleka trzymał się — jak na ogół prawicowi konserwatyści — od radykalizmu źródłowej etyki ewangelicznej, jakby przeczuwał, że immanencja *entos hymōn*, chleba i równości była na samym początku, nie na końcu, podczas gdy sam pragnął kosmicznego dystansu transcencji i dostojnego elitaryzmu platonizmu. Löwith potrzebował tej transcencji na początku i immanencji na końcu, by snuć swoją wielką opowieść o dziejach sekularyzacji jako bękarta. Innych, jak Carla Schmitta, etyka ewangeliczna w ogóle nie interesuje — w odróżnieniu od tego, kto ma realną władzę i stanowi *nomos*. Być może zainteresuje na nowo nas — nie religijnie, lecz filozoficzno-politycznie, spinozjańsko — w trwającej epoce masowych, planetarnych migracji klimatycznych i wojennych, gdy *nomos* i słupy graniczne będą znowu traciły znaczenie, a uchodźcy, błakając się w lasach i na wybrzeżach, błagają, by mieć „gdzie położyć głowę i odpocząć” (Q 9:58).

Marek Woszczek

Spinoza, the Gospel, and the Inversion of Christian Political Theology

Abstract

The paper studies Spinoza's remarks on Jesus and his pioneering exegesis of Gospels from *Tractatus Theologico-Politicus* in the context of modern research on the pre-gospel formation of Christology, early Christian sapiential traditions and the primitive Christian ethics as reconstructed from the Sayings Gospel Q. There is a long-standing controversy concerning the putative Enlightenment Christology of Spinoza, as well as his immanentist interpretation of the 'regnum Dei,' since he offered them only fragmentarily and in passing. In effect, his plain identification of Christ ('Christus secundum spiritum') with God's Wisdom ('sapientia Dei' = 'idea Dei' = Sophia) and, allegedly, of the 'Kingdom of God' with that Wisdom's

presence in men's actions also seem highly unusual, like modern invention and theological speculation, without any internal relation with ontology from his *Ethics* as well. I argue, to the contrary, that Spinoza's sketchy, nonorthodox Christology is entirely consistent with the latter, and it also fully conforms to his general political ontology, reversed (immanentist) political theology and the unique ethico-political, naturalistic interpretation of 'regnum Dei.' I indicate that the 'Christ-Sapientia' coalescence places Spinoza in the primitive Christian sapiential tradition, which he could have discerned by closely studying the *Gospel of Matthew* and taking it as reflecting the original teaching of Jesus. It shows that the reversed Spinozian political theology closely resembles the radical non-messianic ethics of equality and social justice as represented in the formative stratum of the Sayings Gospel Q. In particular, I argue that the sapiential theology of entos *hymōn* from Q 17:21 and the cancellation of debts from Q 11:4 might even be read as part of the Spinozian theology of just economy. Paradoxically, Spinoza's Enlightenment exegesis from *Tractatus* looks much more faithful to the primitive stratum of Christian political ethics than representations of the latter produced by modern anti-Enlightenment political theology. In fact, there seems to be unexpected proximity between that stratum and a purely immanentist liberation theology mentioned by Spinoza in the scholium to Prop. LXVIII in Book IV of *Ethics*.

Keywords: Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, historical Jesus, Sayings Gospel Q, Kingdom of God, political theology, immanence, Enlightenment, liberation theology.