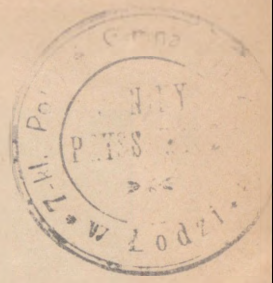

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

A 2042. 2538



DE SPINOZA.

D Z I E Ł A.

TOM II.

L. inwen. 2538
działu 468
manca.







BENEDYKT DE SPINOZA
(1632—1677).

BIBLIOTEKA FILOZOFICZNA
WYDAWANA PRZEZ D-RA FIL. HENRYKA GOLDBERGA (†)

WYDANIE Z ZAPOMOGI KASY POMOCY IMIENIA D-RA JÓZEFA MIANOWSKIEGO DLA OSÓB PRACUJĄCYCH NA POLU NAUKOWYM

BENEDYKT DE SPINOZA

DZIEŁA

PRZEŁOŻYŁ
Dr. IGNACY HALPERN.

TOM II.

TRAKTAT TEOLOGICZNO-POLITYCZNY.
PRZYPISKI DO TRAKTATU TEOLOGICZNO-POLITYCZNEGO.
TRAKTAT POLITYCZNY.



Z PORTRETEM DE SPINOZY.

WARSZAWA — 1916.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA.

Cena rb. 2.40.

...YNSKIEGO
...OJZI
40 1694
Z. 1960 v.

Geprüft und freigegeben durch die Kais. Deutsche Presseabteilung
Warschau den 13. IX. 1916. T. № 2642. Dr. № 155.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego
43937/2

Druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego, Włodzimierska 3/5.

Spis rzeczy.

Str.

Przedmowa przekładcy do Traktatu teologiczno-politycznego IX

Przedmowa przekładcy do Traktatu politycznego . . LXXX

Traktat teologiczno-polityczny.

Przedmowa 3
Rozdział 1. O proroctwie 14
Rozdział 2. O Prorokach 32
Rozdział 3. O powołaniu Żydów. Czy dar proroczy dany był wyłącznie Żydom? 52
Rozdział 4. O prawie boskim 69
Rozdział 5. O powodzie ustanowienia obrzędów religijnych i o wierze w opowieści, mianowicie do czego i komu jest ona potrzebna 83
Rozdział 6. O cudach 98
Rozdział 7. O wykładni Pisma św. 118
Rozdział 8. Wykazanie, że Pięcioksiąg Mojżesza oraz księgi Jozuego, Sędziów, Ruty, Samuela i Królewskie nie są pisane przez te osoby oraz zbadanie, czy wielu było autorów tych ksiąg, czy tylko jeden, a w takim razie, kto nim był 145
Rozdział 9. Dalsze badanie tych ksiąg co do tego, czy Ezdrasz zredagował je ostatecznie i czy uwagi marginesowe, znajdujące się w rękopisach hebrajskich, były odmianami tekstu 160
Rozdział 10. Badanie pozostałych ksiąg Starego Testamentu w sposób powyższy 177

Rozdział 11. Badanie, czy Apostołowie pisali swe Listy jako Apostołowie i Prorocy, czy jako nauczyciele, a następnie wyświetlenie misji Apostołów. . . . 191
Rozdział 12. O prawdziwym oryginale prawa boskiego, następnie o powodzie, dlaczego Pismo św. nazywa się świętym oraz słowem bożym, a wreszcie wykazanie, że Pismo św., o ile zawiera słowo boże, doszło do nas nieskażone 201
Rozdział 13. Wykazanie, że Pismo św. uczy tylko rzeczy bardzo prostych i nie wymaga niczego innego, prócz posłuszeństwa, a o naturze boskiej nie uczy niczego więcej, jak tego, co ludzie mogą naśladować pewnym sposobem życia 213
Rozdział 14. Co to jest wiara? Kto jest wierzącym? Wyznaczenie podstaw wiary i oddzielenie jej od filozofji. 221
Rozdział 15. Wykazanie, że ani teologja nie jest sługą rozumu, ani rozum nie jest sługą teologji. Powód, dlaczego jesteśmy przeświadczeni o powadze Pisma św. 231
Rozdział 16. O podstawach państwa. O prawie naturalnym i cywilnym każdego obywatela oraz o prawie władz najwyższych. 243
Rozdział 17. Wykazanie, że nikt nie może przelać wszystkiego prawa na władze najwyższe i że to wcale nie jest konieczne. O państwie żydowskim, jakim było za czasów Mojżesza i po jego śmierci, przed obieraniem królów, o jego zaletach i wreszcie o przyczynach, dlaczego mogło zginąć państwo boskie i dlaczego ledwie kiedy było wolne od zamieszek 260
Rozdział 18. Wyprowadzenie niektórych twierdzeń politycznych z państwowości oraz historji Żydów . 289
Rozdział 19. Wykazanie, że władze najwyższe mają najzupełniej prawo stanowienia w zakresie spraw duchownych i że zewnętrzny kult religijny powinien być przystosowany do spokoju państwowego, jeżeli mamy być posłuszni Bogu w sposób właściwy. 229
Rozdział 20. Wykazanie, że w państwie wolnym każdemu wolno myśleć, co mu się podoba, i mówić, co myśli. 315

Przypiski do Traktatu teologiczno-politycznego . . . 329

Traktat polityczny [1]).

List autora do przyjaciela 351
Rozdział 1. Zadanie i metoda 353
Rozdział 2. O prawie naturalnym 357
Rozdział 3. O prawie publicznym w ogólności 367
Rozdział 4. O prawie państwowym 377
Rozdział 5. O najlepszym ustroju państwowym . . . 381
Rozdział 6. Podstawy ustroju monarchicznego 384
Rozdział 7. O trwałości ustroju monarchicznego . . . 398
Rozdział 8. Podstawy ustroju arystokratycznego, obejmującego jedno miasto 419
Rozdział 9. Podstawy ustroju arystokratycznego, obejmującego więcej miast 450
Rozdział 10. O trwałości ustroju arystokratycznego . 459
Rozdział 11. Podstawy ustroju demokratycznego . . . 467

I. Spis miejsc Pisma św. omawianych w Traktacie teologiczno-politycznym 473

II. Wykaz najważniejszych osób i rzeczy, o których mowa w Traktacie teologiczno-politycznym i Traktacie politycznym 484

[1]) Podane tutaj nagłówki Rozdziałów utworzone są przez przekładcę.

Podany powyżej wizerunek de Spinozy jest kopją znajdującego się w muzeum de Spinozy w Rijnsburgu rysunku, który wykonał J. Bapt. Deshays (1729 — 1765), największy z artystów, którzy wykonali portret de Spinozy, a rysował J. Ch. François, do którego najlepszych dzieł to zaliczają. Kopja powyższa jest sporządzona według odbitki, podanej przy dziele S. v. Dunina-Borkowskiego, Der junge de Spinoza, Aschendorffsche Buchhandlung, Münster in Westfalen, 1910, za pozwoleniem tego autora oraz jego nakładcy, wyjednanym wobec niemożności skomunikowania się z muzeum w Holandyi z powodu wojny europejskiej.

PRZEDMOWA PRZEKŁADCY

do Traktatu teologiczno-politycznego.

Do poznania Boga nawołują księgi biblijne, do poznania tych ksiąg nawołują Talmudyści, do poznania Talmudu nawołują nauczyciele żydowscy, a do tych przybliżają Żydzi prawowierni swe młode pokolenia.

Od czasu, gdy Talmudyści pouczali, że znajomość Zakonu jest mądrością i posiadaniem dobra najwyższego [1]), szkoła, otwierająca dzieciom żydowskim utorowany przez tychże Talmudystów długi i zmudny dostęp do „ksiąg nad księgami", zaczęła uchodzić za przybytek nieomal święty, do którego pobożni Żydzi przywykli posyłać swą dziatwę, modląc się do Boga, „by dziecko dojrzewało do długiego życia w Torze, bojaźni bożej i dobrych uczynkach".

W r. 1639 otworzono w Amsterdamie świetnie urządzoną, jak może nigdy i nigdzie, szkołę siedmioklasową, w której nauczali śród wielu głośni rabini Manasse (portretowany przez Rembrandta) i Morteira [2]). W tej szkole uczył się młodzieniec, który miał w przyszłości ową zawaloną powagami drogę do poznania Boga skrócić. Musi być coś prawdziwego w tym, co opowiada pierwszy biograf de Spinozy

---

[1]) Talmud, zwłaszcza Pirke Abot. Cytaty niektóre przytacza Dunin-Borkowski 119, 135, 136, 139, 140, 141.

[2]) Freudenthal 113, 214, 297. Dunin-Borkowski 103—111; zauważa on 113, że napływ rabinów z Polski nastąpił dopiero w r. 1648, kiedy de Spinoza już szkołę opuścił.

Lucas, — inaczej bowiem nie zachowałoby się w pamięci — że piętnastoletni niespełna Baruch wprawiał w zakłopotanie pytaniami swojemi nauczycieli, którzy, ma się rozumieć, odpowiadali mu zarzutem niereligijności, zmuszając go w końcu do odwrócenia się od nich ze słowami: „ludzie prawdy nie znają, a wierzyć ślepo w pisma najbardziej autentyczne znaczy być zbytnio przywiązanym do starych błędów“ [1]). Już nieuznawanie powagi nauczycieli jest odszczepieństwem według surowych nakazów Talmudu [2]), a cóż dopiero kiełkujące nieuznawanie powagi Pisma św. Podsycało niezawodnie niedowiarstwo młodego de Spinozy występowanie takiego Pieterszoona, uczonego kolegjanta, który wyzywał do publicznych dyskusji rabinów, tłumacząc teksty biblijne w duchu chrześcijańskim [3]). Jednakże przyszły twórca Traktatu teologiczno-politycznego nie porzucał studjów teologicznych. Przeciwnie, zgłębiał samodzielnie Biblję i Talmud, ale też księgi i komentarze apokryficzne, następnie filozofów żydowskich, dalej scholastyków chrześcijańskich, filozofów greckich i rzymskich, wreszcie teologów i filozofów spółczesnych. W ten sposób powoli przeobrażał się z teologa na metafizyka i zatracał powołanie na rabina, jakim go niezawodnie początkowo mieć chciano [4]). Chyba do wczesnego okresu studjów jego należy sporządzenie przekładu Biblji, który spalił na kilka dni przed śmiercią, jak opowiada drugi biograf Colerus [5]), jeżeli jest prawdą, że Biblję przełożył.

Lucasowi zawdzięczamy jeszcze inną ciekawą wiadomość. Ojciec Barucha miał go uczyć odróżniania pobożności prawdziwej od pozornej, a nauka ta w las nie poszła. Otóż

---

[1]) Lucas u Freudenthala 4. Dunin-Borkowski 112—118.

[2]) Cytuje je Dunin-Borkowski 112, 200.

[3]) Meinsma 157; ob. miejsca, wskazane w spisie pod Beelthouwer. Dunin-Borkowski 116.

[4]) Ten rozwój stopniowy przedstawia w sposób mistrzowsko metodyczny Dunin-Borkowski w swym dziele.

[5]) Colerus u Freudenthala 83, ale ob. tamże 226, w. 36.

razu pewnego posłał go ojciec, a mały nie miał jeszcze lat dziesięciu, do jakiejś staruszki po odbiór pieniędzy. Chłopiec zastał ją zagłębioną w Biblję. Dała mu znak, aby zaczekał, aż skończy. Potym wyliczyła mu na stół pieniądze, napominając go, aby był uczciwym człowiekiem i nie schodził z drogi Zakonu. Ale gdy zechciała zebrane pieniądze wsypać mu do torebki, obstawał przy chęci policzenia ich, nie mając zaufania do pozorów bogobojności. Staruszka opierała się temu, jednak chłopiec postawił na swoim i wykrył, że brakowało dwuch dukatów, które przy zgarnianiu pieniędzy wpadły przez umyślnie zrobioną szparę do szuflady. Od tego czasu miał baczność na tego rodzaju ludzi i stroił żarty z nich tak przenikliwe, że zadziwiał wszystkich. Lucas dodaje: „Niema się czemu dziwić, jeżeli przez całe swoje życie prowadził wojnę z zabobonem“ [1]).

Mijały lata Baruchowi na studjach w poszukiwaniu Boga, a te odsuwały go nie tylko od stanu duchownego, lecz i od Żydów wogóle. Obracał się śród kolegjantów, którzy nie byli sekciarzami, lecz wolnomyślicielami, urabiającemi na swych zebraniach dyskusyjnych treść wiary, zbliżoną do wymagań Mennonitów, Antitrynitarjuszów i Socynjanów [2]). Nie zerwał formalnie z gminą żydowską, jak widać z wystawionego dla niego jeszcze w r. 1655 rachunku [3]). Właśnie dlatego rozżarzała się ku niemu nienawiść rodaków. Lucas opowiada obszernie i z fantazją [4]), jak dwaj młodzieńcy wyciągali de Spinozę na słówka, stawiając najpierw pytania: czym jest Bóg, czy istnieją aniołowie, czy dusza jest nieśmiertelna, a gdy począł ich unikać, wietrząc prowokację, narobili wrzawy z powodu jego bezbożności i oskarżyli go przed rabinami; dalej, jak ci pociągnęli go do odpowiedzialności, grozili, za-

---

[1]) Lucas u Freudenthal 20. Dunin-Borkowski 101.

[2]) O kolegjantach ob. Meinsma 188 i n., Dunin-Borkowski 439 i n., Hylkema.

[3]) Freudenthal 114.

[4]) Lucas u Freudenthala 5. Dunin-Borkowski 196, 247, datuje to zajście 1651 lub 1652.

klinali. Na to miał im de Spinoza odpowiedzieć, „że te grymasy litość w nim wzbudzają i że potwierdziłby zeznanie tak dobrych świadków, gdyby do poparcia go potrzeba było jedynie racji niezbitych“. Gdy zaś Morteira wdał się w sprawę, grożąc wyklęciem, odparł mu były jego uczeń, „że zna doniosłość tej groźby i że wzamian za trud nauczenia go języka hebrajskiego pragnie nauczyć go wyklinania“. A gdy doniesiono de Spinozie o postanowieniu wyklęcia go, odrzekł: „Dobrze, zmuszają mnie tylko do tego, co uczyniłbym sam, gdybym nie obawiał się skandalu. Ale skoro się go chce w ten sposób, to z radością wejdę na drogę, która stoi otworem przedemną, pocieszając się tym, że moje wyjście będzie niewinniejsze od wyjścia Żydów z Egiptu, chociaż na swoje utrzymanie nie będę tak dobrze zaopatrzony“ [1]). Odpowiedzi te, jeśli i o ile nie są prawdziwe, są wybornie zmyślone. Colerus i także Bayle donoszą o innym jeszcze zdarzeniu [2]). Pewnego wieczora na powracającego do domu de Spinozę napadł jakiś nieznajomy ze sztyletem w ręku; może zranił go lekko, a przedziurawił mu płaszcz, który filozof przechowywał na pamiątkę. Ci sami biografowie opowiadają jeszcze, że Żydzi obiecali de Spinozie rentę roczną tysiącoguldenową, kwotę bardzo znaczną w owych czasach, jedynie pod warunkiem, że nie zerwie z niemi i będzie przychodzić do synagogi, na co miał on dać odpowiedź, że nawet dziesięciokrotna suma nie skłoni go do tego, albowiem dąży do prawdy, a nie do pozoru [3]). Skoro to wszystko nie pomagało, uchwycono się ostatniego środka na tego, którego zbrodnią było, że wypowiadał poglądy odszczepieńcze i przestał obserwować rytuał. W r. 1656 odbyło się w synagodze amsterdamskiej uroczyste wyklęcie de Spinozy, umotywowane

---

[1]) Jest to powołanie się na 2 Mojż. 12, 35 i 36, gdzie mowa o tym, jak Żydzi „złupili Egipt“ przed odejściem.

[2]) Colerus u Freudenthala 10. Bayle tamże 29.

[3]) Bayle u Freudenthala 29. Colerus tamże 40. Dunin-Borkowski 467.

tym, że „zarząd gminy... już dawno wiedział o złych poglądach i postępkach Barucha de Espinozy i starał się rozmaitemi sposobami i obietnicami odciągnąć go od złych dróg, ale że nie osiągnął poprawy, przeciwnie, z każdym dniem więcej dowiadywał się o okropnych herezjach, jakie uprawiał i jakich uczył, oraz o straszliwych czynach, jakie popełniał, a miał na to wiele świadków wiarogodnych..., postanowił przeto owego Espinozę wygnać i wyłączyć z narodu izraelskiego i rzucić na niego klątwę następującą...“ [1]). Nie poprzestano na tym, widząc, że ten potworny człowiek nie ginie, więc oskarżono go przed władzami świeckiemi, które, nie mogąc odmówić zabiegom Morteiry, jak opowiada Lucas [2]), skazały odszczepieńca na kilka miesięcy wygnania z miasta. Ponieważ de Spinoza nie przyjął żadnego innego wyznania, stał się pierwszym w Europie urzędowo uznanym bezwyznaniowcem, nie pozbawionym praw obywatelskich.

Owe kary bynajmniej nie zaciążyły na filozofie, owszem, wyjaśniły mu położenie jego życiowe i dały mu wolność od więzów tradycyjnych i odpoczynek od rozgwaru wielkomiejskiego. Poczuł w sobie powołanie reformatora filozoficznego i zabrał się do pracy już nie dla siebie, lecz dla innych. Przedewszystkim wypracował „Apologję“, odpowiedź gminie żydowskiej w swej obronie. Prawdopodobnie około r. 1658 [3]) powstał t. zw. Traktat krótki, będący jakby pierwszym rzutem Etyki. Jak widzimy z późniejszych niewątpliwie Przypisków i zwłaszcza z Przydatków do tego Traktatu de Spinoza z najusilniejszą gorliwością opracowywał podstawy i punkty wyjścia systematu metafizycznego, mianowicie ideę o bóstwie. W r. 1661 zajęty był tym samym, jak widzimy z Listów 1 — 6 (dawn. 1 — 6). Z tego ostatniego listu [4]) widać

---

[1]) Formułę wyklęcia podaje Freudenthal 114. Opis Lucasa tamże 9, Colerusa tamże 41.

[2]) Lucas u Freudenthala 10.

[3]) Dunin-Borkowski 329.

[4]) Mianowicie z części końcowej tego listu, odnalezionej niedawno i podanej w wydaniu van Vlotena i Landa II, 217.

nadto, że sporządzał nowe, dojrzalsze pismo, niezawodnie coś z „Traktatu o poprawie rozumu“, a więc teorję poznania, dla połączenia z metafizyką. List 8 (dawn. 26) z r. 1663 wraz z dwiema odpowiedziami świadczą o tym, że istniało wtedy już coś bardzo przybliżonego do początku Etyki. List 12 (dawn. 29) z tegoż roku referuje główne pojęcia początku „Etyki“. W tymże roku ukazuje się w druku pierwsze dzieło do Spinozy, jedyne ogłoszone nie bezimiennie: „Zasady filozofji Descartes'a“ z dodatkiem: „Rozmyślania metafizyczne“. Z listu 13 (dawn. 9) widać, że puścił je jako „balon d'essai“. W liście 23 (dawn. 36) z r. 1665 (?) jest już mowa o „Etyce“, a z Listu 28, odnalezionego niedawno, okazuje się, że w połowie tego roku [1]) „Etyka“ była już daleko posunięta [2]).

Ale oto nagle filozof odsuwa na bok swe główne dzieło, dobiegające do końca, przerywa pracę filozoficzną i zabiera się do innego dzieła—z dziedziny teologiczno-politycznej. Coś o tym doniósł widać na początku września 1665 r. Oldenburgowi, który w Liście 29, odnalezionym niedawno, bardzo się temu dziwi. Zachowała się odpowiedź na ten list w Liście 30, a widać wyraźnie, że de Spinoza wziął się do napisania „Traktatu teologiczno-politycznego“. Nad tym dziełem pracował pośpieszniej, niż nad „Etyką“, gdyż ten ogrom pracy był już w r. 1668 wykonany [3]), a nie wstrzymując się od zbyt pośpiesznego ogłoszenia go, jak to czynił z „Etyką“, wydał je na początku 1670 r., a prawdopodobnie jeszcze w końcu 1669 r.

---

[1]) Van Vloten i Land 301 wydrukowali go w swym wydaniu (przedtym w „Supplementum“ do wydania Brudera), przypuszczając, że pisany był w czerwcu 1675 r. i że adresowany był do Bressera. Meinsma 324 sądzi, że był pisany w maju i do Bouwmeestra.

[2]) Jest tam mowa o Twierdzeniu 80 trzeciej Części, gdy tymczasem w wydanej „Etyce“ Część trzecia posiada tylko 59 Twierdzeń, a zatym więcej było gotowego, niż się wydaje.

[3]) Meinsma 398 słusznie tak przypuszcza. Trzeba także jeszcze uwzględnić, że druk 15 arkuszy musiał trwać kilka miesięcy.

Jak objaśnić ten powrót filozofa do dziedziny, zdawałoby się, opuszczonej na zawsze, a do tego tak pełen gorliwości? Mamy tutaj zagadnienie biograficzne, którego rozwiązanie winno nam wyświetlić powody powstania i zadania Traktatu. Oczywiście podstawy szukać trzeba przedewszystkim w treści samego Traktatu, a zwłaszcza jego Przedmowy oraz w Listach, a zwłaszcza w owym Liście 30, który odnaleziono i ogłoszono w r. 1870 i znów w r. 1872 w monografjach mało uwzględnionych, skutkiem czego mało był znany, póki nie włączyli go do wydania swego van Vloten i Land[1]). Zobaczymy, co mówią te źródła.

W Liście 30 de Spinoza wylicza cele (tego wyrazu unika i dlatego popełnia niepoprawność stylistyczną w trzecim punkcie) Traktatu następujące: 1) wyświetlenie poglądów „teologów“ i usunięcie tych poglądów z umysłów ludzi mądrzejszych, gdyż zawadzają zwróceniu się ku filozofji, 2) odebranie gruntu wciąż jeszcze rozpowszechnionej opinji, że jest bezbożnikiem, 3) obrona wolności filozofowania i słowa, którą ograniczają poważani a bezczelni podżegacze ludu. W Przedmowie do Traktatu w §§ 12 i 13 mówi o tym de Spinoza nieco inaczej: pomija moment osobisty (o który potrąca w § 35 i który występuje w Taktacie 9, 31; 12, 4, 6, 8, 16; 14, 40) i podnosi — zgodnie z nagłówkiem Traktatu — obronę wolności myślenia drogą wykazania przesądów nasamprzód religijnych, mianowicie „śladów dawniejszej podległości“, t. zn. niewolniczego trzymania się dogmatów (por. List. 43, dawn. 49 § 4), a następnie politycznych, mianowicie zagarniania władzy świeckiej przez duchowieństwo. A zatym chodzi o walkę z klerykalizmem w obronie tolerancji przekonań, opartej na rękojmach państwowych. Filozof nasz tedy zawraca od wyżyn czystej teorji, spekulacji metafizycznej, do spraw praktycznych, politycznych, bieżących, aktualnych. Musiały istnieć jakieś powody konkretne ku temu, jednakże filozof o nich nie wspomina. Wypowiedziano w tej sprawie kilka poglądów.

[1]) Dunin-Borkowski 43.

Avenarius sądził, że de Spinoza pragnął rozprawić się z żydostwem, które go wyklęło[1]). Ale od tego czasu upłynęło lat dziewięć, aż nadto chyba dla filozofa, który nie robił sobie wiele z klątwy żydowskiej, by dał spokój Żydom. Atoli pogląd Avenariusa nie jest tak całkiem pozbawiony słuszności. De Spinoza dał Żydom odpowiedź w „Apologji", z której wiele, jak donoszą Bayle, za nim Colerus, a także van Til, przeszło do Traktatu teologiczno-politycznego[2]). Niezawodnie owa „Apologja", która zaginęła, była w treści swej w takim stosunku do Traktatu, jak „Traktat krótki" do „Etyki", wywodziła bowiem, jak opisuje van Til, że Pismo św. jest księgą, którą ludzie wielokrotnie przerabiali, przekształcali i której nadali powagę boską. Ale de Spinoza nie był bynajmniej wyjątkową ofiarą klerykalizmu żydowskiego. Amsterdamska gmina żydowska, rwąca się w „Nowej Jerozolimie", jak zwano Amsterdam, do władzy, miała niemałą tradycję nietolerancji, wyhodowaną jeszcze w Hiszpanji przez inkwizycję[3]), a okazywała ją w strasznym traktowaniu Urjela Dacosty w r. 1640[4]) i niezawodnie w wielu innych, mniej jaskrawych przypadkach, niż tego nieszczęśliwca i w 16 lat później de Spinozy. Wyzwoleni niedawno z ghetta, cieszący się wolnością polityczną holenderską, biorący udział w wielkim ówczesnym wzbogacaniu się kraju, trzęsący giełdą amsterdamską[5]), Żydzi urastali w siłę, która ujawniała się w uświadomionym popędzie samozachowawczym. Konserwatyzm ich, dochodzący do fanatyzmu, czynny był nie tylko w stróżowaniu tradycji żydowskiej i tworzeniu narządów ku temu, mianowicie srogiego zarządu gminy i wybornej szkoły, lecz i w prowadzeniu polityki, która sięgała do Anglji i osiąg-

---

[1]) R. Avenarius, Uber die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus, 1888, 95.

[2]) Bayle u Freudenthala 30, Colerus tamże 68, van Til tamże 237.

[3]) Meinsma 134—151, Dunin-Borkowski 95—99, 148.

[4]) Meinsma 142, Dunin-Borkowski 104.

[5]) Dunin-Borkowski 151.

nęła w r. 1651 pewne powodzenie[1]). Ale na jedno jeszcze trzeba zwrócić uwagę. W r. 1648 świat żydowski oczekiwał na podstawie obliczeń kabalistycznych ukazania się mesjasza i za takiego podał się w Smyrnie Sabbataj Cewi, który rozwinął działalność w Palestynie i Egipcie, trwającą 18 lat. Nabrała ona wielkiego rozgłosu i właśnie w połowie szóstego dziesięciolecia porwała umysły Żydów amsterdamskich, których ogarnął szał fanatyzmu[2]). Także do Londynu dotarła ta epidemja i w Liście 33 (dawn. 16) z grudnia 1665 Oldenburg właśnie w tej sprawie śle zapytanie de Spinozie. Odpowiedzi nie znamy; może istniała i zaginęła. Niewątpliwie ten fakt, że sprawa wybrania boskiego Żydów i odnowienia ich państwowości stała się aktualną, stanowił dla de Spinozy także powód do napisania Traktatu (Ob. Rozdz. 3).

Inny pogląd wypowiedział Bolin, według którego powodem miało być prześladowanie filozofa Geulincxa[3]). Ale i od tej sprawy minęło lat siedem, a niema żadnych oznak, aby de Spinoza miał się szczególnie przejmować nie najsmutniejszym jeszcze stosunkowo faktem odebrania owemu filozofowi, z którym go nic nie łączyło, katedry uniwersyteckiej w Lowanjum. Jednakże krzta prawdy tkwi i w tym poglądzie. Znajdujemy ją w pełniejszym i dokładniejszym rozwinięciu u Meinsmy. Otóż Meinsma wywodzi, zastanawiając się nad dziwnie ostrym tonem Traktatu, a zwłaszcza Przedmowy, tudzież nad dziwnym faktem zniknięcia listów de Spinozy z okresu tworzenia Traktatu, że wszystko to razem tłumaczy się oburzeniem de Spinozy na widok prześladowania, jakiemu ulegali jego przyjaciele kolegjanci, a zwłaszcza okropnego procesu inkwizycyjnego, wytoczonego przez duchowieństwo jego przyjaciołom, braciom Koer-

[1]) Dunin-Borkowski 240, cytuje Graetza X³, 95.
[2]) Meinsma 292, 331.
[3]) W. Bolin, Spinoza, 1894, 61.

baghom[1]). Niestety Meinsma przeoczył, co sam podaje, mianowicie że prześladowanie Koerbaghów rozpoczęło się w r. 1666[2]), że dopiero w r. 1668 pojawiła się książka „Bloemhof“[3]) i że w tym roku dopiero rozegrał się ów wstrząsający dramat[4]). A więc sprawa ta nie mogła pobudzić de Spinozy do rozpoczęcia Traktatu w r. 1665, choć mogła wpłynąć i na napisanie takiej Przedmowy i na zaostrzenie tonu Traktatu w wielu miejscach i na przyśpieszenie wykończenia oraz wydania. Zasługą Meinsmy jest niewątpliwie, że zwrócił uwagę, uzupełniając pogląd Avenariusa, na skierowanie się de Spinozy przeciwko gwałtownej nietolerancji kościelnych władz kalwińskich, najwpływowszych w Holandji z pośród innych. Świetna źródłowa książka Meinsmy pełna jest dowodów i opowiadań na ten temat.

Z innym poglądem wystąpił Gebhardt[5]). Zdaniem jego de Spinozę skłonił do napisania Traktatu zamiar wystąpienia w obronie polityki wewnętrznej, jaką prowadził zaprzyjaźniony z nim wielki kierownik państwowej nawy holenderskiej Jan de Witt[6]). Otóż po śmierci Wilhelma II rozgorzała walka stronnictw o władzę państwową. Gdy jedno z nich wciągnęło duchowieństwo kalwińskie w tę walkę, przekształciła się ona na walkę pomiędzy kościołem a państwem. Sprawująca władzę arystokracja wolnomyślna pod wodzą de Witta uprawiała politykę liberalną, której każde niepowodzenie dawało powód klerykałom kalwińskim do podżegania ludu przeciwko rządowi. Rok 1665 stał się fatal-

---

[1]) Meinsma 343, 346 i n., 397. Poprawny tekst sądowego dopytywania się Koerbagha o jego stosunki z de Spinozą podaje Freudenthal 119.

[2]) Meinsma 362.

[3]) Meinsma 371.

[4]) Meinsma 382.

[5]) W przedmowie do swego niemieckiego przekładu Traktatu teologiczno-politycznego, 1908.

[6]) O stosunku pomiędzy obydwoma mężami donosi Lucas, u Freudenthala 15.

nym dla tego rządu. Rozpoczęta przeciwko Angji wojna miała przebieg dla Holandji niepomyślny, od lądu napadł na nią biskup Monasterski, państwo znalazło się w niebezpieczeństwie. Z wszystkich ambon piorunowano na rząd, zwłaszcza na de Witta, którego nieomal już wtedy nie zamordowano, jak to uczyniono w r. 1672. Rząd zakazał duchowieństwu wtrącania się do polityki i w tymże roku ukazała się przypisywana de Spinozie książka: „De jure ecclesiasticorum“, dowodząca, że duchowieństwo władzę swą zawdzięcza rządowi państwowemu, od którego też musi zależeć. W tym samym roku de Spinoza postanowił napisać Traktat teologiczno-polityczny, o którym później jeden z pamfletów wyraził się: „przyniesiony przez odszczepieńczego Żyda Spinozę z piekła... i wydany z wiedzą p. Jana oraz jego kompanów“ [1]). De Spinozie chodziło o obronę wolnomyślnej polityki liberalnej i tolerancyjnej przyjaciela i rządowej partji t. zw. neutralistów, tudzież o wyłożenie zasad wiary nie rozumowej, jaką utworzył Herbert z Cherbury, i nie dyktowanej przez stanowisko filozoficzne, jakie zajął, lecz będącej faktycznie wyznaniem neutralistów. W ten sposób, sądzi Gebhardt, powstało to pismo polityczne jako „argumentatio ad homines“ w myśl i w interesie partji de Witta. Pogląd ten ma niewątpliwie wiele słuszności, tymbardziej że jest w zgodności z przytoczonemi wyżej oświadczeniami samego autora oraz jego korespondencją [2]). Brakiem jego jest zbyt małe uwzględnienie części teologicznej Traktatu, którą uznaćby należało za nieproporcjonalnie obszerne uzasadnienie i zbytnie pogłębienie podanej myśli politycznej wraz nawet z należącą do niej dogmatyką bezwyznaniową. Gebhardt uzupełnia poniekąd swój pogląd, wskazując na inną jeszcze okoliczność, mianowicie na ówczesną ożywioną, do wybryków fanatyzmu dochodzącą, walkę pomiędzy teologami i filozofami. Usiłował ją powstrzymać de Witt z pomo-

[1]) Freudenthal 194.
[2]) Ob. Listy 28, 29, 30, 32 (dawn. 15).

cą wydanego w r. 1656 prawa, zakazującego teologom zajmowania się filozofją, a filozofom teologją. Skutek pożądany nie został osiągnięty oczywiście. W r. 1666 ukazała się książka ze śmiałym nagłówkiem: „Philosophia S. Scripturae Interpres“, wywodząca, że prawdziwa treść Pisma św. jest prawdziwą rzeczowo, a dlatego rozum powołany jest do wykładania Pisma św. Autorem tej książki, w której wpływ de Spinozy jest widoczny i w której mowa jest o nim bez wymienienia nazwiska, był jego przyjaciel L. Meyer. Książka ta narobiła wiele wrzawy i wywołała liczne odpowiedzi [1]); rząd zakazał rozpowszechniania jej i uprosił teologów lejdeńskich o obalenie jej. Otóż de Spinoza zajął ze swym Traktatem w tej sprawie stanowisko i stanął po stronie de Witta przeciwko Meyerowi. Brakiem tego poglądu Gebhardta jest nieuwzględnienie, że de Spinoza zwraca się właśnie przeciwko wtrącaniu się władz do sporów filozoficzno-teologicznych w Rozdz. 18 § 28 i Rozdz. 20 §§ 32—34, 41, 46 Traktatu.

Wreszcie mamy do uwzględnienia pogląd Radlińskiego, według którego de Spinoza po osiągnięciu pojęcia Boga „zapragnął“ przedstawić je nie w sposób metafizyczny, lecz opisowy, mianowicie pokazać Boga tworzącego dzieje, a postanowił uczynić to nie w książce, podobnej do innych i podobnie narażonej na obalenie, lecz na samym Piśmie św., którego autorstwo przypisywano Bogu. Zdawało mu się, że oczyszcza tylko dawniejsze pojęcie od uwłaczających przesądów, jednakże w rzeczywistości przeobrażał je z konieczności na inne i usuwał [2]). Pogląd ten w przeciwieństwie do poglądu Gebhardta przenosi środek ciężkości Traktatu z części politycznej do części teologicznej. W drugim swoim dziele tenże autor poniekąd przeciwnie wywodzi, że de Spinoza uzupełnia dzieło rozpoczęte przez Jezusa i Pawła i w polityce swej daje odpowiedź na twierdzenie Pawła o pochodzeniu i podstawie władzy państwowej [3]).

[1]) Meinsma 344.
[2]) Radliński, Spinoza, 181.
[3]) Radliński, Jezus, Paweł, Spinoza, 475 i 507 uw.

Biorąc te wszystkie poglądy razem, musimy powiedzieć, że są przesadnie jednostronnemi oświetleniami Traktatu, dającemi jednak pożądane przyczynki. Ale nie są jeszcze wszystkie momenty wskazane. Trzeba wszak jeszcze uwzględnić wskazaną przez de Spinozę samego pobudkę samoobrony. Zwraca na to uwagę Appuhn[1]). Otóż de Spinoza nie tylko Żydom, którzy go wyklęli, zawdzięczał opinję bezbożnika. Książkę swoją o „Zasadach filozofii Descartes'a" wydał w oficynie Rieuwertsza, mającej opinję kuźni djabelskiej[2]). Lucas opowiada, jak książka ta sprowadziła na autora na cały czas jego życia nienawiść kartezjańczyków, obwiniających go o bezbożność[3]). Ale nie tylko uczeni mieli taką o nim opinję. Obywatele przedmieścia Hagi, Voorburga, gdzie mieszkał, uważali go za szkodliwego bezbożnika i znaleźli nawet powód do zdenuncjowania go. Rzecz miała się tak[4]). Gdy po śmierci pastora w Voorburgu zawakowało jego miejsce, wystosował gospodarz de Spinozy Tydemann wraz z towarzyszami swemi podanie do władz z prośbą o mianowanie wskazanego przez siebie kandydata. Podanie to napisał prawdopodobnie de Spinoza. Wietrząc to, przeciwnicy wystosowali do tychże władz podanie, opatrzone 53 podpisami, proszące o innego pastora i popierające tę prośbę oszczerstwami, rzuconemi na tamtych petentów, a śród nich zwróceniem uwagi na to, że „ów Tydeman odnajął w swoim domu mieszkanie jakiemuś A... (!) Spinozie, który, jak powiadają (!), jest bezbożnikiem, czyli człowiekiem drwiącym z wszelkiej religji i narzędziem szkodliwym naszej rzeczypospolitej, jak mogą zaświadczyć liczni uczeni mężowie i księża, między innemi p. Lantman oraz ci, którzy go znają; on napisał przedstawione panom Burmistrzom podanie (jak

---

[1]) W przedmowie do swego francuskiego przekładu Traktatu teologiczno-politycznego.

[2]) Meinsma 301.

[3]) Lucas u Freudenthala 13.

[4]) Meinsma 305.

się domniemywają członkowie rady kościelnej)“ [1]). Było to w r. 1665. Niełatwo naturalnie przypuścić, aby de Spinoza miał się powodować, przystępując do napisania Traktatu, opinją o nim owych poczciwców. Ale trzeba pamiętać, że sam podał śród pobudek potrzebę obronienia się od zarzutu bezbożności, następnie że czuł się zawsze obywatelem, a bynajmniej nie obcym życiu społecznemu teoretykiem, że z całą siłą napada w Traktacie na zabobonny tłum, a wreszcie że niekiedy wystarcza iskra do wywołania wybuchu.

Za moment niepośledni poczytywać należy niezwykłe szerzenie się zabobonów w Holandji w owym czasie. Z kabalistycznym mesjanizmem żydowskim, o którym wspomnieliśmy wyżej, mieszała się wiara chiljastyczna. Gdy po wielkich zdarzeniach wieku 16-go, jak odkrycie Ameryki, Reformacja, długotrwałe wojny, powstanie małego kraju holenderskiego przeciwko najpotężniejszemu mocarstwu, w 17-ym wieku nie nastawał spokój, lecz przeciwnie, następowały po sobie ciągle nowe wstrząśnienia, rozpowszechniało się przekonanie, że zbliża się koniec świata i tysiącletnie panowanie Chrystusa [2]). Oliwy do tego ognia podlewały nadzwyczajne zdarzenia w przyrodzie. W latach 1663 — 1665 grasowała straszliwie zaraza [3]). W r. 1664 ujrzano na niebie „ognistą kulę z długim ogonem“ [4]); w tej sprawie toczy się korespondencja de Spinozy w Listach 29—33. „Wyświetlenie przesądów teologicznych“, które de Spinoza przedsięwziął (List 30), było bardzo na czasie.

Być może, że jeszcze inne momenty istniały. Możnaby wskazać na długą korespondencję w r. 1664 i 1665 z przesądnym Blyenberghiem, późniejszym autorem wielkiej książki, rzucającej się na Traktat teologiczno-polityczny, [5]) a także na rozgłosność dzieł Hobbesa [6]).

---

[1]) Freudenthal 118.
[2]) Meinsma 292.
[3]) Meinsma 294. Ob. Listy 29 i 33 (dawn. 16) § 32 r. 1665.
[4]) Meinsma 294.
[5]) Ob. Listy 18—24 (dawn. 31 – 37). Meinsma 308, 455.
[6]) Dunin-Borkowski 432—437, Meinsma 346.

Otóż najpewniej wszystkie te momenty odegrały rolę warunków powstania tak wielkiego zjawiska, jakim jest Traktat. Wyznaczeniem ich ustosunkowania i wpłynięcia na kształtowanie się treści Traktatu w szczegółach zajmie się w przyszłości biografia de Spinozy [1]). Samą mnogością ich już tłumaczy się wiele: ogromna dojrzałość Traktatu, jego różnorodność treści, choć konsekwentnie powiązanej, jednakże stanowiącej, jak głosi nagłówek, „szereg rozpraw“, a także traktowanie spraw „sub specie aeternitatis“ (pod postacią wieczności). Bardzo trafnie wskazano [2]) na dość wyraźne ślady potrójnego wysiłku autora: widzimy w Traktacie, w Rozdziałach 8, 9 i 10, filigranową pracę krytyczną, wybraną oczywiście przez filozofa ze swych papierów z okresu młodocianego [3]), gdyż nie miałby już chyba do niej ani czasu ani zamiłowania, i wplecioną w rozważania dojrzalsze, następnie części apologietyczne i śmiało zaczepiające, przejęte z „Apologji“, wreszcie wywody dojrzałe, zrównoważone, bezwzględnie przeciwżydowskie i filozoficzne, będące utworem gotowego umysłu.

Wiele czynników spółdziałało, powodując dojrzewanie myślenia de Spinozy, mającego wydać Traktat, w atmosferze przeciągłej dziejowej walki państwa z kościołem, filozofji z teologją, wiedzy z wiarą, nauki z religją, słowem ducha świeckiego z klerykalizmem. Walka ta we wszystkich jej odmianach staje się w umyśle filozofa zagadnieniem, które otrzymuje rozwiązanie „sub specie aeternitatis“, bez względu na miejsce i czas, rozwiązanie prawdziwie filozoficzne. Zobaczymy, jak de Spinoza zagadnienie to rozkłada na zagadnienia poszczególne, w jaki sposób je rozwiązuje i jak te rozwiązania nanizuje na jedną nić konsekwencji. Podejmiemy tutaj usystematyzowanie rozrzuconych — może umyślnie — poglądów, narażonych skutkiem tego na niezupełne

[1]) Spodziewać się tego należy po zapowiedzianym dalszym ciągu dzieła Dunina-Borkowskiego.

[2]) Dunin-Borkowski 191.

[3]) Ob. końcowe zdanie w 9, 36.

i opaczne zrozumienie, które spowodowało sąd niesprawiedliwy, że wywody de Spinozy są krętactwem sofistycznym.

Walka ducha świeckiego z klerykalizmem skłoniła de Spinozę do najbardziej radykalnego ujęcia sprawy, mianowicie do rozpatrzenia powagi Pisma św. Prawowierni wszystkich wyznań chrześcijańskich przywykli wraz z Żydami do poglądu, że Pismo św. jest objawionym słowem, jakby „listem“ (ob. 12, 1) Boga, do strzeżenia i tłumaczenia którego powołane jest duchowieństwo. Od czasu Reformacji zajmowano się żywo wykładaniem Pisma św., a czyniono to w celach dogmatycznych, tworząc mnóstwo sekt. Holandja 17-go wieku dzięki tolerancji rządu stała się schroniskiem prześladowanych w innych krajach różnowierców (także polskich Socynjanów), którzy rozwijali tutaj gorączkową działalność. Dla wszystkich, nie wyłączając kolegjantów, powaga Pisma św. była niezachwiana, wierzono bowiem, że powstała z natchnienia boskiego. De Spinoza podważa tę wiarę w Pismo św. przez wykazanie, że jest dziełem ludzkim, przetwarzanym, układanym, dobranym, a w treści swej dostosowanym do pojętności autorów oraz gminu, dla którego było przeznaczone. Filozof występuje jako humanista z metodą filologiczno-krytyczno-historyczną, jaką urobili opracowujący piśmiennictwo greckie filologowie holenderscy 15-go wieku Hegius, van Langen, w 16-ym wieku Erazm Roterdamski ze swym otoczeniem, Scaliger ojciec i syn, Justus Lipsius, i jaką wydoskonalili w 17-ym wieku znakomici uczeni holenderscy Heinsius ojciec i syn, Hugo Grotius, Meursius, Vossius jeden i drugi, Junius, Meibomius, Gronov, Graevius i inni. Zasługą de Spinozy jest, że przejąwszy od tych filologów metodę, zastosował ją do Pisma św. Obdarzono go za to później tytułem ojca krytyki biblijnej, którego mu i dzisiaj pomimo dokładniejszej znajomości dziejów hermeneutyki biblijnej nie odebrano, albowiem ta znajomość uwydatniła tylko jego wielkość. M. Pillon wykazał [1]), jak dalece de Spinoza wy-

[1]) W artykułach swych w „Critique philosophique“ 1876.

biegł poza swój czas w swej pracy krytycznej i jak zbłądził Renan (w Etudes d'histoire religiuese), przenosząc R. Simona, a C. H. Cornill utrzymuje [1]), że de Spinoza postawił zagadnienia, wytknął cel i przez gienjalną intuicję przewidział najważniejsze wyniki egzegiezy biblijnej 19-go wieku.

Nie był on bez poprzedników, od których wiele się nauczył. Przedewszystkim już ten sam Talmud, który wykształcił jego umysł, dając mu umiejętność subtelnej djalektyki i ciętej polemiki, wyprowadzania jednego zdania z drugiego, wnoszenia mądrości życiowej do zdań biblijnych, upatrywania w nich reguł moralności, wnioskowania na podstawie analogji, przeobrażania pojęć [2]), ten sam Talmud był źródłem, z którego czerpał de Spinoza tak dalece, że jak utrzymuje Dunin-Borkowski [3]), ledwie znajdzie się w Traktacie jakaś uwaga co do krytyki tekstu biblijnego, którejby nie poruszyli już egzegieci żydowscy; tylko że ich dziecinne lub świadomie naiwne zaczątki wykładni zastępuje on poważnym dociekaniem nieuprzedzonym, nie obawiającym się konsekwencji. W Talmudzie znalazł de Spinoza wątpliwości co do autorstwa różnych ksiąg i miejsc biblijnych, uwagi co do niezgodności, opuszczeń, sprzeczności, zwłaszcza w rachubie czasu, wiadomość o tworzeniu kanonu, twierdzenia, że Tora posługuje się językiem powszechnie zrozumiałym, używa obrazów przesadnych, nie dba o kolejność zdarzeń, że poganie mieli proroków i t. d. [4]) Sam przecież wielokrotnie powołuje się na Talmud [5]). Wydanie Bombergowskie, z którego korzystał [6]), podało mu mnóstwo uwag, jakie poczynili Salomon Jarchi (Raszi), Lewi ben Gerson (Gersonides), Dawid Kimchi i Ibn Ezra,

[1]) Cornill, Einleitung in die kanon. Bücher des Altes Testaments 1913.

[2]) Dunin-Borkowski 142, 143.

[3]) Dunin-Borkowski 123.

[4]) Dunin-Borkowski 121—129, 191.

[5]) Ob. 2, 49; 10, 5, 16, 28, 33, 41, 45.

[6]) Cytuje je 9, 54.

a że korzystał także od innych, jak Asarias dei Rossi, Lewi ben Abraham ben Hajim, Chiwwi, Ibn Ganach i Karaici, owi przeciwnicy tradycji, głoszący, że Pismo św. należy objaśniać jedynie na podstawie Pisma św., czynią prawdopodobnym Joël i Dunin-Borkowski[1]). Śród tych wszystkich komentatorów żydowskich najwybitniejszym był Ibn Ezra z 12-ego wieku, słynny u Żydów i znany chrześcijańskim teologom, którzy przełożyli jego dzieło[2]); nim się też de Spinoza najwięcej w Traktacie zajmuje. Ibn Ezra potępiał wykładnię alegoryczną, a także racjonalistyczną, przejmował się zasadą karaicką więcej, niż przyznawał, opierał się na dociekaniach językowych, by dojść przedewszystkiem do prawdziwego tekstu pierwotnego, i w ten sposób, dość trzeźwo patrząc, urabiał metodę historyczną, którą de Spinozą uznał za jedyną[3]). Z pomocą tej metody doszedł Ibn Ezra do wniosku, że Mojżesz nie mógł być autorem Pięcioksiągu. Myśl tę rozwinął spółczesny z de Spinozą Izaak de la Peyrère, który przez głęboką krytykę Pięcioksiągu doszedł do przekonania, że pismo to jest niejednolite i przedstawia kompilację wielu tekstów rozmaicie redagowanych; dzieło tego badacza posiadał de Spinoza w swej bibljotece[4]). Wobec takiego przygotowania jakie otrzymał de Spinoza od swych rodaków, niewiele mogli mu powiedzieć, jeśli ich znał, Cappel, który w pierwszej połowie 17-go wieku dowodził, że punktacja nie należy do objawienia, i Morin, który uważał tekst biblijny za sfałszowany w wielu miejscach, a nawet znany mu Hobbes, który twierdził (w Lewjatanie III, 33), że księgi Mojżesza, Joznego, Sędziów, Samuela i t. d. nie mają za autorów osób, którym się je przypisuje. De Spinoza z gienjalnym rozmachem przeprowadza naukową krytykę Biblji, ściśle mówiąc metodologję oraz w głównych tylko zarysach wskazaną

[1]) Dunin-Borkowski 192, 194.
[2]) W. Schickard w r. 1624 i J. de Voisin w r. 1635.
[3]) Dunin-Borkowski 192—195.
[4]) Frendenthal 161, pod 28.

przez nią „historję Pisma św.“ Nieco później ukazały się dzieła R. Simona, już w 18-ym wieku wystąpił d'Astruc, a dopiero w 19-ym wieku rozwinęła się wykładnia, oparta głównie nie na innych, jak na wskazanych przez de Spinozę zasadach. Biblję trzeba tłumaczyć przez Biblję, a nie przez prawdy rozumowe, filozoficzne, tak sądzi de Spinoza, sprzeciwiając się filozofującym teologom, czy teologizującym filozofom, jakich nigdy nie było brak. Biblję trzeba tłumaczyć, jak zjawiska natury, twierdzi on wbrew „przesądom teologów“, czyli duchowieństwa wszelkich wyznań. Zajmując w ten sposób niejako środek pomiędzy skrajnościami rozumowej i dosłownej wykładni, de Spinoza stawia sprawę wyraźnie: interpretacja, na owych zasadach oparta, da nam tylko prawdziwy sens Pisma św. i nic więcej; jeżeliby ta prawda miała uchodzić za rzeczową, to musi się poddać badaniu rozumowemu, inaczej obraziłaby rozum, a „jaki ołtarz może budować sobie ten, kto obraził majestat rozumu?!“ (15, 42). Doprawdy w królewski sposób wypowiada de Spinoza zasadę niezależnej, samorządnej nauki.

Dziwnym musi się wydać takie właśnie stanowisko naukowe de Spinozy, któż bowiem spodziewałby się po autorze „Etyki“ i twórcy idei niezmiennej substancji, czyli wszechistoty, że utworzy „historję“ Pisma św., wkraczającą na tor ewolucyjnego rozumienia (11, 23; 12, 26; 14, 2), tymbardziej że to było w tak niehistorycznie myślącym wieku 17-ym. Objaśnia się to przedewszystkim wyżej wspomnianym wpływem filologów. Następnie zauważyć można, że „historja“ znaczy u de Spinozy, jak zresztą u wielu innych, szczególnie w 18-ym wieku, tyle co: doświadczenie, a poznanie na doświadczeniu oparte pozostaje u niego w przeciwieństwie do doświadczenia rozumowego. Otóż de Spinoza oświadcza w 6, 65, 66 i 7, 9, 10, że większą część Pisma św. zajmują podania, przeważnie o cudach, i objawienia, a jedne i drugie przechodzą pojętność ludzką, przeto można mieć o nich wiedzę tylko na podstawie „historji“, i również o naukach moralnych, zawartych w Biblji, jako w niej zawartych można

tylko w ten sposób wiedzieć (7, 11); trzeba przeto znajomość Pisma św. czerpać z niego samego. To znaczy właśnie, że należy tu stosować empiryzm, a nie racjonalizm. Widzimy, jak mylnie jest sądzić, że de Spinoza jest tylko racjonalistą. Coprawda stawiał on poznanie czysto rozumowe, dedukcyjne, aprioryczne wyżej od doświadczalnego i usiłował z jego pomocą wyłącznie utworzyć „Etykę“, jednakże tamże podaje rację bytu poznania doświadczalnego pośredniego [1]), a nawet przyznaje wiedzy tego rodzaju prawdziwość [2]). Otóż w badaniu Pisma św., zresztą tak jak w badaniu przyrody, z którym je zestawia w 7, 6, de Spinoza stosuje wyłącznie metodę empiryczną, zgodnie ze swoją zasadą niemieszania filozofji z teologją.

Metodę nową badania rozciąga de Spinoza widocznie także na Nowy Testament, jednakże uchyla się od roztrząsania podobnego z powodu swej niedostatecznej znajomości, jak powiada w 10, 48, języka greckiego. Jest to powód konieczny niewątpliwie, ale czy wystarczający? Wszak niemało zapuszcza się w tę dziedzinę, a przytym utrzymuje, że autorami Nowego Testamentu, jak i Starego byli Żydzi (7, 15), że obydwa są pełne opowieści (5, 46; 12, 30, 31), że Nowy Testament, taksamo jak Stary, przystosowuje się do pojętności prostego ludu (2, 56, 57; 11, 23, 24), że obydwa narówni są pismami okolicznościowemi (12, 26, 29), że jednakowo są dyscypliną posłuszeństwa i uczą miłości bliźniego (14, 6—10). Może się zdawać, że nakazuje mu powściągliwość najwyższa cześć, jaką okazuje dla Chrystusa i Apostołów za to, że głosili prawo moralne powszechne i znieśli prawa i obrzędy wyłącznie żydowskie (5, 7—9, 14; 12, 24—26). Wszakże jeżeli zauważymy, że w 12, 29 (Ob. 11, 22—24) wnioskuje, że Nowy Testament, ile że mieści w sobie wiele

[1]) Etyka II, 35, Przyp. i 40 Przyp. 2 pod 2. Porówn. Trakt. o popr. roz. § 19 pod I i § 26.

[2]) Etyka II, 41 i 42. Wykazaniu, że empiryzm mieści się w systemacie de Spinozy, poświęcił pracę A. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas, 1907.

treści filozoficznej, rozmaicie i niezgodnie przez Apostołów urabianej, powikłanie więc wiedzy z wiarą, będące nieszczęściem dla religji, moralności, zgody i spokoju między ludźmi (11, 22; 14, 11; 19, 54) „zawiera wiele, co jest nam zbędne ze względu na religję“, to będziemy musieli wywnioskować, że Nowy Testament miał w jego oczach mniejszą wartość od Starego, tak że rację miał Stoupe, sądząc, że de Spinoza był bardzo złym Żydem a nie lepszym chrześcijaninem [1]). Powołanie się na „innych“, którzy krytyki Nowego Testamentu dokonali (10, 48), dotyczy w pierwszym rzędzie Hobbesa, który wywodził, że Chrystus nie po to się zjawił, by rządzić i panować, lecz po to, by nauczać, prowadzić i żądać posłuszeństwa. Jakże więc to uchylenie się zrozumieć?

W sprawie tej panuje znaczna zgodność pomiędzy biografami. Powściągliwość de Spinozy objaśnia się chęcią nienarażania siebie i innych i swej książki czytelnikom chrześcijańskim oraz władzom. Nie bezpodstawnie pieczętował się de Spinoza kwiatem róży z nadpisem „caute“ (ostrożnie).

Wynik najdalszy dociekania de Spinozy jest następujący: obydwa Testamenty są dyscypliną posłuszeństwa i uczą moralności (3, 3; 14, 6—10), nie zaś jakiejś wiedzy rzeczowej, naukowej, teoretycznej, spekulacyjnej, filozoficznej (2, 2, 53; 5, 35—39; 6, 40, 49; 7, 28; 13, 4, 24—29; 15, 2), należy przeto „oddzielić“ w Piśmie św. od nauk moralnych nauki spekulacyjne (13, 8) i uznać, że „nie jesteśmy obowiązani wierzyć Prorokom w niczym innym, jak w tym, co jest celem i treścią objawienia; poza tym wolno jest wierzyć każdemu, co mu się podoba“ (2, 53; 6, 71). Zauważmy wszakże, że de Spinoza nie sądzi, aby to oddzielenie dało się w zupełności przeprowadzić. Przyznaje wszak, że w Piśmie św. jako składnik konieczny zawiera się spekulacja, mianowicie wiedza o Bogu (5, 38; 7, 27, 28; 12, 34—36; 13, 4, 6). Chodzi o to, że wiedzy tej jest mało, że jest najprostsza, zrozumiała dla każdego i że nie ona jest celem i treścią objawienia. Wiedza ta, przezna-

[1]) Freudenthal 195.

czona dla szerokich mas ludu (13, 3; 14, 10), jest podana w opowieściach, a nie w ścisłych wywodach „z pewników rozumowych“ (nie oparta na „pojęciach powszechnych“ 4, 19, jasnych 6, 34, „określeniach“ 5, 37, 39; 7, 13; 13, 2 i „dowodzeniu matematycznym“ 14, 36; 15, 36, 37) i jest przystosowana do pojętności gminu (5, 35—47; 15, 2). Ktoby twierdził, że na niej poprzestać trzeba, ten bałamuciłby (13, 17). Wiedza doskonała o Bogu nie jest bynajmniej nakazana w Piśmie św., gdyż nikt nie może być mądrym na rozkaz (13, 16). Ale ponieważ „niewiele jest takich w porównaniu z całym rodem ludzkim, którzy jedynie za przewodem rozumu osiągają usposobienie cnotliwe“, przeto Pismo św. jest użyteczne i niezbędne (15, 44), społecznie potrzebne (4, 19; 15, 37), poucza i oświeca (5, 39), niesie pociechę śmiertelnikom (15, 37). Skoro zaś wiedza, podana w Piśmie św., nie jest przez nie nakazana (14, 10), to wolno każdemu w jej sprawach sądzić, jak uważa za lepsze (6, 71), może bez grzechu być w błędzie (13, 24; 15, 25), przyjmować dogmaty nieprawdziwe (14, 20—24), mieć jakie mu się podoba pojęcie o Bogu (14, 30), byleby tylko nie miał w tym pobudki do grzeszenia i nieposłuszeństwa względem Boga (14, 32). Bo też tak jak Pismo św. przystosowane jest do pojętności ludu, tak wolno każdemu przystosowywać je do swoich poglądów (14, 3), a nawet obowiązkiem każdego człowieka jest to czynić (14, 32, 33).

W tym rozwiązaniu przez humanistę sprawy znaczenia Pisma św. zawiera się już rozwiązanie wszystkich innych spraw, które ją mają za podstawę i które de Spinoza przytacza. Są to sprawy stosunku pomiędzy wiarą i wiedzą, czyli teologją i filozofją, a następnie pomiędzy kościołem i państwem.

Przy swoim krytycznym rozpatrywaniu Pisma św. de Spinoza ma już do czynienia z pojęciami wiary i wiedzy oraz stosunkiem tych dwuch czynności umysłu. I oto bierze on tę sprawę w wyodrębnieniu (Rozdz. 14 i 15) i rozszerza ją do sprawy stosunku pomiędzy teologją a filozofją, a nadaje

jej w Traktacie taką ważność, że kilkakrotnie podaje ją za główny cel tego pisma (2, 58; 14, 5, 40).

Sprawa stosunku pomiędzy teologją a filozofją, czyli wiarą a wiedzą, czyli religją a rozumem (światłem naturalnym), zajmowała największe umysły od powstania chrześcijaństwa w czasach patrystyki, scholastyki, Reformacji i nie przestała zajmować je po dzień dzisiejszy. W czasie de Spinozy sprawę tę żywo roztrząsano i zajmowano najrozmaitsze stanowiska [1]). Istniały rozmaite formuły dla owego stosunku: jedynie teologja jest prawdziwa; jedynie filozofja jest prawdziwa; obydwie są ostatecznie zgodne ze sobą; filozofja jest służebnicą teologji; każda z nich ma swoją odrębną dziedzinę; obydwie mają jeden przedmiot i są dwiema (choćby sprzecznemi) prawdami; są to wytwory całkiem różnych sił umysłu, mianowicie teologja—nieracjonalnej wiary, a filozofja—wiedzy rozumowej. Żadna z tych formuł nie zdobyła sobie uznania powszechnego i nie utrzymała się. De Spinoza występuje z nowym rozwiązaniem. Osnute jest ono na rozwiązaniu sprawy wyżej przedstawionej.

Otóż widzieliśmy, że de Spinoza oddziela w Piśmie św. naukę moralności i posłuszeństwa od wiedzy filozoficznej. Jest to już oddzielenie wiary od wiedzy, które teraz otrzymuje pełne rozwinięcie. Wierzyć znaczy myśleć o Bogu coś takiego, co nakazuje posłuszeństwo względem niego (14, 13), a być posłusznym jest to być moralnym, miłować bliźniego i okazywać to w uczynkach, gdyż wiara bez uczynków jest martwa (5, 50; 13, 29; 14, 14, 16, 23, 33); de Spinoza posuwa się do twierdzenia, że kto okazuje posłuszeństwo w tym sensie, ten jest wierzącym, choćby nie był wiedzącym (13, 29; 14, 15, 16). Co innego wiedza, czyli filozofja, która poucza z pomocą światła naturalnego o przymiotach boskich (2, 31; 14, 36), pierwszych przyczynach (3, 12), objaśnia przez przyczyny naturalne (6, 40). Celem filozofji jest prawda, a celem religji posłuszeństwo; filozofja opiera się na pojęciach po-

[1]) Dunin-Borkowski 266—272.

wszechnych i naturze, religja zaś na Piśmie św. i objawieniu (14, 38; 15, 21, 25). Kto szuka wiedzy w Piśmie św., jest na błędnej drodze (2, 2, 53). De Spinoza twierdzi, że „pomiędzy wiarą, czyli teologją, a filozofją niema żadnego stosunku, ani żadnego pokrewieństwa“ (14, 37); stąd wyprowadza wniosek, że wiara pozostawia każdemu największą wolność do filozofowania (14, 39), a następnie wniosek, że nie należy ani Pisma św. przystosowywać do rozumu, ani rozumu do Pisma św., czyli czynić z rozumu sługę teologji lub z teologji sługę rozumu (15, 1—3, 21, 25), natomiast należy „oddzielić filozofję od teologji“, gdyż „każda posiada swe królestwo bez sprzeciwiania się temu strony drugiej“ (15, 43).

Jednakże nie jest to pełny pogląd de Spinozy. Wypowiedział go skrajnie w uniesieniu polemicznym. Wszak uderzyć nas musi, że obydwa „królestwa“ nie są sobie całkiem obce, skoro posiadają jeden przedmiot—Boga. Pomińmy sprawę, którą możnaby wytoczyć, na jakiej podstawie utożsamić się daje filozoficzne pojęcie bóstwa z religijną ideą Boga, gdyż nie krytyka jest tutaj naszym zadaniem, zauważmy tylko, by zgłębić i wyczerpać jego pogląd, że de Spinoza jednakże uznaje, iż zarówno filozofja, jak i teologja, posiadają ten jeden przedmiot. Pismo św., uczy on, poucza tylko, że istnieje Bóg, nie poucza zaś, czym jest Bóg (7, 28). Dwiema drogami można jakąś naukę podać ludziom: opisową lub rozumową (5, 35, 36). Pismo św. używa pierwszej, a zatym nie poucza, czym jest Bóg, dlatego że zwraca się nie do uczonych, lecz do „gminu, który stanowi większą część rodu ludzkiego“ (5, 37, 38), do prostego ludu, który „nie jest zdolny do pojmowania rzeczy jasno i wyraźnie“ (5, 40). Zamierza działać na wyobraźnię, a nie na rozum, więc podaje opowieści. Atoli wiara w nie sama przez się nie czyni jeszcze ludzi szczęśliwemi (5, 45), nie daje wiedzy o Bogu (6, 35—37). Dopiero ten, kto osiągnął tę wiedzę z pomocą światła naturalnego, jest szczęśliwy i błogosławiony (5, 40, 46), albowiem szczęśliwość polega na mądrości, czyli poznaniu prawdy (3, 2; 4, 42). „Kto postępuje dobrze z prawdziwego poznania dobra i umiłowa-

nia dobra, ten postępuje z przekonania wolnego i niezmiennego, kto zaś działa ze strachu przed złem, ten działa pod przymusem zła, niewolniczo i żyje pod panowaniem jakimś“ (4, 38). Żydzi, sądzi de Spinoza, nie zaznali szczęśliwości prawdziwej (2, 47; 3, 3); łatwo wywnioskować (ob. 11, 22; 7, 1—5), że o chrześcijanach myśli on taksamo. Otóż widzimy, że wiara i wiedza, teologja i filozofja, religja i światło naturalne różne są dlatego, przez to i o tyle, że istnieją dwie kategorje ludzi: prostactwo i inteligiencja. W gruncie rzeczy treść mają jedną—tak rozumieć należy myśl de Spinozy, która opiera się o wzmiankowane wyżej rozróżnienie dwuch rodzajów poznania. A właśnie ta tożsamość pozwala mu pojmować idee religijne, jak proroctwo, objawienie, wyroki boskie, pomoc boska, wola boska, prawo boskie i t. d., a nawet samą ideę Boga, w sposób filozoficzny i dawać określenia naturalistyczne dla nich. Czy nie sprzeniewierza się on tym zasadzie nieprzystosowywania Pisma św. do rozumu? Nie, albowiem religja „nie chce niczego i nic uczynić nie zdoła wbrew rozumowi“, a „wyznacza dogmaty wiary tylko o tyle, o ile to wystarcza do posłuszeństwa; jak zaś dokładnie rozumieć należy te dogmaty ze względu na prawdę, pozostawia ona do wyznaczenia rozumowi, który jest w rzeczywistości światłem myśli, bez którego widzi ona tylko marzenia senne i urojenia“ (15, 22, 23). Wszak rozumieć musimy w każdym razie, zarówno gdy chodzi o to, co jest w Piśmie św., jak i o to, co jest w rzeczy samej (15, 8—20). A jeżeli de Spinoza utrzymuje, że nauki moralne Pisma św. dają się wyprowadzić z pojęć powszechnych (7, 11), zgodne są ze światłym naturalnym 6, 52; 15, 24, 35), choć poza tym znajdziemy sprzeczność z rozumem (15, 25), coś, co przechodzi pojętność ludzką (6, 65), to rozumieć to należy jako wynik znaleziony (7, 27, 28), a nie pogląd dogmatycznie zgóry powzięty, jaki posiadają racjonalizujący scholastyczni komentatorowie Pisma św. De Spinoza rozróżnia ściśle treść prawdziwą Pisma św. i treść prawdziwą rzeczową; pierwszą wyjaśniać chce przez samo Pismo św., drugą filozoficznie. Dlatego właśnie nie może brać „ry-

czałtem wszystkiego, co się zawiera w Biblji, za naukę o Bogu powszechną i bezwzględną“ (14, 1). Skąd de Spinoza ma tę prawdę rzeczową i czy jest ona prawdziwa, to inna już sprawa, która wymagałaby krytyki. Chodzi nam tutaj o podkreślenie, że owe dwa „królestwa“ w gruncie poglądu de Spinozy nie są różne, lecz tożsame. Jest on zdania (12, 24), że „religja powszechna, która jest najzupełniej naturalna“ („nauka wieczna“ w Piśmie św. 7, 27), t. zn. tożsama z filozofją, mogła być nową tylko dla tych, którzy jej nie znali, i powołuje się na zdanie Jana, mówiącego o Chrystusie-logosie: „Na świecie był, ale go świat nie poznał“ (Ew. Jan. 1, 10); dlatego też mówi, że kto nie zna wcale Pisma św., ale posiada „poglądy zbawienne“, ten ma w sobie ducha Chrystusa (5, 46; 14, 28), i dlatego sądzi, że „zarówno rozum, jak i zdania Proroków i Apostołów głoszą jawnie, że wieczne słowo i przymierze Boga oraz religja prawdziwa wpisane są doskonale w serca ludzkie“ (12, 2) i że „nie jest to niczym przypadkowym, że słowo boże u Proroków najzupełniej się zgadza ze słowem bożym, które przemawia w naszym wnętrzu (15, 35). Dlatego też mówi, że religja—a mógłby powiedzieć: filozofja—jest jedna, bez względu na to, czy objawiona jest przez światło naturalne, czy proroczo (19, 5, 9, 17). Gdyby tego nie uznawał, nie mógłby mówić o „przystosowaniu“.

O różnicę pomiędzy wiarą i wiedzą chodzi de Spinozie, nie o jedność, którą pozostawia w tyle. Różnicę tę podnosi nie tylko dlatego, żeby wykazać, iż Prorocy i Apostołowie mieli poglądy rozmaite, nawet przesądy, nie posiadali wiedzy, nie byli uczonemi (2, 24, 52, 57), i wyprowadzić stąd wniosek o wolności filozofowania, lecz i dlatego, że zamierza wykazać, iż pomieszanie wiary z wiedzą, czyli teologji z filozofją, prowadzi do czegoś złego, mianowicie powoduje „niedorzeczności, niedogodności i szkody“ (15, 43), mianowicie poróżnienia sekciarskie i walki, wojny, prześladowania, słowem nietolerancyę, przeciwną zasadzie miłości bliźniego. Pomieszanie to powstaje właśnie, gdy bierze się „ryczałtem“ Pismo św. za naukę o Bogu. Pomieszanie takie zachodzi już w samym Pi-

śmie św. (12, 22; 14, 1, 2), a choć objaśnia się koniecznością przystosowania go do gminu, to jednak—wniosek ten jest nieunikniony—ma takie same zgubne skutki i czyni Pismo św. ich źródłem najgłębszym. De Spinoza wyświetla bardzo obszernie, jak to pomieszanie powstało i rozwijało się na gruncie Starego Testamentu (17, 93—111; 18, 6—14), pobieżniej, ale dość wyraźnie, jak na gruncie Nowego Testamentu (11, 22—24; 14, 11), by wyprowadzić wniosek, że zło nie ustanie, dopóki religja nie będzie oddzielona od filozofji (11, 22; 18, 23).

De Spinoza nie poprzestaje na rozróżnieniu i programowym rozłączeniu wiary i wiedzy, czyli teologji i filozofji, czyli religji i rozumu, lecz podaje ich treść. Filozofję mamy w Traktacie wszędzie tam, gdzie wyjaśnienie rzeczowe otrzymują pojęcia, bez których nie można w sposób nieuprzedzony przystąpić do dziedziny religijnej; więcej oczywiście w Traktacie nie potrzeba. Osobno całkiem podejmuje de Spinoza zadanie sformułowania dogmatów wiary, oczyszczonych od filozofji (14, 24—28, ob. też 5, 38; 7, 27, 28; 12, 34, 36; 13, 9) Wyprowadza je dlatego, że mówił o głównej, nieskażonej treści Pisma św. (12, 34), o niewątpliwej nauce wiecznej, będącej podkładem i podstawą całego Pisma św. (7, 27, 28), o nauce spekulacyjnej, zawartej w Piśmie św. (5, 38), o wiedzy, której Bóg domagał się przez Proroków od wszystkich ludzi i którą każdy obowiązany jest posiadać (13, 9). Dogmaty te stanowią minimum tego, co jest potrzebne do okazania posłuszeństwa Bogu (14, 23, 29); wskazane są one w sposób najjaśniejszy w Piśmie św. jako obowiązujące (14, 9, 10); przyjęcie ich powszechne, zapobiegając dowolności przebiegłej (14, 12), odbierze grunt poróżnieniu sekciarskiemu (14, 11; 11, 22), bo nie podlegają one sporowi ludzi zacnych (14, 22). Poza tym niech sobie każdy myśli o Bogu, co chce (14, 30—33), a nie spowoduje to „zamieszań i przestępstw“ (14, 34). Dogmaty te, stanowiące „religję powszechną naturalną“ (12, 24), są, jak wynika z tego, cośmy wyżej stwierdzili, jakby przeciętnym wyznaniem wiary, przy której zatrzymuje się

i zatrzymać się winna szara masa pospólstwa, a poza którą sięgają filozofujący nieliczni ludzie.

Myśl utworzenia religji powszechnej naturalnej, któraby pojednała ludzi, rozbitych na zwalczające się wzajemnie obozy wyznaniowe, nie jest u de Spinozy oryginalna. Kiełkowała ona już u Greków, pojawiała się w średniowieczu, a znalazła grunt podatny w okresie poreformacyjnym, kiedy liczba sekt wzrastała niepomiernie. Już u Awerroesa w 12 w. znajduje się myśl, że wszystkie religje są w gruncie prawdziwe. Boccacio w 14 w. dał przypowieść o trzech pierścieniach, którą odnowił Lessing. Raymund de Sabunde w 14/15 w. utworzył pojęcie „teologji naturalnej“, które szeroko się przyjęło. Pico della Mirandola w 15 w. chciał zwołać filozofów i teologów z całego świata, by osiągnąć ich zgodę na 900 tez kompromisowych, które opracował. Pod silnym jego wpływem pozostawał reformator Zwingli, który głosił, że Bóg objawiał się we wszystkich religjach i filozofjach. Cusanus w 15 w. czynił usiłowania ku pogodzeniu kościołów rzymskiego z greckim, a miał też na uwadze i islam, w którym oddzielał prawdę od mylności. Agrippa z Nettesheim w 15/16 w. uczył, że bóstwa pogańskie oraz wszelkie pojęcia o Bogu są jakby promieniami Boga. Erazm Rotterdamski w 15/16 w. wyrażał przekonanie, że w najlepszych mężach Grecji i Rzymu, we wszystkich najlepszych umysłach religijnych i filozoficznych przejawia się ten sam duch boży. Mutianus Rufus w 15/16 w. rozszerzył ten pogląd na mity starożytne i wszystkie systematy religijne i filozoficzne. Taurellus w 16 w. nie chciał być luteraninem, kalwinistą i t. p., lecz chrześcijaninem. Bodinus w 16 w. wyprowadza w djalogu swoim siedmiu wyznawców rozmaitych wyznań, by wykazać, że każdy z nich posiada względną prawdę i że wszystkie wyznania są córkami jednej religji naturalnej, wrodzonej ludziom. Coornhaert w 16 w. utrzymywał, że istnieje wspólna podstawa wszystkich systematów religijnych i filozoficznych, stanowiąca religję naturalną, czyli rozumową. Grotius w 17 w. poszu-

kiwał dogmatów, wspólnych wszystkim religjom. Campanella w 17 w. napisał dzieło „Theologica pro cunctis nationibus". Herbert z Cherbury w 17 w. wyprowadził 5 dogmatów jako prawd naturalnych, wspólnych wszystkim ludziom, niemal takich samych, jakie mamy u de Spinozy. Hobbes wstrzymał rozwój tego prądu, kładąc z całą siłą nacisk na różnicę między wiarą i wiedzą, ale i on przy usiłowaniu swym utrzymania prawowierności sprowadzał treść wiary chrześcijańskiej do jednego dogmatu Dopiero w 16 w. rozpowszechnił się w Anglji t. zw. deizm, a cały wiek Oświecenia jest właściwie wiekiem deizmu, zwanego także wolnomyślicielstwem. De Spinoza nie zdradza nigdzie znajomości owych poprzedników swoich, z wyjątkiem Hobbesa (wymienionego w Przyp. 33), aczkolwiek niewątpliwie niejednego z nich czytał. Zresztą w Holandji owego czasu deizm był już dość rozpowszechniony, a wyznawcami jego była rządząca partja arystokratów, zwana neutralistami lub libertynami. Istniał też dosyć silny ruch ideowy w kierunku połączenia wszystkich kościołów chrześcijańskich[1]). De Spinoza niewątpliwie, o ile miał na celu poparcie tej partji i rządu w walce z klerykalizmem, głosił religję, która miała już wyznawców. Więc nie tylko pomysł, lecz i wykonanie nie było niczym całkiem oryginalnym. Ale oryginalnym był sposób wykonania, który przewyższył wszystkie inne, wyżej przytoczone, dawaniem największej możebnej rękojmi, że podana religja znajdzie przyjęcie powszechne. Otóż de Spinoza, jak nikt inny, opiera podaną religję na powadze naukowo i krytycznie zbadanego Pisma św., twierdząc, że treść jej, i właśnie tylko ta treść, jest obowiązującą treścią Pisma św. Tym naukowym postępowaniem, zastosowanym do samego Pisma św., przewyższył de Spinoza także reformatorów największych, a tymbardziej twórców mniejszych sekt, którzy w urabianiu dogmatów ledwie sięgali do Pisma św., brnąc w naukach kościelnych i teologicznych. Ale najbardziej oryginalnym jest

[1]) Dunin-Borkowski 428.

u de Spinozy to wyłącznie praktyczne znaczenie, jakie przypisuje wierze, poza i ponad którą stawia wiedzę. A już chyba zasługą jego nazwać należy umieszczenie środka ciężkości całej religji w przykazaniu miłości bliźniego, które z pod ogromu naleciałości wydobył wślad za Akibą, który je podkreślał, za Hillelem, który je wynosił do głównej reguły, i za Simonem ben Eleazarem, który je najusilniej zalecał[1]). A nie zapominajmy o gruncie całej sprawy, którym jest myśl, wyżej przytoczona, że kto okazuje posłuszeństwo, czyli jest moralny, ten jest wierzącym, choćby nie był wiedzącym.

Od czasu, gdy A. Menzel i C. B. Hylkema wypowiedzieli zdanie, że nauka de Spinozy nie przedstawia się jednakowo w Traktacie teologiczno-politycznym i w Etyce, weszło niejako w modę powtarzać je gołosłownie. Wystarcza spostrzeżenie, że panteista, jakim de Spinoza jest w Etyce, okazuje się w Traktacie teistą, by snuć objaśnienia, że wystąpił w ten sposób dla poparcia polityki de Witta, że musiał zastosować ostrożność t. t. d. W oświetleniu powyższem, przy należytym zrozumieniu stosunku wiary do wiedzy, czyli teologji do filozofji w pojmowaniu de Spinozy pierzcha cała ta sprawa. Rzekoma niezgodność pomiędzy Etyką a Traktatem sprowadza się, ile że niema żadnej niezgodności pomiędzy filozofją w Etyce i w Traktacie, do niezgodności w samym Traktacie, a jest to niezgodność—filozofji i teologji. Jeśli poruszoną sprawę sprostować, to będziemy mieli w najlepszym razie pytanie: czym się to działo, że panteista nie okazał się nieubłaganym i ofiarował ludziom teizm? Odpowiedź na to już mamy: ofiarował go ludziom z tłumu. A dlaczego to uczynił? Wszak w Etyce w końcu powiada o wyżynach filozofji: „Gdyby bowiem zbawienie było na pogotowiu i mogło być znalezione bez wielkiego trudu, czy mielibyśmy fakt, że jest ono przez wszystkich niemal zaniedbywane? Bo też wszystko wzniosłe jest równie trudne, jak rzadkie". A w Trak-

[1]) Dunin-Borkowski 137—139

tacie o poprawie rozumu § 17 I daje następujące prawidło życiowe. „Mówić stosownie do poziomu umysłowego tłumu i czynić to wszystko, co nie stanowi przeszkody do osiągnięcia naszego celu. Niemały bowiem pożytek otrzymamy od ludzi, dostosowując się według możności do ich poziomu umysłowego. Oprócz tego w ten sposób staną się oni pochopniejsi do słuchania prawdy". Do tego właśnie stosuje się całkowicie; przejął się bowiem, jak zauważył Dunin-Borkowski, od młodości zasadą talmudysty Eleazara ben Simona: „Jak obowiązkiem człowieka jest mówić to, co ma widoki, że będzie wysłuchane i przyjęte, tak obowiązkiem jego jest nie mówić tego, czego przyjęcia nie można się spodziewać" [1]), a zasada ta nakazała mu powstrzymać się z wydaniem Etyki, dla której, zdaniem jego, póki żył, czas jeszcze nie nadszedł. Jak Bóg przystosowywał swe objawienia do pojętności Proroków, a oni i Apostołowie przystosowywali swe nauki do pojętności tłumu, tak de Spinoza przystosowuje do niego swoją naukę. Czyż nie jest to przejawem religijności, miłości bliźniego i tolerancji? A nowocześni badacze upatrzyli w tym nietylko niezgodność, bo także chwiejność, tchórzostwo, ba, nawet pomawiali go o obłudę! De Spinoza nie był obojętny względem umysłowości maluczkich. Wspomnieliśmy powyżej, jak zabiegał o dobrego pastora dla gminy, w której mieszkał. Że ludzi prostych swego otoczenia namawiał do uczęszczania do kościoła, że sam chadzał na kazania, że zachwalał je, że szanował poważnych duchownych, opowiadają z rzadką zgodnością pierwsi, rozmaicie usposobieni, biografowie de Spinozy [2]). Colerus donosi, że gdy kiedyś gospodyni de Spinozy zwróciła się do niego z pytaniem, czy zdaniem jego dostąpi ona zbawienia w swej wierze, ten dał jej odpowiedź: „Wasza religja jest dobra, możecie nie oglądać się za inną, by dostąpić zbawienia, jeżeli tylko prowadzicie życie spokojne i bogo-

[1]) Dunin-Borkowski 134.

[2]) Colerus u Freudenthala 60, Kortholt tamże 27, Bayle tamże 31 uw., 32.

bojne“ [1]). Że konwencjonalna dewocja ludzi wyższej sfery, śród których był pewnego razu, wywołała u niego uśmiech, jak opowiada jeden ze świadków, łatwo zrozumieć [2]). Lucas, który rozwodzi się nad tym, jak de Spinoza pożądał niezależności przekonań i cenił swobodę myśli, pisze: „Pozostawiał on każdemu swobodę przesądów, utrzymywał jednakże, że w większości przypadków przeszkadzają do dojścia do prawdy, że rozum staje się niepotrzebnym, jeżeli się zaniedbuje korzystania z niego, i że zakazuje się tego korzystania, gdzie chodzi o wybór. Oto są, mawiał, dwie największe i najpowszechniejsze wady ludzkie: lenistwo i zarozumiałość. Jedni przez lenistwo gniją w grubej ciemnocie, która stawia człowieka niżej bydlęcia; drudzy przez zarozumiałość podbijają niby tyrani umysły prostaków, stawiając przed niemi, jako wyrocznie wieczne, świat mylnych pojęć. Oto źródło tych wierzeń niedorzecznych, które ogłupiają ludzi, skutkiem czego oddzielają się jedni od drugich, co się sprzeciwia wprost celowi natury, która pragnie, aby ludzie byli jednakowi jako dzieci jednej matki. Dlatego też utrzymywał, że tylko ci, którzy wyzwolili się z zasad, zaszczepionych im w dzieciństwie, mogą dojść do poznania prawdy, oraz że potrzeba nadzwyczajnych wysiłków do przezwyciężenia wpływów, które przeszły w nałóg, i zatarcia idei mylnych, któremi napełnił się umysł człowieka, zanim się uzdolnił do samodzielnego sądu o rzeczach. Wyjście z tej przepaści było w jego oczach takim cudem, jak utworzenie z chaosu ładu i porządku“ [3]). Tak mówił człowiek, który wyrósł z gminu ciemnego i doznał wpływu hamującego „zarozumiałych“. Stąd rozumiemy w pełni, co znaczą owe słowa, rzucone w Traktacie o poprawie rozumu, że po zrozumieniu Natury należy utworzyć taki ustrój społeczny, jaki jest niezbędny do tego, aby jaknajwięcej ludzi mogło jaknajłatwiej tudzież bezpiecznie cel najwyż-

---

[1]) Colerus u Freudenthala 61.

[2]) Freudenthal 221, ob. także 198 w. 22.

[3]) Lucas u Freudenthala 19.

szy życia, zjednoczenie się z naturą, osiągnąć, następnie wypracować filozofję moralności i również naukę o wychowaniu dzieci i t. d. (§ 14). Otóż rozumiejąc i doceniając w pełni trudność podniesienia mas do poziomu wiedzy filozoficznej, de Spinoza w interesie spokoju i zgodności, moralności i samej religijności układa platformę wiary, wcale nie niezgodną ze swoją filozofją, lecz tylko odstępującą, jak wymaga kompromis, dając zresztą w Traktacie dość wyraźnie do zrozumienia, jak widzieliśmy i jak jeszcze zobaczymy, że wiara ta, jak i wszelka wogóle nie jest szczytem, do którego może dojść umysł ludzki. Stanowisko takie względem religji zgodne jest całkiem z pojmowaniem jej w Etyce, gdzie czytamy: „Wszelkie pragnienia i działania, których przyczyną jesteśmy sami, o ile posiadamy ideę bóstwa, czyli o ile poznajemy bóstwo, zaliczam do religijności (religio). Pożądanie zaś czynienia dobrze, powstające stąd, że żyjemy za przewodem rozsądku, nazywam moralnością (pietas)“ (IV, 37, Przyp. 1). Nie po to utworzył de Spinoza ową dogmatykę, by chcieć ją narzucać. Tolerancja w celach pokojowości i postępu bez walki była dla niego nakazem najwyższym, boć przecież będącym przejawem miłości bliźniego. Dlatego gdy gorliwy w kształceniu siebie, ale ograniczony, przyjaciel Jelles nadesłał mu do oceny swe dzieło, zawierające wyznanie wiary powszechnej, odpowiedział mu, że nie znalazł tam nic do zmienienia[1]). Na zalecaną przez de Spinozę religję zapatrywać się należy jako na jego filozofję egzoteryczną, popularną. Wszak i w Etyce swej poza etyką filozoficzną podaje etykę egzoteryczną w V, 10, Przyp., a niczym innym nie są owe prawidła życiowe, podane w Traktacie o poprawie rozumu § 14, z których wyżej jedno przytoczyliśmy. Nasuwa się wszakże pytanie, dlaczego de Spinoza, urabiając religję dla masy, w Przedmowie do Traktatu §§ 33, 34 oświadcza, że nie życzy sobie, aby ludzie z tłumu czytali to pismo, i sprzeciwił się przekładowi Traktatu na język holenderski[2]). Odpowiedź znajdziemy, gdy uważ-

[1]) Bayle u Freudenthala 32 uw. Meinsma 515.
[2]) List 44 (dawn. 47).

niej się przyjrzymy. Otóż wiedząc „z jaką uporczywością tkwią w umyśle owe przesądy, które wpojono pod pozorem bogobojności“ (§ 33), rozumie on widocznie, że mając do czynienia z fanatykami, powiększyłby tylko waśnie przy dążeniu do ich usunięcia. Przeto zwraca się subtelnie i mądrze do tej warstwy ludzi, która zajmuje miejsce pomiędzy ciemną masą a filozofami. Tylko w nadziei, że zatargu nie wywoła, głos zabiera, inaczej, jak powiada, wolałby milczeć (12, 4). I właśnie dlatego poddaje się najlojalniej wyrokowi władz (Przedm. § 35; 20, 47).

Powiedzieliśmy, że upatrywano w zachowaniu się de Spinozy względem wierzących obłudę. Trzeba przyznać, że tolerancja może wypływać także ze stanowiska, nakazującego pozór obłudny, jak często można widzieć. W r. 1668 ukazała się książka „Homo politicus“ bezimiennie, ucząca wprost tej obłudy. Autora tego wiarą jest, jak oświadcza, że dwa i dwa to cztery, a wierzącym w to samo zaleca jezuickie zachowywanie się względem ludzi, przyświadczające każdemu lubemu wyznaniu wiary, jeżeli wynosi się z tego jakąś korzyść[1]). De Spinoza czytał tę książkę, a możemy zobaczyć, jak ta cyniczna etyka oburzyła go w najwyższym stopniu, tak że porwał się do napisania traktatu „przeciwko autorowi pośrednio“, jak czytamy w Liście 44 dawn. 47.

Ponad wznoszącym się na podstawie krytyki Pisma św. kręgiem myśli, dotyczącym stosunku pomiędzy wiarą i wiedzą, wznosi się ostatni krąg myśli, mający za przedmiot stosunek pomiędzy kościołem i państwem, czyli duchowieństwem i władzą świecką. Łącznikiem jest wywód o pomieszaniu teologji z filozofją, jak zaraz zobaczymy.

Kto miesza teologję z filozofją, czyli wiarę z wiedzą? Zauważyliśmy już, że według de Spinozy pomieszanie to istnieje już w samym Piśmie św. (12, 22; 14, 1, 2), ułożonym przez Ezdrasza i twórców obydwu kanonów (12, 28) i przekazywanym tak, że uległo skażeniu i sfałszowaniu (12, 40).

[1]) Meinsma 409—412.

Pomieszanie to przechodzi w „nadużycia“ (14, 1), którego dopuszcza się duchowieństwo ze swemi poplecznikami teologicznemi. Otóż ci ludzie komentują obrazowo Pismo św. i biorą w nim dosłownie to, czego nie rozumieją (13, 27), upatrują w nim tajemnice (Przedm. 18, 19; 7, 5; 12, 4; 13, 4) i w swej czci dla słów i niemal dla papieru i atramentu (Przedm. 19; 12, 5) podsuwają Pismu św. swoje zmyślenia, postępując z niesłychaną bezwzględnością i czelnością (7, 2), a w ten sposób podają ludzkie wymysły za nauki boskie (Przedm. 18, 20) i wprowadzają do religji spekulację filozoficzną (Przedm. 18; 13, 4. 5), a dla podtrzymania swej sfałszowanej religji urobili pojęcie tradycji (7, 38—40, 88, 89; 18, 11, 12). Skutek tego jest opłakany. Ludzie ci stają z wszelkiemi namiętnościami w obronie naturalnej skłonności ludzi do zabobonu (Przedm. 7; 7, 5), a w celu ustalenia go, gdyż jest zmienny, przyozdabiają religję kultem i ceremonjałem (Przedm. 9; 12, 4), tak że zeszła ona do samych obrzędów i zabobonów (Przedm. 16). Wraz z religją upadła i moralność (Przedm. 17). Broniąc swych wymysłów jako nauki boskiej, ludzie ci czynią to z całą siłą i namiętnością, siejąc między ludźmi niezgodę i nienawiść (7, 4, 5), zatargi, zawiść i nienawiść (Przedm. 15), tak że religijność chrześcijańska, czyli miłość, pokojowość i t. d. obraca się w nienawiść (Przedm. 14); rodzi się mnóstwo wielkich zamieszań i przestępstw (14, 34), niedorzeczności, niedogodności i szkód (15, 43), rozruchów i wojen okrutnych (Przedm. 8). Ludzie ci dbają jedynie o własne dobro (Przedm. 17; 17, 2) i uważają się za uprzywilejowanych, gdy tymczasem powoduje niemi chciwość i ambicja (Przedm. 15). Ludzie ci, pyszniący się posiadaniem światła nadprzyrodzonego, wiodą spory z filozofami (13, 5), obwiniając ich o bezbożność (2, 2), obłudnicy ci z bezczelną śmiałością prześladują ludzi myślących inaczej (Przedm. 17; 14, 4; 18, 24), gdyż wolności, którą sobie biorą, nie przyznają innym (14, 4), i wichrzą, usiłując zgnieść wolność myślenia (20, 15, 42). Powstają poróżnienia sekciarskie (Przedm. 16; 5, 15; 7, 3; 14, 1, 2, 11; 18, 6), zwłaszcza gdy

rządy popierają niektóre z nich (18, 12; 20, 41), a stają się groźne dla samych władz państwowych (18, 25), które muszą tym buntownikom ustępować (20, 37). Duchowieństwo uprawia knowania polityczne (Przedm. 8), u Żydów wywyższało się nad królów (18, 13, 14), osiągało nawet najwyższą władzę polityczną (17, 113; 18, 6—12), przez co powodowało wojny domowe (18, 15—21), również u chrześcijan zdobyło sobie panowanie, które spowodowało walkę cesarstwa z papiestwem (19, 43, 44). Taka niegodziwość kleru jest w najwyższym stopniu niebezpieczna dla życia społecznego (14, 4).

Jak wytępić zło klerykalizmu? De Spinoza utrzymuje na podstawie, już wyżej podanej, że każdy ma w swojej osobie powagę najwyższą i prawo nieograniczone w dziedzinie religji, która jest sprawą prywatną, a nie publiczną (7, 90—93). Ale do tego się nie ogranicza, lecz biorąc sprawę jako zatarg pomiędzy kościołem i państwem, usiłuje ją rozwiązać na gruncie kompetencji prawnej. Stosunek pomiędzy kościołem a państwem odpowiada w umyśle de Spinozy stosunkowi pomiędzy teologją a filozofją, czyli wiarą a wiedzą. Jak tam głosił rozdział, ucząc, że wiara polega na uczynkach, a wiedza na myśleniu, a w tył usunął myśl, że jednakże obydwie dziedziny posiadają wspólnie ideę o Bogu (będącą dogmatem dla tłumu i pojęciem dla inteligiencji), tak i tutaj głosi rozdział, ucząc, że duchowieństwo nie ma prawa do władzy politycznej, które przysługuje wyłącznie państwu, i w tył usuwa myśl, że prawo boskie, które jest w posiadaniu duchowieństwa, i prawo, którym włada państwo, jest ostatecznie tym samym prawem; podnosi zato z całym naciskiem, że władza państwowa nie obejmuje dziedziny życia myślowego, rozumowego, jeżeli więc rządzi prawowicie, to zostawia swobodę, z jaką mogą się już bez awantur czynnych i zgubnych spierać teologowie z filozofami. Dla ścisłości zauważyć należy, że de Spinoza obstaje nie za oddzieleniem prawa świeckiego od kościelnego (19, 34) i nie za oddzieleniem religji od państwa (17, 115), lecz tylko, jak się jeszcze przekonamy, za rozdziałem czynności i zadań duchowieństwa i władz świeckich, czyli

za pozostawieniem całej władzy politycznej państwu, a kościołowi jedynie nauczania wiary.

De Spinoza miał wielkiego poprzednika w traktowaniu tej sprawy, od którego bardzo wiele przejmuje, ale od którego też bardzo odbiega. Już Hobbes ujął sprawę klerykalizmu jako prawno-polityczną i rozwiązał ją, stanowiąc, że państwo dzięki swej wszechwładzy naturalnej powołane jest do rządzenia także w dziedzinie religijnej i zaprowadzenia obowiązkowego nienaruszalnego—nie ma być wolno o nim mówić i pisać (uniwersytety mają prowadzić cenzurę)—wyznania, uproszczonego według wskazania Hobbesa, jak wzmiankowaliśmy wyżej. De Spinoza przyjmuje taksamo, że do władzy państwowej należy ustanowienie „podstaw kościoła i jego nauki“ (19, 39, jedyne to miejsce, zato obszerniej w Trakt. polit.), ale wyprowadza, że władze nie powinny się wtrącać do sporów pomiędzy „uczonemi“, ani też przepisywać, w co kto ma wierzyć, oraz zakazywać wyrażania swych poglądów ustnie lub piśmiennie (20, 32, 33) (oczywiście poza powszechnie przyjmowanemi dogmatami zasadniczemi), gdyż pozostawienie wolności myślenia, taksamo jak wierzenia (20, 23) wychodzi na dobro religji i państwu. Hobbesowi chodziło o to, czego nie wolno każdemu w państwie, gdy tymczasem de Spinozie chodzi o to, co wolno. Aby tę wolność pozyskać, musi jednak de Spinoza uczynić potężny wyłom w teorji wszechwładzy państwa Hobbesa; zresztą już ten filozof sam go uczynił, całkiem niekonsekwentnie, twierdzeniem: „philosophia, ut crescat, libera esse debet, nec metu, nec pudore coërcenda“ (filozofia potrzebuje dla urastania swego wolności, a nie powinien jej powściągać ani strach, ani wstyd). Wolnością tą jest osobista wolność myślenia.

De Spinoza po wyłożeniu (w Rozdz. 16) teorji wszechwładzy państwa właśnie według Hobbesa, zaostrzając jeszcze tę teorję nawet (17, 5—10), powiada, że jest to tylko „teorja“ (17,1) i stawia pytanie: jak daleko rozciąga się prawo i moc rządu? (17, 5). Godne to uwagi, że gdy Hobbes ogranicza się do czysto teoretycznego wywodu o wszechwła-

dzy państwa, de Spinoza stosuje metodę doświadczalną i rozpatruje dzieje państwowości żydowskiej w tymże celu. Dlaczego tak postępuje? Otóż w Holandji w 17-ym wieku po śmierci Wilhelma II, gdy zajmowano się sprawą obsadzenia lub nieobsadzenia stanowiska namiestnika i walczyły ze sobą partje demokratyczna z monarchiczną, politycy, podobnie jak Purytanie angielscy, uważając historję za „vitae magistra", szukali w Piśmie św. podstawy do rozwiązania sprawy. Cats dowodził w swym piśmie, że godność namiestnika nie była udzielona nieodwołalnie u Żydów po wyjściu z Egiptu. Cunaeus napisał dzieło o państwie żydowskim i poświęcił je Stanom holenderskim, motywując, że „żadne państwo na ziemi nie obfitowało bardziej w przykłady, gdyż nie żaden człowiek, lecz Bóg nieśmiertelny był jego twórcą i założycielem". Tak więc de Spinoza przystosowuje się do praktykowanego sposobu traktowania rzeczy. Jednakże nie zgadza się na to, aby w owych dziejach należało szukać przykładów (18, 1). Nie bez ironji podejmuje pytanie, dlaczego państwo boskie upadło (17, 93), i przychyla się do zdania Ezechjela, że Zakon był raczej karą i biczem (17, 96, 97, 102); wskazuje na niemożliwość naśladowania instytucji Lewitów (19, 39) i na to, że nowoczesne państwa nie podlegają prawu żydowskiemu (19, 62); podnosi, że niepodobna już po objawieniu apostolskim zawrzeć przymierza z Bogiem, jak to uczynili Żydzi (18, 1, 2), zresztą tylko w przekonaniu, a nie w rzeczywistości (17, 32), i sądzi, że taki ustrój państwowy, jak żydowski, mógłby się przydać tylko narodowi odosobnionemu (18, 2). Rozpatrywanie dziejów żydowskich, a zauważmy, że nie tylko żydowskich, służy de Spinozie jedynie do wyprowadzenia wniosków, a szuka on tej podstawy doświadczalnej z powodu głębszego. Otóż sprawa ustroju państwa nie jest dla stanowiska filozoficznego de Spinozy sprawą rozumu, czyli teorji, lecz sprawą doświadczenia, praktyki. W Etyce IV, 37, Przyp. 2 powiada: „A dlatego musi ono (państwo) posiadać władzę przepisywania wspólnego porządku życia, wydawania praw i utwierdzenia ich nie z pomocą

rozsądku, który nie może powstrzymywać wzruszeń, lecz z pomocą gróźb". A wyraźnie całkiem wyprowadza w Traktacie politycznym §§ 1—7, że „przyczyn i podstaw naturalnych państwowości nie należy doszukiwać się w naukach rozumu, lecz wyprowadzić je z natury ludzkiej powszechnej, czyli ukształtowania ludzi" (§ 7). Jak przy badaniu Pisma św., tak i przy badaniu państwowości de Spinoza występuje jako historyk i empiryk.

A więc dowiedzieć się chce de Spinoza z Pisma św., jak daleko rozciąga się prawo i moc rządu. Wyczytuje tedy, że Mojżesz wprowadził religję do państwa (5, 26—31), że jako przedstawiciel Boga łączył w sobie władzę świecką i duchowną, tak, że prawo i religja były tym samym, że później rozdwoiła się ta władza, ale państwo pozostawało jeszcze teokracją i było doskonale (17, 26—93), gdyż—duchowieństwo nie posiadało władzy (18, 5, 7, 8); jednakże duchowieństwo lewickie poczęło się psuć, lud zechciał mieć króla śmiertelnego, królowie, żądni władzy, wyrywali prawodawstwo z rąk kapłanów, powstały wojny domowe i walka królów z Prorokami, państwo upadło, w drugim państwie zaś już kapłani zagarnęli zwierzchnictwo (17, 93—114; 18, 13—21), pojawiły się sekty i powstały waśnie między niemi (18, 6—12). Stąd wnioski: 1) prawo boskie, czyli prawo do religji, powstaje z umowy, bez której niema żadnego prawa, prócz naturalnego (17, 115); 2) nie sprzeciwia się bynajmniej królestwu boskiemu, że się obiera majestat najwyższy, władający najwyższym prawem rządzenia (18, 3); 3) niebezpieczną jest rzeczą zarówno dla religji, jak i dla państwa, przyznanie duchowieństwu władzy politycznej (18, 6, 22); 4) niebezpieczną jest rzeczą wydawanie ustaw, dotyczących poglądów (18, 13, 14, 23); 5) niezbędną rzeczą jest zarówno dla państwa, jak i dla religji, aby prawo oceniania uczynków pozostawało przy władzach państwowych, a nie przy duchowieństwie (18, 27), wreszcie 6) wniosek uboczny, czysto polityczny, ze względu na stosunki ówczesne polityczne przestrzegająco wyprowadzony, że przejście do monarchicznego ustroju jest zgubne

dla narodu, który miał inny ustrój i wogóle zmiana ustroju państwowego jest bardzo ryzykowna dla bytu państwa (18, 28—37). Te oto wnioski ostrzegawcze wyprowadza de Spinoza z rozwoju i upadku państwa żydowskiego. Zawarta jest w nich odpowiedź na pytanie powyższe. Pytanie to jest dwuznaczne, bo zawiera w sobie dwie sprawy: do czego państwo ma prawo i do czego nie ma prawa. Otóż państwo ma prawo do istnienia pomimo królestwa boskiego (wniosek 2), do wprowadzenia religji (wniosek 1), do oceniania uczynków (wniosek 5), do odebrania duchowieństwu władzy politycznej (wniosek 3), a nie ma prawa wydawania ustaw, dotyczących poglądów (wniosek 4). Każdemu z tych punktów poświęca de Spinoza osobne wywody teoretyczne najdonioślejsze, wikłające się niezwykle w Traktacie; postarajmy się przeto je wyodrębnić.

1) Państwo ma prawo do istnienia pomimo królestwa boskiego.—Nie sprzeciwia się bynajmniej królestwu boskiemu, że się obiera majestat najwyższy, władający najwyższym prawem rządzenia (18, 3). Prawo boskie bowiem spełnia ten, kto praktykuje sprawiedliwość i miłosierdzie, a zatym królestwem boskim jest takie, w którym sprawiedliwość i miłosierdzie otrzymują moc prawa i nakazu (19, 4). Niema dwuch królestw, lecz tylko jedno: Bóg panuje nad ludźmi przez tych, którzy sprawują rządy, a nie posiada osobnego królestwa śród ludzi (19, 2, 6, 9, 17—19); zresztą królestwo boskie przestało istnieć (19, 13). (O królestwie niebieskim ob. 7, 30). —Do tego poglądu, ubóstwiającego państwo, przybliżał się Hobbes, ale nie doszedł do niego, ponieważ obstawał przy transcendentnym pojęciu Boga.

2) Państwo ma prawo do wprowadzenia religji.—Prawo boskie, czyli prawo do religji, powstaje z umowy, bez której niema żadnego prawa, prócz naturalnego (17, 115). Prawo naturalne jest pierwotniejsze, poprzedza objawione prawo boskie (16, 53—60; 17, 115). Religja, zarówno czy pojmujemy ją jako objawioną proroczo, czy przez światło naturalne, otrzymuje prawomocność z postanowienia władzy państwo-

wej; prawo boskie zależy od uchwały władzy państwowej (19, 2—21). Zawsze tak bywało, że religję przystosowywano do pożytku państwa (19, 30). Kult religijny i praktykowanie moralności muszą być przystosowane do pokoju i zachowania państwa, jeżeli chcemy okazać Bogu posłuszeństwo w sposób właściwy (19, 21). Nie można okazać właściwego posłuszeństwa Bogu inaczej, jak przez przystosowanie moralności do pożyteczności powszechnej, czyli przez posłuszeństwo postanowieniom władzy najwyższej (19, 25, 27). Moralnością najwyższą jest taka, która się praktykuje dla pokoju i spokoju państwa (20, 17). Przywiązanie do ojczyzny jest najwyższym objawem moralności (19, 22).—Do tego poglądu przybliżał się Hobbes, ale nie doszedł do niego z powodu oddzielania religijności od moralności.

3) Państwo ma prawo do oceniania uczynków.—Skoro do władzy najwyższej należy wyznaczanie, w jaki sposób każdy winien praktykować moralność, to jest ona powołanym tłumaczem religji (19, 21—25). Jest rzeczą niezbędną zarówno dla państwa, jak i dla religji, aby prawo oceniania tego, co jest dozwolone, a co niedozwolone, pozostawało przy państwie (18, 27; 19, 39, 42; 20, 17).—Tak samo uczył Hobbes.

4) Państwo ma prawo do odebrania duchowieństwu władzy politycznej.—Władza państwowa ma wyłączne prawo stanowienia w zakresie państw duchowych (16, 63), co nie może być w sprzeczności lub w niezgodzie z prawem boskim (16, 52—64), a jest to niezbędne dla zachowania jak religji, tak i państwa (19, 1, 34—42).—Taką kompetencję przyznał państwu Hobbes.

5) Państwo nie ma prawa do wydawania ustaw, dotyczących poglądów.—Nikt nie wyzbywa się w całości swego prawa naturalnego na rzecz państwa (17, 1—4, 11), zachowuje bowiem prawo do myślenia (20, 2, 3), a przekazuje państwu jedynie prawo do działania (20, 14). Państwo winno pokładać moralność i kult religijny wyłącznie na uczynkach, t. j. jedynie na praktykowaniu miłosierdzia i sprawiedliwości, a pozostawić każdemu wolność myślenia (18, 26; Przedm. 11)

Tylko państwo despotyczne, któremu zależy na tym, aby ludzie byli oszukani i wystraszeni, zagważdża i ogranicza swobodę myślenia (Przedm. 10, 18, 23; 20, 3, 9). Prawodawstwo winno dotyczyć postępowania, a nie przepisywać i zakazywać, w co kto ma wierzyć, i nie wtrącać się do sporów ideowych (20, 32, 33, 46). Ustawy, dotyczące myśli, są bezcelowe, niemożliwe do przeprowadzenia, osiągają skutek przeciwny, tworzą wrogów wewnętrznych, krzywdzą ludzi lepszych (20, 1—47), mijają się z celem państwa, którym jest oswobodzenie ludzi od strachu, aby żyli w bezpieczeństwie, t. zn. aby zachowali w pełni swe prawo naturalne do istnienia i działania bez szkody dla innych, a zarazem umożliwienie ich umysłom i ciałom sprawne spełnianie swych czynności oraz posiłkowanie się rozumem wolnym, i zapobieganie wrogiemu usposobieniu ludzi przeciwko sobie, słowem wolność (20, 11, 12). Przyznanie wolności myślenia upewnia bezpieczeństwo i wzrost państwa (17, 12; 20, 37).—Ideę tolerancji wyznaniowej, którą poznał de Spinoza w Talmudzie[1]), i którą urabiali poplecznicy religji powszechnej, wyżej wspomniani, na gruncie państwowym głosił przed de Spinozą w 16-m wieku Chatillon (Castellio), a już po nim Locke, Pufendorf, Thomasius, Bayle, Chillingworth, Hales, Tylor. Spółczesne z de Spinozą władze holenderskie zbliżały się w swej praktyce do tolerancji w przeciwieństwie do nietolerancji ówczesnych kościołów w Holandji, zwłaszcza kalwińskiego, jak wykazali Meinsma i Hylkema. Wypowiedziano pogląd, że idea tolerancji urobiła się w związku z ideą prawa międzynarodowego. Na to można odpowiedzieć, że i ta idea urobiła się na gruncie religijno-społecznej dążności reformatorskiej filozofów. De Spinoza staje w przeciwieństwie do Hobbesa, jak sam określa w Liście 50 (dawn. 50).

Zwalczając w ten sposób klerykalizm, de Spinoza bynajmniej nie odmawia racji bytu duchowieństwu. Przeciwnie, uznaje, że jego pomoc potrzebna jest ludowi prostemu przy

[1]) Dunin-Borkowski 127, 128.

zajmowaniu się Pismem św. (5, 44) i że zadaniem jego jest moralne i braterskie upominanie, dawanie dobrego wychowania (7, 90). Ale zastrzega, że ma ono uczyć i praktykować tylko to, co jest powszechnie przyjęte, i dawać odpowiedź na zapytania (18, 22). Duchowni mają być szafarzami słowa bożego, uczącemi lud moralności z upoważnienia władz państwowych stosownie do pożytku powszechnego (19, 49). Wszelka władza prawno-polityczna ma im być odjęta, gdyż przyznanie im jej jest wysoce niebezpieczne zarówno dla religji, jak i dla państwa (18, 22). Sprawy duchowne należą do zakresu prawa władz państwowych (19, 39), a te winny przestrzegać tego w celu zachowania religji i państwa (19, 40), inaczej bowiem powstanie podział władzy z wszystkiemi zgubnemi następstwami (19, 41), państwo w państwie (17, 107, 108). Duchowni mają być poprostu urzędnikami państwowemi.

Poza tym rozdwojeniem kompetencji kryje się w głębi, jak wzmiankowaliśmy, jedność. Staje się ona widoczna, jeśli wyjąć tkwiący w wywodach de Spinozy pogląd historjozoficzny. Wyjęcie to rozproszy nam wiele trudności i niezgodności pozornych, polegających po części na niepełnym wyrażeniu się, wikłającym pojęcie prawa boskiego naturalnego z pojęciem prawa boskiego objawionego.

Otóż de Spinoza uczy, że prawo boskie było objawione Żydom—zresztą nie tylko im (3, 31—47, 51, 52; 10, 17)—nie jako prawdy wieczne, lecz jako przepisy i zarządzenia, stosownie do ich nizkiej jeszcze bardzo pojętności, i tak pojmował je jeszcze Mojżesz (4, 23—30). Dał on Zakon nie jako nauczyciel lub Prorok, lecz jako prawodawca i mocarz (5, 7, 8), a tylko w ten sposób mógł podać religję, gdyż trzeba było z owym ludem obchodzić się, jak z dziećmi (2, 47; 12, 3). Przepisy Pięcioksięgu pod postacią prawa pisanego dotyczą obrzędów, służących umocnieniu i zachowaniu państwa żydowskiego (5, 3), a o ile zawierają nauki moralne, to nie jako ważne dla wszystkich ludzi, lecz jako rozkazy, przystosowane do pojętności Żydów i pomyślności ich państwa (5, 7; 17, 115). To też Zakon, który jest poniekąd prawem boskim (4, 17),

stracił moc obowiązującą po zburzeniu państwa żydowskiego (5, 13, 15), innemi słowy, religja objawiona utraciła siłę prawa (19, 13). Chrystus oddzielił prawo boskie od prawa państwowego żydowskiego i, nie zamierzając wprowadzać nowych praw do państwa, a przez to nie znosząc prawa Mojżesza (5, 9; 7, 31), uczył prawa boskiego jako praw wiecznych i powszechnych. Nie przepisywał ich pod postacią praw, a w ten sposób uwolnił od poddaństwa prawa, mimo to jednak utwierdził prawo, które wpisał ludziom wgłąb serca (4, 31—36); jeśli przepisywał niekiedy prawa, to czynił to z powodu niewiedzy i uporczywości ludu, przystosowując się do jego sposobu myślenia (4, 33). Nowy Testament podaje wyłącznie nauki moralne (5, 14), gdyż Apostołowie nie byli prorokami, lecz nauczycielami (12, 29). Przed nadejściem Chrystusa Prorocy uczyli zawsze religji jako prawa krajowego, a Apostołowie uczyli jej jako prawa powszechnego (12, 24). Zarówno rozum, jak i zdania Proroków i Apostołów głoszą jawnie, że wieczne słowo i przymierze Boga oraz religja prawdziwa wpisane są doskonale w serca ludzkie (12, 2). Do prawa boskiego nie należy wiara w opowieści (5, 45) i nie wymaga ono obrzędów, nagród, kar (4, 32—34). Treścią jego jest: miłować Boga i bliźniego (12, 34; 14, 9), spełniać sprawiedliwość i miłosierdzie (19, 5). A zatym mamy jedno prawo boskie w trzech rozmaitych tylko dziejowych formach spowicia. Pismo św. zawiera w sobie prawo boskie (4, 50), które stanowi jego treść nieskażoną (12, 33). Znajduje się ono zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie (7, 32, 33). Dane jest też światłu naturalnemu, czyli rozumowi (4, 13 — 16), jest umysłowi wrodzone i jest dobrem wspólnym wszystkich ludzi (5, 1). Jedna jest religja i przez Boga w każdym razie objawiona, czy przypuszczamy taki, czy inny sposób powiadomienia o niej ludzi (19, 10). Niema różnicy, czy Bóg z pomocą światła naturalnego, czy też z pomocą objawienia proroczego, nakazuje moralność (19, 5).

To prawo boskie, które jest religją, nakazującą posłuszeństwo i tworzącą moralność, jest tedy objawione i niema

go w stanie naturalnym. „Otóż ten stan zarówno z natury swej, jak i w czasie poprzedza religję. Nikt bowiem z natury nie wie, że jest obowiązany do jakiegoś posłuszeństwa Bogu, a nawet nie może do tego w żaden sposób dojść inaczej, jak przez objawienie“... (16, 53). „Prawo boskie, czyli prawo do religji, powstaje z umowy, bez której niema żadnego prawa, prócz naturalnego“ (17, 115). „Prawo boskie weszło w życie od tego czasu, kiedy ludzie w umowie wyraźnej obiecali słuchać Boga... i przekazali swoje prawo Bogu, jak się to dzieje w stanie społecznym“ (16, 56). W stanie naturalnym byli właśnie Żydzi po wyjściu z Egiptu (17, 26). Widzimy, że stan naturalny to stan barbarzyński, zwierzęcy, a stan społeczny to stan uspołecznienia, cywilizacji. Jeżeli de Spinoza, przeciwstawiając te stany, przeciwstawia równorzędnie prawo naturalne i prawo boskie, to rozumieć należy przez prawo boskie prawo objawione. Ze stanowiska filozoficznego otwiera się między temi prawami przepaść, której wypełnienie byłoby zadaniem — teodycei, ale ta nie istnieje dla de Spinozy, naturalisty, patrzącego kosmocentrycznie „sub specie aeternitatis“, przyjmującego istnienie przyrodniczych praw powszechnych (4, 1—6). Z tego stanowiska uczy on, że „ponieważ prawdziwy cel praw widoczny jest tylko dla niewielu, a większość ludzi niezdolna jest do pojęcia go i jaknajmniej kieruje się w życiu rozumem“, prawodawcy mądrze wymyślili inny cel i obiecali nagrody i kary (4, 6). Czy ten prawdziwy cel w czystości ujęty jest w chrześcijaństwie? De Spinoza pozwala wnioskować, choć sam tego nie mówi, że nie. Wszak i chrześcijaństwo operuje nagrodami i karami, posiada obrzędy, przystosowuje nauki moralne do pojętności tłumu, uczy posłuszeństwa i t. d., a co najgorsza, miesza wiarę z wiedzą. Stąd staje się zrozumiałym, że de Spinoza rozróżnia prawo boskie objawione rozumowi od prawa boskiego, objawionego w Nowym Testamencie, tak jak rozróżnił je, o ile jest dane w Nowym i Starym Testamencie.

Prawo boskie objawione rozumowi, nazywa de Spinoza „boskim prawem naturalnym“ (4, 18). Mówi o nim taksa-

mo, jak o tamtym, że jest powszechne, że nie potrzebuje wiary w opowieści, że nie wymaga obrzędów, że nie ustanawia nagród i kar (4, 18—21). Ale mówi coś więcej nad to, wydobywając to prawo w całej czystości z systematów wiary chrześcijaństwa dziejowego i nawet z dogmatyki, którą sam zalecił i w której jeszcze zawiera się poniekąd myśl o nagrodach i karach (14, 27, 28). Otóż prawo boskie naturalne oczyszczone jest od cechy nakazu, wymagającego posłuszeństwa. De Spinoza uczy, powołując się na Pawła (4, 7, 8), że „kto postępuje dobrze z prawdziwego poznania dobra i umiłowania dobra, ten postępuje z przekonania wolnego i niezmiennego, kto zaś działa ze strachu przed złem, ten działa pod przymusem zła, niewolniczo i żyje pod panowaniem jakimś“ (4, 38). Dopiero prawo boskie naturalne daje ludziom szczęście prawdziwe i uczy życia prawdziwego (5, 1); nasze dobro najwyższe i nasza szczęśliwość najwyższa sprowadza się do poznania i umiłowania Boga, a środkami i sposobem życia do tego celu zajmuje się etyka ogólna (4, 13). A choć de Spinoza powiada, że środki te „mogą być nazwane rozkazami Boga“ (4, 13), to jednak jest to już tylko przystosowującą się przenośnią, bo wraz z usunięciem cechy posłuszeństwa wymaganego, czyli nakazu, znika samo pojęcie prawa (Przyp. 34). To też de Spinoza uczy, że dla rozumu Bóg nie jest bynajmniej prawodawcą, albowiem jego postanowienia to nie przykazania, lecz prawdy wieczne (4, 23—30), i że kto jest moralny, dla tego nie są pisane prawa (5, 50). Mędrzec, który żyje według rozumu, jest człowiekiem moralnym, podlegającym boskiemu prawu naturalnemu, uczy po stoicku de Spinoza; najlepszą wiarę okazuje ten, kto przejawia najlepsze uczynki sprawiedliwości i miłości (14, 33). Albowiem na uczynkach polega wiara, a niema tu znaczenia, czy kto pojmuje, że Bóg przepisuje prawo jako monarcha, czy też że uczy ich jako prawd wiecznych, czy myśli, że człowiek jest posłuszny Bogu z wolnej woli, czy też z konieczności wyroku boskiego, czy przypuszcza, że nagroda za dobro i kara za zło jest naturalna, czy też nadprzyrodzona (14, 31). Kto nie zna Pisma św., a mimo to

dzięki światłu naturalnemu poznał, że Bóg istnieje i co z tego wynika, ten jest błogosławiony; kto nie zna Pisma św. i nie poznał się z pomocą światła naturalnego, ten jest nie niemoralny, lecz bliski zwierzęcia; kto Pismu św. zaprzecza i nie wierzy w Boga, ten jest niemoralny (5, 40, 41). Ale de Spinoza nie ucieka, jak Stoicy, od państwa. „Gdyby ludzie z natury tak byli ułomni, że nie pożądaliby nic innego, prócz tego, co rozum prawdziwy wskazuje, to społeczeństwo nie potrzebowałoby zgoła praw, lecz wystarczyłoby najzupełniej podawać ludziom na nauki moralne, aby postępowali z własnego popędu i z wolnej duszy w kierunku prawdziwej użyteczności. Atoli z naturą ludzką ma się całkiem inaczej... Stąd się bierze, że żadne społeczeństwo nie może istnieć bez rządu i władzy, a zatym i praw (5, 20 — 22; ob. 16, 14, 25). Państwo jest tą władzą prawodawczą, która ustanawia religję i normuje moralność. Jemu winni ludzie okazywać posłuszeństwo. Ale gdy platoński zwrot od stoicyzmu prowadzi de Spinozę do Hobbesa, nie pozostaje on przy tym ostatnim. Przejęty zasadą: „vox populi vox dei“, którą głosi, choć jej nie wypowiada, de Spinoza sądzi, że można być posłusznym z wolnej woli (16, 32 — 35), a zachodzi to w państwie demokratycznym (ob. Przyp. 33).

A zatym historjozofja de Spinozy układa w szereg kolejny ogniwa następujące: 1) stan naturalny nieucywilizowania, oparty na prawie naturalnym, 2) życie Żydów i innych narodów pod prawem objawionym, przyjętym przez umowę, stan społeczny, religijny, oparty na posłuszeństwie, 3) życie w duchu Chrystusa, oparte na prawie objawionym powszechnym, 4) życie według rozumu, poznającego bóstwo i prawa powszechne natury, życie w pełni szczęśliwe, samorządne, niepodległe żadnym powagom, boskie samo przez się. Stan pierwszy jest stanem zupełnego poróżnienia ludzi; stan drugi przedstawia się jako uspołecznienie narodowo-państwowe, stan „wybrania“, czyli wyróżnienia; stan trzeci jest zjednoczeniem całej ludzkości i stan czwarty jest zjednoczeniem ludzkości z naturą, czyli bóstwem. Stan pierwszy jest bezrzą-

dem, stan drugi monarchją, trzeci—arystokracją klerykalną, czwarty demokracją. We wszystkich jest to samo prawo boskie w rozmaitym przystosowaniu. Najpierw jest ono dane w ten sposób, że państwo i kościół stanowią jedno, później państwo podlega kościołowi, wreszcie kościół podlega państwu.

Stan najwyższy życia ludzkiego, stan idealny, w pojmowaniu de Spinozy nie jest ani stanem indywidualnym filozofów stoickich, ani stanem społecznym utopijnym marzycieli zarówno mistyczno-religijnych, jak i politycznych (Morus, Campanella). De Spinoza, który ideę posłuszeństwa religijnego przerabia na ideę lojalności względem władzy państwowej, czyli religję na patryjotyzm, a ideę prawa religijnego na ideę prawa państwowego, łączy ideał indywidualny ze społecznym w idei państwa bezwzględnie demokratycznego, jako dyktowanego przez rozum (16, 27, 30), najbardziej wolnego (16, 34), najbardziej naturalnego (16, 36), w którym, jako opartym na umowie (16, 14, 25), niema powagi, nakazującej posłuszeństwo (5, 23—25). Jest to stan życia ludzkiego, w którym tłum, nie opanowywany już przez kler, sprzeciwiający się rozumowi, wolności myślenia i państwowości, i inteligiencja nie stanowią więcej dwuch obozów, trawiących się w walkach nieszczęsnych, lecz jedną społeczność samorządną, będącą królestwem boskim.

Taki oto ideał życia wolnej osobistości w państwie tolerancyjnym wyprowadza de Spinoza, ten przedstawiciel dojrzałego Odrodzenia, głoszącego samorządność człowieka rozumnego, ten reformator religijny i polityczny, „zbawczy zwiastun dojrzałej ludzkości“, jak go nazwano przy odsłonięciu jego pomnika w Hadze. Z całą lojalnością oddał swe dzieło pod sąd władz państwowych holenderskich (Przedm. 35; 20, 47), które za tolerancję bardzo wychwalił (Przedm. 22; 20, 40). Nie jest to, jak sądzono, małoduszny czy djabelski podstęp, „captatio benevolentiae“, lecz dyplomatyczne wmówienie we władzę państwową, do której właśnie w ten sposób z dziełem swoim się zwracał, aby w rozterce swej z klerykalizmem

pozostawała, czym jest i czym być powinna; nawet nie dyplomatyczny krok wcale, bo poprostu zdobywanie sobie zasługi rzetelnie obywatelskiej (20, 15). Albowiem podnosząc „głos wolny wolność ubezpieczający“ (jak nazwał swój traktat teologiczno-polityczny nasz król filozof) w interesie „pokoju wieczystego“ (by użyć wyrażenia Kanta), postąpił on zgodnie ze swą nauką, że obywatelowi wolno, nie naruszając prawa władz najwyższych, myśleć i sądzić, a nie działać. W Traktacie politycznym 3, 10 powiada, że nie jest szermierzem religji z tego powodu, iż nie posiada władzy czynienia cudów (ob. też Tr. nasz 16, 58). Zapewnia, że wolałby milczeć, gdyby poglądami swemi miał wzbudzić zatargi (12, 4). Na czysto myślowym, dowodzącym tylko sposobie działania polega jego wyższość nad reformatorami religijnemi i społecznemi, którzy przy wystąpieniu swym używali siły i porywali władzę. Tutaj jednakże tkwi marzycielstwo filozofa, który mniemał, że wystarczy do tej walki rozum, gdyż zdawało mu się, że rozum mówi do — rozumu. Na ten ostatni ludzkość będzie czekać jeszcze wieki, ale do tego czasu Traktat teologiczno-polityczny nie okaże się przestarzałym, tymbardziej że żadne pismo nie ubiegło go pod względem głębokości i radykalności myśli oraz siły i piękna słowa. Ale marzyciel ten miał pełną świadomość rewolucyjnego charakteru swojej nauki. Świadczy o tym fakt, że kiedyś wyrysował sobie sławnego rewolucjonistę neapolitańskiego, imieniem Masaniello nadając mu starannie swój własny kształt twarzy [1]). Wszakże od jakichś czynów rewolucyjnych powstrzymywał się w najwyższym stopniu, jak zobaczymy jeszcze, a i teoretycznie był przeciwnikiem gwałtownych przewrotów społecznych, jak widać z Traktatu naszego, a więcej jeszcze z Traktatu politycznego. Listy 73, 75, 78 świadczą o tym, a w Traktacie zaznacza się to już, że czuł się powołanym do prowadzenia dalej dzieła Chrystusa i Pawła [2]). Owocem tej pra-

[1]) Colerus u Freudenthala 56.

[2]) Podnosi to Dunin-Borkowski 464, a tematowi temu poświęcił dzieło Radliński.

cy doskonałym miała być i jest Etyka, która w sposób czysto rzeczowy, nawet nie historyczny, uczy o wolności ludzkiej, którą się zdobywa dzięki mocy rozumu, pozwalającej przezwyciężyć siły wzruszeń, trzymające ludzkość w niewolnictwie. Traktat jest do owego dzieła kluczem, pozwalającym zrozumieć bardzo wiele ogólnikowych, w oderwany sposób wyrażonych miejsc Etyki, i światłem, wyjaśniającym w znacznej mierze jej tendencję, a zatym poniekąd wstępem do Etyki.

Pod względem piśmienniczym Traktat jest jednym z najdoskonalszych wytworów literatury filozoficznej. Język jego jest jasny, uderzający, nierzadko skłania się do ironji, czasem do patosu, a niema tutaj praktykowanego w owym czasie humanistów zwyczaju paradowania cytatami; zato przejęte są w sposób niewidoczny wyrażenia Wirgiljusza, Terencjusza i Tacyta. Łacina nie jest tutaj, jak w ówczesnych książkach często, mozolnym przekładem z języka ojczystego, poprzez który czuje się borykanie się z gramatyką lub paradowanie znajomością jej. Upatrzono w tych zdaniach poczucie językowe hiszpańskie, przejaw gienjusza tego języka, a była to mowa ojczysta de Spinozy, który się nią posługiwał, pisząc swą „Apologję".

Traktat rozchwytywano po ukazaniu się; przedrukowywano i wydawano go z przebiegłością, jak zobaczymy, nadzwyczajną, rozkupywano zagranicą, sporządzano przekłady. Oczywiście stał się przedmiotem szalonych napaści, a nasamprzód nie samego jeszcze duchowieństwa, lecz jego popleczników. Niemieckiemu profesorowi Thomasiusowi, jak się zdaje, należy się palma pierwszeństwa; pospieszył on z napisaniem rozprawy przeciwko Traktatowi, kolega jego Rappolt zechciał okazać się niemniej gorliwym, a za niemi poszedł pastor Melchior z Bonn[1]). Później wystąpił profesor

[1]) Meinsma 401. Freudenthal 192 (pod 4 i 5). Colerus u Freudenthala 88. Bibliografję tych i niżej wymienionych podaje Bruder w przedmowie do swego wydania str. IV.

Musaeus[1]), którego zjadliwe i gruntowne pismo polecali swoim rodakom w Holandji Securus i Feller, a po nim profesor Dürr[2]) i później Kortholt, Herweghi Wachter[3]). We Francji nieżyjącego już lwa kopali Hubert de Versé, Yvon, la Motte, Jacquelot, a napadali na niego także R. Simon, P. D. Huet i P. Poiret[4]). W Anglji wystąpili More i we wspólnym piśmie Stillingfleet i Kidder. W Holandji wystąpił też szereg pisarzy, których nazwiska przechodzą do potomności jedynie dzięki temu, którego zwalczali. Colerus wymienia Mansveldta, Blyenbergha, Velthuysena, Spizeliusa, Witticha, Deurhofa, Brauniusa[5]), a byli jeszcze inni (Helvetius, Horch, Saldenus, van Til); Kuyper i Bredenburg, których on też wymienia, pisali tylko pozornie przeciwko Traktatowi. Śród tych zwolenników wszelakich wyznań znajdował się także Żyd Orobio de Castro. Słusznie powiada Bayle, że wszyscy, którzy zwalczali Traktat, odnajdywali w nim zalążki bezbożnictwa, a i sam do tego zdania się przyłącza[6]). Nie inaczej sądzi Colerus[7]). Freudenthal uprzystępnił nam zdania rozmaitych mniej lub więcej wybitnych ludzi owego czasu (między niemi Sturma i Leibniza), którzy w listach i t. p. wyrażali się o Traktacie[8]); wszystko to zdania potępiające za bezbożność, a innych chyba nie znalazłoby się. Odnalazł on też pamflety przeciwko Janowi de Wittowi, w których mówi się o Traktacie, że ukuł

---

[1]) Colerus u Freudenthala 86; tamże 199.

[2]) Colerus u Freudenthala 88.

[3]) Dunin-Borkowski 57—60.

[4]) Colerus u Freudenthala 89.

[5]) Colerus u Freudenthala 64, 72, 74, 84, 85, 91. Meinsma 454—456.

[6]) Bayle u Freudenthala 32.

[7]) Colerus u Freudenthala 71, 72, 87.

[8]) Freudenthal III № 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 26, 36, 38, 39, 40, 42, 49, 54, 58, 59, 60, ob. też list Limborcha, który podał Meinsma 532, i opinje Pufendorfa i innych, które podaje Dunin-Borkowski 51–54.

go w piekle odszczepieniec Żyd pospołu z djabłem i ogłosił z wiedzą pana Jana [1]). O innych przeciwnikach wiemy z korespondencji de Spinozy, do której niebawem zajrzymy.

Inaczej poczynało sobie duchowieństwo holenderskie. Nie liczyło się ono z wyrzutem, jaki mu uczynił Stoupe w swej książce „La réligion des Hollandais", że nie obala poglądów de Spinozy [2]). Bo też był to taki intrygant, że teolog Brun, pisząc przeciwko niemu, poniekąd wziął nawet w obronę de Spinozę [3]). Duchowieństwo sądziło, że lepiej będzie nie wyśmiewać i nie opłakiwać, ani też rozumieć i obalać, lecz poprostu zakazać tej strasznej książki. Ale cóż kiedy władzy takiej nie posiadało. Więc węszyły i szpiegowały sobory prowincjonalne, by zdenuncjować Traktat przed władzami państwowemi. Freudenthal zebrał dwadzieścia kilka dokumentów tej pracy, przy której i kuban był narzędziem [4]). Zaczyna się od denuncjacji rady kościelnej amsterdamskiej, która zwróciła uwagę soboru okręgowego na tę „szkodliwą książkę", a ten nie omieszkał denuncjować wyższemu szczeblowi swojej hierarchji. Posypały się zakazy poszczególnych soborów prowincjonalnych z motywacją często pochlebiającą skądinąd, bo uznającą, że jest to książka tak zła i bluźniercza, jakiej świat nie widział, książka w najwyższym stopniu bezbożna, gangrena i t. p. Atoli władze ociągały się przy swym liberalizmie z wyrokiem, jak wyraźnie widać z zebranych przez Freudenthala odpowiedzi [5]). Wreszcie udało się cel osiągnąć, dopięto zakazu, nawet konfiskaty, ale dopóki żył Jan de Witt, nie brano się poważnie do tego, a dopiero w $4^1/_2$ roku po ukazaniu się Traktatu, w r. 1674, wydano zakaz drukowania i rozpowszechniania

---

[1]) Freudenthal 194, 195.

[2]) Stoupe u Freudenthala 196.

[3]) Dunin-Borkowski 39.

[4]) Freudenthal II № 33—36, 38—42, 44, 45, 49, 52—54, 56, 58—64, 74—76.

[5]) Freudenthal II № 36, 37, 43, 44, 49, 62, 63, 74.

Traktatu [1]). Ale cóż kiedy nie stosowano go energicznie, a tymczasem ukazywały się nowe wydania i przekłady, maskujące sprytnie dzieło pod zmyślonemi nagłówkami. Wobec tego zabiegają niezmordowane sobory o wykonanie zakazu [2]). Ustają one w tych zabiegach po 8 latach dopiero, gdy de Spinoza umarł i wkrótce po jego śmierci ukazało się sporządzone przez jego przyjaciół wydanie „Opera posthuma", zawierające Etykę. Sobory zapomniały snadź o tamtej ofierze, bo rzuciły się teraz z całym zapałem na tę nową, jak widać z szeregu dokumentów, zebranych przez Freudenthala. Poważniejszym od owego zakazu wynikiem prześladowania było powstrzymanie wydania Etyki. Otóż na $1^1/_2$ roku przed śmiercią de Spinoza zamierzał ją oddać do druku, ale zaniechał, jak doniół Oldenburgowi, dlatego że klerykali już dzwonili na alarm (List 68 dawn. 19) [3]). Smutniejszym atoli wynikiem prześladowania było zamknięcie na kilka lat w więzieniu śmiałego zwolennika de Spinozy [4]). Że księgarz stracił ochotę do nowego nakładu Traktatu, nie stanowi nic dziwnego [5]).

Jak zachowywał się de Spinoza wobec tej naganki? Z wydanej korespondencji jego widzimy przedewszystkim, że van Velthuysen napisał Oostenowi krytykę Traktatu z wieloma zarzutami, opartemi na zarzucie bezbożnictwa (List 42 dawn. 48), a ten przesłał ją de Spinozie, który nadesłał mu odpowiedź. W odpowiedzi tej odpiera wspaniale de Spinoza owe zarzuty, powtarzając dwukrotnie, że daje odpowiedź tylko dlatego, że ją przyobiecał, i że zdobywa się na nią z trudem, gdyż przy takich dysputach często obraża się kogoś, a nie ma zamiaru obrazić kogoś i swym zachowaniem robić sobie wrogów (List 43 dawn. 49). W liście zaś do van

---

[1]) Freudenthal II № 37, 39, 46, 47, 48.
[2]) Freudenthal II № 50, 51, 52, 55, 56.
[3]) Ob. Freudenthal II № 53. Meinsma 463—465.
[4]) Colerus u Freudenthala 72.
[5]) Freudenthal 225 w. 25.

Velthuysena, po kilku latach pisanym, de Spinoza prosi go o argumenty, które chciałby zużytkować w zamierzonych przypiskach do Traktatu, i oświadcza wbrew pogłosce, że nie zamierzał nigdy ogłaszać pisma przeciwko swoim przeciwnikom, gdyż wszyscy nie warci są odpowiedzi (List 69 dawn. 75). W innym liście prosi de Spinoza przyjaciela Jellesa, aby dołożył starań ku powstrzymaniu istniejącego podobno zamiaru wydania przekładu holenderskiego Traktatu, by nie narazić się na zakaz (List 44 dawn. 47). Dalej widzimy, że de Spinoza ofiarowuje egzemplarz Traktatu Leibnizowi, „jeżeli mu nie będzie nieprzyjemnie“ (List 46 dawn. 52). Dalej znajdujemy w liście do przyjaciela Jellesa prócz drobnego wyjaśnienia zwierzenie: de Spinoza widział w księgarni książkę „profesora z Utrechtu“ (mianowicie Mansveldta[1]), którą uznał za niegodną odpowiedzi; uśmiechnął się tylko, myśląc sobie, że najwięksi głupcy są najczelniejsi i najskorsi do pisania, a księgarze, jak kramarze, wystawiają na pokaz najbardziej to, co ma najmniejszą wartość (List 50 dawn. 50). De Spinoza posłał egzemplarz dawnemu przyjacielowi Oldenburgowi, który widocznie pod wpływem Boyle'a ujemnie się wyrażał o Traktacie, a pod wpływem von Tschirnhausena zmienił zdanie (jak widać z Listu 63 dawn. 65). Pospieszył on był już nawet z wyrażeniem swego zdania de Spinozie, zanim Traktat widział, ale oto nadesłał list, w którym cofnął to zdanie, choć wciąż jeszcze nie widział Traktatu (List 61 dawn. 17). Gdy miał go już w ręku, de Spinoza prosił, aby mu wskazał miejsca Traktatu, rażące uczonych, zamierza bowiem sporządzić Przypiski w celu usunięcia przesądów przeciwko Traktatowi (List 68 dawn. 19). Jakoż Oldenburg przysłał uwagi (List 71 dawn. 20). Nie mogły one zaimponować de Spinozie, bo stały na bardzo nizkim poziomie. Ale że to był stary przyjaciel, więc de Spinoza wdał się w wyjaśnienie (List 73 dawn. 21). Odpowiedź Oldenburga nie wzniosła się nad poziom poprzedni (List 74 dawn.

[1]) Meinsma 454.

22). De Spinoza znów z cierpliwością posłał mu wyjaśnienie (List 75 dawn. 23). Oldenburg okazał się w swej odpowiedzi niepoprawnym (List 77 dawn. 24). De Spinoza znów cierpliwie posłał mu wyjaśnienie (List 78 dawn. 25). Oldenburg w następnym liście obstawał przy swoim (List 79). Odpowiedzi de Spinozy nie znamy, a bardzo być może, że nie istniała wcale. Z listu do von Tschirnhausena widzimy, że de Spinoza zainteresował się rozprawą Hueta przeciwko Traktatowi (List 83 dawn. 72). Całkiem wyjątkowego przeciwnika znalazł de Spinoza w Burghu. Był to bardzo zdolny, ale wysoce niesamodzielny młodzieniec z bogatego domu, zarozumiały, gadatliwy. Zbliżył się do de Spinozy jako student, później wyjechał do Włoch i sam przeszedł na łono kościoła katolickiego [1]). Czuł się tak głęboko nawróconym, że poważył się wysłać do de Spinozy z Florencji list, w którym nie tylko krytykuje Traktat ze swego nowego stanowiska, lecz i usiłuje autora tego Traktatu—nawrócić (List 67 dawn. 73). Odpowiedź de Spinozy jest arcydziełem zrównoważonej mądrości i wyniosłego taktu (List 76 dawn. 74).

Doprawdy o całą głowę swoją teologiczno-polityczną przewyższał de Spinoza wszystkich owych swoich nieprzyjaciół i nawet przyjaciół. Ale miał on też i przyjaciół, którzy dorastali do zrozumienia go i nie upatrywali bezbożnictwa pochopnie w poglądzie, głoszącym, że Bóg nie jest srogim panem, który siedzi za obłokami, ongi wyprawiał harce wbrew swoim prawom, umiłował sobie Żydów, a później ich porzucił, by umiłować sobie kościoły, lecz że Bóg jest rzeczywistością w całym jej zakresie i przejawia się w praworządności przyrody i społeczeństwa. O tych przyjaciołach nie czytamy nic w Listach. Najpewniej pominęli ich listy wydawcy. Ale wiemy, że byli. Należał do nich niewątpliwie Jan de Witt. Dalej Bayle donosi, że ludzie wolnomyślni ze wszech stron

---

[1]) Meinsma 450, 467—477. Obala on 265 uw., 291 uw., 450 dotychczasowe mniemanie, że Burgh był uczniem de Spinozy owym „Casseriusem“.

zwracali się do niego i że zapalonym jego zwolennikiem był poeta Henault[1]). Colerus wspomina jakiegoś autora nieznanego dwóch pism o de Spinozie, zdaje się, że biograficznych (nie istniejących, bo przez władze ówczesne zniszczonych), dodając, że księgarz Wolsgryk, który może był ich autorem, za zachwalenie Traktatu spędził kilka lat w więzieniu[2]). Meinsma zwraca uwagę na kilka osobistości, mianowicie Cuffelera, który w swej Pantosofji opracowywał dalej systemat de Spinozy i bronił go przeciwko oszczerstwom, Saint-Glaina, który w rok po śmierci de Spinozy wydał Traktat w przekładzie francuskim z Przypiskami, i Limeleta, rektora szkoły w Hadze[3]). Do tego obozu zaliczyć należy blizkich przyjaciół, jak de Vries, który zapisał de Spinozie rentę dożywotnią, von Tschirnhausen i Schuller, którzy, taksamo jak Oldenburg, urabiali mu najlepszą opinję, Lucas, który wkrótce po śmierci de Spinozy napisał jego życiorys, Rieuwertsz, nakładca jego pism, dalej Balling, Meyer, bracia Koerbaghowie, Jelles, Bouwmeester, którzy byli ofiarnemi heroldami jego nauki w swych pismach i w części razem z Glazemakerem zasłużyli się już w kilka miesięcy po śmierci de Spinozy wydaniem jego pism i przekładem ich na holenderski[4]). Meinsma dał nam barwny obraz tego koła jednomyślnych przyjaciół. Także w sferach bogatego mieszczaństwa pozyskał sobie de Spinoza względy; rozmaici ludzie, nie wyłączając płci pięknej, cisnęli się do niego w odwiedziny[5]). W pismach niektórych przeciwników jego[6]) znajduje się ubolewając przyznanie, że miał w różnych miejscach i sfe-

---

[1]) Bayle u Freudenthala 30 i 33.

[2]) Colerus u Freudenthala 71.

[3]) Meinsma 448, 449.

[4]) Poczciwy Jelles, spółwydawca „Opera posthuma", zadał sobie w przedmowie trud obfitego cytowania Pisma św. w celu wykazania zgodności nauki de Spinozy z Pismem św.

[5]) Stoupe u Freudenthala 195.

[6]) Ob. np. u Freudenthala 208, 212.

rach ludzi stronników, wcale zacnych i niegłupich. Prócz tego spotkał się de Spinoza z uznaniem niezwykłym, jak przysłowiowy prorok—u obcych. W 3 lata po ukazaniu się Traktatu otrzymał de Spinoza zaproszenie elektora palatyńskiego do zajęcia katedry profesora zwyczajnego w uniwersytecie heidelberskim z zapewnieniem wolności filozofowania w granicach bezpieczeństwa dla religji panującej (List 47 dawn. 53). Odpowiedział odmownie, podając jako powody, że nauczanie z katedry odciągnęłoby go od budowania filozofji i że nieokreśloność owych granic naraziłaby go na pozór umyślnego ich przekraczania, tymbardziej że podejrzenia w tym względzie pochodzą nie z umiłowania religji, lecz z pewnych namiętności, przekręcających i potępiających, jak tego nawet w prywatnym, odosobnionym swym życiu doświadczył (List 48 dawn. 54)[1]). I jeszcze z jednym uznaniem niepowszednim spotkał się de Spinoza. Książę de Condé, który z polecenia Ludwika XIV poprowadził najazd na Holandję, będąc w Utrechcie, zainteresował się de Spinozą i zaprosił go do siebie. Ulegając namowom przyjaciół, de Spinoza zdecydował się przyjąć zaproszenie. Gdy przybył, książę był odwołany, ale zastępca przyjął go łaskawie i okazywał mu listy księcia, proszące o czekanie na niego, a w końcu wiadomości, że książę nie przybędzie. Tak opowiada Lucas[2]). Colerus wie jeszcze więcej, mianowicie że de Spinozie przy zaproszeniu dano zapewnienie, iż książę wyjedna dla niego u króla swego rentę roczną, jeśli de Spinoza zechce jakieś pismo swe

---

[1]) Z dokumentu, który znalazł Freudenthal III, 49 wygląda, że dobra opinja na dworze elektora o de Spinozie polegała na jego „Zasadach filozofji Kartezjusza“, a nie na Traktacie, którego może i nie znano nawet; że jednak liczono się z nim jako bezbożnikiem, dowodzi warunek postawiony mu.

[2]) Lucas u Freudenthala 16. Bayle (u Freudenthala 31) uw. opowiada, że dowiedział się, iż de Spinoza widział się z księciem, ale Colerus (u Freudenthala 65) znalazł podstawę do zaprzeczenia temu.

zadedykować królowi, ale de Spinoza odmówił [1]). Bayle donosi, że książę zapraszał go na stałe do dworu paryskiego, ale de Spinoza odmówił, wskazując na bigoterję owego środowiska i niepewność, jakaby mu tam groziła ze strony przysięgłych wrogów ludzi wolnomyślnych [2]). Colerus opowiada dalej, że gdy de Spinoza wrócił do domu, motłoch omal nie napadł na niego, podejrzewając go o szpiegostwo na rzecz Francji; gdy gospodarz jego obawiał się napaści na dom, uspakajać go miał de Spinoza słowami: „Nie obawiajcie się niczego! Nie mam żadnej winy za sobą, a wielu z wysoko stojących osób wie dobrze, po co jeździłem do Utrechtu. Skoro tylko usłyszycie jakiś gwar przed swojemi drzwiami, wyjdę natychmiast do tych ludzi, choćby mieli ze mną postąpić, jak z zacnemi panami de Wittami [3]). Jestem szczerym republikaninem i dobro państwa mam na względzie". Rozumiemy wszak dobrze, że teoretyk demokracji nie mógł sympatyzować z państwem Ludwika XIV, zwłaszcza podejmującym najazd na jego ojczyznę.

Kto nie był tak niezależny, jak owi możnowładcy, musiał się pilnować ze swemi wyrazami sympatji dla de Spinozy, zwłaszcza w druku, a już jeżeli nie pisał po łacinie. To też przeciwnicy tryumfowali—nad pozorami. Bayle opowiada, że przyjęło się nazywać „spinozystami" bezbożników [4]). A zatym de Spinoza nie osiągnął jednego z celów, dla których pisał Traktat, mianowicie oczyszczenia siebie z zarzutu bezbożności. Nie osiągnął też ten marzyciel rozumowy celu przyczynienia się do spokoju w państwie. Ale też nie przyczynił się do usunięcia zabobonności, przeciwnie, dał powód do tak potwornych czasem plotek i legiend o jego życiu i śmierci [5]), że papier, na którym pisano je, gdyby mógł, napewnoby się rumienił.

---

[1]) Colerus u Freudenthala 64, 65.

[2]) Bayle u Freudenthala 34.

[3]) Zamordował ich tłum zbuntowany.

[4]) Bayle u Freudenthala 32.

[5]) Zabrał je Dunin-Borkowski 51—60, 64—74. Inne jeszcze podaje Colerus u Freudenthala 96.

Mówiliśmy o najbardziej w czasie blizkich przeciwnikach i zwolennikach de Spinozy, jakich sobie pozyskał swym Traktatem. Gdy po śmierci jego wydano „Opera posthuma", rozgłos jego imienia rozszerzył się bardziej jeszcze i utrzymał podział na dwa obozy. Gdy w jednym upatrywano w nim oszukańca, djabła, antychrysta, to w drugim wielbiono go i uznawano nawet, że jest „philosophus theissimus" i „christianissimus". Taki stan rzeczy trwa po dziś dzień, zanikając powoli naskutek postępującej przewagi rozumu w badaniu, umożliwiającym sprawiedliwą ocenę Traktatu i jego autora [1]). A pozatym trzeba powiedzieć, że gdy jeden z obozów na stanowisku swoim pozostał niezachwianie, drugi wydoskonalił de Spinozy metodę badania Pisma św. i religji i urobił całe dziedziny naukowe: hermeneutyki Pisma św. i nauki o religji. Filozoficznie zaś stanowisko de Spinozy w sprawach religji wypracowywali dalej filozofowie wieku Oświecenia, a w wieku 19-ym: w najbliższym związku z de Spinozą pozostający Schopenhauer [2]), Strauss, Feuerbach, Guyau i moniści w różnych krajach. Śmiało można powiedzieć, że wszyscy oni są karłami wobec olbrzyma de Spinozy, nikt bowiem nie ujął sprawy tak w pełni wielostronnej, jak on.

Książka z nagłówkiem „Tractatus theologico-politicus" ukazała się na początku roku 1670 bezimiennie. Na karcie tytułowej podano jako miejsce wydania Hamburg, a jako nakładcę H. Kühnrahta. W rzeczywistości wyszło to dzieło de Spinozy, które było drugim i ostatnim przez niego samego wydanym (pierwsze p. t. „Zasady filozofji Descartes'a" ukazało się z wymienieniem jego nazwiska), w Amsterdamie, czy

[1]) Na wysokości zadania stoi Dunin-Borkowski, który pojął doskonale religijność de Spinozy, ob. str. 145, 146, 147, 485.

[2]) Schopenhauer, Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen (Welt als Wille u. Vorst., t. II § 17) i Ueber die Religion (Parer. u. Paral., t. II, 15).

Hadze, nakładem Rieuwertsza. Trzeba było takiej ostrożności.

Graesse dostrzegł, że w niektórych egzemplarzach Traktatu nazwisko nakładcy wydrukowane jest inaczej, mianowicie Kühnrath, i zauważył jeszcze dwa szczegóły różniące się [1]). Heinze na tej podstawie wyraził domniemanie, że są to dwa różne wydania [2]). Porównania różnych egzemplarzy dokonał Land, który odkrył cztery wydania, wykazując na szczegółach drukarskich, że każde z nich jest przedrukiem poprzedniego, usiłującym zachować pozór wydania oryginalnego, jednakże poprawia myłki drukarskie poprzedniego, popełniając wszakże nowe, tak że w rezultacie niepoprawność w tym szeregu wydań wzrastała [3]). Gebhardt potwierdził ten wynik badania, dorzucając jeszcze mnóstwo różnic, jakie odnalazł [4]). Dawno natomiast było wiadome, że istnieje jeszcze jeden przedruk, różniący się formatem i wydany w r. 1674 łącznie z bezimiennym również pismem „Philosophia S. Scripturae interpres", przypisywanym de Spinozie, ale będącym własnością przyjaciela jego Meyera. Gdy na obydwa te pisma spadł zakaz, nakładcy, odłączywszy Traktat, wydali go osobno, przyczym zmienili kartę tytułową, a dla większej pewności zmyślili aż trzy, jak się okazało, nowe jej postacie. Otóż jedna karta opiewa: „Francisci Henriquez de Villacorta doctoris medici a Cubiculo Regali Phil. IV et Caroli II Archiatri Opera chirurgica omnia sub auspiciis patentissimi hispp. Regis Caroli II. Amstelodami. Apud Jacobum Paulli, 1673". Druga maska wygląda tak: „Danielis Heinsii P. P. Operum historicorum colle-

[1]) T. Graesse. Trésor des livres rares et précieux, 1865, t. VI, 469.

[2]) R. Heinze. Ueberwegs Grundvis der Geschichte der Philosophie, 5 wyd.; przypuścił on nadto, mając poszlaki, że istniało jeszcze trzecie, ale okazały się mylnemi.

[3]) J. P. N. Land, Over vier drukken met het jaartal 1670 van Spinoza's Tractatus theologico-politicus, w Sprawozd. holend. Akad. Nauk, 1882.

[4]) Przy nowym wydaniu swoim, o którym poniżej.

ctio prima („Collectio secunda“ zawiera owe pismo Meyera), editio secunda, priori editione multo emendatior et auctior, accedunt quaedam hactenus inedita, Lugd. Batav., apud Isaacum Herculis, 1673“. Trzecia maska jest jeszcze bardziej humorystyczna: „Totius medicinae idea nova seu Francisci de la Boe Sylvii medici inter Batavos celeberrimi Opera omnia, novas potissimum super morborum causis, symptomatis et curandi ratione meditationes et disputationes continentia, secunda editio, ad autoris exemplar correcta, Amstelodami, apud Carolum Gratiani, 1673“. Gebhardt z uwagi na to, że przedruk ten jest poprawniejszy od tamtych i bardziej zbliżony do pierwodruku, stawia go w czasie przed tamtemi i przyjmuje, że ukazało się przed zakazem w pierwszej połowie 1674 r. (a więc z fałszywym podaniem roku) i że jeden z naśladujących przedruków ukazał się po zakazie, ale za życia de Spinozy, więc przed r. 1677, co zaś do dwuch innych naśladujących przedruków, to przyjmuje on zgodnie z Landem, że wyszły już po śmierci de Spinozy. A zatym za życia de Spinozy, można sądzić, istniały trzy wydania Traktatu, a po jego śmierci niedługo sporządzono dwa. W 18-ym wieku nie było żadnych nowych wydań.

Wydania późniejsze zbadał Gebhardt i znalazł, co następuje. Paulus w swym wydaniu zbiorowym 1802—03 przedrukował ostatnie, a więc najmniej poprawne z wydań powyższych, prawie bez zmian, opuszczając teksty hebrajskie. Gfroerer w swym wydaniu zbiorowym 1830 postępował staranniej i również opuścił teksty hebrajskie. Bruder w swym wydaniu zbiorowym 1843—46 podał je, nawet uzupełniając punktacją, a są poszlaki, że korzystał przy staranności swej z owego wydania w zmienionym formacie, wprowadził nadto od siebie poprawki i sprawdził cytaty biblijne. Ginsberg w swym wydaniu zbiorowym 1875—82 nie skorzystał wcale ze spostrzeżeń Gfroerera i Brudera, a nawet nie poprawił rzucających się w oczy omyłek. Van Vloten i Land w swym wydaniu zbiorowym 1882—83 i drugim 1895 znali już różnicę pomiędzy daw-

nemi wydaniami i odczuwali w pełni potrzebę wydania krytycznego, to też skontrolowali cytaty biblijne i postarali się o ulepszenie tekstu w bardzo wielu miejscach, przyczym jednak wprowadzili wiele zmian dowolnie lub mylnie, a dopuścili do licznych omyłek drukarskich; użyli oni do swego wydania niestety, jak wykrył Gebhardt, przedostatniego z dawnych wydań, przejmując jego błędy. Z najdalej posuniętą skrupulatnością zabrał się Gebhardt do wydania Traktatu (oraz wszystkich pism de Spinozy, pod protektoratem Heidelberskiej Akademji Nauk) i przygotował wydanie, przy którym podał sprawozdanie z zajmującym przeszło 10 stronic wykazem swej mozolnej niesłychanie krytyki tekstu Traktatu i przeszło 25 stronic swojej krytyki tekstu Przypisków. Wojna europejska przeszkodziła ogłoszeniu tego wydania dotychczas. Na krótko przed jej wybuchem Gebhardt przysłał mi łaskawie odbitkę korektową. Pomimo nadzwyczajnego jego wysiłku okazuje się, że krytyczne wydanie jest jednakże ideałem, bo znalazłem u Gebhardta jeszcze 18 omyłek, które mu zakomunikowałem, a nie wiem, czy otrzymał mój list.

Co się tyczy Przypisków do Traktatu, to wspomnieliśmy już wyżej dwa listy de Spinozy (List 68 dawn. 19 i List 69 dawn. 75), w których wypowiada on zamiar wyjaśnienia niektórych ciemnych miejsc Traktatu. Gdy zakrzykiwano Traktat, powiada Lucas [1]), obelgami, pełnemi żółci i goryczy, de Spinoza zamiast posługiwać się taką samą bronią, poprzestał na wyświetleniu niektórych miejsc. Z List 69 dawn. 75 widać, że zamierzał podać zarzuty Velthuysena ze swoją odpowiedzią. Księgarz Rieuwertsz posiadał egzemplarz Traktatu, pozostawiony przez de Spinozę po śmierci, z Przypiskami rękopiśmiennemi [2]). Pierwszy ogłosił Przypiski Saint Glain po francusku przy swoim przekładzie Traktatu, wydanym wkrótce po

[1]) Lucas u Frendenthala 15.
[2]) Freudenthal 226.

śmierci De Spinozy. Na początku 19-go wieku odnalazł Murr egzemplarz Traktatu z rękopiśmiennemi Przypiskami i wydrukował je. Niektóre z nich odpowiadają tamtym, a często wykazują odmiany, niektóre są nowe, a innych tamtejszych brak tutaj. Paulus podał przy swoim wydaniu Traktatu Przypiski według Saint Glaina, a gdy tymczasem ukazało się wydanie Przypisków Murra, podał w Przedmowie do drugiego tomu swego wydania dzieł de Spinozy dopełnienie na podstawie porównania, którego dokonał filozof Hegel. Przy wydaniu Gfroerera podane są obydwie odmiany obok siebie. Później znaleziono trzecią odmianę, tym razem niewątpliwie ręką de Spinozy pisaną, w egzemplarzu Traktatu, dedykowanym przez autora jakiemuś nieznanemu Klefmanowi, a znajdującym się w bibljotece królewskiej w Królewcu. Ogłosił je drukiem Dorow, wykazując że są tylko odmianami tekstu, podanemi przez Murra, a jest ich znacznie mniej w nowym źródle. Przy wydaniu Traktatu Brudera złączone są wszystkie trzy odmiany Przypisków. Bruder wiedział już, że odnaleziono czwarte źródło, ale nie mógł z niego skorzystać. Jest to rękopis, znaleziony w bibljotece uniwersyteckiej w Lejdzie (przyłączony był dawniej do egzemplarza Traktatu), przepisany, jak stwierdzono, przez Marchanda z własnoręcznych Przypisków de Spinozy do innego egzemplarza Traktatu. Ogłosił je drukiem Boehmer, ale niezupełnie dokładnie, miał bowiem przed sobą nie oryginał Marchanda, lecz odpis. Podał je bezkrytycznie przy swoim wydaniu Traktatu Ginsberg. Później odnaleziono Przypiski w języku holenderskim w trzech rękopiśmiennych odmianach. Jedną, przyłączoną do życiorysu Colerusa, a pisaną, jak wykazano, przez Monnikhoffa, wykrył Boehmer i wydał wraz ze starannym porównaniem z wszystkiemi poprzedniemi odmianami Przypisków; oryginał przechowuje się w bibljotece uniwersyteckiej w Halli. Drugi rękopis Przypisków, ręką tegoż Monnikhoffa pisany, odnalazł Meijer w królewskiej bibljotece w Hadze. Trzeci

wreszcie rękopis holenderski, pisany ręką nieznaną, odnalazł również Meijer w tejże bibljotece. Van Vloten i Land przy swym wydaniu Traktatu podali Przypiski według Boehmera, jak stwierdził Gebhardt, przyczym dołączyli w dowolnym wyborze odmiany tekstu, a nie uwzględnili wcale tekstów francuskiego i holenderskich; Gebhardt utrzymuje, że ich wydanie Przypisków jest najsłabszą częścią w ich wydaniu dzieł de Spinozy. Gebhardt porównał najdokładniej wszystkie odmiany Przypisków: trzy łacińskie, jeden francuski i trzy holenderskie, zbadał gienealogiczny ich związek i sporządził wydanie krytyczne w redakcji syntetycznej przy wspomnianym wyżej nieogłoszonym jeszcze swoim wydaniu Traktatu.

Przekłady Traktatu i Przypisków są dosyć liczne. Na holenderski przełożył Traktat Glazemaker i ogłosił by go w r. 1671, gdyby de Spinoza, który dowiedział się o tym zamiarze, nie powstrzymał go, by zapobiec skandalowi (List 44 dawn. 47). Ukazał się dopiero w r. 1693 pod nagłówkiem: „Der rechtzinnige theologant“ (Prawomyślny teolog) z podstawieniem Hamburga jako miejsca wydania, bezimiennie. W r. 1694 wyszedł drugi przekład z podstawieniem Bremy i również bezimiennie. Nowy przekład sporządził W. Meijer 1894, który w r. 1901 wydał przekład Przypisków w starannej redakcji.—Francuski przekład Traktatu wydał już w r. 1678 Saint-Glain. Ponieważ drukował go w Holandji, musiał użyć maski dla swego wydania, a nawet trzech masek, bo przekład ten ukazał się pod trzema kartami tytułowemi: „La clef du sanctuaire par und sçavant homme de notre siècle“, „Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes“ i „Réflexions curieuses d'un esprit desinteressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier“. Do przekładu tego dodane są po raz pierwszy Przypiski w przekładzie pod nagłówkiem: „Remarques curieuses et nécessaires pour l'in-

telligence de ce livre". Nowy przekład Traktatu sporządził E. Saisset w wydaniu swym z r. 1842, 2 wyd. 1861, 3 wyd. 1872. Później wydali przekłady J. G. Prat 1860 i Ch. Appuhn (1907).—Angielskich przekładów jest też niemało. Cztery pierwsze wyszły bezimiennie w r. 1689, 1737 i 1862 (2 wyd. 1868 i 1877); trzeci z nich sporządził R. Willis. Ebves wydał swój przekład w zbiorze dzieł 1883—84 i osobno 1894. W swym dziele o de Spinozie opowiada Pollock 377, że poeta Shelley zabrał się w r. 1821 do przekładu Traktatu, do którego Byron obiecał mu napisać jako wstęp życiorys de Spinozy, ale śmierć przeszkodziła mu w wykończeniu.—Niemieckich przekładów wydano siedem. S. H. Ewald wydał go w r. 1787 p. t. „B. von Spinoza über die heilige Schrift, Judentum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen und Freiheit zu philosophieren", K. Conz wydał swój przekład w r. 1806, J. A. Kalb w r. 1826, B. Auerbach w r. 1841, 2 wyd. 1871, J. H. v. Kirchmann w r. 1870, J. Stern w r. 1886, C. Gebhardt w r. 1908.—Istnieją też przekłady hiszpański i hebrajski.

Niniejszy przekład jest pierwszy u nas; zato poszczycić się możemy tym, że w owych przez Freudenthala odszukanych dokumentach prześladowania Traktatu bardzo często wymieniano obok Traktatu „Bibliotheca Fratrum Polonorum", t. j. wydawnictwo naszych Socynjanów, którzy też niewątpliwie wpływ na de Spinozę wywarli.

Przekład swój oparłem na niewydanym jeszcze z powodu wojny tekscie Gebhardta, którego odbitkę nadesłał mi łaskawie, za co i na tym miejscu składam mu serdeczne podziękowanie.

Redaktorska czynność moja polega na następującym. Krytyki tekstu mogłem wobec znakomitych wysiłków Gebhardta zaniechać. Wykryłem wszakże 18 omyłek, z których 13 dotyczy liczb cytujących Pismo św., jedna jest

opuszczeniem cytaty, a 3 są bez znaczenia bezpośredniego dla przekładu. Ciągnący się z rzadkiemi załamaniami tekst Rozdziałów podzieliłem na ustępy za przykładem Sterna, ale często inaczej. Do mnie też należą załamania tekstu na zdania, oddzielone kropkami w celu uwypuklenia myśli, a także kreskami dla zwiększenia przejrzystości; przekładcy postępują tu rozmaicie, nie mogąc stosować się do de Spinozy. Imiona osób stale podkreślam, więcej nic (w wydaniu Brudera jest mnóstwo podkreśleń, ale jego własnych). By ułatwić odszukanie miejsc i cytowanie przejąłem z wydania Brudera paragrafy, umieszczając je na marginesie. Ze względu na to, że cytowanie według paragrafów Brudera przyjęło się w literaturze, nie przesuwałem liczb tych paragrafów, pomimo że niekiedy moje załamanie tekstu nie zgadza się z poczynionym w ów sposób załamaniem Brudera, i że zdarza się nawet (rzadko), iż załamanie paragrafowe przypada na środek zdania u mnie, ponieważ Bruder samowolnie postawił kropkę, gdzie w tekscie jest znak przestankowy podrzędniejszy. De Spinoza często nie podaje wskazania na miejsca Pisma św., które omawia; wobec czego Bruder podał je w odsyłaczach; taksamo jest z kilkoma pismami klasycznemi. Przejąłem je po skontrolowaniu w ten sam sposób i znacznie pomnożyłem. De Spinoza często powołuje się na inne miejsca Traktatu, nie określając ich. Bruder wskazał te miejsca w odsyłaczach. Podałem kilka tylko objaśnień natury filologicznej i historycznej. Cytując Biblję, de Spinoza podaje tekst hebrajski (oraz syryjski) i swój przekład obok. Ze względu na trudności techniczne zaniechałem podania tekstu hebrajskiego (przytacza go w swym wydaniu Gebhardt, inni zaś nie). Pojedyńcze wyrazy i jedno zdanie (w Przypiskach) podaję w transkrypcji, udzielonej mi łaskawie przez kaznodzieję p. S. Poznańskiego. Syryjskie wyrazy w końcu Przypisku 26 podaję w transkrypcji de Spinozy. Cytaty z Pisma św. przytaczam zasadniczo nie według Wujka, lecz według wydania gdańskiego, dlatego że przekład Wujka niemal

zawsze nie zawiera tego, o co de Spinozie właśnie chodzi. Tam tylko, gdzie przekład gdański czynił mi zawód, wracałem do Wujka, a jeśli i tu spotykało mnie to samo, to już sam przełożyłem łaciński tekst de Spinozy. Tam, gdzie podałem (W), znaczy to, że cytata jest według Wujka, a gdzie cytata ujęta jest w znaki: , ', znaczy to, że jest to mój przekład. „Żywa pagina" i numeracja wierszy mają ułatwić odszukiwanie miejsc. Przypiski umieściłem po przekładzie ze względu na długość niektórych (przekładcy, a i wydawcy oryginału postępują tak lub tak). W nawiasach prostokątnych w Przypiskach znajduje się przyjęty przez Gebhardta dla uzupełnienia tekst francuski i holenderski. Zwracam uwagę, że w niektórych miejscach tekstu francuskiego, wziętego w nawiasy, nastręcza się wątpliwość, czy dają myśl de Spinozy, a nie raczej Saint-Glaina; Meijer powątpiewa o autentyczności Przypisku 27, a broni jej Gebhardt, ja bym zaś powątpiewał o zdaniach wtrąconych w Przyp. 3, 11, 25. Po przekładzie umieściłem spis miejsc Pisma św. omawianych (a nie tylko cytowanych) przez de Spinozę; przejąłem go od Brudera, sprawdziłem i rozszerzyłem. Na końcu umieściłem rozumowany wykaz ważniejszych osób i rzeczy.

Co do przekładu, to nastręczały mi się trudności następujące, o których powiadamiam Czytelnika nie tylko w tym celu, by złożyć sprawozdanie przed jego krytycyzmem, lecz i poto, aby go powiadomić o cechach charakterystycznych języka de Spinozy, ważnych dla jego myśli. Bardzo często spotyka się wyraz „pietas" z pochodnemi. Stern i także Gebhardt przekładają stale: „Frömmigkeit", a Appuhn: „piété", nie zrażając się niczym. Miałem do wyboru: „pobożność" i „moralność"; bogobojność" i „religijność" odpadają wobec tego, że de Spinoza często, jak np. w 3, 29; 12, 9; 15 12; 19, 26 zestawia „pietas et religio", a dla tego ostatniego wyrazu trzeba zachować tamte. Powiedzieć w ślad za tamtemi przekładami „pobożność" i „religijność" zakrawa mi na tautologję. Przyjąłem tedy

„moralność“ i rozpowszechniając ten wyraz, uwydatniłem czysto etyczny kierunek myśli de Spinozy, ujawniający się z największą wyrazistością w 5, 40, gdzie zamiast „niemoralny“ powiedzieć „niepobożny“ (lub „niereligijny“), znaczyłoby wprowadzić tautologję i zbanalizować zdanie o niezmiernej doniosłości. Trudno by też było mówić o „praktykowaniu pobożności“ w stosunku do bliźniego w 19, 26. Ale z drugiej strony trzeba zważyć, że tak jak de Spinoza oddziela wyrazowo „pietas“ i „religio“, tak też oddziela wyrazowo „pietas“ od wyrazów, dotyczących dziedziny moralności, np. w 19, 39, gdzie mamy znów zestawienie „de moribus et pietatis actionibus“. Czy nie wpadamy więc ze Scylli w Charybdę? O pobożności raczej, a nie o moralności, możnaby sądzić, jest mowa w 15, 11, o pobożności, czyli o religijności, a nie o moralności w 13, 29, o bezbożności w 14, 3, o zbożności w 10, 36 i t. d., a istotnie wielokrotnie musiałem tak przekładać. Otóż de Spinoza obejmuje wyrazem „pietas“, jak to i dziś dość powszechnie się czyni moralność i religijność, czyli pobożność. Przekładałem tak i tak stosownie do treści, a usiłowałem przechylać się na stronę wyrazu „moralność“ z tego względu, że ją głównie ma na myśli autor zarówno w całości wywodów Traktatu, jak i w wielu poszczególnych miejscach, jak np. „pietas erga Deum et homines“ = poszanowanie dla Boga i ludzi w 20, 29, „pietas erga patriam“ = przywiązanie do ojczyzny, a rzadko używa tego wyrazu w znaczeniu wyłącznie religijnym, jak np. „Die pietas“ = łaska boska w 2, 8 i 9.— Tak jak de Spinoza korzysta z dwuznaczności owego wyrazu, tak też zastosowuje dwuznacznie, łącząc w ten sposób dziedziny i zakresy moralne i religijne, bardzo często inne wyrazy. „Salus“ znaczy dobro i zbawienie, „pactum“ nazywa się przymierze, które Bóg zawarł, ale też i układ, umowa społeczna, „lex“ jest Zakon i ustawa, „fides“ jest wiarą religijną, ale i wiernością, „decretum“ jest wyrokiem boskim, ale i uchwałą władz, „praedicare“ znaczy mieć kazanie i głosić, „imperium“ jest królestwem boskim, ale i pań-

stwem i t. d. Treść wywodów łączy owe zakresy, ale niepodobna w naszym języku bez wpadania w naciągane wyrażanie się, łączyć je także językowo.—Wyrażenie „jus habet ad omnia, quae potest“ przekładam: „posiada prawo do tego wszystkiego, do czego jest zdolny“. Ponieważ de Spinoza utożsamia w 16, 3 prawo z „mocą“ (potentia), czyli zdolnością do czynności (quae potest), wypada żałować, że nie możemy w naszym języku podobnie zbliżyć ze sobą wyrażenia: moc i zdolność. Mamy coprawda wyraz „możność“, dałoby się przeto powiedzieć: „posiada prawo do wszystkiego, do czego ma możność“, atoli poczucie mi mówi, że wyrażenie to dotyczy raczej okoliczności zewnętrznych, aniżeli własnej siły i dzielności, o którą u de Spinozy wyłącznie jednak chodzi. (W dawniejszej polszczyznie jednak, rzecz charakterystyczna, wyraz ten miał prędzej czynne znaczenie, ob. przykłady w Słown. jęz. polsk.). „Lumen naturale“ przekładam: „światło naturalne“, a nie „przyrodzone“ dla uzgodnienia z „naturą“, a tego ostatniego wyrazu chyba nie należy zastępować przez „przyroda“ u de Spinozy, albowiem zwęziłoby się zakres wszechobejmującej natury do fizycznej przyrody.—Osobliwą trudność, już nie semazjologiczną, miałem z miejscem w 9, 33: „asterismis qui in medio paragrapho 28 habentur“. Zaciekawiony szukałem po wszystkich rozdziałach dwudziestych ósmych Pisma św. w różnych wydaniach jakichś gwiazdek, ale napróżno. Stern 214 i Gebhardt 192 przekładają: „Sternchen, welche in der Mitte des 28 Abschnitts vorkommen“, co mi spokoju nie dało. Znawcy Pisma św., do których zwracałem się, nie mogli mi pomóc. Wreszcie dostrzegłszy, że w 9, 62 mowa jest o 28 „miejscach“, wywnioskowałem, że chodzi o to samo. Otrzymawszy przekład Appuhna z przyjemnością ujrzałem, że pojął on owe zdanie właściwie: „des astériques, an nombre de 28, qu'on trouve an milieu d'un paragraphe“ (207).—Nadmienię jeszcze, że de Spinoza rzadko pisze „Sacra Scriptura“, a niemal zawsze poprostu „Scriptura“; nie liczyłem się z tym i pisałem zawsze

„Pismo św.“.—W przypadkach trudniejszych sięgałem po radę do przekładów Sterna, Gebhardta i Appuhna. Jak przy wydaniu pierwszego tomu, tak i tutaj prowadziłem korektę druku nie według rękopisu, lecz według oryginału. Środek ten jest tak wysoce owocny, że prawie napewno można powiedzieć zgóry, iż każdy przekład wogóle jest wadliwy, przy którym go nie stosowano, a nie spotkałem jeszcze wogóle żadnego przekładcy, któryby oświadczył, że go stosował, zato u każdego, którego kontrolowałem, znajdowałem opuszczenia i inne niedopatrzenia.

BIBLJOGRAFJA.

J. Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten, 1899.

C. B. Hylkema, Reformateurs. Geschiedkundige Studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gonden eeuw (po holendersku), 1900 i 1902.

K. O. Meinsma, Spinoza en zyn kring (po holendersku), 1896, przekład niemiecki (według niego cytowałem powyżej): Spinoza und sein Kreis, übers. L. Schneider, 1909.

S. von Dunin-Borkowski, Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie, 1910.

J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, „Theol. Studien u. Kritiken“, 1841.

J. H. Löwe, Ueber den Gottesbegriff Spinozas und dessen Schicksale, dodatek do dzieła: Die Philosophie Fichtes, 1862.

E. Saisset, Maïmonide et Spinoza, „Rev. d. deux mondes“, 1862.

E. Benamozegh, Spinoza et la Kabbale, 1864.

M. Arnold, Spinoza and the Bible, w dziele „Essays in Criticism“, 1865.

Chr. A. Thilo, Ueber Spinozas Religionsphilosophie, „Zeitschr. f. exakte Philos.“, 1865.

M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt, 1866.

C. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments, Portenser Progr. Naumburg, 1867.
S. Rubin, Spinoza und Maimonides, 1868.
W. Liebreich, Examen critique du traité théologico-politique de Spinoza, 1869.
I. Misses, Spinoza und die Kabbala, „Zeitschr. f. exakte Philos." 1869.
R. Willis, Spinoza, his Ethics, Life, Letters und Influence on modern religious thought, 1870.
E. Albert Fraysse, L'idée de Dieu dans Spinoza, 1870.
M. Joël, Spinozas Theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft, 1870.
W. R. Sorley, Jewish mediaeval philosophy and Spinoza, „Mind", 1880.
C. F. Schindler, Ueber den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza, Diss. Jena, 1885.
F. Rauh, Quatenus doctrina, quam Spinoza de fide exposuit, cum ejusdem reliqua philosophia cohaereat, Paryż, 1890.
T. Maurer, Die Religionslehre Spinozas im Theologisch-politischen Traktat, Diss. Jena, 1897.
Elmer E. Powell, Spinozas Gottesbegriff, Diss. Bonn, 1899.
W. Meijer, Wie sich Spinoza zu den Kollegianten verhielt, „Arch. f. Gesch. d. Philos.", 1902.
A. Menzel, Spinoza und die Kollegianten, tamże, 1902.
W. Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum, tamże, 1903.
O. Biedermann, Die Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas Theol.-pol. Tr. im Zutsammenhang mit seiner Erkenntnistheorie, Diss. Erlangen, 1903.
H. Bonifas, Les idées bibliques de Spinoza, 1904.
C. Bos, La béatitude chez Spinoza et chez Fichte, „Arch. f. Gesch, d. Philos.", 1905.
W. Prümers, Spinozas Religionsbegriff, 1906.
Elmer E. Powell, Spinoza and Religion. A Study of Spinozas Metaphysics and of his particular Utterances in Regard to Religion, 1906.
Spinozas Religionsphilosophie nach Chr. A. Thilo, „Religionsphilos. in Einzeldarst." hrsg. v. O. Flügel. Heft VII, 1906.
V. Brochard. Le Dieu de Spinoza, „Rev. de Mét. et de Mor.", 1908.
V. Delbos. La notion de substance es la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza, „Rev. de Mét. et de Mor.", 1908.
C. Hilty. Saul von Tarsus und Spinoza, „Polit. Jahrb. d. Schweiz. Eidgenoss.", 1908.

B. Menasci. Spinoza e la teosofia ebraica, 1908.
W. Jüngst. Das Problem vom Glauben und Wissen bei Malebranche, Poiret und Spinoza, 1912.
I. Radliński. Spinoza, rzecz historyczno-społeczna, 1910.
„ Jezus, Paweł, Spinoza, rzecz historyczno-społeczna, 1912.

Ob. też dzieła ogólne o filozofji de Spinozy (wymienione w t. I Dzieł de Spinozy, str. XXXVI i nast.), historje filozofji w całym zakresie i nowożytnej oraz prądów, historje filozofji religji, przedmowy i komentarze wymienionych powyżej przekładców i wydawców Traktatu i rozbiory w pismach filozofów klasycznych. Bibliografja pism, dotyczących politycznej myśli de Spinozy, podana jest w końcu następnej Przedmowy.

PRZEDMOWA PRZEKŁADCY

do Traktatu politycznego.

Dunin-Borkowski zwrócił uwagę na to, że polityczna myśl de Spinozy, głęboka i oparta na znajomości rzeczy, imponująca spółczesnym działaczom politycznym, nie mogła powstać odrazu w dojrzałym już jego umyśle, wówczas gdy obcował z temi politykami. Musiał on mieć do niej talent, na który niestety nie zwrócili wcale uwagi pierwsi biografowie jego, to też nie dali nam żadnych wiadomości o jego wczesnych przejawach. Wiadomo, że Holandja w 17-ym wieku wzniosła się do potęgi mocarstwowej dzięki swojemu handlowi zamorskiemu, że ten handel ześrodkowywał się w Amsterdamie i że w znacznej części znajdował się w rękach Żydów, którzy się żywo interesowali polityką międzypaństwową. Wychowujący się w Amsterdamie syn żydowskiego

kupca, de Spinoza, musiał od młodych lat już zaprawiać się w kombinacjach politycznych[1]). Materjał ten jednakże nie dochodził, jak się zdaje, do jego teoretyzującego warsztatu, który mu kazał pogardliwie patrzeć na namiętne zabiegi mrowiska ludzkiego o „przyjemności, bogactwa i zaszczyty“ (Trakt. krótki II, 5; Trakt. o popr. roz. §§ 3—10). We wczesnych pismach filozofa, szukającego Boga, dobra najwyższego, szczęśliwości prawdziwej, nie widać nigdzie ani słowa, któreby potrącało o sprawy polityczne.

Skandal, który mu urządziła gmina żydowska, prześladowania, jakim ulegali ludzie wolnomyślni, często przyjaciele de Spinozy, ze strony duchowieństwa, zakusy inkwizycyjne duchowieństwa kalwińskiego, nalegającego na rząd toleracyjny w ten sposób, że zakrawało to na walkę kościoła z państwem—wszystko to, rozgrywając się przed oczyma de Spinozy, musiało pobudzać jego myśl polityczną. Gdy w Traktacie krótkim niema jeszcze ani słowa o społeczności i państwowości (ob. II, 24) i mowa jest mistycznie o bezpośrednim zjednoczeniu się z Bogiem, to w Traktacie o poprawie rozumu § 14 zjawia się zdanie: „należy utworzyć taki ustrój społeczny, jaki jest wymagany do tego, aby jaknajwięcej ludzi mogło jaknajłatwiej tudzież bezpiecznie cel powyższy [t. j. szczęście, polegające na zjednoczeniu się z naturą] osiągnąć“. Ale przedtym powiedziane jest w § 13, że chodzi o osiągnięcie tego celu wspólnie z innemi ludźmi—„jeśli się to stać może“, a że do tego potrzebne jest wspólne „rozumienie“, więc cała sprawa schodzi na tor „uzdrowienia rozumu“ (§ 16) jako radykalnego ujęcia sprawy życia szczęśliwego.

„Uzdrowiony rozum“, że tak powiemy, de Spinozy tworzy Etykę, systemat filozoficzny. W oczach filozofa zjawiska społeczne, prawne, państwowe, cała dziedzina polityki jest igrzyskiem wzruszeń ludzkich, ponad które on się wznosi, taksamo jak się wznosi ponad świat zmysłów i wyobraźni. Świat zmysłów i wyobraźni utożsamia się mu nawet ze świa-

[1]) Dunin-Borkowski 151.

tem wzruszeniowości ludzkiej, by uchodzić za świat doświadczenia (empirji), podległości, w przeciwieństwie do świata rozumu, czynności i wolności. Jest to najgłębsze sformułowanie dualizmu, który tyle odmian posiada w myśleniu de Spinozy. Etyka trzyma się na poziomie rozumu czystego, ale w swych Dodatkach, Przypiskach i t. p. zniża się do świata doświadczenia dla pewnych wyjaśnień, więc mamy tutaj wywody, dotyczące zarówno zjawisk przyrodniczych, jak i społecznych. Gdy pierwsze dostępują tego zaszczytu w Części II w Przypisku do Twierdzenia 13, ostatnie otrzymują zakątek w Części IV w Przypisku 2 do Twierdzenia 37. Czego tutaj uczy de Spinoza? Teorji Hobbesa o stanie naturalnym i społecznym człowieka, czyli teorji umowy społecznej, czyli teorji państwa. Państwo, które jest środkiem zapobiegawczym, aby ludzie się nie rozszarpali wzajemnie, jakby przez wilków, jest instancją, jedynie upoważnioną do sądzenia i mszczenia, wydawania praw i utwierdzenia ich „nie z pomocą rozsądku, który nie może powstrzymywać wzruszeń, lecz z pomocą gróźb“ (tom I, 314). A zatym stan społeczny nie jest stanem rozumu, lecz wyobraźni, wzruszeniowości, podległości, pomimo że jest stanem kultury, wyprowadzającym ludzkość ze stanu barbarzyństwa. De Spinoza przyjmuje w całości teorję Hobbesa, dając jej miejsce podrzędne w swoim systemacie, wynoszącym rozum z nieodłącznemi od niego cechami czynności i wolności. W V, 10, Przyp. (tom I, 369 w. 4) jest tylko słówko o pożytku „więzi społecznej“, a nic więcej nie mówi Twierdzenie IV, 73; w IV, 40 jest mowa o dobroci tego wszystkiego, co się do uspołecznienia przyczynia, a w IV, 35, Przyp. i IV, Przyd., Rozdz. IV (tom I, 349) jest zdanie, że ustrój społeczny przynosi więcej pożytku, niż szkody. Godne uwagi jest, że w IV, Przyd., gdzie de Spinoza wielokrotnie przybliża się do idei państwowości, prócz tego ostatniego zdania nic więcej nie wypowiada. Ale oto w II, 49, Przyp. pod koniec (tom I, 195), mówiąc o teorji swej, utożsamiającej wolę z rozumem, powiada de Spinoza, że „jest ona pożyteczna niemało dla wspólnoty państwowej,

o ile poucza, w jaki sposób należy rządzić i kierować obywatelami; a poucza ona, aby się to odbywało tak, ażeby nie ulegali niewolniczo, lecz swobodnie czynili to, co jest najlepsze". Jest to przebłysk, czy skrót myśli, wypowiedzianej obszernie w Traktacie teologiczno-politycznym 20, 11 i 12. A więc państwo może jednak istnieć bez „gróźb" i będzie wtedy nietylko bardziej pożyteczne, aniżeli szkodliwe, bo będzie nawet doskonałe. Łatwo dostrzec, że ustęp ten, awansujący państwo na poziom rozumu, jest wtrącony niespodzianie, a wpisał go de Spinoza niewątpliwie pod wpływem owego Traktatu. I tylko tyle w Etyce.

Myśl polityczna de Spinozy wchodzi w nową fazę rozwoju i nagle rozkwita w Traktacie teologiczno-politycznym. Cały Rozdział 14 poświęca tutaj wyłożeniu teorji państwa Hobbesa i do końca dzieła już zajmuje się państwem, tak że z 20 rozdziałów Traktatu 7 stanowi jego część polityczną; ale prócz tego jeszcze Rozdziały 4 i 5 zawierają wywody polityczne, a i pozostałe, jak się okazuje ostatecznie, otrzymują pełne znaczenie w związku z polityką. Ogranicza się de Spinoza w tym piśmie do wyświetlenia „podstaw państwowości" wogóle (16, 37 i 38; 17, 12), gdyż chodzi mu, stosownie do antiklerykalnego celu Traktatu, o rozwiązanie zagadnienia poszczególnego: „jak daleko rozciąga się prawo i moc rządu" (17, 5) i wykazanie, że kompetencja władzy państwowej obejmuje sprawy duchowne („prawo boskie"), a nie obejmuje rozumowego myślenia obywateli. W Traktacie tym uczy de Spinoza, że państwo jest władzą najwyższą, przedstawicielem Boga na ziemi, niepodzielnym jego królestwem, stanem społecznym, w przeciwieństwie do stanu naturalnego opartym — na rozumie (16, 5—14, 21, 52; 20, 18). Określając cel państwa, uznaje, że jest nim „nie panowanie, utrzymanie ludzi w strachu i narzucanie im prawa [jak twierdził w Etyce], lecz przeciwnie..... [moralna osobista] wolność" (20, 11 i 12). A zatym państwo zmierza do celu, którego uczy Etyka, do celu nie podrzędnego, lecz najwyższego w życiu. „Im więcej człowiek kieruje się rozumem, t. j. im więcej jest wolny, tym sta-

lej będzie zachowywać prawa państwowe i spełniać rozkazy władzy najwyższej, której jest poddanym“ (Przyp. 33). Być poddanym nie znaczy koniecznie być niewolnikiem (16, 32—35). Ale podlegać prawom z wolnej woli można tylko w demokracji, która jest państwem, dyktowanym przez rozum (16, 27, 30), wolnym (16, 34), najbardziej naturalnym (16, 36). „Vox populi vox Dei“ głosi de Spinoza, choć zdania tego nie wypowiada. Ale taki cel państwa, dający się osiągnąć w demokracji, tworzonej przez ludzi kierujących się rozumem, dla którego Bóg nie jest prawodawcą, „bo postanowienia jego są nie przykazania, lecz prawdy wieczne“ (4, 23—30), wymaga istnienia ludzi moralnych, dla których nie są pisane prawa (5, 50). Tymczasem wszyscy, zarówno ci, którzy panują, jak i ci, którzy są opanowywani, są ludźmi bynajmniej nie kierującemi się rozumem (17, 13—16). „Gdyby ludzie z natury tak byli ułożeni, że nie pożądaliby nic innego, prócz tego, co rozum prawdziwy wskazuje, bo społeczeństwo nie potrzebowałoby zgoła praw, lecz wystarczałoby najzupełniej podawać ludziom nauki moralne, aby postępowali z własnego popędu i z wolnej duszy w kierunku prawdziwej użyteczności. Atoli z naturą ludzką ma się całkiem inaczej... Stąd się bierze, że żadne społeczeństwo nie może istnieć bez rządu i władzy, a zatym i praw, które miarkują i powściągają chucie ludzkie oraz ich popędy nieokiełznane“ (5, 20—22). Takie państwo nie stoi oczywiście na stopniu rozumu. „Ponieważ prawdziwy cel praw widoczny jest tylko dla niewielu, a większość ludzi niezdolna jest do pojęcia go i jaknajmniej kieruje się w życiu rozumem, przeto prawodawcy w celu jednakowego zobowiązania wszystkich ustanowili mądrze inny cel, całkiem odmienny od tego, który wynika z konieczności z natury praw“, mianowicie przyobiecali nagrody i kary, ale „kto każdemu daje, co mu się należy, z obawy przed szubienicą, ten działa z obcego rozkazu i pod przymusem zła, a nie może być nazwany sprawiedliwym, natomiast kto daje każdemu, co mu się należy, dlatego że zna prawdziwą zasadę praw i ich konieczność, ten działa ze zgodnej ze sobą woli i z własnego,

a nie obcego postanowienia, a dlatego słusznie może być zwany sprawiedliwym (4, 6, 7). Zarysowuje się w Traktacie myśl historyczna o stanach politycznych, przez które ludzkość przechodzi; pierwszym jest stan naturalny nieuspołecznienia i bezrządu, drugim jest monarchja, trzecim arystokracja, czwartym wreszcie demokracja. De Spinoza zastrzega się, jak już wspomnieliśmy, że nie jest jego zadaniem w tym Traktacie rozpatrzenie rozmaitych ustrojów państwowych, zaznacza tylko trzy możliwości: monarchji, arystokracji i demokracji (16, 38; 20, 13). Nie chodzi mu o powstawanie ich; ale przy wyniesieniu demokracji jako ustroju naturalnego powiada o powstaniu tamtych: „aż nadto dobrze widać to z tego, co wyżej wyprowadziliśmy“, jednak wcale nie widać tak łatwo, że powodem jest—przemoc. Nie chodzi mu ani o rozwój, ani o różnicę tych ustrojów, lecz o powstanie i cel, a pozatym o zachowanie państwowości wogóle, narażonej na niebezpieczeństwo, zwłaszcza ze strony wrogów wewnętrznych (17, 13—25). Uznawszy władzę państwową za posiadającą, jak jednostka ludzka, nieograniczone prawo naturalne (16, 57—60), uczy de Spinoza, że jest ona obdarzona jakby popędem samozachowawczym i może zginąć, a na to narażona jest wtedy, gdy usiłuje się jakiś ustrój zamienić na inny (18, 28—37). Gdyby kto zechciał podnieść, że samozachowawczość państwowa nie godzi się z rozwojem państwowości ku doskonałości demokratycznej, de Spinoza niezawodnie odpowiedziałby, że samozachowawczość dotyczy każdego danego państwa, którego przekształcenie sprowadza, jak widać z dziejów, jego upadek, albo jest pozorne tylko (18, 32—37), a rozwój ustroju dotyczy różnych państw porównywanych. Ta uwaga jest nam potrzebna dla zrozumienia postawienia sprawy w Traktacie politycznym. Ale zauważmy w tymże celu jeszcze jedno, co znaleźć możemy bezpośrednio w Traktacie teologiczno-politycznym. Otóż idea państwowości jest tutaj, biorąc wszystko razem, jaknajszersza: nie wyłącza ona z jednego krańca swego zakresu takiego upostaciowania państwa, w którym istnieje władza narzucająca prawa, powściągająca,

rozkazująca, obiecująca nagrody i kary, czyli, jak się wyraża Etyka, sądząca i mszcząca nie z pomocą rozsądku, lecz gróźb, a więc stojąca na poziomie stanu naturalnego człowieka; a nie wyłącza z drugiego krańca swego zakresu takiego upostaciowania państwa, w którym niema tego wszystkiego, niema przymusu, gdzie wystarczają nauki moralne, każdy działa za przewodem rozumu i jest sprawiedliwy sam przez się, gdzie, rzecby można, niema właściwie państwa, gdzie wszyscy, jak się wyraża Etyka, czynią swobodnie to, co jest pożyteczne. Ta tak szeroka idea państwowości obejmuje tedy trzy typy ustroju państwowego, z których każdy usiłuje się zachować, dbając o swoje bezpieczeństwo (3, 14, 15, 20; 16, 51; 17, 17), ale ponieważ oparty jest na umowie—należy to pamiętać—może być rozwiązany (16, 15—24), gdyż nikt nie wyzbywa się swego prawa naturalnego całkowicie (17, 3, 4), ale o ile to czyni, obowiązany jest do posłuszeństwa w czynach swoich (16, 26—31, 38, 52—67; 17, 5—10; 19, 46—49; 20, 6, 7).

Zatrzymaliśmy się dłużej nad Traktatem teologiczno-politycznym dlatego, że na podstawie jego wywodów staje się dopiero trafnie zrozumiałym Traktat polityczny, który jest jego dopełnieniem. Rozpowszechniło się przekonanie, że de Spinoza wystąpił w Traktacie teologiczno-politycznym jako zwolenuik demokracji, ale po powstaniu w r. 1672 zmienił pogląd i uznał w Traktacie politycznym arystokrację za ustrój najlepszy (10, 9 i 10). Zdanie to jest zupełnie mylne. Również mylne jest zdanie, że de Spinoza zmienił swój pogląd na cel państwa, utrzymując w Traktacie politycznym, że jest nim bezpieczeństwo państwa (1, 6; 5, 2), wbrew temu, czego uczył w tamtym Traktacie, mianowicie że celem tym jest wolność osobista (Tr. t.-p. 20, 11 i 12). Z oświadczenia najwyraźniejszego samego autora w Tr. p. 5, 2 widać, że cel ów pozostał dla niego ten sam. W Traktacie politycznym chodzi mu tylko głównie o jedno, a tutaj o drugie. A ponieważ chodzi mu tutaj o warunki bezpieczeństwa i trwałości państwa, przeto sprawa lepszości, mianowicie pod względem celowości, czyli umożliwiania wolności osobistej, usuwa się

w tył. Wszakże jeżeli przyjrzymy się bliżej Traktatowi co do tej sprawy, to dostrzeżemy, że de Spinoza, zachowując tenże porządek ustrojów: monarchja, arystokracja, demokracja, rozpatruje je jako stopnie władzy „nieograniczonej", co znaczy: wolnej (8, wstęp 3, 4, 5; 11, 1) i przenosi także pod względem bezpieczeństwa jak arystokrację nad monarchję (8, 4; 9, 14, 15), tak demokrację nad arystokrację (11, 2). Jeżeli zaś de Spinoza tak wymownie unosi się nad trwałością dobrze zbudowanej arystokracji (10, 9 i 10), to należy uwzględnić, że trwałość bynajmniej nie idzie dla niego w parze z dobrocią (6, 4). A zatym o jakimś sprzeniewierzeniu się przez de Spinozę stanowisku demokratycznemu mowy być nie może.

Ale jeszcze w innym znaczeniu stanowi Traktat polityczny dopełnienie tamtego Traktatu. Widzieliśmy, że tam państwowość wyniesiona jest na stopień rozumu. Tutaj nie jest inaczej (2, 11; 3, 6, 7; 5, 1; 6, 3). Ale zato gdy tam schodził na grunt doświadczenia i przypatrywał się życiu państwowemu Żydów i innych po to tylko, by czerpać przykłady oraz materjał do wniosków o kompetencji państwa, to tutaj, gdzie chodzi o ustroje, schodzi na grunt doświadczenia, by je zbadać pod względem trwałości, zabezpieczenia ustrojowego i przyczyn wewnętrznych rozstroju i upadku. W Rozdziale pierwszym utrzymuje, że „przyczyn i podstaw naturalnych państwowości nie należy doszukiwać się w naukach rozumu" (1, 7) i zwraca się przeciwko utopistom. Biorąc kolejno owe trzy typy ustrojów, de Spinoza tworzy dla każdego kompilację z danych historycznie państw każdego rodzaju z pominięciem wadliwości zgubnych. Żałować wypada, że już przy początku rozpatrywania demokracji Traktat się urywa, a można przypuszczać, że zakończeniem jego byłaby apoteoza demokracji, może niezbyt ostentacyjna, o ile sądzić można z nagłówka Traktatu.

Co skłoniło de Spinozę do tak oryginalnej nauki o państwie? W Listach nie znajdujemy żadnej wzmianki o Traktacie politycznym. Wydawcy „Opera posthuma", którzy tam

go umieścili, podali w przedmowie swej, co następuje. „Traktat o państwie napisał nasz autor krótko przed śmiercią. Myśli są tutaj dojrzałe, styl jasny. Nie wdając się w poglądy wielu polityków, wykłada on tutaj swe zapatrywania przy dobrym uzasadnieniu i daje im wynikać z założeń konsekwentnie. W pierwszych pięciu rozdziałach zajmuje się polityką w ogólności, w szóstym i siódmym monarchją, w ósmym, dziewiątym i dziesiątym arystokracją, a wreszcie w jedenastym zaczyna rozprawiać o demokracji. Przedwczesna jego śmierć była powodem, że nie wykończył Traktatu i że nie rozpatrzył ani ustawodawstwa, ani rozmaitych spraw, dotyczących polityki, jak widać z listu autora do przyjaciela, który może być umieszczony przed Traktatem politycznym i służyć mu za przedmowę“ [1]). List ów, pisany przypuszczalnie do Jellesa, nie datowany, mówi istotnie o dalszych zamierzeniach autora całkiem empirycznych i zaopatrzony jest w dopisek wydawców, powiadamiający o chorobie i śmierci autora. Odpowiedzi zatym na pytanie nasze nie otrzymaliśmy, poszukajmy więc powodów w położeniu politycznym Holandji ówczesnej.

Drugą połowę 16-go wieku wypełnia dzieje Holandji walka z najazdem hiszpańskim pod wodzą byłego namiestnika Wilhelma Orańskiego, później syna jego, Maurycego, i później drugiego syna, Fryderyka Henryka. Dzielni ci przywódcy wyrywali z posiadania hiszpańskiego prowincję za prowincją, umożliwili powstanie republiki Zjednoczonych Stanów Holandji i walczyli dalej o Holandję hiszpańską, aż pokój westfalski (1648) zakończył wojny. Owi wybawcy ojczyzny mieli zakusy monarchiczne, ale separatyzm prowincji, jątrzony przez poróżnienia sekciarskie, nie dopuścił do utworzenia monarchji. Poróżnienie religijne sprawiło, że stronnik Orańczyków, wpływowy bardzo syndyk roterdamski Oldenbarneveldt stał się ich przeciwnikiem i przypłacił to głową (w r. 1619). Gdy w r. 1653 umarł bez-

[1]) Bruder podał ten wyjątek w swym wydaniu.

dzietnie ostatni Orańczyk[1]), na czele republiki stanął syndyk Jan de Witt. Ten gienjalny polityk, przy którym Holandja dobrze wyszła z dwuch wojen z anglikami (1652—54 i 1665—67), potrafił swoją polityką zewnętrzną, tak mądrą, jak jego polityka wewnętrzna, oprzeć się zaborczym planom Ludwika XIV, który w t. zw. wojnie dewolucyjnej usiłował odebrać Hiszpanji jej prowincję holenderską i zagrażał Stanom, i sprowadzić pokój akwizgrański w r. 1668. Jednakże król francuski politykował pomyślniej i umożliwił sobie wypowiedzenie wojny Stanom w r. 1672. Gdy zabrał już Geldern i Utrecht, Holendrzy zrazu wstrzymali jego pochód zalaniem wodą pasa ziemi pogranicznej. Wobec niebezpieczeństwa najazdu wybuchło powstanie, zamordowano Jana de Witta i jego brata i obrano na namiestnika Wilhelma III z domu Orańskiego. Temu udało się dzięki zręcznej polityce, wciągającej Hiszpanję i Niemcy do pomocy, tak odeprzeć wroga, że w r. 1674 nie było go już na ziemiach republiki, i doprowadzić do zawarcia pokoju w r. 1678—już po śmierci de Spinozy. Za życia jego Holandja, walcząca szczęśliwie o swą niezależność, szarpana przez spory religijne, które powściągał swoją polityką tolerancyjną manczesterczyk 17-go wieku, Jan de Witt, urastająca dzięki wzmagającemu się wzbogacaniu się na mocarstwo, jednakże nie była państwem o wyraźnym obliczu politycznym (ob. 9, 14). Składała się z siedmiu luźnie złączonych ze sobą prowincji, a właściwie z 56 miast republikańskich, rządzonych przez rady arystokratyczne i wysyłających delegacje do rady związkowej, która mogła uchwalać tylko jednogłośnie, gdyż każdemu głosowi przysługiwało „liberum veto“. Było tam jakieś dwa tysiące zwierzchników w tym kraju, a przeciwstawiał się im namiestnik, zajęty przywództwem wojskowym w walkach o niezależność, a w czasie wolnym sięgający po pełną władzę monarszą, wspierając się na wysoce nietolerancyjnym duchowieństwie kalwińskim. Lud dzielił się na dwa stronnictwa:

[1]) Meinsma 412.

zwolenników arystokracji i namiestnika. Do tych ostatnich należały niższe warstwy ludowe i wojsko. Wilhelm II Orański podjął otwartą walkę ze swemi przeciwnikami w r. 1650, ale zmarł i władzę otrzymał Jan de Witt, przedstawiciel arystokratów. Zwycięzka partja w celu utwierdzenia się jęła osłabiać swych przeciwników, a śród nich i wojsko. Powstało właśnie stąd niebezpieczeństwo dla państwa, gdyż napaść Ludwika XIV w r. 1672 zastała Holandję niemal bezbronną. Dlatego wybuchło powstanie przeciwko rządom de Witta, który padł ofiarą, i wtedy przywołano znów Orańczyka, Wilhelma III, którego Jan de Witt odsuwał był i trzymał zdala. Nowy ten namiestnik, który, jak już powiedzieliśmy, skutecznie wypierał Francuzów z kraju, otrzymał bardzo obszerną władzę państwową, którą rozszerzał na prowincje. W r. 1674 wydano ustawę, rozciągającą jego władzę na trzy prowincje, a wprowadził on już około 600 stronników do rad miejskich. Otóż wtedy, gdy ważyły się losy państwowości holenderskiej, czy pozostanie republiką arystokratyczną, czy stanie się monarchją, w zależności od walk o niepodległość, de Spinoza pisał swój Traktat, rozważając trwałość i bezpieczeństwo ustrojów monarchicznego i arystokratycznego i oświadczając się dość wyraźnie nie za jednym lub drugim, lecz za demokracją. Z obydwuch Traktatów widać dostatecznie, że z dwojga złego za większe uważał monarchję i solidaryzował się w tym z demokratycznym autorem głośnego pisma antimonarchicznego, przyjacielem de Witta, zwolennikiem Hobbesa, Piotrem van Hove'em (de la Court), (8, 31), oraz usiłował w taki sposób zrozumieć Macchiavella (5, 7). Łączyła go przyjaźń z Janem de Wittem, którego modlitwą wieczorną były słowa: „de furore monarcharum libora nos, Domine“ (od szału monarchicznego racz nas zwolnić, Panie) i który prowadził politykę antiklerykalną, tak silnie popartą przez de Spinozę w Traktacie teologiczno-politycznym, zmierzając do zdemokratyzowania arystokracji. Już wyżej (str. LXV) wspomnieliśmy o tym, jak ironja losu zbliżyła de Spinozę do państwa Lu-

dwika XIV. Jeszcze jeden szczegół z życia politycznego de Spinozy jest nam znany. Leibniz zapisał sobie, że gdy odwiedził de Spinozę, ten mu opowiedział, że po zamordowaniu de Witta miał zamiar wyjść nocą i obok miejsca mordu wywiesić napis „ultimi barbarorum“ (ostatni barbarzyńcy), ale gospodarz w obawie o niego zamknął go w domu [1]). Katastrofa polityki de Witta nie zachwiała poglądu de Spinozy, owszem, pobudziła go do patryjotycznie rozważnego jej ugruntowania.

De Spinoza rozpatruje monarchję i arystokrację w ten sposób, że je reformuje na typy możliwie doskonałe, każdy w swoim rodzaju. Przy monarchji odrzuca zupełnie absolutyzm jako obłudny (ob. o samowładztwie zdanie w Tr. t.-p. 17, 8) i przydaje monarsze radę, tworzy więc monarchję ograniczoną (nie konstytucyjną, czyli mającą parlament wybierany przez ludność, gdyż ta nie miałaby widoków urzeczywistnienia i nie była pożądana ze względu na ciemny, przez duchowieństwo kalwińskie opanowywany lud), demokratyzując ją według możności, zwłaszcza przez wprowadzenie wojska ludowego. Przy arystokracji zaś odrzuca „liberum veto“ i pełnomocnictwa obowiązujące sejmikowe dla delegatów do rady związkowej, otwiera do niej dostęp ludowi, łamie jej kastowość przez wprowadzenie wybieralności, oddaje pod jej władzę wojsko i kościół, a zatym i ten ustrój demokratyzuje według możności; jeżeli ogranicza tu wolność kultu na rzecz religji krajowej, jaką miałaby być jego dogmatyka z Traktatu teologiczno-politycznego, wbrew głoszonej tam tolerancji, a wślad za Hobbesem, to czyni to ze względu na ówczesny ciemny i fanatyczny kler sekciarski. Zawiera się w tym wszystkim krytyka ówczesna instytucji holenderskich, a środki poprawy nie są wymarzone w sposób doktrynerski, lecz przejęte metodycznie, indukcyjnie, od innych państw, jak weneckie, gienueńskie i t. d. Wiadomości o tych państwach czerpał de Spinoza z dzieła van Hove'a, skąd wiele też

[1]) Freudenthal 201 pod 20.

uwag krytycznych przejął i gdzie dla rozpatrywania demokracji miał opis państwa ateńskiego. Podobnie jak Platon w usiłowaniu swym ratowania swego państwa szukał w ustroju spartańskim zdrowych urządzeń jako środków, tak też de Spinoza w przewidywaniu możliwości dba o zdrowe urządzenia, upatrzone gdzieindziej, aby państwo, w którym miałby żyć, nie upadło z własnej winy. Jakie to będzie państwo, monarchja, czy arystokracja, nie było sprawą rozumu, lecz mocy. Gienjusz de Spinozy to zrozumiał i zabiegał, będąc przeciwny rewolucji, tylko o to, jak głosi nagłówek, aby państwo „nie popadło w tyranję i aby pokój i wolność obywateli pozostały niepogwałcone". Nie doczekał się rozwiązania, które też nie nastąpiło wcale, ile że żadna ze stron walczących o władzę przewagi nie zdobyła. Rywalizacja ich trwała ze zmiennym szczęściem aż do czasu rewolucji francuskiej, a tymczasem rozkwit Holandji z czasu de Spinozy przeszedł w powolny upadek.

Że Traktat urywa się przy ustroju demokratycznym, zapewne nie jest przypadkiem. De Spinoza, demokrata głęboki, nie widział przy danych okolicznościach możności urzeczywistnienia go, a nie mógł nawet go pragnąć, skoro przeciwny arystokracji lud był usposobiony klerykalnie i oddany Orańczykom.

Traktat polityczny obok podawanych przestarzałych mocno przepisów ustrojowych zawiera tak wiele myśli przenikliwych i trafnych ogólnych, chyba nigdy nie przestarzałych, że staje w rzędzie klasycznych pism w dziedzinie nauki o państwie. Nie zajmowano się nim niestety niemal do połowy 19-go wieku, później rozumiano go całkiem błędnie, a dopiero w ostatnich latach ujawnia się jego myśl. Inną sprawą jest wpływ, jaki wywierał mimo to na wielkich teoretyków państwowości, nie wdających się w literackie rozpatrywanie i nie wymieniających Traktatu i jego autora. Historycy poczynili już kilka spostrzeżeü, które jeszcze czekają na wypracowanie. Dostrzeżono spinozyzm u Monteskjusza, u Rousseau'a, u W. v. Humboldta, a niedawno

Menzel (Sp. in d. deutsch. Staatsl. d. Gegenw.) ujawnił, że nowoczesny, realistycznym zwany, kierunek niemiecki w teorji prawa państwowego, jest „zmartwychwstaniem“ nauki de Spinozy, wykazał bowiem, że twórcy tego kierunku, M. v. Seydel w „Grundzüge der allgemeinen Staatslehre“, 1873, i R. v. Ihering w „Der Zweck im Recht“, 1877, rozwijają teorję prawa i państwa, która zarówno w podstawach, jak i w wielu szczegółach jest uderzająco podobna do teorji de Spinozy, a o nim nic nie mówią.

Przekładu dokonałem z niewydanego jeszcze tekstu Gebhardta (ob. wyżej str. LXX), który skontrolował i poprowadził dalej krytykę tekstu, jaką zajmowali się przed nim van Vloten i Land w swoim wydaniu, Leopold w „Ad Benedicti de Spinoza Opera posthuma“, 1901 i Meijer przy swoim przekładzie. Wykazał on potrzebę poprawek w 30 miejscach. W tym są cztery miejsca, gdzie porównanie z tekstem holenderskim nakazało poczynić wstawki. Ująłem je w nawias prostokątny (6, 33; 8, 28; 8, 44; 9, 14). Jak przy Traktacie poprzednim, wprowadziłem załamanie tekstu w dłuższych paragrafach, „żywą paginę“ i numerację wierszy. W oryginale niema nagłówków Rozdziałów, prócz Rozdz. 8; utworzyłem je i pomieściłem w Spisie rzeczy. Korektę prowadziłem według oryginału, a nie rękopisu swego przekładu. W końcowym „Wykazie“ wskazałem, co jest wspólne w obydwu Traktatach. W odsyłaczach pod tekstem podałem najzwięźlej objaśnienia historyczne.

Trudności, jakie napotkałem przy przekładaniu, są spowodowane przez zmienność wyrazową tekstu, nie dopuszczającą zastosowania zasady jednostajności przekładu. Dotyczy to dwuch najgłówniejszych grup wyrazów. W jednej z nich mamy „imperium“, „civitas“ i „respublica“. Autor w 2, 17 wprowadza wyraz „imperium“ i używa go dla pojęcia właśnie określanego, jednakże na jego miejsce wchodzi bardzo często „civitas“. Najwidoczniejsze jest pomieszanie w 3, 1,

gdzie mamy: „Civitas, seu summarum potestatum jus“, a o 2 wiersze niżej (3, 2) „imperium, seu summarum potestatum jus“. Tak dalece wikła się znaczenie tych wyrazów, że autor wypowiada w 7, 3: „imperium seu civitas“. Oczywiście można i należy w przekładzie różnicę tę utrzymać, ale istniejąca poza nią wspólność pojęciowa pozwala nam na nierównoległe stosowanie odpowiedników tam, gdzie zachodzi niedbałość wyrażeniowa autora, a styl polski, konsekwencja i jasność tego wymagają. A to tymbardziej, że po większej części tam, gdzie jest „imperium“, nie może być „civitas“, i odwrotnie. Często więc obydwa wyrazy znaczą jednakowo „państwo“ lub „państwowość“, ale gdy „civitas“ znaczy niekiedy „zrzeszenie polityczne“, to „imperium“ przy szerokim zastosowaniu (pomimo określenia) znaczy „ustrój państwowy“, „ustrój polityczny“, „władza polityczna“, „władza państwowa“, „rząd“, „rządy“ (sprawować), poprostu „władza“ (czasem wcale nie w społeczeństwie), „rządzenie“, „panowanie“ (rozumu). „Jus civitatis“ znaczy rzadko „prawo państwowe“, a najczęściej „prawo publiczne“, to też „esse publici juris“ w 6, 12 znaczy „być własnością publiczną“. Co zaś do „respublica“, to raz tylko w 10, 10 niewątpliwie znaczy „państwo“, a gdzieindziej (np. 2, 17; 3, 10) znaczy „interes publiczny“.—Drugą grupą wyrazów również naprzemian używanych są: „jus“ i „lex“. Dość wyraźnie rozróżnia je autor tak, jak się rozróżnia „Recht“ i „Gesetz“, „droit“ i „loi“ i t. p. Przyjąłem odpowiedniki: „prawo“ i „ustawa“; tylko w 2, 4 ze względu na największe uogólnienie przekładem „leges“: „normy“. Atoli autor niedbale bierze te wyrazy naprzemian, np. w 10, 5, gdzie „jura“ zastępuje poprzednie „leges“ albo w 7, 1, gdzie mamy „jura“ w dwuch znaczeniach. W takich razach biorę odpowiedniki, jeżeli zachodzi choć najlżejsza wątpliwość, natomiast biorę wyraz właściwy, jeżeli treść tego wymaga. Wyrażenie „est sui juris“ przekładałem: „podlega własnemu prawu“ (czasem: „pozostać przy swoim prawie“ np. w 4, 4), gdyż często obok niego znajduje się przeciwstawienie: cudzemu; jednakże, gdzie nie akcentuje się tego

przeciwstawienia, okazuje się lepszym i potrzebnym wyrażenie: „rozporządza pełnią swoich praw“, np. w 5, 1, a raz tylko w 9, 6 przekładam: „sui juris manere“ z pomocą „pozostać panem siebie“.—„Status civilis“ przekładam: stan społeczny“, choć szkoda, że nie zaznacza się tu pokrewieństwo wyrazowe z „państwem“, jak w języku łacińskim.—Rzecz jasna, że prawo naturalne i prawo natury to dwa odmienne pojęcia. U de Spinozy utożsamiają się właśnie teoretycznie (2, 4), przeto wyraża się on tak i tak naprzemian. Zachowałem umyślnie „jus naturae“ i „jus naturale“ w przekładzie, by uwydatnić i w ten sposób utożsamienie ich znaczeń.—Zamiast „polityka“ mógłbym powiedzieć „nauka o państwie“, jednakże pozostawiłem tamten wyraz, nie obawiając się dwuznaczności, ze względu na to, że trudno byłoby, przyjmując „nauka o państwie“, o przymiotnik pochodny, oraz na to, że wyraz „polityka“ ma wszak długą tradycję w znaczeniu nauki o państwie.

BIBLIOGRAFJA.

H. C. W. Sigwart, Vergleichung der Rechts- und Staatstheorieen des Spinoza und Hobbes, 1842.

A. L. Kym, De juris notione Spinozae, Berlin, 1846.

J. Horn, Spinozas Staatslehre, 1863.

G. Hartenstein, De notionum juris et civitatis quas Spinoza et Hobbesius proponunt similitudine, 1856, przedruk w „Histor.-philos. Abhandlungen“, 1870.

E. Ferrière, Sur la politique de Spinoza w dziele „Littérature et philosophie“, 1865.

M. Dessauer, Spinoza und Hobbes, 1868 (także jako dysertacja heidelberska, 1868).

A. Gaspary, Spinoza und Hobbes, Diss. Berlin, 1873.

G. Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie des Spinoza, Diss. Göttingen, 1878.

R. Salinger, Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung, Diss. Berlin, 1881.

K. Gaul, Die Staatstheorie von Hobbes und Spinoza, w „Jahresber der Grossherz. Realsch. zu Alsfeld“, 1887.
J. Hoff, Die Staatslehre Spinozas. Diss. Jena, 1895.
E. Otto, Zur Beurteilung und Würdigung der Staatslehre Spinozas, 1897.
P. Malapert, De Spinozae politica, Paryż, 1897.
A. Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, 1898, odb. z „Festschr. z. 70 Geburtst. J. Ungers“.
W. Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum w „Arch. f. Gesch. d. Philos.“, 1903 (ob. Menzel tamże).
A. R. Duff, Spinozas political and ethical philosophy, 1903.
A. Menzel, Spinoza in der deutschen Staatslehre der Gegenwart, w „Jahrb. f. Gesetzgebung“, 1903 (czy 1904).
A. Menzel, Homo sui juris. Eine Studie zur Staatslehre Spinozas, odb. z „Zeitschr. f. Privat- u. öff. Recht“, 1904.
K. Worm, Spinozas Naturrecht w „Arch. f. Gesch. d. Philos.“, 1904.
G. Pariset, Sieyès et Spinoza w „Rev. de synth. histor.“, 1905.
A. Menzel, Sozialvertrag bei Spinoza w „Zeitschr. f. Privat- u. öff. Recht“, 1906.
A. Kühne, Spinozas Tractatus politicus und die parteipolitischen Verhältnisse der Niederlande w „Philos. Abh. z. 70 Geburtst. M. Heinzes“, 1906.
C. Gebhardt, Spinoza als Politiker, odb. z „Verhandl. des 3 intern Kongr. f. Philos. in Heidelberg“, 1908.
A. Menzel, Spinoza und das Völkerrecht w „Zeitschr. f. Völkerrecht“, 1908.
L. Adelphe, De la notion de souveraineté dans la politique de Spinoza, 1910.
Ch. Oudin, Le spinozisme de Montesqieu, 1911.

F. v. Raumer, Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat. Recht und Politik, 1826, 2 wyd. 1832, 3 wyd. 1861.
J. Matter, Histoire des doctrines morales et politiques de trois derniers siècles, 1836.
H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation, 1848—52.
R. v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, 1855.
P. Janet, Histoire de la philosophie morale et politique, 1858.
Laspeyres, Geschichte der volkswirtschaftlichen Auschauungen

der Niederländer und ihrer Litteratur zur Zeit der Republik, 1863.
J. C. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16 Jahrh., 1884.
H. Rehm, Geschichte der Staatswissenschaften, 1896.
E. N. Troubetzkoy, Vorlesungen über die Geschichte der Rechtsphilosophie, 1907.

Ob. też wstępy i komentarze przy przekładach Traktatu Saisseta i Prata na francuski, Maccalla i Elwesa na angielski, Ewalda, Auerbacha, Kirchmanna, Sterna i Gebhardta na niemiecki, Meijera na holenderski, także monografje ogólne o de Spinozie oraz dzieła z historji filozofji i dzieła historyczne, w szczególności Noordena, Europäische Geschichte im 18 Jahrh. Treitschkego, Die Republik der vereinigten Niederlande (w „Histor.-polit. Aufsätze", t. II), Lefèbre-Pontalis, Jean de Wit, historja Holandji Wenzelburgera (niem.), Wicqueforta (franc.) i t. d.

Jeszcze zanim się rozpoczął druk tomu niniejszego zgasł niespodziewanie w grudniu 1915 r. redaktor „Biblioteki filozoficznej", czcigodny dr. fil. Henryk Goldberg. Temu wzorowemu doradcy, który był światłym uczniem F. A. Langego i H. Lotzego, przedstawicielem tradycji Szkoły Głównej, znawcą fachowym łaciny, dbałym o dobrą polszczyznę w przekładach, zawdzięczam niejedną radę i wskazówkę przy opracowaniu tomu pierwszego i także drugiego. Cześć jego pamięci!

Ignacy Halpern.

Warszawa, w sierpniu 1916 r.

SPROSTOWANIE.

Na str.	27	w wier.	26	zamiast	„4 Mojż.“	powinno być: „5 Mojż.“
„	32	„	7	po „Chalkol“	brak odsyłacza	„1 Król. 4,31“ (przekł.).
„	66	„	1	zamiast	„18“	powinno być: „8“.
„	90	„	32	„	„1 Mojż.“	powinno być: „2 Mojż.“
„	126	„	ostatn.	„	„Mojż.	„ „3 Mojż.“
„	135	„	„	„	„16,03“	„ „16,30“.
„	146	„	31	„	„37“	„ „30“.
„	149	w odsył. [1]		„	„3 Mojż.“	„ „4 Mojż.“
„	151	w odsył.		„	„efer“	„ „sefer“.
„	187	w odsył. [2]		„	„Mojż.“	„ „4 Mojż.“
„	240	w wier.	17	„	„przyznając“	„ „przyznaję“.
„	242	„	7	brak na marginesie § 45.		
„	245	„	34	zamiast	„po“	powinno być: „w“.
„	294	w odsył [1]		„	„2 Król.“	„ „1 Król.“
„	305	w wier.	28	„	„wszyscy“	„ „względem wszystkich“.

TRAKTAT TEOLOGICZNO-POLITYCZNY,

ZAWIERAJĄCY

SZEREG ROZPRAW,

WYKAZUJĄCYCH, ŻE NIETYLKO MOŻNA DOPUŚCIĆ WOLNOŚĆ FILOZOFOWANIA BEZ NIEBEZPIECZEŃSTWA DLA MORALNOŚCI I SPOKOJU PUBLICZNEGO, LECZ ŻE I ZNIESIENIE JEJ POCIĄGA ZA SOBĄ ZAKŁÓCENIE SPOKOJU PUBLICZNEGO I MORALNOŚCI.

Przez to poznawamy, iż w nim mieszkamy, a on w nas, iż z Ducha swego nam dał.

1 List św. Jana 4, 13.

Objaśnienie znaków drukarskich.

§§ na marginesie odpowiadają numeracji w wydaniu H. Brudera.

Uwagi pod tekstem, przy których nie jest zaznaczone: (przekł.), należą do autora.

PRZEDMOWA.

Gdyby ludzie mogli zarządzać wszystkiemi swojemi § 1.
sprawami z wyrachowaniem niechybnym, albo też gdyby szczęście zawsze im sprzyjało, to byliby całkiem wolni od zabobonu. Ponieważ jednak często wpadają w zakłopotanie, nie umiejąc sobie nijak poradzić, i przeważnie, przy swym nieumiarkowanym pożądaniu niepewnych dóbr losu, chwieją się nędznie pomiędzy nadzieją i obawą, więc są najczęściej pochopni do uwierzenia w cośkolwiek. Skoro bowiem ich umysł powątpiewa, to daje się łatwo przez byle co skłonić w jedną lub drugą stronę, a tym łacniej, im bardziej podlega nadziei i obawie, będąc pozatym nader ufnym, zarozumiałym i nadętym.

Przypuszczam, że każdy wie o tym dobrze, aczkolwiek je- § 2.
stem zdania, że po większej części nikt nie zna siebie samego. Któż bowiem żył pomiędzy ludźmi i nie dostrzegł, że ludzie po największej części, choćby byli najbardziej niedoświadczeni, wówczas gdy szczęście im sprzyja, poczytują siebie tak dalece za mądrych, iż uważają za obrazę. gdy ktoś chce im dawać rady, że w niepowodzeniu natomiast nie wiedzą, w którą się zwrócić stronę, i upraszają pierwszego lepszego o radę, a niema tak niewłaściwej, niedorzecznej lub próżnej, którejby nie usłuchali, i że w tym przypadku imają się najbłahszych powodów. by się czegoś lepszego spodziewać i czegoś gorszego obawiać. To też gdy nadarza się ludziom, będącym w obawie, coś takiego, co im przypomina jakieś przeszłe zło lub dobro, to przypuszczają, że obwieszcza im pomyślne lub niepomyślne rozwiązanie, i dlatego nazywają to znakiem szczęśliwym lub nieszczęśliwym, chociażby on był już stokrotnie ich zawodził. A już gdy ku zdziwieniu swe- § 3.

mu ujrzą coś niezwykłego, to uważają to za znak cudowny, oznajmiający o gniewie bogów lub bóstwa najwyższego oraz o tym, że grzechem byłoby — tak mniemają ci ludzie zabobonni i bezreligijni — nie złożyć ofiar i ślubów. Nieskończenie wiele takich rzeczy zmyślają sobie i objaśniają takim dziwnym sposobem całą naturę, jak gdyby ona razem z niemi oszalała.

§ 4. Przy takim stanie rzeczy widzimy, że szczególnie tacy ludzie są podatni do wszelkiego rodzaju zabobonu, którzy bez umiarkowania pożądają rzeczy niepewnych, i że każdy najbardziej wtedy, gdy znajduje się w niebezpieczeństwie i nie umie sobie poradzić, ślubami i łzami niewieściemi błaga o pomoc boską. Tacy nazywają rozum (dlatego że nie potrafi wskazać drogi pewnej do owych rzeczy próżnych, których pożądają) ślepym, mądrość ludzką zaś próżną, natomiast wybryki wyobraźni, marzenia senne i głupstwa dziecinne poczytują za odpowiedzi boskie, a nawet sądzą, że Bóg nie jest łaskawy dla mędrców i nie wpisał swych postanowień w umysły ludzkie, lecz we wnętrzności zwierząt i że głupcy, idjoci i ptaki obwieszczają je z natchnienia i pobudzenia bo-
§ 5. skiego. Tak dalece ogłupia ludzi strach; on jest właśnie przyczyną, która zabobon rodzi, zachowuje i żywi.

Gdyby ktoś chciał mieć przykłady poszczególne na to, cośmy wyżej powiedzieli, niech pomyśli o Aleksandrze, który dopiero wtedy, ulegając zabobonowi, począł zwracać się do wróżbiarzy, gdy nauczył się w cieśninach perskich bać się losu (ob. Curtius, ks. 5, § 4), a po zwycięstwie nad Darjuszem przestał radzić się wieszczbiarzy i wróżbitów, aż nanowo zastraszony niepomyślnością, gdy Baktrowie odpadli od niego, Scytowie zachowywali się wyzywająco, a sam leżał zraniony, „znowu (jak donosi tenże Curtius w ks. 7, § 7), wpadł w zabobon, owe igrzysko umysłu ludzkiego, i rozkazał Arystandrowi, któremu zwierzył się ze swej łatwowierności, wybadać z pomocą ofiar wyjście z położenia“.

§ 6. Dałoby się przytoczyć jeszcze wiele przykładów, któreby jaknajjaśniej wykazały, że ludzie ulegają zabobonowi je-

dynie podczas strachu, że wszystko, co czcili kiedykolwiek z takiej nieprawdziwej religijności, nie było niczym innym, jak urojeniem i zboczeniem umysłu przygnębionego i bojaźliwego, a wreszcie że wróżbiarze w te czasy najbardziej opanowywali lud i najwięcej zastraszali swoich monarchów, gdy państwo bywało w największych opałach. Ale nie będę się nad tym zatrzymywać, ponieważ jest to, jak mniemam, wszystkim dobrze znane.

Z owej przyczyny zabobonności wynika jasno, że § 7.
wszyscy ludzie są z natury skłonni do zabobonu (choćby rację mieli ci, którzy utrzymują, że pochodzi to stąd, iż śmiertelnicy posiadają zaledwie mętną ideę o bóstwie). Następnie wynika stąd, że zabobon musi być rozmaity i niestały, jak wszelkie gry umysłu i wybuchy szału. Wreszcie wynika stąd, że w obronie zabobonu stawać mogą jedynie nadzieja, nienawiść, popędliwość i oszukańczość; nic dziwnego, ponieważ powstaje on nie z rozumu, lecz wyłącznie ze wzruszenia, i to bardzo silnego. Wobec tego gdy łatwą jest rzeczą pod- § 8.
dać ludziom zabobon jakiegoś rodzaju, trudno jest natomiast sprawić, aby trzymali się jednego. Istotnie, ponieważ tłum pozostaje ciągle jednakowo w stanie nędznym, przeto nie uspakaja się nigdy na długo, lecz skwapliwie zwraca się wciąż do czegoś nowego, co go jeszcze nie łudziło. Ta niestałość bywała przyczyną wielu rozruchów i wojen okrutnych; albowiem (jak widać z tego, co dopiero co powiedziane, i jak wybornie powiedział też Curtius w ks. 4, § 10), „nic tak skutecznie nie panuje nad tłumem, jak zabobon". Dlatego łatwo go doprowadzić pozorami religijnemi bądź do tego, aby czcił swych monarchów jakby bogów, bądź do tego, aby ich przeklinał i nienawidził jakby zarazę powszechną rodu ludzkiego.

W celu uniknięcia tego zła niestałości zadawano sobie § 9.
bardzo wiele trudu, aby religję, prawdziwą czy nieprawdziwą, tak dalece przyozdobić kultem i ceremonjałem, aby uchodziła za coś najważniejszego i była zawsze przez wszystkich zachowywana z największą czcią. Najdalej posunęli się

w tym Turcy, którzy nawet dyskusję uważają za grzech i tak zapełniają głowy przesądami, że nie pozostaje w nich wcale miejsca na zdrowy rozum albo choćby powątpiewanie.

§ 10. Jeżeli doprawdy najwyższą tajemnicą rządu monarchicznego jest i w interesie jego całkowicie leży, aby ludzie byli oszukani i aby strach, w którym należy ich utrzymać, okryty był piękną nazwą religji w tym celu, ażeby walczyli za swoje poddaństwo. jak gdyby ono było szczęściem i ażeby poczytywali nie za ohydę, lecz za najwyższy honor, oddawanie swej krwi i życia dla pychy jednego człowieka, to przeciwnie, w państwie wolnym, nie daje się ani wymyślić, ani spróbować nic fatalniejszego nad to. Albowiem jest to całkiem niezgodne z wolnością powszechną, aby swobodę myślenia zagważdżano przesądami albo w jakikolwiek sposób

§ 11. ograniczano. Co się zaś tyczy zamieszek, wzniecanych przez pozory religijne, to powstają one z pewnością stąd jedynie, że ustanawia się prawa dla dziedziny spekulacji, że poczytuje się niektóre poglądy narówni ze złodziejstwami za przestępstwa i poddaje je karom, tak że obrońców i zwolenników tych poglądów oddaje się na ofiarę nie dobru powszechnemu, lecz nienawiści i okrutności przeciwników. Gdyby prawo państwowe stanowiło, że „czyny podlegają sądowi, a słowa są bezkarne“, to nie dałoby się tego rodzaju zamieszek przyozdobić pozorem prawnym, a wtedy różnica przekonań nie przechodziłaby w nie.

§ 12. Ponieważ przypadło mi w udziale rzadkie szczęście żyć w państwie takim, gdzie każdemu przyznana jest nieograniczona wolność myślenia oraz czczenia Boga według swego przekonania i gdzie wolność uchodzi za coś najdroższego i najmilszego, przeto uważałem, że nie będzie to niewdzięcznym i niepożytecznym przedsięwzięciem, jeżeli wykażę, że nie tylko można dopuścić ową wolność bez niebezpieczeństwa dla moralności i spokoju publicznego, lecz i że zniesienie jej pociąga za sobą zakłócenie spokoju publicznego i moralności.

§ 13. To głównie zamierzyłem wykazać w Traktacie niniej-

szym. Do tego trzeba było nasamprzód wykazać ważniejsze przesądy dotyczące religji, a mianowicie ślady dawniejszej podległości, a następnie wyświetlić również przesądy, dotyczące prawa władzy najwyższej, owego prawa, które często-
5 kroć przyswajają sobie ludzie z bezczelną dowolnością, usiłując z pomocą pozorów religijnych odwrócić umysły tłumu, podległego do tej pory przesądowi pogańskiemu, w tym celu, aby wszystko znowu pogrążyło się w niewolnictwie. Pokrótce teraz powiem, w jakim porządku to wszystko wyłożę,
10 ale wpierw jeszcze wskażę powody, które mnie skłoniły do sporządzenia tego pisma.

Często dziwiłem się temu, że ludzie, którzy się chwalą § 14.
tym, iż wyznają religję chrześcijańską, czyli miłość, radość, pokojowość, powściągliwość i zacność względem wszystkich,
15 że ci ludzie kłócą się między sobą w usposobieniu więcej niż nieprzyjaznym i codziennie ćwiczą się w najostrzejszej nienawiści ku sobie, tak że prędzej z ich zachowania się, aniżeli z owych cnót, daje się poznać ich wiara. A wszak dawno już doszło do tego, że rozmaici ludzie, czy będą to chrześcija-
20 nie, Turcy, Żydzi, czy poganie, różnią się pomiędzy sobą tylko zewnętrznemi cechami fizycznemi i ubraniem lub tym, że uczęszczają do różnych świątyń, lub tym, że mają różne wyznania i że jeden przysięga na słowa jednego mistrza, drugi na słowa drugiego. Poza tym życie ich wszystkich płynie
25 jednakowo.

Poszukując więc przyczyny zła, nabrałem przeświadcze- § 15.
nia, że pochodzi ono stąd, że pomiędzy ludźmi zapanowało przekonanie, iż należy to do religji, aby uważać urzędy kościelne za godności, a służbę w kościele za przywilej, i okazy-
30 wać największy szacunek duchowieństwu. Od czasu bowiem powstania tego nadużycia w kościele żądza piastowania urzędów świętych porwała rychło także ludzi najgorszych, pochopność do szerzenia religji boskiej zwyrodniała na brudną chciwość i ambitność, przyczym sama świątynia obróciła się
35 na scenę, gdzie nie uczeni kościelni, lecz mówcy dawali się słyszeć, którym nie chodziło o to, aby lud pouczyć, lecz o to,

aby go porwać do podziwiania siebie i poszczypać publicznie innowierców, a uczyć tylko tego, co jest nowe a niezwykłe i wzbudza w masach podziw najwyższy. Stąd naturalnie musiały powstać wielkie zatargi, zawiść i nienawiść, czemu sam bieg czasu nie mógł kresu położyć.

§ 16. Nic dziwnego przeto, że ze starodawnej religji nie pozostało nic, prócz obrzędów zewnętrznych (któremi tłum raczej podlizuje się Bogu, aniżeli go czci) i że wiara nie jest niczym innym, jak łatwowiernością i zabobonnością — ale jaką zabobonnością! — która, nie dając człowiekowi korzystać z jego własnego wolnego myślenia dla rozróżniania prawdy od nieprawdy, obniża człowieka rozumnego do poziomu zwierzęcia i jakby wymyślona była po to, aby zagasić zupełnie świa-

§ 17. tło rozumu. Moralność — zmiłuj się Boże! — wraz z religją polega na tajnikach niedorzecznych, a tacy, którzy wprost gardzą rozumem i usuwają się od niego z odrazą jako od zepsutego z natury swej, tacy doprawdy najprzewrotniej uchodzą za obdarzonych światłem boskim. Bo gdyby w nich była choć iskierka światła boskiego, to nie zachowywaliby się tak głupio z pyszna, lecz uczyliby się mądrzej czcić Boga i wyróżnialiby się śród innych nie nienawiścią, jak teraz, lecz miłością, a nie prześladowaliby z takim wrogim usposobieniem ludzi myślących inaczej, lecz raczej (gdyby troszczyli się o zbawienie tamtych, a nie o swoje własne dobro) uczu-

§ 18. waliby względem nich litość. Prócz tego, gdyby w nich było jakieś światło boskie, to wszak ujawniałoby się w ich naukach. Przyznam, że nie ustają oni w podziwianiu niezgłębionych tajemnic Pisma św., ale nie widzę, aby się nauczyli czegoś poza spekulacjami arystotelików i platoników, do których, aby nie uchodzić za pogan, przystosowali się z Pismem

§ 19. św. Niedość im było pójść za Grekami na manowce, bo zechcieli jeszcze, aby i Prorocy wraz z niemi błądzili. Jasne w tym mamy świadectwo, że nie mają oni najmniejszego pojęcia o boskości Pisma św., a im skwapliwiej podziwiają jego tajemnice, tym bardziej zdradzają, że nie tyle wierzą w Pismo św. ile ślepo się na nie zgadzają. To właśnie uwidocz-

nia się i w tym, że po większej części kładą oni za podstawę założenie (mianowicie dla zrozumienia i zbadania prawdziwej treści Pisma św.), iż Pismo św. jest w każdym wierszu prawdziwe i boskie. A zatym to, co dopiero z jego zrozumienia i surowego zbadania winnoby wyniknąć i co najlepiej wyprowadzić możemy z niego samego, nie potrzebującego wcale ludzkich wymysłów, to oni biorą już zgóry za regułę samej wykładni.

Gdym te rzeczy sobie rozważył, mianowicie że światło § 20.
naturalne nietylko jest w pogardzie, lecz i ulega potępieniu przez wielu jako źródło niemoralności, a ludzkie wymysły uchodzą za boskie nauki i łatwowierność jest w cenie wiary, następnie że filozofowie zarówno duchowni, jak i świeccy, prowadzą spory w największym podnieceniu, a stąd bierze się nienawiść zawzięta i poróżnienie, przechodzące łatwo w rozruchy, i powstają, jak zauważyłem, inne jeszcze skutki, o których za długo byłoby mówić tutaj, postanowiłem po namyśle zabrać się do nowego, nieuprzedzonego i niezależnego zbadania Pisma św. i nie przyjmować w nim nic, ani nie uznawać za jego naukę, czegobym nie wyprowadził z niego samego w sposób jaknajjaśniejszy. Z taką oto ostrożnością § 21.
przyrządziłem sobie metodę wykładni ksiąg Pisma św. i z jej pomocą przystąpiłem nasamprzód do zbadania, co to jest proroctwo, w jaki sposób Bóg objawił się Prorokom i dlaczego byli oni przez Boga wybrani, czy dlatego, że mieli wznioślejsze myśli o Bogu i o naturze, czy wyłącznie dla swego życia moralnego. Po wyjaśnieniu sobie tego wszystkiego mogłem już z łatwością zaopinjować, że powaga Proroków jedynie tam posiada znaczenie, gdzie chodzi o prowadzenie życia § 22.
i prawdziwą cnotę, a pozatym ich poglądy mało nas mogą obchodzić. Osiągnąwszy tyle, postawiłem sobie dalej pytanie, z jakiej racji Żydzi nazywają się wybrańcami Boga. A że nie mogłem znaleźć żadnego innego powodu prócz tego, że Bóg wybrał dla nich pewną dzielnicę ziemi, gdzie mogliby żyć bezpiecznie i dostatnio, więc wyprowadziłem wniosek, że prawa, które Bóg objawił Mojżeszowi, nie mogły być ni-

czym innym, jak ustawą poszczególnego państwa żydowskiego, a wobec tego nie zobowiązywały nikogo poza Żydami, a nawet ich samych tylko podczas trwania ich państwa.

§ 23. Następnie, aby się dowiedzieć, czy można wywnioskować z Pisma św., że rozum ludzki jest z natury zepsuty, wziąłem się do zbadania, czy religja powszechna, t. j. Zakon boski, objawiony przez Proroków i Apostołów całemu rodowi ludzkiemu, jest czymś odmiennym od tego, czego także uczy światło naturalne, dalej czy cudy zachodziły wbrew porządkowi natury i czy dowodzą one istnienia Boga i opatrzności boskiej w sposób pewniejszy i jaśniejszy od tych rzeczy, które

§ 24. poznajemy jasno i wyraźnie z ich pierwszych przyczyn. Jakoż nie znalazłem w tym, czego najwyraźniej uczy Pismo św., nic takiego, coby było niezgodne z rozumem albo też przeciwne mu, a pozatym przekonałem się, że Prorocy uczyli właściwie rzeczy prostych, jakie każdy z łatwością potrafi pojąć, a tylko przyozdobili je i poparli racjami w sposób najskuteczniejszy dla wzbudzenia w masach pokory względem Boga. Nabrałem tedy przekonania, że Pismo św. pozostawia całkiem w spokoju wolność myślenia i nie ma nic wspólnego z filozofią, która, taksamo jak Pismo św., opiera

§ 25. się na swoich własnych podstawach. Aby niezbicie tego dowieść i całą sprawę wyświetlić, pokazuję, w jaki sposób należy Pismo św. tłumaczyć i że wszystko, co wiemy o Piśmie św. i o rzeczach nadzmysłowych, musi być wyprowadzone z samego Pisma św., a nie z tego, co poznajemy z pomocą światła naturalnego.

Następnie przechodzę do wyświetlenia przesądów, które powstały stąd, że tłum (oddany zabobonowi i miłujący rzeczy doczesne więcej od wieczności) czci raczej księgi Pisma św.,

§ 26. a nie samo słowo boże. Dalej wyjaśniam, że objawione słowo boże to nie pewna jakaś liczba ksiąg, lecz proste pojęcie objawionego Prorokom ducha bożego, a treścią tego pojęcia jest: być posłusznym Bogu z całej duszy oraz uprawiać sprawiedliwość i miłosierdzie. Pokażę przytym, że Pismo św. naucza w sposób, odpowiadający pojętności i poglądom tych,

z któremi Prorocy i Apostołowie mieli do czynienia, każąc owe słowo boże; a postępowali oni tak właśnie w tym celu, aby ludzie przyjmowali słowo boże bez oporu i przejmowali się nim do głębi.

Po takim przedstawieniu podwaliny wiary wyprowadzam na końcu wniosek, że przedmiotem wiedzy objawionej nie jest nic innego, jak posłuszeństwo, a dlatego wiedza ta różni się całkowicie od wiedzy naturalnej zarówno co do przedmiotu, jak co do podstaw i środków; nie mają one ze sobą nic wspólnego, każda posiada swoją odrębną dziedzinę, jedna się drugiej nie sprzeciwia i żadna nie musi drugiej przysługiwać. § 27.

Dalej, z uwagi na to, że ludzie mają usposobienie tak rozmaite, iż jednemu bardziej odpowiada jeden pogląd, a drugiemu drugi i co jednego nastraja pobożnie, to w drugim wzbudza śmiech, a także z tego, co zaznaczyłem wyżej, wnioskuję, że należy każdemu pozostawić wolność myślenia i możność ułożenia sobie podstaw wiary stosownie do swego usposobienia i że o wierze każdego, czy jest dobra, czy zła, sądzić należy jedynie według jego uczynków. W ten sposób wszyscy z całego serca i z wolną duszą będą mogli być posłuszni Bogu i wszyscy cenić będą najwyżej sprawiedliwość i miłosierdzie. § 28.

Wykazawszy tak oto wolność, jaką objawiony Zakon boski każdemu pozostawia, przechodzę do drugiej części sprawy, mianowicie do tego, że wolność ta może być dana bez obawy o spokój społeczny i prawa władz najwyższych, nawet powinna być dana i nie może być odjęta bez narażenia spokoju na wielkie niebezpieczeństwo i państwa całego na poszkodowanie. Dla wyprowadzenia tego biorę za punkt wyjścia prawo naturalne każdego człowieka i utrzymuję, że rozciąga się ono tak daleko, jak daleko sięga pożądanie i moc każdego i że prawo natury nikogo nie przymusza do prowadzenia życia według poglądów kogoś innego, lecz każdy jest panem swojej wolności. § 29.

Dalej wywodzę, że w rzeczywistości wyzbywa się tego prawa tylko ten, kto przenosi na kogo in- § 30.

nego władzę swej obrony, i że posiada bezwzględnie to prawo naturalne z konieczności ten, komu ktoś przekazał swe prawo do prowadzenia życia według własnego upodobania wraz z władzą obronną. Stąd wysnuwam, że ci, w ręku których spoczywa władza najwyższa, mają prawo do wszystkiego, co leży w ich możności, i że są jedynemi nadawcami prawa i wolności, wszyscy inni zaś muszą się poddawać ich postanowieniom. Atoli, ponieważ nikt nie może do tego stopnia wyzbyć się władzy obronnej, aby przestał być człowiekiem, utrzymuję, że nikt nie może być całkowicie pozbawiony swego prawa naturalnego; poddanym pozostaje niejako coś z prawa naturalnego, co nie może im być odjęte bez wielkiego niebezpieczeństwa dla państwa i co zostaje im albo milcząco przyznane, albo wyraźnie przez sprawujących władzę zawarowane.

§ 31.

Po tych rozważaniach przechodzę do państwa żydowskiego, by wyświetlić, z jakiego powodu i za czyim postanowieniem religja zaczęła przybierać moc prawną, a przy tej sposobności opisuję dość obszernie wiele innych rzeczy, które warto wiedzieć, jak mi się wydawało. Potym wykazuję, że sprawujący władzę najwyższą są nadawcami i tłumaczami nie tylko prawa świeckiego, lecz i kościelnego, i że posiadają wyłączne prawo odróżniania, co słuszne, a co niesłuszne, co moralne, a co niemoralne. W końcu wysnuwam twierdzenie, że owi władcy wówczas najlepiej mogą to prawo swoje utrzymać i sprawować rządy w bezpieczeństwie, gdy pozwolone jest każdemu myśleć, co chce, i mówić, co myśli.

§ 32.

Oto jest, Czytelniku filozoficzny, co Ci przedstawiam do zbadania w nadziei, że nie będzie niełaskawie przyjęte ze względu na doniosłość i pożyteczność materji zarówno w całej książce, jak i w poszczególnych rozdziałach. Miałbym jeszcze tutaj niemało do dodania, ale poprzestaję na tym, aby niniejsza Przedmowa nie urosła na tom, a szczególnie dlatego, że najgłówniejsze z tego, co miałbym do powiedzenia, jest, jak mniemam, filozofom aż nadto dobrze znane, a komu innemu nie myślę zalecać tego Traktatu, albowiem nie mam

§ 33.

żadnej podstawy do nadziei, że mógłby się mu spodobać w jakimś względzie. Wiem, z jaką uporczywością tkwią w umyśle owe przesądy, które wpojono pod pozorem bogobojności; wiem, że tłum nie może się wyzbyć zabobonu, taksamo jak strachu; wiem wreszcie, że tłum jest uparty w swej zachowawczości i miast rządzić się rozumem, daje się porywać popędowi do chwalenia lub ganienia. A zatym tłum oraz ci § 34. wszyscy, którzy podobnie, jak on, ulegają tym samym wzruszeniom, nie są przezemnie proszeni o przeczytanie tego pisma; wolałbym, aby nie zwrócili zgoła uwagi na nie, aniżeli aby zrozumieli je — jak zazwyczaj wszystko — opacznie i stali się uciążliwemi; bo tacy, nie osiągając sami żadnych korzyści, szkodzą tylko innym, a ci swobodniej filozofowaliby, gdyby nie stało im na przeszkodzie mniemanie, że rozum winien być służką teologji. To też tym ostatnim, tuszę, dzieło niniejsze bardzo się przyda.

Ze względu na to, że wielu może nie będzie mieć dosyć § 35. ani czasu, ani ochoty do przeczytania wszystkiego, muszę tutaj, równie jak w końcu Traktatu niniejszego oświadczyć, że nie napisałem nic takiego, czegobym nie oddał z całą ochotą najwyższej władzy swej ojczyzny na zbadanie i osądzenie. Jeżeli ona znajdzie, że coś z tego, co utrzymuję, sprzeciwia się ustawom krajowym lub szkodzi dobru powszechnemu, to gotów jestem to cofnąć. Wiem, że jestem człowiekiem i mogłem się mylić. Ale gorliwie starałem się o to, aby się nie mylić, a szczególnie o to, aby wszystko, co piszę, pozostawało w najzupełniejszej zgodzie z ustawami kraju, z moralnością i dobremi obyczajami.

TRAKTAT TEOLOGICZNO-POLITYCZNY.

ROZDZIAŁ 1.

O proroctwie.

§ 1. Proroctwo, czyli objawienie, jest to wiedza pewna o jakiejbądź rzeczy, objawiona ludziom przez Boga. Prorokiem zaś jest ten, kto objawienia boskie tłumaczy tym, którzy nie mogą mieć wiedzy pewnej o rzeczach, przez Boga objawionych, i którym dlatego pozostaje przyjąć rzeczy objawione na wiarę. Otóż prorok u Żydów nazywa się „nabi“ [1]), co znaczy mówca i tłumacz, ale w Piśmie św. wyraz ten oznacza zawsze tłumacza Boga, jak widać z 2 Mojż. 7, 1, gdzie Bóg powiada do Mojżesza: „Oto postanowiłem Cię za Boga Faraonowi, a Aaron, brat twój, będzie prorokiem twoim“. Znaczy to: ponieważ Aron tłumaczy Faraonowi to, co ty mówisz, i odgrywa rolę proroka, więc ty będziesz Faraonowi Bogiem, czyli zastępcą Boga.

§ 2. O prorokach będzie mowa w rozdziale następnym, tutaj zaś o proroctwie. Z podanego wyżej określenia proroctwa wynika, że i poznanie naturalne może być nazwane proroctwem. Albowiem wszystko, co poznajemy z pomocą światła naturalnego, zależy od poznania Boga i jego wyroków odwiecznych. Ale że taka wiedza naturalna dana jest wszystkim ludziom, ile że zależy od podstaw, które są wspólne wszystkim ludziom, przeto nie wysoko ją cenią ludzie z tłu-

[1]) Ob. Przypisek 1 (przekł.).

mu, którzy łakną zawsze rzeczy rzadkich, swojej naturze obcych, i gardzą darami naturalnemi. Dlatego chcieliby oni, gdy mowa o wiedzy proroczej, wyłączyć wiedzę naturalną. A przecież może ona z tym samym prawem, co i każda inna, § 3.
jakakolwiek będzie, nazywać się boską, ponieważ niejako dyktuje ją nam natura boska, o ile bierzemy w niej udział, oraz postanowienie boskie i ponieważ różni się ona od owej wiedzy, którą wszyscy boską nazywają, jedynie przez to, że ta ostatnia rozciąga się poza granice tamtej i że prawa natury ludzkiej same przez się nie mogą być jej przyczyną, gdy tymczasem pod względem pewności, cechującej wiedzę naturalną, oraz źródła, z którego pochodzi (mianowicie od Boga), nie ustępuje ona wiedzy proroczej. Chyba że ktoś tak będzie rozumieć, a raczej śnić, że prorocy posiadali ciało ludzkie, ale duszę nie ludzką, a dlatego ich czucia i świadomość miały całkiem inną naturę, aniżeli nasze.

Atoli pomimo że wiedza naturalna jest boska, nie można w żaden sposób jej krzewicieli nazywać prorokami [1]). § 4.
Albowiem to, czego uczą, mogą inni ludzie z taką samą pewnością i dzielnością pojmować i przyjmować, a to nie tylko na podstawie wiary.

Skoro więc nasz umysł już przez to samo, że zawiera § 5.
w sobie przedmiotowo naturę boską i bierze w niej udział, jest uzdolniony do tworzenia jakichś pojęć, wyjaśniających naturę rzeczy i uczących prowadzić życie, to możemy z całą słusznością naturę umysłu w tym względzie uznać za pierwszą przyczynę objawienia boskiego. Wszystko bowiem, co rozumiemy jasno i wyraźnie, jest nam podyktowane (jak dopiero co rzekliśmy) przez ideę i naturę Boga, wprawdzie nie słowami, lecz w sposób daleko lepszy i odpowiadający doskonale naturze umysłu, jak doświadcza niewątpliwie każdy na sobie, gdy odczuwa przekonywającą siłę rozumu.

Wystarczy, co powiedziałem o świetle naturalnym, § 6.
albowiem głównym moim zamiarem jest mówić wyłącznie

[1]) Ob. Przypisek 2 (przekł.).

o tym, co dotyczy Pisma św. A dlatego przechodzę do innych przyczyn i środków, z pomocą których Bóg objawił ludziom rzeczy, przechodzące granice wiedzy naturalnej, a także nie przechodzące tej granicy (niema bowiem przeszkody ku temu, aby Bóg innemi sposobami dał poznać ludziom to samo, co poznajemy z pomocą światła naturalnego). O tym właśnie mówić będę obszerniej.

§ 7. Jużci wszystko, co się da w tej sprawie powiedzieć, winno być zaczerpnięte z samego Pisma św. Cóż bowiem potrafilibyśmy powiedzieć o rzeczach, przechodzących nasz rozum, ponad to, co sami Prorocy przekazali nam ustnie lub piśmiennie? A ponieważ dzisiaj, o ile mi wiadomo, niema żadnych proroków, więc nie pozostaje nam nic innego, jak rozłożyć przed sobą księgi święte, pozostawione nam przez Proroków. Musimy baczyć na to, aby nie stanowić nic w tego rodzaju rzeczach, ani nie przypisywać czegokolwiek Prorokom, czego oni sami nie podyktowali w sposób jasny.

§ 8. Przedewszystkiem jeszcze trzeba zauważyć tutaj, że Żydzi nie wspominają nigdy przyczyn pośrednich lub szczegółowych i nie dbają o nie wcale, lecz z religijności i moralności, czyli — jak się pospolicie mówi — z pobożności, zawsze odwołują się do Boga. Tak np. jeżeli zarobili w handlu, to powiadają, że pieniądze dał im Bóg; jeżeli życzą sobie, aby się coś stało, to powiadają, że Bóg tak usposobił ich serca; jeżeli powezmą jakąś myśl, to powiadają, że Bóg im ją nasunął. Z tego powodu nie wszystko, co według Pisma św. powiedział Bóg do kogoś, można poczytywać za proroctwo i wiedzę nadprzyrodzoną, lecz tylko to, o czym Pismo św. wyraźnie tak zaznacza, lub też to, o czym okoliczności opowiadania każą wnioskować, że było to proroctwo, czyli objawienie.

§ 9. Przebiegając księgi Pisma św., znajdujemy, że wszystko, co Bóg objawił Prorokom, objawione im było bądź z pomocą słów, bądź z pomocą obrazów, bądź na obydwa sposoby, t. j. z pomocą słów i obrazów. Owe zaś słowa i również obrazy bywały bądź prawdziwe, czyli będące poza wyobra-

żnią Proroka słyszącego, czy widzącego, bądź przywidziane, przyczym wyobraźnia Proroka, choćby na jawie, wprowadzana była w taki stan, że z jasnością wydawało mu się, że słyszy słowa lub widzi coś.

§ 10. Otóż prawdziwym głosem objawił Bóg Mojżeszowi prawa, które zechciał dać Żydom, jak wynika z 2 Mojż. 25, 22, gdzie Bóg powiada: „Tam się z tobą schodzić będę, i z tobą rozmawiać z ubłagalni, z pośrodku dwu Cherubów". Z tego widać, że Bóg posiłkował się jakimś prawdziwym głosem, skoro Mojżesz, gdy tylko zechciał, znajdował Boga tam, gotowego do rozmawiania z nim. A tylko ten właśnie głos, z pomocą którego ogłoszone zostało prawo, był głosem prawdziwym, jak zaraz wykażę.

§ 11. Uważałbym za prawdziwy głos, którym Bóg wołał Samuela, ponieważ powiedziane jest w 1 Sam., 3, werset ostatni: „Bo i napotem ukazywał się Pan Samuelowi w Sylo, tak jako mu się przedtem objawił Pan w Sylo przez słowo swoje". Ma to znaczyć, że ukazanie się Boga Samuelowi nie było niczym innym, jak tym, że Bóg objawił mu się z pomocą słowa, czyli że Samuel usłyszał Boga mówiącego. Atoli ponieważ musimy odróżniać proroctwo Mojżesza od proroctwa pozostałych Proroków, wypada koniecznie uznać głos, usłyszany przez Samuela, za urojony. Można to wywnioskować i stąd jeszcze, że był on podobny do głosu Heliego, który Samuel słyszał najczęściej i który dlatego mógł sobie najsnadniej uroić; przecież będąc wołany trzykrotnie przez Boga, przypuszczał, że woła go Heli [1]). —

§ 12. Rownież głos, który słyszał Abimelech, był urojony, czytamy bowiem w 1 Mojż. 20, 6: „Tedy mu rzekł Bóg we śnie i t. d.". A zatym nie na jawie, lecz we śnie (czyli wówczas, kiedy wyobraźnia w sposób naturalny usposobiona jest najbardziej do przedstawienia rzeczy nieistniejących) mógł on wyobrazić sobie wolę boską.

[1]) 1 Sam. 3, 8 (przekł.).

§ 13. Słowa dziesięciorga przykazań nie były, zdaniem niektórych Żydów, przez Boga wypowiedziane, lecz według nich miało się tak, że Izraelici słyszeli tylko szmer, w którym nie rozróżniało się słów, ale podczas którego ujmowali oni czystym umysłem prawa dziesięciorga. I ja również byłem tego zdania, ponieważ znalazłem, że słowa Dekalogu w 2 ks. Mojż.[1]) różnią się od słów Dekalogu w 5 ks. Mojż.[2]), z czego, zdawałoby się, wynika (skoro przecież Bóg raz tylko przemawiał), że Dekalog podaje nie własne słowa Boga, lecz
§ 14. tylko ich treść. Jeżeli jednak nie chce się naciągać wyrażeń Pisma św., to trzeba bezwarunkowo uznać, że Izraelici usłyszeli głos rzeczywisty. Pismo św. bowiem mówi wyraźnie w 5 Mojż., 5, 4: „Twarzą w twarz mówił Pan z wami i t. d.“, t. j. jak dwoje ludzi zazwyczaj udziela sobie nawzajem swych myśli przy pośrednictwie swych narządów cielesnych. Wobec tego, jak się zdaje, najzgodniej będzie z Pismem św., jeżeli przyjmiemy, że Bóg stworzył jakiś głos, z pomocą którego objawił dziesięcioro przykazań. O tym zaś, dlączego wyrazy i treść są odmienne w obydwu Księgach, ob. Roz-
§ 15. dział 8. Tym sposobem jednakże nie jest jeszcze usunięta cała trudność. Otóż wydaje się dość przeciwnym rozumowi, jeśli przyjąć, że jakaś rzecz stworzona, zależna od Boga narówni z innemi rzeczami, może tak wyrazić, czyli wyjaśnić sobą treść lub istnienie Boga na rzeczy czy na słowach, mianowicie powiedzeniem w pierwszej osobie: „Jam jest Jehowa, Bóg twój i t. d.“. Coprawda jeżeli ktoś ustami wypowiada: „ja zrozumiałem“, to każdy wie, że nie usta, lecz wyłącznie umysł człowieka mówiącego zrozumiał, ponieważ usta należą do natury człowieka mówiącego to, a ten, do którego jest to powiedziane, zna naturę rozumienia i pojmuje łatwo umysł człowieka, mówiącego doń, przez porównanie ze swoim
§ 16. umysłem. Ale wszak Żydzi nie znali przedtym Boga inaczej, aniżeli z imienia, i pragnęli z nim samym rozmawiać, aby się

[1]) 2 Mojż. 20 (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 5 (przekł.).

upewnić o jego istnieniu, przeto nie widzę, w jaki sposób mogli otrzymać zaspokojenie swego pożądania przez coś stworzonego (co nie pozostaje w bliższym związku z Bogiem od innych rzeczy stworzonych i nie należy do natury Boga), co wypowiada: „jam jest Bóg“. Jakże, gdyby Bóg sprawił, że wargi Mojżesza, ale dlaczego Mojżesza, powiedzmy: jakiegoś zwierzęcia, wypowiedziałyby owe słowa: „jam jest Bóg“, to czy wówczas dałoby się poznać istnienie Boga?

§ 17. Dodajmy, że Pismo św., jak się zdaje, wyraźnie oznajmia, że Bóg sam przemówił (w tym celu zstąpił z nieba na górę Synaj) i że nie tylko słyszeli go Żydzi mówiącego, lecz i starszyzna widziała go nawet (ob. 2 Mojż., 24). A nigdzie objawiony Mojżeszowi Zakon, do którego nie wolno nic dodać i od którego nie wolno nic odjąć i który ustanowiony był jako prawo krajowe, nie nakazuje nam wierzyć, że Bóg jest bezcielesny i że nie posiada ani postaci, ani kształtu; uczy tylko, że Bóg istnieje, że należy w niego wierzyć i jedynie jego czcić, tudzież nakazuje, zapobiegając uchyleniu się od kultu, aby nie przypisywano mu żadnej postaci i nie czyniono dlań żadnego obrazu.

§ 18. Skoro bowiem Żydzi nie widzieli nigdy postaci Boga, nie mogli urobić żadnego obrazu, któryby był podobny do Boga, lecz tylko taki, któryby był podobny z konieczności do jakiejś widzianej rzeczy stworzonej, a dlatego gdyby wielbili Boga w takim obrazie, to myśleliby nie o Bogu, lecz o rzeczy, do której ten obraz byłby podobny, a w ten sposób jej okazywaliby cześć i kult przynależny Bogu. Pismo św. powiada nawet wyraźnie, że Bóg posiada postać i że stała się ona widoczną dla Mojżesza, gdy słyszał Boga mówiącego, jednakże miał on widzieć Boga tylko z tyłu [1]). Dlatego nie wątpię, że tkwi w tym jakaś tajemnica, o której poniżej mówić będę obszerniej. Tutaj zaś rozpatrywać będę dalej miejsca Pisma św., w których mowa o środkach, z pomocą których Bóg objawił ludziom swoje postanowienia.

[1]) 2 Mojż. 32, 20 i nast. (przekł.).

§ 19. Że objawienie następowało przez same tylko przywidzenia, widać z 1 Kron., 21, gdzie Bóg ujawnia Dawidowi swój gniew przez anioła, trzymającego w ręce miecz. Podobnie było z Balaamem [1]). Wprawdzie Majmonides i inni uważali tę opowieść i wszystkie, w których mowa jest o ukazaniu się jakiegoś anioła, jak w przypadku Manuego [2]) lub Abrahama, gdy zamierzał ofiarować swego syna [3]) i t. p. za zdarzenia we śnie, a nie w rzeczywistości, z tego względu, że nikt nie mógł otwartemi oczami widzieć anioła; ale jest to gadanie ludzi, którzy usiłowali wycisnąć z Pisma św. bałamuctwa arystotelesowskie oraz swoje własne urojenia, co w moich oczach jest czymś nader śmiesznym.

§ 20. Natomiast nie w rzeczywistych przywidzeniach, lecz w zależnych jedynie od wyobraźni Proroków objawił Bóg Józefowi jego przyszłe panowanie [4]).

Z pomocą przywidzeń a zarazem słów Bóg objawił Jozuemu, że będzie on walczyć za Żydów, a to w ten sposób, że dał mu ujrzeć anioła z mieczem jako przywódcę wojska, i objawił mu to też zarazem słowami, które Jozue usłyszał od anioła [5]). Również Izajaszowi (jak czytamy w rozdz. 6) przez przywidzenie było oznajmione, że opatrzność boska opuszcza naród; mianowicie ujrzał on w wyobraźni trzykroć świętego Boga na bardzo wysokim tronie oraz naród izraelski zbrukany grzechami, jakby pogrążony w nieczystości, a zatym w wielkim oddaleniu od Boga. Rozumiał on przez to obecny nieszczęsny stan narodu, a jego przyszła niedola była mu objawiona z pomocą słów, jakby przez Boga wygłoszonych. Tego rodzaju przykładów mógłbym przytoczyć z Ksiąg św. bardzo wiele, ale sądzę, że są one wszystkim dość znane.

[1]) 4 Mojż. 22, 22 i nast. (przekł.).
[2]) Sędz. 13 (przekł.).
[3]) 1 Mojż. 22, 11 i nast. (przekł.).
[4]) 1 Mojż. 37, 5 (przekł.).
[5]) Joz. 5, 13 i nast. (przekł.).

GIMNAZJUM ... JANINY PRYSSEW...

Jakoż wszystko to otrzymuje bardzo jasne potwierdzenie w miejscu 4 Mojż. 12, 6 i 7: „Jeźli między wami będzie prorok, Ja Pan w widzeniu ukażę mu się (t. j. przez podstacie i znaki, albowiem o proroctwie Mojżesza powiedziano, że jest widzeniem bez znaków), we śnie będę mówił z nim (t. j. nie słowami rzeczywistemi i głosem rzeczywistym). Ale nie taki jest sługa mój Mojżesz (nie tak mu się objawiam)... Usty do ust mawiam z nim: nie w widzeniu, ani w zagadaniu, ani w podobieństwach Pana widywa“, t. j. on widzi mnie jak towarzysza swego i rozmawia ze mną bez strachu, jak czytamy w 2 Mojż. 33, 11. Wobec tego nie ulega żadnej wątpliwości, że wszyscy inni prorocy nie słyszeli głosu prawdziwego, co znajduje jeszcze większe potwierdzenie w 5 Mojż. 34, 10, gdzie powiedziano: „I nie powstał prorok więcej w Izraelu podobny Mojżeszowi, któregoby tak znał Pan twarzą w twarz“, przez co właściwie rozumieć należy głos, albowiem Mojżesz twarzy boskiej nigdy nie oglądał (ob. 2 Mojż. 33), § 21.

Poza temi środkami, z pomocą których Bóg udzielał się ludziom, nie znajduję w Piśmie św. żadnych innych, a zatym nie należy, jak powiedzieliśmy wyżej, żadnych innych ani zmyślać, ani dopuszczać. Wprawdzie pojmujemy w sposób jasny, że Bóg może udzielać się ludziom bezpośrednio, albowiem bez pomocy jakichkolwiek środków zmysłowych daje naszemu umysłowi swoją treść; jednakże na to, aby jakiś człowiek wyłącznie z pomocą umysłu poznawał coś takiego, co nie jest zawarte w podstawach naszego myślenia i nie może być stąd wyprowadzone, musiałby jego umysł koniecznie być doskonalszy i daleko wyborniejszy od umysłu ludzkiego. § 22.

Nie wierzę wszakże, aby ktoś osiągnął taką doskonałość w porównaniu z innemi, wyjąwszy Chrystusa, któremu objawione były zamiary boskie, prowadzące człowieka do zbawienia, nie z pomocą słów, lub widzeń, lecz bezpośrednio, tak że Bóg ukazał się Apostołom przez ducha Chrystusa, jak ongi Mojżeszowi z pomocą głosu powietrznego. Przeto głos Chrystusa może być nazwany głosem Boga, taksa- § 23.

mo jak ten, który dał się słyszeć Mojżeszowi. A w tym sensie możemy też powiedzieć, że mądrość boska, t. j. ta mądrość, która przechodzi ludzką, przyjęła w Chrystusie naturę ludzką i że Chrystus był drogą do zbawienia.

§ 24. Wszakże muszę tutaj koniecznie zauważyć, że wcale a wcale nie poruszam tutaj tego, co utrzymują o Chrystusie niektóre Kościoły i że temu bynajmniej nie przeczę, albowiem, jak chętnie wyznaję, nic z tego wszystkiego nie rozumiem. To, co przed chwilą twierdziłem, wyprowadzam z samego Pisma św. Otóż nigdzie nie czytałem, aby Bóg się ukazał Chrystusowi i z nim rozmawiał, lecz tylko, że Bóg objawił się Apostołom przez Chrystusa, że był on drogą do zbawienia i wreszcie że Bóg dał stary Zakon nie bezpośrednio, lecz przez aniołów i t. d. Wobec tego, jeżeli Mojżesz rozmawiał z Bogiem twarz w twarz, jak to czyni człowiek z człowiekiem, (t. j. przez pośrednictwo dwuch ciał), to Chrystus obcował z Bogiem jako duch z duchem.

§ 25. Utrzymujemy tedy, że prócz Chrystusa nikt inny nie odbierał objawień Boga inaczej, aniżeli przy pomocy wyobrażeń, mianowicie z pomocą słów lub obrazów, a dlatego do prorokowania nie jest potrzebny umysł doskonalszy, lecz żywsza wyobraźnia, co wykażę jaśniej w Rozdziale następnym. Tutaj mamy jeszcze do zbadania, co Pismo św. rozumie przez ducha bożego, którym Bóg natchnął Proroków lub w którym Prorocy przemawiali. W tym celu musimy nasamprzód dociec, co oznacza wyraz hebrajski „ruagh“, który pospolicie przekłada się: „duch“.

§ 26. Wyraz „ruagh“ znaczy pierwotnie, jak wiadomo, „wiatr“, ale stosuje się bardzo często do oznaczenia wielu innych rzeczy stąd pochodnych. Używa się tego wyrazu po pierwsze w znaczeniu „tchnienia“, jak w Psal. 135,17: „ani mają tchnienia w ustach swoich“. Po drugie mamy ten wyraz w znaczeniu „ducha“, czyli „oddechu“, jak w 1 Sam. 30,12: „wrócił się duch jego weń“, t. zn. zaczął znów oddychać. Stąd bierze się po trzecie znaczenie „odwagi“ i „siły“, jak w Joz. 2,11: „nie ostał się więcej

duch w nikim przed wami“; taksamo Ezech. 2,2: „i wstąpił w mię duch (t. zn. siła), a postawił mię na nogi moje“. Stąd pochodzi po czwarte znaczenie „zdolności“ i „przydatności“, jak w Ijob. 32,8: „aleć duch, który jest w ludziach“, t. zn. mądrości szukać nie należy jedynie u starców, znajduję bowiem, że zależy ona od zdolności i usposobienia każdego człowieka; taksamo w 4 Mojż. 27,18: „mąż, w którym jest duch“. Następnie mamy po piąte znaczenie „sposobu myślenia“, jak w 4 Mojż. 14,24. „gdyż był w nim duch inakszy“, t. j. był innego sposobu myślenia, czyli o odmiennym umyśle; podobnie w Przyp. 1,23: „oto wam wydam ducha mojego“ (t. zn. myśl). W tym kierunku wyraz ten bierze się w znaczeniu „woli“, czyli „postanowienia“, „popędu“ i „pożądania“, jak w Ezech. 1,12: „kędykolwiek duch (t. j. wola) chciał, aby szły, tam szły“; taksamo w Izaj. 30,1: „i nakrywają ją nakryciem, ale nie z ducha mojego“; tamże 29,10: „bo was napełnił Pan duchem (t. zn. pożądaniem) snu twardego“, w Sędz. 8,3: „tedy się uśmierzył duch ich“, t. zn. pożądanie, w Przyp. 16,32: „kto panuje sercu swemu (t. j. popędowi), niżeli ten, co dobył miasta“, tamże 25,28: „mąż, który nie ma mocy nad duchem swoim“, także w Izaj. 33,11: „duch wasz was pożre jako ogień“. Dalej, o ile wyraz „ruagh“ znaczy „dusza“, służy do oznaczenia wszelkich wzruszeń i nadto zalet, więc mówi się „duch wyniosły“ dla wyrażenia dumy, „duch zgięty“ dla wyrażenia pokory, „duch zły“ dla wyrażenia nienawiści i przygnębienia, „duch dobry“ dla wyrażenia łaskawości, „duch zazdrości“, „duch (czyli popęd) porubstwa“, „duch mądrości, rady, męstwa“, t. j. (albowiem w języku hebrajskim używa się częściej rzeczowników, aniżeli przymiotników), dusza mądra, roztropna, mężna, czyli dar mądrości, zaradności, męstwa, „duch życzliwości“ i t. d. Po szóste wyraz ten oznacza sam „umysł“, czyli „ducha“ jak w Kazn. 3,19: „ducha (t. j. duszę) jednakiego wszyscy mają“ i „duch wróci się do Boga“ tamże 12,7. Wreszcie po siódme wyraz ten oznacza strony świata (ze względu na wiatry stamtąd

§ 27.

§ 28.

wiejące) i także strony jakiejś rzeczy, zwrócone ku stronom świata, ob. Ezech. 37,9 i 42, 16, 17, 18, 19 i t. d.

§ 29. Następnie trzeba zauważyć, że często rzecz jakaś ściąga się do Boga i powiada się, że należy ona do Boga z powodów następujących: 1) ponieważ należy do natury boskiej i jest niejako częścią Boga, jak np. gdy powiedziane jest: „moc Boga“, „oczy Boga“; 2) ponieważ leży w mocy Boga i działa na jego skinienie, tak np. w Piśmie św. nieba zwą się „niebami Boga“, gdyż są Boga powozem i mieszkaniem, Assyrja nazywa się biczem bożym, Nabuchodonozor sługą bożym i t. d.; 3) ponieważ jest Bogu poświęcona, jak „świątynia boska“, „Nazarejczyk boski“, „chleb boski“ i t. p.; 4) ponieważ jest przekazana przez Proroków, a nie objawiona przez światło naturalne, dlatego Zakon Mojżesza nazywa się boskim; 5) w celu wyrażenia się w stopniu najwyższym, jak np. „góry boskie“, t. j. najwyższe, „sen boski“, t. j. najgłębszy. W tym sensie ostatnim należy objaśnić Am. 4,4, gdzie Bóg sam powiada: „Wywróciłem was, jako wywrócił Bóg Sodomę i Gomorę“, t. zn. jak owe pamiętne wywrócenie; skoro bowiem mówi sam Bóg, to inaczej tego rozumieć nie można. Także mądrość naturalna Salomona nazwana jest mądrością Boga, t. j. boską, czyli nadzwyczajną. W Psalmach jest też mowa o „cedrach Boga“ dla wyrażenia ich niezwykłej wielkości. A w 1 Sam. 11,7 dla oznaczenia bardzo wielkiego strachu powiedziane jest: „i padł

§ 30. strach Pański na lud“. Otóż w tym sensie ściągało się zazwyczaj do Boga wszystko, co przechodziło pojętność Żydów i czego przyczyn naturalnych wówczas nie znano. W ten sposób nazywano burzę „łajaniem boskim“, błyskawice i pioruny „strzałami Boga“ [1]); myślano bowiem, że Bóg ma wiatry zamknięte w jaskiniach, które nazywano skarbcami Boga [2]), a pogląd ten różnił się od pogańskiego tylko tym, że według Żydów panem wiatrów był Bóg, a nie Eol. Z tego

[1]) Psal. 18,15; 144,6 (przekł.).
[2]) Psal. 135,7. Jer. 10,13; 51,16 (przekł.).

samego powodu także cudy nazywają się dziełem Boga, t. zn. czynami zdumiewającemi. Tymczasem wszystko, co jest naturalne, jest dziełem Boga i wyłącznie dzięki mocy boskiej istnieje i działa. W tym więc sensie Psalmista nazywa cudy egipskie przejawami mocy Boga, ponieważ otworzyły one Żydom, nie oczekującym nic podobnego w największym niebezpieczeństwie, drogę do zbawienia, a dlatego były przez nich podziwiane w najwyższym stopniu [1]).

§ 31. Skoro więc niezwykłe zjawiska natury nazywają się dziełem Boga, a niezwykle wielkie drzewa drzewami Boga, nic dziwnego, że w 1 Mojż. ludzie bardzo silni, o olbrzymich kształtach, nazywają się synami Boga, aczkolwiek są zbójami i porubcami [2]). Wogóle wszystko, w czym ktoś prześcigał innych, starożytni ściągali zazwyczaj do Boga, a czynili to nietylko Żydzi, lecz także poganie. Otóż Faraon, usłyszawszy wyjaśnienie snu, rzekł, że duch Bogów jest w Józefie [3]); także Nabuchodonozor rzekł do Daniela, że posiada on ducha Bogów świętych [4]); u Rzymian zachodziło to bardzo często, gdyż o rzeczach z wielką sztuką wykończonych mówili oni, że są zrobione ręką boską, a gdyby się chciało przełożyć to na hebrajski, należałoby, jak wiadomo znającym język hebrajski, powiedzieć: „zrobione ręką Boga“.

§ 32. W ten sposób można łatwo zrozumieć i wyjaśnić miejsca w Piśmie św., w których jest mowa o duchu bożym. Otóż w niektórych miejscach „duch Boga“ i „duch Jehowy“ nie nie oznacza nic innego, jak bardzo silny, suchy i szkodliwy wiatr, jak w Izaj. 40,7 (W) „duch Pański wionął nań“, t. zn. bardzo suchy i szkodliwy wiatr; podobnie w 1 Mojż. 1,2: „a duch Boży (czyli bardzo silny wiatr) unaszał się nad

[1]) Psal. 77,12 i nast., 105,26; 106,17 i nast., 114,3; 135,9; 136,10 i nast. i in. (przekł.).
[2]) 1 Mojż. 6,1 i nast. (przekł.).
[3]) 1 Mojż. 41,38 (przekł.).
[4]) Dan. 4,6 (przekł.).

§ 33. wodami“.—Następnie wyrażenie to oznacza siłę ducha. Otóż usposobienie Giedeona, a także Samsona, nazywa się w Piśmie św. duchem bożym, a znaczy to: bardzo śmiały, na wszystko gotowy [1]). Wogóle wszelka cnota lub siła niezwykła nazywa się duchem lub cnotą Boga, jak w 2 Mojż. 31,3: „i napełniłem go (mianowicie Besaleela) Duchem Bożym“, t. j. (jak samo Pismo św. wyjaśnia) całkiem niezwykłą wynalazczością i umiejętnością. Taksamo u Izaj. 11,2: „i odpocznie w nim Duch Pański“, to znaczy, jak sam Prorok w podanym zaraz objaśnieniu zwyczajem często napotykanym w Piśmie św. wyłuszcza, cnota mądrości, zaradności, mocy i t. d. W ten sposób także przygnębienie Saula nazwane jest „złym duchem bożym“, co ma oznaczać stan bardzo głębokiego przygnębienia. Wszak służebnicy Saula, którzy jego przygnębienie nazywali przygnębieniem boskim, skłonili go do tego, że przyzwał do siebie muzyka, aby go grą rozweselił, co dowodzi, że rozumieli przez „napad Ducha
§ 34. Bożego złego“ przygnębienie naturalne [2]).—Następnie oznacza się z pomocą wyrażenia „duch Boga“ samą duszę ludzką, jak w Ijob. 27,3: „I ducha Bożego w nozdrzach moich“, co przypomina miejsce w 1 Mojż. gdzie powiedziane, że Bóg tchnął człowiekowi przez nos duch życia [3]). Podobnie wyraża się Ezechjel 37,14, prorokując umarłym: „i dam w was ducha mojego a ożyjecie“, t. zn. przywrócę wam życie. W tym sensie powiedziane jest w Ijob. 34,14: „jeźliby obrócił (mianowicie Bóg) przeciwko niemu serce swoje, ducha jego (t. j. duszę, którą nam dał), i dech jego do siebie wziął“. Tak również rozumieć należy 1 Mojż. 6,3 (W.): „nie będzie trwać (czyli stanowić) duch mój na wieki w człowieku, gdyż jest ciałem“, t. zn. człowiek w przyszłości postępować będzie pod wpływem ciała, a nie duszy, którą mu dałem dla wyróżnienia dobra. Podobnie w Psal. 51,12 i 13:

[1]) Sędz. 6,34; 13,25; 14,6 i 19; 15,14 i i. d. (przekł.).
[2]) Sam. 16,14 i nast. (przekł.).
[3]) 2 Mojż. 2,7 (przekł.).

„serce czyste stwórz we mnie, Boże, a ducha (t. j. pożądanie) prawego (czyli umiarkowanego) odnów we wnętrznościach moich, nie odrzucaj mię od oblicza Twego a Ducha swego świętego nie odbieraj odemnie“. Otóż ponieważ przyjmowano, że grzechy mają swe źródło wyłącznie w ciele, a dusza prowadzi wyłącznie do dobra, przeto Psalmista wzywa Boga o pomoc przeciwko pożądaniu cielesnemu, modląc się o zachowanie mu tylko duszy, którą mu Bóg święty dał. Ponieważ Pismo św. zwykle przedstawia Boga nakształt człowieka, przypisując mu ducha, duszę i wzruszenia, jak również i ciało i dech, przez wzgląd na ograniczoność prostego ludu, przeto „duch Boga“ w Piśmie św. bierze się często w znaczeniu ducha, czyli duszy, wzruszenia, siły i tchu z ust Boga. Tak więc mówi Izajasz 40,13 (W): „kto pomagał duchowi Pańskiemu (czyli duszy)?“, t. zn. kto, jeśli nie Bóg sam, skłonił ducha boskiego do zechcenia czegoś? Tamże 63,10 powiedziane jest: „ale oni ku gniewu pobudzili i utrapili Ducha Świętego jego“.—Stąd poszło, że wyrażenie to oznacza także często Zakon Mojżesza, gdyż ten wykłada niejako ducha bożego, jak znajdujemy u Izajasza 63,11: „gdzie jest (ten), który położył w pośrodku jego Ducha Świętego swego“, mianowicie Zakon Mojżesza, jak wynika jasno z całego toku mowy; podobnie Nehem. 9,20: „nadto ducha twojego dobrego (czyli myśl) dałeś im, aby ich uczył“, mowa jest bowiem o czasie dania Zakonu; na to napomyka też 4 Mojż. 4,6, gdzie Mojżesz powiada: „to bowiem (mianowicie Zakon) jest mądrość wasza i rozum wasz i t. d.“. Podobnie w Psal. 143,10 (W): „duch twój dobry poprowadzi mię do ziemie prawej“, t. zn. twój duch objawiony sprowadzi mię na drogę właściwą. Jak już powiedzieliśmy, wyrażenie „duch Boga“ oznacza także tchnienie Boga, które w Piśmie św. przypisuje się Bogu taksamo niewłaściwie, jak ducha, duszę i ciało, jak widać w Psal. 33,6. — Następnie wyrażenie to oznacza boską moc, siłę lub zdolność, jak widzimy w Ijob. 33,4: „duch Boży uczynił mię“, t. j. zdolność, czyli moc Boga albo, jeśli kto woli, wyrok boski. A Psal-

§ 35.

§ 36.

§ 37

mista, wyrażając się poetycznie, powiada też, że na rozkaz Boga powstały niebiosa i przez ducha, czyli tchnienie z ust jego (t. j. na jego postanowienie, jakby w jednym tchnieniu wydane), powstały ich zastępy [1]). Podobnie w Psal. 139, 7: „Dokąd ujdę przed (abym był poza) duchem twoim? A dokąd przed obliczem twoim uciekę (abym był poza nim)", t. zn. (jak widać z dalszego wywodu Psalmisty) gdzie mogę się zwrócić, aby pozostawać poza obrębem twojej mocy
§ 38. i obecności?— Wreszcie wyrażenie „duch Boga" stosuje się w Piśmie św. dla wyrażenia wzruszeń ducha boskiego, mianowicie boskiej dobroci i boskiego miłosierdzia. Tak mamy w Mich. 2, 7: „izali ukrócony ma być duch Pański (t. j. miłosierdzie boskie)? izali takowe są sprawy jego (mianowicie okropności)?". Taksamo w Zachar. 4, 6: „nie wojskiem, ani siłą, ale duchem moim", t. j. wyłącznie moim miłosierdziem. W tym samym sensie należy rozumieć, zdaniem moim, tegoż Proroka 7, 12: „serca też swoje zatwardzili jako djament, aby nie słuchali zakonu tego i słów, które posyłał Pan zastępów duchem swoim (t. j. miłosierdziem swym) przez proroków przeszłych". W tym samym sensie mówi również
§ 39. Aggieusz 2, 5: „a duch mój (czyli łaska moja) pozostanie z wami, nie bójcie się". Jeżeli zaś Izajasz 48, 16 powiada: „a teraz panujący Pan posłał mię, i duch jego", to można przez to rozumieć albo boskie uczucie i miłosierdzie, albo jego wolę objawioną w Zakonie; mówi on bowiem: „nie mówiłem od początku (t. j. gdym przybył do was początkowo, aby wam obwieścić gniew Boga i jego wydany na was wyrok) w skrytości; ale od onegoż czasu, którego się to działo (wydania wyroku) tamem był" (jak sam zaświadcza w rozdziale 7), teraz zaś przynoszę wam wieść radosną i jestem przysłany przez miłosierdzie boskie, aby wam przepowiedzieć odbudowanie. Ale można to też, jak rzekłem, zrozumieć jako wolę boską objawioną w Zakonie, t. j. że wysłała ona im napomnienie w przepisie Zakonu, mianowicie w 3 Mojż. 19, 17.

[1]) Psal. 33, 6 (przekł.).

Z tego powodu upomina on ich przy pomocy tych samych warunków i w ten sam sposób, jak to zwykle czynił Mojżesz, a ostatecznie kończy, jak to czynił i Mojżesz, przepowiednią ich odbudowania. Jednakże pierwsze z tych objaśnień wydaje mi się odpowiedniejszym.

Na podstawie tego wszystkiego, cośmy powyżej powiedzieli — aby nareszcie wrócić na naszą drogę właściwą — stają się zrozumiałe takie wyrażenia Pisma św., jak: „w Proroku był duch Boga“, „Bóg natchnął ludzi duchem swoim“, „ludzie byli napełnieni duchem Boga i duchem świętym“ i t. d. [1]). Otóż wyrażenia te nie oznaczają nic innego, jak to, że Prorocy obdarzeni byli zdolnością osobliwą i nadzwyczajną [2]) i że praktykowali moralność z niezwykłą siłą ducha, a następnie, że poznawali myśl bożą, czyli wyrok boski; wykazaliśmy bowiem, że duch w języku hebrajskim znaczy zarówno duch, jak i treść ducha, a z tego właśnie powodu sam Zakon, ile że wykłada ducha bożego, nazywa się duchem, czyli myślą Boga. Dlatego z równym prawem mogła wyobraźnia Proroków, o ile przez nią objawiały się wyroki boskie, także nazywać się duchem bożym i można było powiedzieć o Prorokach, że posiadają ducha bożego. A chociaż duch boży i jego myśli wieczne wpisane są także w nasz umysł, a skutkiem tego i my także poznajemy ducha bożego (by się wyrazić z Pismem św.) to jednak, jak już zauważyliśmy, poznanie naturalne, dlatego że jest wszystkim wspólne, nie jest tak bardzo cenione, zwłaszcza przez Żydów, którzy uważają się za wyższych śród wszystkich ludzi, gardząc wszystkiemi, a zatym i wspólną wszystkim wiedzą. Dodajmy, że i dlatego powiadało się o Prorokach, że posiadają ducha bożego, że ludzie nie znali przyczyn poznania proroczego i podziwiali je, sprowadzając je z tego powodu, jak wszystko cudowne, do Boga i nazywając je wiedzą boską.

§ 40. § 41. § 42.

Możemy tedy bez wahania twierdzić, że Prorocy otrzy- § 43.

[1]) Np. 5 Mojż. 34, 9. Izaj. 11, 2; 42, 1 (przekł.).
[2]) Ob. Przypisek 3 (przekł.).

mywali objawienie boskie jedynie przy pomocy wyobraźni, t. j. przy pośrednictwie słów lub obrazów, i to albo prawdziwych, albo urojonych. Albowiem skoro prócz tych środków nie znajdujemy w Piśmie św. żadnych innych, to nie wolno

§ 44. nam, jak już zaznaczyliśmy, żadnych innych zmyślać. A według jakich praw natury odbywało się to, przyznaję, że nie wiem. Mógłbym coprawda, jak niektórzy, powiedzieć, że działo się to z mocy Boga, ale byłoby to puste gadanie i równałoby się chęci objaśnienia kształtu jakiejś rzeczy szczególnej z pomocą jakiegoś wyrazu transcendentalnego. Wszystko bowiem stało się z mocy Boga, a ponieważ moc natury nie jest niczym innym, jak mocą samego Boga, przeto pewne jest, że o tyle nie rozumiemy mocy Boga, o ile nie znamy przyczyn naturalnych. W głupocie swojej odwołujemy się do owej mocy Boga, gdy nie znamy przyczyny naturalnej jakiejś rzeczy, t. j. właśnie mocy Boga. Zresztą dla dociekań naszych zbędna jest znajomość przyczyny wiedzy proroczej, albowiem, jak już zauważyłem, usiłujemy tylko zbadać teksty Pisma św., w tym celu, aby z nich, jak z faktów natury, wysnuwać wnioski, o przyczynę zaś tych tekstów zgoła nie pytamy.

§ 45. Skoro więc Prorocy otrzymywali objawienia boskie przy pomocy wyobraźni, to nie ulega żadnej wątpliwości, że mogli poznawać wiele rzeczy, przechodzących granice umysłu; albowiem ze słów i obrazów można tworzyć daleko więcej idei, aniżeli z tych zasad i pojęć, z których buduje się cała nasza wiedza naturalna.

§ 46. Następnie wyjaśnia się, dlaczego Prorocy niemal zawsze objawienia odbierali i uczyli ich pod postacią przenośni i zagadek, a także wyrażali wszystko duchowe pod postacią rzeczy materjalnych. Nie będziemy więc dziwić się temu, że Pismo św., czyli Prorocy mówią w sposób tak niewłaściwy i ciemny o duchu bożym, czyli o myślach boskich, jak w 4 Mojż. 11,17, w 1 Król. 22,2 i t. d., że mówi się o tym, iż Micheasz widział Boga siedzącego [1]), a Daniel jako

[1]) 1 Król. 22,19. Por. Izaj. 6,1 (przekł.).

starca, odzianego w biały płaszcz [1]), Ezechjel znów jako ogień [2]), że ci, którzy byli przy Chrystusie widzieli świętego ducha jako opuszczającego się gołębia [3]), a Apostołowie jako języki ogniste [4]), Paweł zaś po swoim nawróceniu jako wielkie światło [5]). Otóż to wszystko całkiem odpowiada wyobrażeniom, jakie posiadają prostacy o Bogu i duchach.

§ 47. Wreszcie staje się zrozumiałym, że z powodu chwiejności i niestałości wyobraźni dar proroczy niedługo trwał w Prorokach i nie ujawniał się często, lecz nawet bardzo rzadko, bo u bardzo niewielu tylko ludzi, a i u tych także dosyć rzadko.

§ 48 Skoro rzecz tak się ma, to postarajmy się teraz zbadać, w jaki sposób mogła w Prorokach powstać pewność co do rzeczy, które poznawali jedynie wyobraźnią, a nie na podstawie zasad pewnych myślenia. Odpowiedzi na to poszukiwać należy w samym Piśmie św., albowiem w tych sprawach (jak już powiedzieliśmy) nie posiadamy żadnej wiedzy prawdziwej, t. j. nie potrafimy ich objaśnić przez pierwsze ich przyczyny. Co zaś Pismo św. uczy o pewności Proroków, wykażę w Rozdziale następnym, w którym zamierzam mówić o Prorokach.

---

[1]) Dan. 7,9 (przekł.).
[2]) Ezech. 1,4 (przekł.).
[3]) Mat. 3,6. Jan. 1,32 (przekł.).
[4]) Dzieje Ap. 2,3 (przekł.).
[5]) Dzieje Ap. 22,6 (przekł.).

ROZDZIAŁ 2.

O Prorokach.

§ 1. Z poprzedniego Rozdziału wynika, jak już zaznaczyliśmy, że Prorocy nie byli to ludzie obdarzeni duchem doskonalszym, lecz tylko żywszą wyobraźnią, jak widać aż nadto z opowiadań Pisma św. Co się tyczy Salomona, to wyróżniał się on coprawda swoją mądrością, ale nie darem proroczym, i również owi bardzo mądrzy Heman, Darda, Chalkol nie byli Prorokami. Natomiast wieśniacy i ludzie bez żadnego wykształcenia, a nawet niewiasty, jak Agar, służebnica Abrahama, bywali obdarzeni darem proroczym. Zgadza się to zarówno z doświadczeniem, jak i z rozumem; albowiem ludzie obdarzeni silną wyobraźnią mniej są zdolni do czysto rozumowego pojmowania rzeczy, a przeciwnie, ludzie z silnie rozwiniętym i wyćwiczonym rozumem mają wyobraźnię bardziej umiarkowaną, więcej trzymają ją w swojej władzy, jakby w karbach, aby nie pomieszała się z rozumem.

§ 2. Kto więc szuka w księgach Proroków mądrości i wiedzy o rzeczach naturalnych i duchowych, ten jest na błędnej drodze. Wykazania tego wymagają zarówno nasze czasy, jak i filozofja, jak też ostatecznie rzecz sama, przeto postanowiłem wyłożyć to tutaj obszerniej, nie dbając o to, że ludzie zabobonni będą ujadać. Bo też najbardziej zawzięci są oni na tych, którzy dążą do prawdy w nauce i w życiu. A niestety doszło już do tego, że ludzie, którzy wyznają otwarcie, iż nie mają żadnego pojęcia o Bogu i poznają go wyłącznie przez rzeczy stworzone (których przyczyn jednakże nie znają) nie wstydzą się obwiniać filozofów o bezbożność.

Aby tedy rzecz wyprowadzić w porządku, wykażę, że § 3.
proroctwa różnią się pomiędzy sobą nie tylko ze względu na wyobraźnię i temperament każdego Proroka, lecz i ze względu na poglądy, któremi oni byli przejęci, i że dlatego Prorocy nie stali się przez proroctwo bardziej pouczeni, co niebawem obszerniej wyjaśnię. Nasamprzód jednak musimy tutaj pomówić o pewności, jaką mieli Prorocy, zarówno dlatego, że dotyczy to osnowy Rozdziału niniejszego, jak i dlatego, że posłuży to w pewnej mierze do tego, czego zamierzamy dowieść.

Ponieważ zwykłe wyobrażenie z natury swej nie zawiera w sobie pewności takiej, jaką posiada każda idea jasna i wyraźna, lecz musi się do niego, jeżeli mamy być pewni co do rzeczy wyobrażanych, koniecznie przyłączyć coś, mianowicie rozumowanie, to wynika stąd, że proroctwo samo przez się nie może zawierać wcale pewności, gdyż zależy ono, jak już pokazaliśmy, wyłącznie od wyobraźni. Dlatego właśnie Prorocy, nie mieli pewności o objawieniu boskim przez samo to objawienie, lecz przez jakiś znak, czego dowodem, że Abraham (ob. 1 Mojż. 15,8), usłyszawszy obiecanie Boga, poprosił o znak; wszak wierzył on Bogu, więc jeżeli prosił o znak, to nie z braku zaufania do Boga, lecz aby wiedzieć, że obiecanie to pochodzi od Boga.—Jeszcze jaśniej wi- § 5.
dzimy to z przykładu Giedeona, który rzekł do Boga: „daj mi znak (abym wiedział), żeś ty jest, który mówisz do mnie“; ob. Sędz. 6,17 (W.). — Także do Mojżesza powiedział Bóg: „a to miej na znak, żem cię ja posłał“ [1]).—Ezechjasz, który dobrze wiedział, że Izajasz jest prorokiem, prosił jednakże o znak proroctwa, gdy ten przepowiedział mu zdrowie [2]).

Widzimy więc, że Prorocy zawsze posiadali jakiś znak, dzięki któremu osiągali pewność co do rzeczy, które wyobrażali sobie proroczo. Dlatego Mojżesz zaleca (ob. 5 Ks. Mojż. 18,22), aby domagano się znaku od proroka, miano-

[1]) 2 Mojż. 3,12 (przekł.).
[2]) Izaj. 38,7 i nast. i w. 22 (przekł.).

wicie sprawdzenia się jakiejś rzeczy przez niego przepowie-
§ 6. dzianej. A zatym proroctwo ustępuje poznaniu naturalnemu, które nie wymaga żadnego znaku, lecz z natury swej zawiera w sobie pewność.

Zauważmy jeszcze, że pewność prorocza nie była pewnością matematyczną, lecz tylko moralną, jak widać z samego Pisma św. Otóż w 5 Mojż. 13 Mojżesz poucza, że gdyby jakiś prorok chciał kazać o nowych bogach, to choćby potwierdzał swoją naukę znakami i cudami, to jednak winien być na śmierć skazany, albowiem, jak mówi Mojżesz da-
§ 7. lej, Bóg czyni znaki i cudy także dla kuszenia ludzi.—Podobne pouczenie dał także Chrystus swoim uczniom, jak widać z Mat. 24,24.—Ezechjel w 14,9 uczy nawet jasno, że Bóg może niekiedy wprowadzać w błąd ludzi fałszywemi objawieniami; powiada bowiem: „a gdyby się prorok (t. j. fałszywy) dał zwieść, aby mówił słowo, Ja Pan zwiodłem proroka onego“.—Zaświadcza to też Micheasz (ob. 1 Król. 22,23) o prorokach Achaba.

§ 8. A chociaż mogłoby się stąd wydawać, że proroctwo jest rzeczą całkowicie wątpliwą, to jednak posiada ono w sobie, jak już powiedzieliśmy, bardzo wiele pewności, albowiem Bóg nie wprowadza nigdy w błąd ludzi moralnych i wybranych. Zgodnie z owym starodawnym przysłowiem (ob. 1 Sam. 24,14) i jak też uczy przypadek Abigajli oraz jej mowa [1]), Bóg używa ludzi moralnych za narzędzia swojej
§ 9. łaski, a niemoralnych za wykonawców i pośredników swego gniewu. Tego uczy też w sposób najjaśniejszy ów dopiero co przytoczony przypadek Micheasza [2]); otóż chociaż Bóg postanowił wprowadzić w błąd Achaba przez proroków, to przecież posługiwał się przy tym tylko fałszywemi prorokami, moralnemu człowiekowi zaś objawił rzecz tak, jak się miała, i dał mu oznajmiać prawdę. Z tym wszystkim, jak rzekłem, pewność prorocza była wyłącznie moralna, ponie-

[1]) 1 Sam. 25,24 i nast. (przekł.).
[2]) 1 Król. 22,19 i nast. (przekł.).

waż nikt nie może się czuć usprawiedliwionym wobec Boga i pochwalić tym, że jest narzędziem łaski bożej, jak uczy Pismo św. i rzecz sama wskazuje. Przecież gniew Boga zwiódł Dawida do policzenia ludu, aczkolwiek jego moralność była dość wielka, jak świadczy Pismo św. [1]).

§ 10. Cała tedy pewność prorocza opiera się na następujących trzech rzeczach: 1) na tym, że Prorocy wyobrażali sobie rzeczy objawione tak bardzo żywo, jak my ujmujemy zazwyczaj rzeczy na jawie, 2) na znaku, 3) wreszcie szczególnie na tym, że usposobienie Proroków było zwrócone wyłącznie ku słuszności i dobru. Wprawdzie w Piśmie św. nie zawsze znajduje się wzmianka o znaku, jednakże trzeba przyjąć, że Prorocy zawsze mieli jakiś znak; Pismo św. bowiem nie zawsze wymienia wszystkie warunki i okoliczności (jak już wielu zauważyło), lecz raczej ma je w przesłance jako znane.

§ 11. Zresztą możemy zgodzić się na to, że ci Prorocy, którzy nie przepowiadali nic nowego poza tym, co jest zawarte w Zakonie Mojżesza, nie potrzebowali znaku, ponieważ Zakon dawał potwierdzenie. Tak np. proroctwo Jeremjasza o zburzeniu Jerozolimy miało potwierdzenie w przepowiedniach innych Proroków oraz w groźbach Zakonu, a dlatego nie potrzebowało znaku. Natomiast Hananjasz, który wbrew wszystkim Prorokom przepowiadał rychłe odbudowanie państwa, koniecznie potrzebował znaku, inaczej bowiem musiałby wątpić o swoim proroctwie tak długo, dopóki ziszczenie się jego przepowiedni nie potwierdziłoby jego proroctwa; ob. Jerem. 28, 9.

§ 12. Skoro więc pewność, jaką dawały Prorokom znaki, nie była matematyczna (t. j. taka, jaka wynika z konieczności rzeczy pomyślanej lub widzianej), lecz jedynie moralna, a znaki dawane były tylko w tym celu, aby przekonać Proroków, to wypływa stąd, że znaki odpowiadały poglądom i pojętności Proroków poszczególnych. Wobec tego znak, który upewniał jednego Proroka w jego proroctwie, innego, który

[1]) 2 Sam. 24, 1 i nast. (przekł.).

przejęty był innemi poglądami, nie mógł przekonać. Dlatego
§ 13. znaki bywały ciągle inne dla każdego Proroka. Jak już zauważyliśmy, zmienne było również samo objawienie dla każdego Proroka, zależnie od jego usposobienia fizycznego, od charakteru jego wyobraźni oraz od tych poglądów, które już przedtym był przyjął.—Różnica ta w zależności od usposobienia fizycznego przejawiała się w sposób następujący. Jeżeli Prorok był z usposobienia wesoły, to otrzymywał objawienia zwycięstwa, pokoju i tego wszystkiego, co człowieka nastraja radośnie; taki bowiem człowiek zwykle zajmuje swą wyobraźnię podobnemi rzeczami. Natomiast jeżeli Prorok był z usposobienia smutny, to otrzymywał objawienia wojen, kar i wszelakiego nieszczęścia. W ten sposób wogóle w zależności od tego, czy Prorok był miłosierny, łagodny, złośliwy, srogi i t. d., odpowiedniejszy był do takiego, czy innego
§ 14. objawienia.—W zależności od wyobraźni różnica przejawiała się w sposób następujący. Jeżeli Prorok był człowiekiem ze smakiem, to odbierał myśl Boga w sposób wykwintny, jeżeli zaś był mętny, to odbierał je również mętnie. To samo zachodziło i przy objawieniach, udzielanych z pomocą obrazów. Otóż jeżeli Prorok był wieśniakiem, to przedstawiały mu się woły, krowy i t. d., jeżeli był żołnierzem, to przywódcy i wojska, jeżeli był dworzaninem, to tron królewski i t. p.—
§ 15. Wreszcie proroctwo bywało rozmaite zależnie od poglądów Proroków. Otóż magom (ob. Mat. 2), którzy wierzyli ułudnie w astrologję, objawione było narodzenie Chrystusa z pomocą gwiazdy, wznoszącej się ze wschodu. Wieszczbiarzom Nabuchodonozora (ob. Ezech. 21, 26) objawione było zburzenie Jerozolimy we wnętrznościach zwierzęcych, a także dowiedział się o tym ten król od wyroczni i z kierunku strzał, które puścił ponad siebie w powietrze. Wreszcie Prorokom, którzy wierzyli w wolną wolę i samorządność człowieka, objawiał się Bóg jako niemający na nie wpływu i niewiedzący o przyszłych postępkach ludzkich. Wszystko to wykażemy teraz dokumentnie.

§ 16. Pierwsza zależność widoczna jest z owego przypadku

Elizeusza (ob. 2 Król. 3,15), który zamierzając przepowiadać Joramowi, poprosił o harfę i zdołał poznać myśl boską dopiero wtedy, gdy się przejął dźwiękami harfy; wtedy dopiero przepowiedział Joramowi oraz jego towarzyszom rzeczy pocieszające, a nie mogło to nastąpić przedtym, ponieważ był zagniewany na króla, a kto się gniewa na kogo, ten jest skłonny do wyobrażania sobie o nim czegoś złego, a nie dobrego. Jeżeliby zaś ktoś chciał twierdzić, że Bóg wcale nie § 17. objawia się ludziom zagniewanym i smutnym, to tak mu się tylko zdaje. Wszak Bóg objawił Mojżeszowi, rozgniewanemu na Faraona, ową okropną rzeź pierworodnych (ob. 2 Mojż. 11,5), i to bez pomocy żadnej harfy. Także szalejącemu Kainowi objawił się Bóg [1]). Niecierpliwemu z powodu gniewu Ezechhjelowi objawiona była niedola i oporność Żydów (ob. Ezech. 3,14). A głęboko smutny i opanowany przez niechęć do życia Jeremjasz przepowiadał klęski Żydów, tak że Jozjasz nie chciał go wcale zapytywać, lecz zwrócił się do żyjącej wówczas kobiety, której usposobienie kobiece było zdolniejsze do objawienia mu miłosierdzia boskiego (ob. 2 Kron. 34). Również Mi- § 18. cheasz nie wróżył Achabowi nigdy nic pomyślnego, co jednak czynili inni prawdziwi Prorocy (jak widać z 1 Król. 20), lecz prorokował mu na całe jego życie wyłącznie niepomyślność (ob. 1 Król. 22,8, a jaśniej w 2 Kron. 18,7). A zatym Prorocy byli, zależnie od rozmaitego swego usposobienia, bardziej odpowiedni do jednych objawień, aniżeli do drugich.

Dalej zauważmy, że i sposób wyrażania się Proroków § 19. był zmienny w zależności od ich wymowności. Otóż proroctwa Ezechjela i Amosa nie są tak wytworne, jak Izajasza i Nahuma, lecz są pisane stylem surowszym. Kto zna język hebrajski, może się o tym przekonać, jeżeli porówna rozdziały rozmaitych Proroków, mające ten sam temat, a znajdzie znaczną różnicę w sposobie wysłowienia się.

[1]) 1 Mojż. 4,5 i nast. (przekł.).

Proszę porównać np. rozdział 1 dworzanina Izajasza, 11—20, z rozdziałem 5 wieśniaka Amosa, 21—24. Dalej proszę porównać układ i treść proroctwa Jeremjasza w rozdz. 49 [1]), które pisał o Idumei, z układem i treścią Abdjasza. Proszę porównać następnie Izajasza 40, 19 i 20 oraz 44, od 8 począwszy z rozdziałami 8, 6 i 13, 2 Ozeasza. I tak w wielu przypadkach. Jeżeli dobrze rozważyć te miejsca, to okazuje się z łatwością, że Bóg nie posiadał żadnego jakiegoś osobliwego sposobu wyrażania się, lecz w zależności od wykształcenia i pojętności danego Proroka przemawiał w sposób wytworny, treściwy, surowy, prostacki, rozlewny lub ciemny.

§ 20. Widzenia i znaki prorocze także bywały rozmaite, nawet gdy dotyczyły tego samego przedmiotu. Otóż Izajaszowi ukazała się opuszczająca świątynię światłość inaczej, aniżeli Ezechjelowi [2]). Rabini coprawda utrzymują, że obydwa widzenia były całkiem jednakowe, tylko że Ezechjel, jako wieśniak, był nadmiernie tym zadziwiony, skutkiem czego opisał to widzenie z wszystkiemi okolicznościami. Atoli, jeżeli nie mają oni w tej sprawie całkiem pewnej wiedzy przekazanej, czego nie przypuszczam, to jest to poprostu zmyślenie. Przecież Izajasz widział Serafinów o sześciu skrzydłach, a Ezechjel zwierzęta o czterech skrzydłach; Izajasz widział Boga w szatach, siedzącego na tronie królewskim, Ezechjel zaś pod postacią ognia; a bezwątpienia widział każdy z nich Boga tak, jak przywykł go sobie wyobrażać.

§ 21. Prócz tego widzenia różniły się między sobą nie tylko co do jakości, lecz i pod względem przejrzystości. Otóż widzenia Zacharjasza były tak ciemne, że sam ich nie mógł pojąć bez objaśnienia, jak widać z własnego jego opowiadania. — Widzenia Daniela zaś nie były dla tego Proroka zrozumiałe nawet z objaśnieniem; zachodziło to nie z powodu trudności, leżącej w rzeczy objawionej (chodziło bowiem wy-

[1]) w. 7—22 (przekł.).
[2]) Izaj. 6 i Ezech. 1 (przekł.).

łącznie o sprawy ludzkie, które tylko wtedy wychodzą poza granicę pojętności ludzkiej, gdy należą do przyszłości), lecz jedynie dlatego, że wyobraźnia Daniela nie była tak podatna do prorokowania na jawie, jak we śnie. Widać to także z tego, że był on zaraz na początku objawienia tak przerażony, iż niemal zwątpił w swe siły; z powodu takiej słabości jego wyobraźni i sił ukazywały mu się rzeczy w sposób tak ciemny, że nie mógł ich zrozumieć nawet przy objaśnieniu. A trzeba przytym pamiętać, że słowa które słyszał Daniel (jak wykazaliśmy wyżej) były tylko wyobrażone; nic dziwnego przeto, że przy jego ówczesnym przerażeniu wszystkie owe słowa przedstawiały się tak mętnie i ciemno, że nie mógł z tego później nic zrozumieć. Ci zaś, którzy powiadają, że Bóg nie chciał dać Danielowi objawienia jasnego, nie czytali widać słów anioła, który powiada wyraźnie (ob. 10, 14): „alem przyszedł, abym ci oznajmił, co ma przyjść na lud twój w ostateczne dni“. A zatym rzecz pozostała ciemna dlatego, że w owym czasie nie było nikogo, ktoby był obdarzony tak silną wyobraźnią, aby mógł otrzymać objawienie jaśniejsze.—Prorocy wreszcie, którym było objawione, że Bóg da ulecieć Eljaszowi, chcieli przekonać Elizeusza, że tamten przeniesiony jest w inne miejsce, gdzie można będzie go znaleźć [1]), co wszak jasno wykazuje, że nie pojęli oni objawienia boskiego w sposób właściwy. § 22. § 23.

Nie potrzeba wykazywać tego w dalszym ciągu, ponieważ nic jaśniejszego w Piśmie św. nad to, że Bóg jednemu Prorokowi udzielił z daleko większą łaską daru proroczego, aniżeli drugiemu. Natomiast staranniej i obszerniej wykażę, że proroctwo, czyli widzenia prorocze różne były w zależności od rozmaitych poglądów, jakim hołdowali Prorocy, i że posiadali oni różne, a nawet przeciwne sobie poglądy, i różne przesądy (mam tu na myśli przedmioty czysto spekulacyjne, gdyż co się tyczy ich zacności i dobrych obyczajów, to sądzić należy inaczej). Sprawa ta posiada, zdaniem moim, § 24.

[1]) 2 Król. 2, 16 i nast. (przekł.).

daleko większą doniosłość, albowiem wyprowadzę stąd wniosek, że proroctwo nigdy nie czyniło Proroków bardziej pouczonemi, lecz pozostawiało ich przy poprzednich poglądach, skutkiem czego nie jesteśmy bynajmniej obowiązani do wierzenia im w sprawach czysto spekulacyjnych.

§ 25. Z dziwnym pośpiechem rozpowszechniło się przekonanie, że Prorocy wiedzieli wszystko to, co jest dostępne dla umysłu ludzkiego. A chociaż niektóre miejsca Pisma św. świadczą o tym w sposób najjaśniejszy, że Prorocy czegoś nie wiedzieli, to jednak powiada się chętniej, że się nie rozumie Pisma św. w owych miejscach, aniżeli się przyznaje, że było coś takiego, czego Prorocy nie wiedzieli; albo też usiłuje się wyrazy Pisma św. tak naciągać, aby mówiły to, co nie jest w nich wcale zawarte. Doprawdy, gdyby wolno było tak postępować, to byłoby już po całym Piśmie św. Napróżno bowiem staralibyśmy się coś wykazać na podstawie Pisma św., gdyby miejsca, które są najzupełniej jasne, wolno było stawiać w jednym rzędzie z ciemnemi i niezgłębionemi, albo

§ 26. je wyjaśniać dowolnie. Tak np. nic jaśniejszego w Piśmie św. nad to, że Jozue i może także ten, kto pisał jego dzieje, mniemali, że słońce obraca się naokoło ziemi, ziemia zaś spoczywa, a przez czas pewien słońce pozostawało nieruchome[1]). Pomimo to wielu, nie chcąc zgodzić się na to, że na niebie może zajść jakaś zmiana, objaśniało owe miejsce tak, że nie mówi ono, zdawałoby się, nic podobnego. Inni zaś, którzy nauczyli się poprawniej filozofować, ponieważ rozumieją, że ziemia jest w ruchu, a słońce w spokoju, czyli że nie obraca się naokoło ziemi, zadają sobie największy trud, aby wyczytać to w Piśmie św., chociaż się ono temu sprzeciwia najoczy-

§ 27. wiściej. Dziwię się temu bardzo i pytam: czy jesteśmy obowiązani wierzyć, że wojownik Jozue znał astronomję i że gdyby nie znał przyczyny owego cudu, to ten nie mógłby się mu objawić, a światło słoneczne nie mogłoby pozostawać ponad widnokręgiem dłużej niż zwykle? Jedno jak drugie jest

[1]) Joz. 10, 12 i nast. (przekł.).

w moich oczach śmieszne. Wolę więc otwarcie powiedzieć, że Jozue nie znał prawdziwej przyczyny przedłużenia się owego światła, lecz raczej mniemał wraz z gromadą ludzi obecnych, że słońce obraca się codziennie naokoło ziemi, a w owym dniu zatrzymało się na czas pewien, i wierzył, że to było przyczyną przedłużenia się światła, nie zwracając uwagi na to, że z powodu nadmiernej ilości lodu, która wówczas nasycała powietrze (ob. Joz. 10, 11) mogło powstać niezwykle silne załamanie się światła lub coś podobnego, w co tutaj wchodzić nie będziemy.—Podobnie objawiony był Izajaszowi znak cienia cofającego się, według jego pojęcia z powodu cofania się słońca [1]), gdyż i on mniemał, że słońce jest w ruchu, a ziemia spoczywa, a o koronie słonecznej nigdy mu się napewno nawet nie śniło. Możemy to przyjąć bez wszelkiego wahania, albowiem ów znak mógł w rzeczywistości się zdarzyć i być oznajmiony królowi przez Izajasza, pomimo że Prorok ten pozbawiony był znajomości prawdziwej przyczyny.—To samo można powiedzieć i o budowli Salomona, jeżeli już była mu ona objawiona przez Boga, a mianowicie, że wszystkie jej wymiary były objawione Salomonowi według jego pojęć i poglądów. Ponieważ bowiem nie jesteśmy obowiązani w to wierzyć, że Salomon był matematykiem, to wolno nam twierdzić, że nie znał stosunku pomiędzy obwodem a średnicą koła, lecz mniemał, jak prosty rzemieślnik, że mają się do siebie, jak 3 do 1. Jeżeliby zaś pozwolone było powiedzieć, że nie zrozumieliśmy tekstu 1 Król. 7. 23, to na boga niewiem, cóż możemy wogóle z Pisma św. zrozumieć. Przecież opowiada się tam o owej budowli w sposób prosty i czysto historyczny. Sądzę, że jeżeli wolno sobie przypuszczać, że Pismo św. w innym sensie to mówi, ale z jakiejś nieznanej nam przyczyny miało to tak być napisane, to bierze się całe Pismo św. naopak; każdy bowiem z równym prawem będzie mógł powiedzieć to samo o każdem miejscu Pisma św., a skutek byłby taki, że wszystko niedo-

§ 28.

§ 29.

§ 30.

[1]) Izaj. 38, 8 (przekł.).

rzeczne i złe, co może wymyślić podłość ludzka, dałoby się obronić i wykonywać pod ochroną powagi Pisma św.

Jakoż nasze twierdzenie powyższe nie zawiera w sobie bynajmniej nic niebogobojnego, albowiem Salomon, Izajasz, Jozue i t. d., aczkolwiek byli Prorokami, to jednak byli ludźmi i, jak sądzić należy, nic ludzkiego nie było im obcym.

§ 31. To też stosownie do pojętności Noego było mu objawione, że Bóg zniszczy ród ludzki [1]); nie wiedział on bowiem, że świat poza Palestyną jest także zaludniony. Nietylko w tego rodzaju rzeczach, lecz w nierównie ważniejszych, mogli Prorocy nie mieć wiedzy bez szkody dla swej moralności i nie mieli jej w rzeczywistości. Nie uczyli oni wszak o przymiotach boskich nic osobliwego, lecz mieli o Bogu pojęcia zgoła pospolite. Do tych pojęć przystosowane były ich objawienia, jak zaraz wykażę na wielu miejscach Pisma św., aby Czytelnik mógł łatwo przekonać się, że Prorocy nie dzięki wzniosłości i doskonałości swego umysłu, lecz dzięki swej moralności i sile charakteru byli wychwalani i tak bardzo wynoszeni.

§ 32. Adam, pierwszy, któremu Bóg się objawił, nie wiedział, że Bóg jest wszechobecny i wszechwiedzący; schował się bowiem przed Bogiem, tak jak gdyby miał człowieka przed sobą [2]). Więc i jemu objawił się Bóg stosownie do jego pojętności, mianowicie jako taki, który nie jest wszędzie obecny i nie zna miejsca przebywania oraz grzechu Adama. Przecież Adam słyszał, czy też zdawało mu się, że słyszał Boga spacerującego po ogrodzie, wołającego go i pytającego, gdzie jest, a później gdy go opanował wstyd, pytającego go, czy jadł z drzewa zakazanego. A zatym Adam nie znał żadnego innego przymiotu Boga, prócz tego, że Bóg był stwór-

§ 33. cą wszystkich rzeczy.—Również Kainowi objawił się Bóg stosownie do jego pojętności, mianowicie tak, jak gdyby nie

[1]) 1 Mojż 6, 13 (przekł.).
[2]) 1 Mojż 3, 8 i nast. (przekł.).

znał postępków ludzkich: a nie potrzeba mu było żadnej wznioślejszej wiedzy o Bogu do tego, aby miał żałować swego grzechu[1]).—Labanowi objawił się Bóg jako Bóg Abrahama, albowiem wierzył on w to, że każdy naród posiada swego osobnego Boga (ob. 1 Mojż. 31, 29).—Także Abraham nie wiedział, że Bóg jest wszędzie obecny i że wie zgóry o wszystkim. Gdy bowiem usłyszał wyrok na Sodomczyków, to prosił Boga, aby wyroku tego nie wykonywał, zanim się nie przekona, że wszyscy oni zasłużyli sobie na karę; powiedział bowiem (ob. 1 Mojż. 18, 24): „jeźli snać będzie pięćdziesiąt sprawiedliwych w tem mieście". Bóg zaś nie objawiał mu się inaczej, gdyż przemówił w jego wyobraźni w sposób następujący: „zstąpię teraz, a obaczę, jeźli się według krzyku tego, który mię doszedł, do końca sprawują, a jeźliż nie, abym się (o stanie rzeczy) wżdy dowiedział". Także świadectwo boskie o Abrahamie (ob. o tym 1 Mojż. 18, 19) nie mówi o niczym więcej, jak o posłuszeństwie jego i o tym, że skłaniał domowników swoich do słuszności i dobra, a nie wzmiankuje nic o tym, aby miał wznioślejsze pojęcie o Bogu.—Nawet Mojżesz nie poznał dostatecznie, że Bóg jest wszechwiedzący i że kieruje wszystkiemi postępkami ludzkiemi wyłącznie na podstawie swego wyroku. Otóż chociaż Bóg mu powiedział (2 Mojż. 3, 18), że Izraelici będą mu posłuszni, to jednak podał on to w wątpliwość i odrzekł (2 Mojż. 4, 1): „ale oto, nie uwierzą mi, i nie usłuchają głosu mego". Dlatego Bóg objawił się także jemu jako ktoś postronny i nie wiedzący o przyszłych postępkach ludzkich. To też dał mu dwa znaki i odezwał się (2 Mojż. 4, 8): „I stanie się, jeźlić nie uwierzą i nie usłuchają głosu znaku pierwszego, tedy uwierzą głosowi znaku pośledniego. I stanie się, jeźli nie uwierzą ani tym dwom znakom, i nic nie usłuchają głosu tego, weźmiesz (w takim razie) wody rzecznej i t. d.". Zaprawdę kto bez uprzedzenia rozważy wyrzeczenia Mojżesza, ten znajdzie w sposób jasny, że

§ 34.

§ 35.

§ 36.

[1]) 1 Mojż. 4, 9 i nast. (przekł.).

miał on o Bogu pojęcie takie, iż jest to jestestwo, które wiecznie istniało, istnieje i zawsze istnieć będzie, i z tego powodu nazwał je Jehowa, co po hebrajsku wyraża te trzy czasy istnienia [1]). Co się zaś tyczy natury Boga, to Mojżesz nie uczył o niej nic więcej nad to, że Bóg jest miłosierny, łaskawy i t. d. i w najwyższym stopniu zazdrosny, jak widać z wielu miejsc Pięcioksiągu. Następnie wierzył i uczył, że jestestwo to tym się różni od wszystkich innych jestestw, że nie daje się wyrazić z pomocą żadnego obrazu jakiejkolwiek rzeczy widzialnej i że nie daje się oglądać, nie z powodu trudności przedmiotu, lecz z powodu słabości ludzkiej, wreszcie że jestestwo to jest pod względem swej mocy nie-
§ 37. zrównane, czyli jedyne. Uznawał, że są jestestwa, które (niewątpliwie z zarządzenia i rozkazu Boga) Boga zastępują, t. j. jestestwa, którym Bóg nadał powagę, prawo i moc do rządzenia narodami, do pilnowania ich i troszczenia się o nich. Ale o jestestwie, które Żydzi obowiązani byli czcić, uczył, że jest Bogiem najwyższym i najwznioślejszym, czyli (aby użyć wyrażenia hebrajskiego) Bogiem nad Bogami. Dlatego wyrzekł w swej pieśni (2 Mojż. 15, 11): „Któż podobien Tobie między mocarzami, Panie?“, a Jetro oświadczył (2 Mojż. 18, 11): „terazem doznał że większy jest Pan nade wszystkie bogi“, t. zn. zmuszony jestem teraz przyznać Mojżeszowi, że Jehowa większy jest od wszystkich bogów i jedyny co do mocy. Można wątpić o tym, czy Mojżesz poczytywał owe jestestwa, zastępujące Boga, za stworzenia boskie, albowiem o stworzeniu ich i powstaniu, o ile wiemy, nic nie powie-
§ 38. dział. Poza tym bowiem uczył, że jestestwo to powołało świat ten do porządku z chaosu (ob. 1 Mojż. 1, 2) i że wszczepiło w naturę zarodki, więc że posiada nad wszystkim najwyższe prawo i najwyższą moc, a naskutek tego prawa najwyższego i mocy wybrało dla siebie wyłącznie naród żydowski (ob. 5 Mojż. 10, 14 i 15) oraz oznaczoną dzielnicę ziemi (ob. 5 Mojż. 4, 19 oraz 32, 8 i 9), wszystkie inne narody

[1]) 2 Mojż. 3, 14 (przekł.).

i kraje pozostawiając pieczy innych ustanowionych na swoje miejsce bogów, wobec czego Bóg nazywany był Bogiem Izraela i Bogiem Jerozolimy (ob. 2 Kron. 32,19), pozostali zaś bogowie nazywani byli bogami innych narodów. Z tego też § 39. powodu wierzyli Żydzi, że ów kraj, który Bóg sobie obrał, wymaga osobliwej czci Boga, odmiennej całkiem od tej, jaka przynależy się innym krajom, a nawet że kraj ten nie może ścierpieć czczenia innych bogów, właściwych innym krajom. Wierzono przecież, że owe narody, które król assyryjski wprowadził do ziemi Żydów, były rozdarte przez lwy, dlatego że nie znały krajowej służby bożej (ob. 2 Król. 17,25, 26 i nast.). Według zdania Ibn Ezry powiedział też § 40. Jakób z tego powodu do swoich synów, gdy zamierzał jechać do ojczyzny, żeby przygotowali się do nowej służby bożej i wyzbyli się bogów obcych, t. zn. czci bogów tego kraju, w którym dotychczas przebywali (ob. 1 Mojż. 35,2 i 3). Także Dawid, gdy rzekł do Saula, że zmuszony jest z powodu prześladowania z jego strony zamieszkać poza ojczyzną, dodał, że jest przepędzony od spuścizny Boga i zniewolony do służenia innym bogom (ob. 1 Sam. 26,19). Wreszcie wierzył Mojżesz, że owe jestestwo, czyli Bóg, § 41. posiada siedlisko w niebie (5 Mojż. 33,27), a było to mniemanie bardzo rozpowszechnione wśród pogan.

Jeżeli teraz zwrócimy uwagę na objawienia Mojżesza, to znajdziemy, że były one przystosowane do tych poglądów. Otóż ponieważ on wierzył, że natura boska podlega, jak zauważyliśmy, takim stanom, jak miłosierdzie, łaskawość i t. d., przeto Bóg objawił mu się stosownie do tego jego poglądu w tych przymiotach (ob. 2 Mojż. 34,6 i 7, gdzie opowiada się, w jaki sposób Bóg ukazał się Mojżeszowi, oraz w w. 4 i 5 Dekalogu). — Następnie w 33,18 opo- § 42. wiada się, że Mojżesz prosił Boga, aby mu pozwolił go ujrzeć, ale że Mojżesz, jak już zauważyliśmy, nie był wytworzył sobie żadnego wyobrażenia o Bogu, a Bóg (jak już wykazałem), objawiał się Prorokom stosownie do ustroju ich wyobraźni, przeto Bóg nie ukazał mu się w żadnym obrazie;

było tak, zdaniem moim, dlatego, że wyobraźnia Mojżesza nie nadawała się do tego, a wszak inni Prorocy zaświadczają, że widzieli Boga, mianowicie Izajasz [1]), Ezechjel [2]), Daniel [3]) i t. d. Z tego powodu też dał mu
§ 43. Bóg odpowiedź: „nie będziesz mógł widzieć oblicza mego“ [4]), a ponieważ Mojżesz wierzył, że Bóg jest widzialny, t. j. widzialność nie pozostaje w żadnej sprzeczności z naturą boską — inaczej bowiem nie prosiłby Boga o nic podobnego, — więc Bóg dodał: „bo nie ujrzy mię człowiek, aby żyw został“. Podaje więc Bóg powód, odpowiadający poglądowi Mojżesza; nie powiada bowiem, że widzialność pozostaje w sprzeczności z naturą boską, jak się to ma w rzeczywistości, lecz powiada, że nie może to nastąpić z powodu niedoskonałości ludzkiej. — Dalej, gdy Bóg objawił Mojże-
§ 44. szowi, że Izraelici przez czczenie cielca stali się podobnemi do innych narodów, powiedział, jak czytamy w rozdziale 33, 2 i 3, że przyśle anioła, t. j. jestestwo, które w zastępstwie jestestwa najwyższego ma mieć pieczę nadIzraelitami, i że sam nie chce dalej być pośród nich. W ten sposób właśnie Mojżesz stracił całą podstawę do przyjęcia, że Izraelici są milsi Bogu od innych narodów, które Bóg także oddał pieczy innych jestestw, czyli aniołów, jak
§ 45. widać z w. 16 tegoż rozdziału. — Wreszcie objawiał się Bóg, jako zstępujący z nieba [5]) na górę, ponieważ wierzono, że mieszka w niebie, a dlatego Mojżesz wszedł na górę, aby rozmówić się z Bogiem, co byłoby całkiem zbyteczne, gdyby z równą łatwością mógł wyobrażać sobie Boga jako wszechobecnego.

Izraelici nie mieli o bogu prawie żadnej wiedzy, aczkolwiek objawił się im. Wykazali to aż nadto dostatecznie, gdy

[1]) Izaj. 6 (przekł.).
[2]) Ezech. 1 (przekł.).
[3]) Dan. 7 (przekł.).
[4]) 2 Mojż. 33, 20 (przekł.).
[5]) 2 Mojż. 19, 18, 5 Mojż. 5, 4 (przekł.).

po niewielu dniach czczenie go i służenie mu przenieśli na cielca i uwierzyli, że w nim mają owych Bogów, którzy wyprowadzili ich z Egiptu [1]). Trudno byłoby doprawdy, aby § 46. ludzie, przywykli do zabobonów egipskich, ludzie surowi i upodleni przez twarde niewolnictwo, mieli zdrowe pojęcie o Bogu, albo aby Mojżesz uczył ich czegoś innego, aniżeli sposobu prowadzenia się. Czynił on to nie jak filozof, tak aby zniewoleni byli do dobrego życia z własnego popędu, lecz jako prawodawca, aby ich zmusić do tego mocą prawa. Z tego powodu dobre prowadzenie się, czyli życie prawdziwe, § 47. służba boża i umiłowanie Boga, było dla nich więcej poddaństwem, aniżeli prawdziwą wolnością, łaską boską i darem. Przykazał im bowiem Boga miłować i być posłusznemi jego prawu, aby okazać wdzięczność Bogu za otrzymane dobrodziejstwa (jak wybawienie z niewoli egipskiej i t. d.), a następnie straszył ich groźbami, gdyby wykroczyli przeciwko owym przepisom, i przeciwnie, obiecał wiele dobrego, jeżeli będą im posłuszni. A więc nauczał ich w taki sam sposób, jak nauczają zwykle rodzice pozbawione jeszcze rozumu dzieci. Wobec tego jest rzeczą pewną, że nie znali oni doskonałości cnoty i szczęśliwości prawdziwej.—Jonasz mniemał, że może uciec z przed oblicza Boga [2]), co dowo- § 48. dzi, jaksię zdaje, że i on wierzył, iż Bóg oddał pieczę nad innemi krajami poza Judeą innym ustanowionym przez siebie mocom.—W całym Starym Testamencie nikt nie przemawia rozumniej o Bogu od Salomona, który przewyższał wszystkich spółczesnych światłem naturalnym. Dlatego uważał się za wyższego nad Zakon (albowiem ten jest dany jedynie dla tych, którym brak rozumu i nauk z pojmowania naturalnego) i nie pytał o wszelkie prawa, dotyczące króla i składające się głównie z trzech przykazań (ob. 5 Moj ż. 17, 16 i 17), a nawet postępował wbrew im (czym zresztą zbłądził, ile że nie okazał się godnym filozofa, hołdując zmysło-

[1]) 2 Moj ż. 32,1 i nast. (przekł.).
[2]) Jon. 1,2 (przekł.).

wości). Uczył on, że wszystkie dobra losu są próżne dla śmiertelników (ob. Kaznodz.) i że najwyższym dobrem człowieka jest rozum, a największą karą głupota (ob. Przypow. 16,22).

§ 49. Ale wróćmy do Proroków, których zdania rozbieżne zaczęliśmy rozpatrywać. Już rabini, którzy pozostawili nam owe (istniejące jeszcze) księgi Proroków (o czym opowiada się w Traktacie Sabbath 1,13, str. 2), znaleźli, że zdania Ezechjela pozostają w sprzeczności ze zdaniami Mojżesza, tak że wahali się bardzo, czy przyjąć jego księgę do zbioru pism kanonicznych, i byliby ją napewno usunęli, gdyby niejaki Chananjasz nie był podjął wyjaśnienia jej, czego miał dokonać z wielką pracą i mozołem (jak tamże opowiada się). Jednakże nie wiadomo, w jaki sposób to uczynił, mianowicie, czy napisał komentarz, który może zaginął, czy odmienił wyrazy i wywody samego Ezechjela według własnych pomysłów (co byłoby wielką śmiałością). Jakkolwiek postąpił, to rozdział 18 [1]) nie zgadza się z 2 Mojż.

§ 50. 34,7, ani też z Jerem. 32,18 i t. d.—Samuel wierzył, że Bóg, gdy coś postanowił, nie żałuje nigdy swego postanowienia (ob. 1 Sam. 15,29); powiedział bowiem do Saula, który żałował swoich grzechów i chciał modlić się do Boga i prosić o przebaczenie, że Bóg nie zmieni swego postanowienia względem niego.—Przeciwnie zaś Jeremjaszowi było objawione (ob. 18,8 i 10), że Bóg, postanowiwszy coś dobrego lub złego dla jakiegoś narodu, cofa swoje wyroki, jeśli ludzie po wydaniu ich zmieniają się na lepsze lub gorsze.—Joel znów uczył, że Bóg bierze z powrotem jedynie kary

§ 51. (ob. 2,13).—Wreszcie z 1 Mojż. 4,7 widać najjaśniej, że człowiek może pokonać pokusy grzeszne i postępować dobrze; powiada się to Kainowi, który przecież nie pokonał ich, jak widać z samego Pisma św. oraz z Józefa [2]).—To

[1]) Ob. 17,20 (przekł.).

[2]) Stern 75 sądzi, że to odwołanie się autora pozornie do „Starożytności“ Józefa, mające niewiadomo czego dowodzić, a dziw-

samo daje się w sposób oczywisty wyprowadzić z przytoczonego dopiero co rozdziału Jeremjasza; powiada on bowiem, że Bóg żałuje swych wyroków, zsyłających dobro lub zło na człowieka, jeżeli ludzie zechcą zmienić swe obyczaje i sposób prowadzenia się [1]). — Natomiast Paweł uczy najwyraźniej, że ludzie nie posiadają żadnej władzy nad pokusami ciała bez osobnego powołania i łaski; ob. List do Rzym. 9,10 i nast. Jeżeli zaś w 3,5 i 6,19 przypisuje on Bogu sprawiedliwość, to poprawia siebie, dodając, że mówi tu w sposób ludzki, a to z powodu niemocy ciała.

Z tego wszystkiego aż nadto dobrze widać, co zamierzyliśmy wykazać, mianowicie że Bóg przystosował swe objawienia do pojętności i poglądów Proroków; dalej, że Prorocy mogli być niewiedzącemi w rzeczach, dotyczących spekulacji, a nie miłości i sposobu życia, i że doprawdy takiemi byli, wreszcie że posiadali poglądy sprzeczne. Dlatego trzeba być dalekim od chęci szukania u nich poznania spraw natury i ducha. § 52.

Możemy więc wysnuć wniosek, że nie jesteśmy obowiązani wierzyć Prorokom w niczym innym, jak w tym, co jest celem i treścią objawienia; poza tym wolno jest wierzyć każdemu, co mu się podoba. Tak np. objawienie Kaina [2]) uczy nas tylko, że Bóg zwracał Kaina do życia moralnego. To był jedyny cel i treść objawienia, nie zaś pouczenie o wolności woli, lub tego rodzaju sprawach filozoficznych. A dlatego, aczkolwiek w owych słowach napominania i w uzasadnieniu go zawarta jest najwyraźniej idea wolności woli, to jednak wolno nam być zdania przeciwnego, gdyż owe słowa i uzasadnienia były tylko zastosowane do pojęć Kaina.– § 53.

Podobnie objawienie Micheasza [3]) chce tylko uczyć, że Bóg objawił Micheaszowi prawdę co do § 54.

ne wobec zasady opierania się wyłącznie na Piśmie św., jest obcym dopiskiem, wspominającym raczej Józefa biblijnego na dowód, że człowiek może przezwyciężyć swe chucie (przekł.).

[1]) Jerem. 18,8 (przekł.).

[2]) 1 Mojż. 4 (przekł.).

[3]) 1 Król. 22, 2 Kron. 18 (przekł.).

wyniku wojny Achaba z Aramem, w co również jedynie obowiązani jesteśmy wierzyć; co zaś poza tym zawarte jest w owym objawieniu, mianowicie o prawdziwym i fałszywym duchu bożym, o zastępach niebieskich, stojących po obydwu stronach Boga, oraz pozostałe okoliczności — to wszystko nas mało obchodzi i każdy może przyjmować, co mu się wy-
§ 55. daje zgodniejszym z jego rozumem.—To samo należy powiedzieć o racjach, z pomocą których Bóg wykazuje Ijobowi swoją wszechmoc, — o ile jest prawdą, że było to Ijobowi objawione i że autor opowiada zdarzenie rzeczywiste, a nie przedstawił (jak niektórzy przyjmują) tylko swoje myśli w ten sposób,—mianowicie, że były przystosowane do pojętności Ijoba i przeznaczone do przekonania go, a nie były racjami powszechnemi o sile przekonywającej wszystkich.—
§ 56. Nie inaczej ma się z racjami Chrystusa, któremi wykazywał Faryzeuszom ich upór i niewiedzę i skłaniał uczniów swoich do życia prawdziwego; także i on przystosowywał swe racje do poglądów i zasad każdego poszczególnie. Tak np. gdy odezwał się do Faryzeuszów (ob. Mat. 12,26): „a jeźliż szatan szatana wygania, sam przeciwko sobie rozdzielony jest; jakoż się tedy ostoi królestwo jego?“, to chciał tylko pobić Faryzeuszów ich własną bronią, a nie pouczać, że istnieją demony i jakieś ich królestwo. Również gdy rzekł do uczniów (Mat. 18,10): „Patrzajcież, abyście nie gardzili żadnym z tych maluczkich; albowiem wam powiadam, iż Aniołowie ich w niebiesiech i t. d.“, to chciał tylko nauczyć, aby nie byli pysznemi i nie gardzili nikim, a nie tego wszystkiego, co zawarte jest w owych racjach, które są tylko przy-
§ 57. toczone dla lepszego przekonania uczniów.—Wreszcie bezwzględnie to samo trzeba powiedzieć o racjach i znakach Apostołów.—Ale niema potrzeby mówić o tym obszerniej, gdybym bowiem miał przytaczać wszystkie miejsca Pisma św., które są napisane z uwzględnieniem pojętności człowieka wogóle lub jakiegoś poszczególnego i które nie bez wielkiej szkody dla filozofji bronione są jako nauka boska, to musiałbym przestać być zwięzłym, jakim usiłuję być. Niech

więc wystarczy tych niewiele znanych powszechnie przykładów, pozostałe zaś niech rozważy sam Czytelnik zainteresowany.

§ 58. Aczkolwiek to, co powiedzieliśmy o Prorokach i proroctwie, należy istotnie do zadania, które sobie postawiłem, mianowicie do oddzielenia filozofii od teologii, to jednak mniemam, że skoro dotknąłem tej sprawy naogół, należy zbadać, czy dar proroczy był wyłączną osobliwością Żydów, czy też był wspólny wszystkim narodom, a następnie co mamy sądzić o powołaniu Żydów. To będzie treścią Rozdziału następnego.

ROZDZIAŁ 3.

O powołaniu Żydów. Czy dar proroczy dany był wyłącznie Żydom?

§ 1. Prawdziwa szczęśliwość i błogość człowieka polega jedynie na napawaniu się dobrem, nie zaś na takiej chwale, że napawa się dobrem sam jeden z wyłączeniem innych. Kto bowiem uważa się za szczęśliwego dlatego, że jemu samemu dobrze się powodzi, innym zaś nie, albo dlatego, że jest szczęśliwszy od innych i ma los pomyślniejszy od innych, ten nie zna prawdziwej szczęśliwości i błogości, a radość, którą odczuwa, jeżeli nie jest dziecinna, to nie pochodzi z niczego innego, jak z zawiści i niedobrego serca. Tak np. prawdziwa szczęśliwość i błogość człowieka polega wyłącznie na mądrości i poznaniu prawdy, a nie na tym, że jest mądrzejszy od innych, lub na tym, że inni pozbawieni są poznania prawdziwego; albowiem ta okoliczność zgoła nie zwiększa jego mądrości, czyli jego szczęśliwości. Kto więc raduje się z tego właśnie powodu, ten się raduje z czyjegoś zła, a więc jest zawistny i zły i nie zna ani prawdziwej mądrości, ani spokoju życia prawdziwego.

§ 2.

§ 3. Skoro więc Pismo św. celem skłonienia Żydów do posłuszeństwa prawu oznajmia, że Bóg wybrał ich sobie śród innych narodów (ob. 5 Mojż. 10,15), że jest im blizki, jak nikomu (5 Mojż. 4,4 i 7), że tylko im dał prawa sprawiedliwe (tamże 4,8), wreszcie, że wyłącznie im jest znany, innym zaś nie (ob. tamże 4,32) i t. d., to mówi jedynie stosownie do ich pojętności, ponieważ, jak wykazaliśmy w Rozdziale po-

przednim i jak też Mojżesz zaświadcza (ob. 5 Mojż. 9, 6 i 7), nie znali oni szczęśliwości prawdziwej. Przecież nie § 4.
byliby oni doprawdy mniej szczęśliwi, gdyby Bóg, równie jak ich, wszystkich powołał do zbawienia; nie byłby dla nich mniej łaskawy, choćby innym równie był blizki; ich prawa nie byłyby mniej sprawiedliwe, a oni sami mniej mądrzy, gdyby te prawa przepisane były dla wszystkich ludzi; cudy nie mniej wykazywałyby moc Boga, gdyby zachodziły także gwoli innym narodom; wreszcie Żydzi byliby nie mniej obowiązani czcić Boga, gdyby Bóg wszystkie te dary rozdzielił narówni śród wszystkich. Jeżeli zaś Bóg rzekł do Salomona (ob. 1 Król. 3,12), że nikt po nim nie będzie tak mądry, jak on, to jest to chyba tylko sposób wyrażenia się dla oznaczenia wysokiej miary mądrości. Ale niech będzie § 5.
jak chce, w żadnym razie nie można uwierzyć w to, aby Bóg miał obiecać Salomonowi dla zwiększenia jego szczęścia, że nikogo później nie obdarzy taką mądrością, gdyż to nie powiększyłoby wiedzy Salomona, a i mądry król nie mniej dziękowałby Bogu za taki dar, gdyby Bóg powiedział, że taką samą mądrością obdarzy wszystkich.

Jeżeli więc powiadamy, że Mojżesz w przytoczonych § 6.
przed chwilą miejscach Pięcioksięgu, przemawiał do Żydów stosownie do ich pojęć, to jednak nie chcemy temu przeczyć, że Bóg nadał wyłącznie im owe prawa Pięcioksięgu, ani też temu, że Bóg wyłącznie do nich przemawiał, ani wreszcie temu, że Żydzi widzieli tyle cudów, ile nie zdarzyło się widzieć żadnemu innemu narodowi. Chcemy tylko powiedzieć, że Mojżesz chciał upominać Żydów w taki sposób, a zwłaszcza takiemi racjami, które przy ich dziecinnej pojętności najbardziej skłoniłyby ich do czczenia Boga. Następnie chcielibyśmy wykazać, że Żydzi przewyższali wszystkie inne narody nie swoją wiedzą i nie swoją moralnością, lecz zgoła czym innym, czyli że (aby wyrazić się z Pismem św. stosownie do pojętności Żydów) Żydzi wybrani byli przez Boga śród innych nie do życia prawdziwego oraz wzniosłych spekulacji, aczkolwiek często napominani byli w tym kierunku,

lecz do czegoś całkiem innego. A czym to było, wykażę teraz w porządku.

§ 7. Zanim przystąpię do rzeczy, wyjaśnię pokrótce, co rozumiem przez kierownictwo boskie, przez zewnętrzną i wewnętrzną pomoc Boga, przez wybranie boskie i wreszcie przez los.

§ 8. Przez kierownictwo boskie rozumiem ów stały i niezmienny porządek natury, czyli zogniwienie rzeczy naturalnych. Już wyżej powiedziałem i wykazałem na innym miejscu [1]), że powszechne prawa natury, według których wszystko zachodzi i jest wyznaczone, nie są niczym innym, jak zarządzeniem wiecznym Boga, zawierającym w sobie wieczną prawdę i konieczność. Wychodzi więc na jedno, czy powiemy, że wszystko zachodzi według praw natury, czy też że jest porządkowane przez boskie zarządzenie i kie-

§ 9. rownictwo. Następnie ponieważ moc wszystkich rzeczy naturalnych nie jest niczym innym, jak samą mocą Boga, przez którą wyłącznie staje się i jest wyznaczone wszystko, przeto wynika stąd, że cokolwiek człowiek, który także jest częścią natury, czyni dla siebie, dla zachowania swego bytu, lub cokolwiek natura bez jego udziału jemu daje, wszystko to jest dla niego uczynione wyłącznie przez moc boską, która działa bądź przez naturę ludzką, bądź przez rzeczy zewnętrzne. Możemy tedy bez wahania się nazwać wszystko to, co natura ludzka może zdziałać dla zachowania swego bytu ze swej własnej mocy, pomocą wewnętrzną Boga, a wszystko to, co nadarza się dla jego pożytku z mocy przyczyn ze-

§ 10. wnętrznych, pomocą zewnętrzną Boga. A stąd można łatwo wyprowadzić, co należy rozumieć przez wybranie boskie. Otóż skoro nikt nie może postępować inaczej, jak według wyznaczonego porządku natury, t. j. według wiecznego kierownictwa i zarządzenia boskiego, to wynika stąd, że każdy wybiera sobie jakiś sposób życia i postępuje nie inaczej, jak ze szczególnego powołania boskiego, które go wy-

[1]) Etyka Cz. I. Tw. 17—35 (przekł.).

biera do danego dzieła lub danego sposobu życia. Wreszcie przez los nie rozumiem nic innego, jak kierownictwo boskie, o ile prowadzi sprawy ludzkie z pomocą przyczyn zewnętrznych i nieoczekiwanych. § 11.

Po tych uwagach wstępnych wróćmy do naszego zadania i zobaczmy, czemu to przypisać należy, że naród żydowski nazwano wybranym przez Boga śród innych. Do wykazania tego obecnie przystępuję.

Wszystko, czego uczciwie pożądamy, daje się sprowadzić głównie do trzech rzeczy, mianowicie do poznawania rzeczy przez pierwsze ich przyczyny, do poskramiania wzruszeń, czyli zdobycia usposobienia cnotliwego, i wreszcie do życia w bezpieczeństwie i zdrowiu. Środki, które służą w pierwszym i drugim przypadku i mogą być uważane za najbliższe i sprawcze przyczyny, zawarte są w samej naturze ludzkiej, tak że nabycie ich zależy jedynie od naszej mocy, czyli wyłącznie od praw natury ludzkiej. Z tego powodu trzeba stanowczo twierdzić, że dary te nie były osobliwością żadnego narodu, lecz były zawsze wspólne całemu rodowi ludzkiemu; chyba że będziemy majaczyć, że natura ongi utworzyła rozmaite rodzaje ludzi. § 12.

Środki zaś służące do zabezpieczenia życia i zachowania ciała dane są przeważnie w rzeczach zewnętrznych. Nazywają się one darami losu, dlatego że zależne są przeważnie od nieznanego nam kierownictwa przyczyn zewnętrznych, tak że tutaj głupiec może być równie szczęśliwy lub nieszczęśliwy, jak mędrzec. Poza tym jednak do zabezpieczenia życia i ochronienia się od krzywd ze strony ludzi, a także zwierząt, może przyczynić się bardzo ludzkie kierownictwo i ludzka czujność. § 13.

Rozum i doświadczenie uczą, że niema tutaj lepszego środka, aniżeli utworzenie społeczeństwa ze stałemi prawami, zajęcie jakiejś połaci ziemi i połączenie wszystkich sił jakby w jedno ciało, mianowicie w społeczeństwo. Do wytworzenia zaś społeczeństwa i zachowania go potrzeba w znacznej mierze zręczności i czujności, a dlatego takie społeczeństwo będzie bezpieczniejsze i trwalsze oraz mniej od § 14.

losu zależne, które jest utworzone i kierowane szczególnie przez ludzi mądrych i czujnych; przeciwnie zaś takie, które składa się z ludzi surowych, zależy przeważnie od losu i jest
§ 15. mniej trwałe, a jeżeli utrzymuje się mimo to długo, to zawdzięcza to kierownictwu obcemu, a nie własnemu, a nawet jeżeli przezwycięża wielkie niebezpieczeństwa i sprawy jego toczą się pomyślnie, to może ono tylko podziwiać i czcić kierownictwo boskie (mianowicie o ile Bóg działa przez ukryte przyczyny zewnętrzne, a nie przez naturę ludzką i ludzki umysł), gdyż nadarza mu się coś nieoczekiwanego i niepomyślanego, co rzeczywiście może uchodzić za cud.

§ 16. Narody różnią się pomiędzy sobą tylko ze względu na stosunki społeczne i prawa, pod któremi żyją i któremi się kierują. Przeto naród żydowski wybrany był przez Boga śród innych nie dla poznania lub spokoju ducha, lecz w celu swego uspołecznienia i pomyślnego losu, dzięki czemu doszedł
§ 17. do państwowości i utrzymał ją przez przeciąg tylu lat. Wynika to z całą jasnością z samego Pisma św. Kto je przejrzy choćby powierzchownie, jasno ujrzy, że Żydzi przewyższyli inne narody tylko w tym, iż wykonywali pomyślnie swe przedsięwzięcia, dotyczące bezpieczeństwa życia, i przezwyciężali wielkie niebezpieczeństwa, a to głównie dzięki zewnętrznej pomocy Boga, gdy tymczasem pod innemi względami byli tacy sami, jak inne narody, a Bóg jednakowo był przychylny dla wszystkich.

§ 18. Co się tyczy poznania, to jest rzeczą pewną (jak wykazaliśmy w Rozdziale poprzednim), że Żydzi posiadali o Bogu i naturze pojęcia bardzo pospolite; a zatym nie byli wybrani śród innych przez Boga dla celu wiedzy. Taksamo celem nie mogła być cnota i życie moralne, gdyż i w tym względzie stali na jednym poziomie z innemi narodami, a tylko
§ 19. niewielu było wybranych, a więc ich wybranie i powołanie polegało jedynie na czasowym szczęściu i dostatku ich państwowości. Nie znajdujemy też nigdzie, aby Bóg obiecał coś innego od tego Patryjarchom [1]) lub ich następcom; owszem

[1]) Ob. Przypisek 4 (przekł.).

w Zakonie nie obiecuje się za posłuszeństwo nic innego, jak ciągłe szczęście państwa oraz inne pomyślności tego życia, i przeciwnie, za nieposłuszeństwo i zerwanie przymierza — upadek państwa i największe cierpienia. Nic w tym dziwnego, albowiem celem wszelkiego społeczeństwa i państwa jest (jak widać z tego, cośmy dopiero co powiedzieli i jak obszerniej wykażemy poniżej) życie w bezpieczeństwie i dostatku. Państwo zaś może istnieć tylko dzięki prawom, obowiązującym każdego, tak że gdyby wszyscy członkowie jakiegoś społeczeństwa zechcieli zwolnić się od praw, to przez to samo rozwiązaliby społeczeństwo i zniweczyli państwo. § 20.

Żydowskiemu tedy społeczeństwu nie mogło być obiecane nic innego za niezmienne posłuszeństwo prawom, jak bezpieczeństwo [1]) i dostatek życia, i przeciwnie, za nieposłuszeństwo nie mogła być zapowiedziana żadna pewniejsza kara, niż upadek państwa oraz zło, które zazwyczaj z tego wynika, a w szczególności takie, które musiałoby wyniknąć specjalnie dla Żydów z upadku ich państwa. Ale o tym niema potrzeby rozwodzić się obszerniej. § 21.

Dodam tylko to, że prawa Starego Testamentu objawione były i przepisane tylko Żydom, gdyż skoro Bóg powołał ich do osobnej społeczności i założenia osobnego państwa, to z konieczności musieli oni też posiadać osobne prawa. Czy zaś Bóg innym narodom także przepisał osobne prawa, objawiając się ich prawodawcom na sposób proroczy, mianowicie pod temi przymiotami, pod jakiemi przywykli wyobrażać sobie Boga, tego nie mogę powiedzieć napewno. § 22.

Z samego Pisma św. widać przynajmniej tyle, że inne narody miały także dzięki zewnętrznemu kierownictwu Boga państwa i prawa osobne. Dla wykazania tego przytoczę tylko dwa miejsca z Pisma św. W 1 Mojż. 14, 18, 19, 20 opowiada się, że Melchizedek był królem Jerozolimy i kapłanem Boga najwyższego i że pobłogosławił Abrahama zwyczajem kapłańskim (ob. 4 Mojż. 6, 23), wreszcie że ulubieniec § 23.

[1]) Ob. Przypisek 5 (przekł.).

Boga, Abraham, oddał temu kapłanowi Boga dziesiątą
§ 24. część całego swego dorobku. To wszystko świadczy o tym, że Bóg, zanim utworzył plemię żydowskie, ustanowił był w Jerozolimie królów i kapłanów i przepisał im obrzędy i prawa. Czy odbyło się to sposobem proroczym, nie widać dostatecznie, jak rzekłem. Jestem tylko co do tego przekonany, że Abraham podczas swego przebywania tam prowadził się religijnie, zgodnie z owemi prawami; nie były mu bowiem osobno przypisane przez Boga żadne obrzędy, a przecież powiedziane jest w 1 Mojż. 26,5, że Abraham zachowywał obrządki, przepisy, urządzenia i prawa, a niewątpliwie
§ 25. domyślać się należy — króla Melchizedeka. — Malachjasz 1, 10 i 11 napada na Żydów następującemi słowy: „kto jest między wami, aby zawarł drzwi (mianowicie świątyni) albo darmo zapalił na ołtarzu moim? Nie mam chęci do was i t. d., albowiem od wschodu słońca aż do zachodu jego wielkie jest imię moje między narodami, a na wszelkiem miejscu przyniesione będzie kadzenie imieniowi memu i ofiara czysta; wielkie zaiste imię moje będzie między narodami, mówi Pan zastępów“. Te słowa, jeśli tylko nie będziemy ich naciągać, dotyczą jedynie owego czasu i świadczą aż nadto dobrze, że Żydzi wówczas nie byli przez Boga bardziej miłowani od innych narodów; owszem, mówią one, że Bóg dał się poznać przez cudy innym narodom więcej, aniżeli Żydom, którzy wtedy bez cudów poczęści osiągnęli ponownie państwowość; słowa te nawet znaczą, że inne narody posiadały rytuał i obrzędy, przez które miłe były Bogu.

§ 26. Ale zostawiam to wszystko na boku, gdyż wystarcza dla mego zadania wykazanie, że wybranie Żydów dotyczyło jedynie ich czasowej materjalnej szczęśliwości i wolności, innemi słowy, ich państwowości oraz sposobów i środków, z pomocą których ją osiągnęli, a skutkiem tego i praw, o ile były one konieczne do ustalenia owego poszczególnego państwa, a wreszcie i sposobu, w jaki owe prawa były im objawione, że zaś pod innemi względami i w tym, na czym polega prawdziwa szczęśliwość człowieka, nie różnili się oni od

innych. Skoro tedy powiedziane jest w Piśmie św. (ob. § 27.
5 Mojż. 4,7), że żaden naród nie był tak zbliżony do swoich Bogów, jak Żydzi do Boga, to należy to rozumieć jedynie ze względu na ich państwo i tylko w owym czasie, gdy zachodziło tyle cudów i t. d. Pod względem bowiem poznania i cnoty, t. j. pod względem szczęśliwości, Bóg, jak już powiedzieliśmy i z samego rozumu wyprowadziliśmy, jednakowo blizki był wszystkim. Widać to z samego Pisma św. Otóż powiada Psalmista w Psal. 145,18: „Bliski jest § 28.
10 Pan wszystkim, którzy go wzywają, wszystkim, którzy go wzywają w prawdzie". — W tymże Psalmie w. 9 czytamy: „Dobryć jest Pan wszystkim, a miłosierdzie jego (jest) nad wszystkiemi sprawami jego". — W Psal. 33,15 powiedziane jest jasno, że Bóg dał wszystkim umysł jednaki, mianowicie w słowach: ‚który kształtuje na jedną modłę ich
15 serca'; serce uchodziło u Żydów za siedlisko duszy i umysłu, co, jak mniemam, wiadome jest wszystkim. — Dalej § 29.
z Ijob. 28,28 widać, że Bóg przepisał całemu rodowi ludzkiemu prawo, aby czcić Boga i powstrzymywać się od złych
20 uczynków, czyli postępować dobrze; a dlatego, Ijob, chociaż był poganinem, był Bogu najmilszym z wszystkich ludzi, ponieważ przewyższał wszystkich ludzi moralnością i bogobojnością. — Wreszcie z Jon. 4,2 widać w sposób najjaśniejszy, że Bóg jest nie tylko dla Żydów, lecz i dla wszyst-
25 kich łaskawy, litościwy, cierpliwy, miłosierny i darowujący zesłane zło; powiada bowiem Jonasz: „dlategom się pośpieszył, abym uciekł do Tarsu, gdyżem wiedział (mianowicie ze słów Mojżesza w 2 Mojż. 34,6), żeś ty Bóg łaskawy i litościwy i t. d.", a zatym darujesz pogańskim Niniwczy-
30 kom. — A zatym możemy wyprowadzić wniosek (ile że Bóg § 30.
jest dla wszystkich jednakowo łaskawy, a Żydzi wybrani byli przez Boga jedynie ze względu na swoją społeczność i państwowość), że każdy poszczególny Żyd poza społeczeństwem i państwem nie posiada przed innemi żadnego daru
35 boskiego i że między nim a poganinem nie istnieje żadna różnica w tym względzie.

§ 31. Skoro rzecz ma się tak, że Bóg jest dla wszystkich jednakowo łaskawy, miłosierny i t. d. i że posłannictwo proroka polegało na nauczaniu nie poszczególnych praw swojej ojczyzny, lecz cnoty prawdziwej, i nawracaniu ludzi ku niej, to nie ulega wątpliwości, że wszystkie narody posiadały proroków i że dar proroczy nie był żadną osobliwością Żydów. Potwierdzają to rzeczywiście dzieje zarówno świeckie, jak i święte. A chociaż z dziejów świętych Starego Testamentu nie widać, aby inne narody miały tylu proroków, ile Żydzi, a nawet nie czytamy nigdzie, aby jakiś prorok pogański wysłany był umyślnie do innych narodów przez Boga, to nic to nie znaczy, ponieważ Żydzi dbali o spisanie swoich własnych,

§ 32. a nie obcych dziejów. Wystarcza więc, że znajdujemy w Starym Testamencie, iż poganie i nieobrzezani jak Noe, Henoch, Abimelech, Bileam i inni prorokowali, a następnie, że Prorocy żydowscy wysyłani byli przez Boga nie tylko do swego narodu, lecz także i do innych. Otóż Ezechjel przepowiadał wszystkim znanym wówczas narodom, Abdjasz żadnym innym, o ile wiemy, jak Idumejczykom, a Jonasz był

§ 33. przeważnie Prorokiem Niniwczyków. Izajasz opłakuje i przepowiada klęski i opiewa odbudowanie nie tylko Żydów, lecz i innych plemion. Powiada on bowiem w 16, 9: „przetoż płaczę dla płaczu Jazerczyków“, a w rozdz. 19 przepowiada Egipcjanom klęski najpierw, a później odbudowanie (ob. tamże 19, 20, 21, 25). Otóż powiada on, że Bóg przyśle im zbawiciela, który ich oswobodzi, i że Bóg im się pokaże i wreszcie że Egipcjanie czcić będą Boga ofiarami i darami, a w końcu nazywa ten naród „błogosławionym ludem egipskim“. Miejsca te są w wysokim stopniu godne uwagi.

§ 34. Wreszcie Jeremjasz nazwany jest Prorokiem nie tylko narodu żydowskiego, lecz wogóle narodów (ob. 1, 5). I on też opłakuje w przepowiedni swej klęski innych narodów i prorokuje ich odbudowę; powiada bowiem w 48, 31 o Moabczykach: „dlatego nad Moabczykami narzekam, a nade wszystkim Moabem wołam i t. d.“, a w w. 36: „przetoż serce moje nad Moabem jako piszczałki piszczeć będzie“,

a w końcu wróży im odbudowanie, jak i odbudowanie Egipcjan, Ammonitczyków i Elamczyków.

Nie ulega więc wątpliwości, że inne narody miały proroków tak dobrze, jak Żydzi, i że ci prorokowali im i Żydom. § 35. Wprawdzie Pismo św. wspomina tylko Balaama, któremu objawiona była przyszłość Żydów i innych narodów, jednakże trudno uwierzyć, aby Balaam miał przepowiadać wyłącznie przy owej sposobności, gdyż z własnego jego opowiadania wynika jaknajjaśniej, że słynął on na długo przedtym ze swego proroctwa i innych darów boskich. Wszak mówi Balak, przywołując go do siebie (4 Mojż. 22, 6): „bo ja wiem, że komu błogosławisz, błogosławiony będzie, a kogo przeklinasz, przeklęty będzie". A zatym Balaam posiadał tę samą zdolność, którą Bóg obdarzył Abrahama (ob. 1 Mojż. 12, 3). Następnie Balaam, jak ktoś przywykły do § 36. prorokowania, odpowiada posłom, aby zabawili u niego, aż mu się objawi wola Boga. A gdy prorokował, t. j. gdy wyjaśniał prawdziwą myśl boską, zwykł był mówić o sobie: „mówił ten, który słyszał wyroki boże, a który ma umiejętność Najwyższego (czyli myśl i wiedzę z góry); który widział widzenie Wszechmocnego; kiedy padnie, otworzone ma oczy" [1]). Wreszcie, gdy na rozkaz Boga błogosławił Żydów (co zwykle czynił), zaczął prorokować innym narodom i przepowiadać ich przyszłość [2]). Świadczy to wszystko aż nadto o tym, § 37. że był on zawsze Prorokiem, albo że częściej prorokował, i że (na co zwrócić należy uwagę) posiadał to, co szczególnie upewniało Proroków o prawdziwości ich proroctwa, mianowicie duszę skłonną wyłącznie do słuszności i dobra, nie błogosławił bowiem tego, kogo mu się chciało, i nie przeklinał tego, kogo mu się chciało, jak go Balak posądzał, lecz jedynie tych, których Bóg chciał błogosławić lub przekląć. To też odpowiedział on Balakowi: „choćby mi dał Balak pełen dom swój srebra i złota, nie będę mógł przestąpić sło-

[1]) 4 Mojż. 24, 4 i 16 (przekł.).
[2]) 4 Mojż. 24, 17 i nast. (przekł.).

wa Pańskiego, abym czynił co dobrego albo złego sam z sie-
§ 38. bie; co mi opowie Pan, to będę mówił“ [1]). Jeżeli zaś Bóg zagniewał się na niego, gdy był w drodze [2]), to zdarzyło się to samo Mojżeszowi, gdy z polecenia Boga udał się do Egiptu (ob. 2 Mojż. 4, 24); a jeżeli brał pieniądze za swe prorokowanie, to czynił to też Samuel (ob. 1 Sam. 9, 7 i 8); a jeżeli grzeszył w czymkolwiek (ob. o tym 2 List Piotra 2, 15 i 16 oraz List Judy w. 11), to wszak „zaiste niemasz człowieka sprawiedliwego na ziemi, któryby czynił dobrze, a nie grzeszył“ (ob. Kazn. 7, 20). Słowa Balaama musiały doprawdy mieć u Boga dużą wagę, a jego siła przeklinania musiała być znaczna, skoro znajdujemy tylekroć w Piśmie św. jako dowód wielkiego miłosierdzia Boga względem Izraelitów, że Bóg nie chciał dać posłuchu Balaamowi i obrócił jego przekleństwo na błogosławieństwo (ob. 5 Mojż. 23, 6, Joz. 24, 10, Nehem. 13, 2). A zatym był on niewątpliwie bardzo miły Bogu, gdyż słowa i przekleństwa ludzi niemo-
§ 39. ralnych nie mają na Boga żadnego wpływu. Skoro więc był on prawdziwym prorokiem, a jednak Jozue (13, 22) nazywał go „wieszczkiem“, czyli „wieszczbiarzem“, to jest rzeczą pewną, że nazwę tę brać należy w dobrym sensie i że ci, których poganie nazywali wieszczbiarzami i wróżbitami, byli prawdziwemi prorokami, czemu nie przeszkadza, że ci, których Pismo św. często oskarża i potępia, byli nibywróżbitami, oszukującemi lud, jak nibyprorocy Żydów, co widoczne jest również w sposób jasny w innych miejscach Pisma św.

Możemy więc wyprowadzić wniosek, że dar proroczy nie był żadną osobliwością Żydów, lecz czymś wspólnym
§ 40. wszystkim narodom. Wprawdzie Faryzeusze utrzymują, przytym bardzo stanowczo, że ten dar boski był właściwy tylko ich narodowi, a inne narody wróżyły przyszłość z jakiejś tam władzy djabelskiej (czegóż nie wymyśli zabobon!). Główne miejsce w Starym Testamencie, na które powołują

[1]) 4 Mojż. 24, 13; 22, 18 (przekł.).
[2]) 4 Mojż. 22, 22 i nast. (przekł.).

się dla potwierdzenia powagą tego mniemania jest 2 Mojż. 33, 16, gdzie Mojżesz powiada do Boga: „albowiem po czemże tu znać będzie, żem znalazł łaskę w oczach twoich ja i lud twój? izali nie po tem, gdy pójdziesz z nami? bo tak oddzieleni będziemy, ja i lud twój, od każdego ludu, który jest na ziemi“. Stąd, powiadam, chcą oni wnosić, że Mojżesz § 41. prosił Boga, aby był przy nich obecny i objawiał się im proroczo, nie okazując tej łaski żadnemu innemu narodowi. Zaprawdę byłoby to śmieszne, gdyby Mojżesz zazdrościł innym ludom obecności Boga i ośmielił się prosić Boga o coś podobnego. W rzeczywistości rzecz miała się, jak następuje. Gdy Mojżesz poznał uparte usposobienie swego narodu, zrozumiał, że nie mogą oni doprowadzić do końca rozpoczętego dzieła bez największych cudów i szczególnej pomocy Boga, a nawet że bez takiej pomocy będą musieli zginąć, a dlatego prosił Boga o szczególną pomoc zewnętrzną, by zdobyć pewność, że Bóg chce ich zachować. To też mówi on w 34, 9: „jeźlim teraz znalazł łaskę w oczach twoich, Panie, niech idzie, proszę, Pan w pośrodku nas, lud bowiem ten twardego karku jest i t. d.“. Powodem więc, dlaczego prosił § 42. Boga o szczególną pomoc zewnętrzną, był upór narodu. Jeszcze jaśniej ujawnia się, że Mojżesz nie prosił o nic więcej, jak o pomoc Boga zewnętrzną, w odpowiedzi, którą dał Bóg. Otóż odpowiada on zaraz (w. 10 tegoż rozdz.): „Ja postanowię przymierze; przed wszystkim ludem twoim czynić będę cuda, które nie były czynione po wszystkiej ziemi i we wszystkich narodziech i t. d.“. A więc Mojżesz mówi tutaj jedynie o wybraniu Żydów w tym sensie, w jakim je wyjaśniłem, i o nic innego Boga nie prosił.

Ale oto znajduję w Liście Pawła do Rzymian § 43. jedno miejsce, które mi więcej trudności nastręcza, mianowicie 3, 1 i 2, gdzie Paweł, zdawałoby się, uczy czego innego, niż my tutaj. Powiada on: „czymże tedy zacniejszy Żyd? albo co za pożytek obrzezki? Wielki z każdej miary. Albowiem to najpierwsza, iż im zwierzone były wyroki Boże“. Ale jeżeli przyjrzymy się bliżej nauce, którą on głównie chce

wyłożyć, to nie znajdziemy nic takiego, coby się sprzeciwiało naszemu poglądowi. Przeciwnie, uczy on tego samego, co my tutaj, powiada bowiem w w. 29 tegoż rozdz., że Bóg jest Bogiem zarówno Żydów jak i pogan, a w 2, 25 i 26 oświadcza: „jeźlibyś był przestępcą zakonu, twoje obrzezanie stało się nieobrzezką, jeźliby tedy nieobrzezka przestrzegała praw zakonnych, azaż jego nieobrzezka nie będzie poczytana za
§ 44. obrzezkę?“ Dalej powiada on w 3, 9 i 4, 15[1]), że wszyscy, zarówno Żydzi, jak poganie, byli w grzechu i że bez przykazania i prawa niema grzechu. Stąd widać najoczywiściej, że prawo było objawione bez wyjątku wszystkim (co też wyżej wykazaliśmy na podstawie Ijob. 28, 28) i że wszyscy żyli pod prawem, mianowicie takim, które dotyczy wyłącznie prawdziwej cnoty, nie zaś takim, które ustanawia się stosownie do warunków i stanu jakiegoś poszczególnego państwa
§ 45. i do ducha jakiegoś jednego narodu. Dalej wnioskuje Paweł, że ponieważ Bóg jest Bogiem wszystkich narodów, t. j. dla wszystkich jest jednakowo łaskawy, i że wszyscy jednakowo pozostawali pod prawem i grzechem, więc Bóg zesłał wszystkim narodom swego Chrystusa, aby ich wszystkich wyzwolił z poddaństwa prawu poto, ażeby w przyszłości dobrze czynili nie z rozkazu prawa, lecz z mocnego
§ 46. postanowienia woli[2]). A zatym uczy zupełnie tego samego, o co nam chodzi. Jeżeli zaś powiada: „tylko Żydom są zwierzone słowa Boże“, to należy to albo rozumieć tak, że wyłącznie im dane były prawa na piśmie, a innym narodom jedynie przez objawienie i wewnętrznie, albo należy przyjąć (co zmierza do obalenia zarzutów, któreby tylko Żydzi mogli postawić), że Paweł dał odpowiedź stosownie do pojętności Żydów i zgodnie z poglądami wówczas przyjętemi; albowiem według tego, co on w części widział, w części słyszał, trzeba powiedzieć, że był on z Grekami Grekiem, a z Żydami Żydem[3]).

[1]) Por. 3, 20 (przekł.).
[2]) List do Rzym. 3, 21 i nast. przekł.).
[3]) Ob. 1 List do Korynt. 9, 19 i nast. (przekł.).

Pozostaje mi jeszcze odpowiedzieć na niektóre argumenty, mające służyć przekonaniu, że wybranie Żydów nie było czasowe i nie dotyczyło jedynie ich państwa, lecz było wieczne. Otóż widzimy, powiada się, że Żydzi po upadku państwa, choć wszędzie rozsiani, jednakże trwają i żyją w odosobnieniu od wszystkich narodów, co się nie zdarzyło żadnemu innemu narodowi; a następnie, że Pismo św. w wielu miejscach, jak się zdaje, uczy, że Bóg wybrał sobie Żydów na wieki, a zatym pozostają oni wybrańcami Boga, pomimo że utracili państwo. Oto miejsca główne, mające rzekomo pouczać o wybraniu wiecznym Żydów: 1) Jerem. 31, 36[1]), gdzie Prorok zaświadcza, że nasienie Izraela pozostanie na wieki ludem Boga i porównywa go z niezmiennym porządkiem niebios i natury. 2) Ezech. 20, 32 it. d., gdzie, jak się zdaje, Prorok chce powiedzieć, że choć Żydzi chcieli rozmyślnie porzucić służbę bożą, Bóg jednakże ich zbierze z wszystkich krajów, w których są rozsiani, i poprowadzi do pustyni narodów, jak wyprowadził ich przodków do pustyni egipskiej, a w końcu, po wyłączeniu buntowniczych i odszczepieńczych, ku górze swej świętości, gdzie cały dom Izraelski będzie go czcić. Przytacza się zwykle jeszcze inne miejsca, zwłaszcza czynią to Faryzeusze, ale mniemam, że zadowolę wszystkich, jeżeli dam odpowiedź na powyższe dwa przytoczenia. § 47. § 48. § 49.

Taka odpowiedź nie będzie mi trudna, jeżeli dowiodę z samego Pisma św., że Bóg wybrał Żydów nie na wieki, lecz jedynie pod takim warunkiem, pod jakim wybrał był poprzednio Chanańczyków, którzy również, jak wykazaliśmy powyżej, posiadali kapłanów, czczących gorliwie Boga, i których jednakże Bóg potępił z powodu życia zbytkownego, opuszczenia się i bałwochwalstwa.

Otóż Mojżesz upomina w 3 Mojż. 18, 27 i 28 Izraelitów, aby nie plugawili się porubstwem, jak Chanańczycy, aby ich nie wypluła ziemia, jak wypluła owe ludy, które za- § 50.

[1]) Por. 33, 25 i 26 (przekł.))

mieszkiwały ową ziemię, a w 5 Mojż. 18, 19 i 20 grozi im w ostrych słowach zupełną zagładą, powiadając: „oświadczam się przeciwko wam dziś, że koniecznie zginiecie; jako narody, które Pan wytraca przed wami, tak zaginiecie“. Tego rodzaju miejsca spotykają się wielokrotnie w Zakonie, a mówią one wyraźnie, że Bóg nie wybrał Żydów bezwzględnie, ani też na wieczne czasy. Jeżeli więc Prorocy przepowiadali im nowe a wieczne przymierze poznania, miłości i łaski Boga, to łatwo się przekonać, że obiecane było to tylko ludziom moralnym. Przecież powiedziane jest wyraźnie w przytoczonym dopiero co rozdziale Ezechjela, że Bóg oddzielił buntowników i odszczepieńców [1]), a w Sofon. 3, 12 i 13 czytamy, że Bóg wyjmie pysznych i pozostawi tylko lud ubogi. A ponieważ to wybranie dotyczy cnoty prawdziwej, to nie można myśleć, aby było obiecane jedynie moralnym Żydom z wyłączeniem wszystkich innych ludzi, lecz trzeba przyjąć, że prawdziwi prorocy pogańscy — wykazaliśmy, że wszystkie narody posiadały ich [2]) — to samo obiecywali wiernym swojego narodu i w ten sam sposób ich pocieszali.

§ 51.

§ 52. A zatym owo przymierze wieczne poznania i umiłowania Boga jest powszechne, jak najoczywiściej widać również z Sofon. 3, 10 i 11. Przeto nie można dopuścić żadnej różnicy w tym względzie pomiędzy Żydami a poganami, to też nie było im właściwe żadne inne szczególne wybranie, aniżeli to, które powyżej wykazaliśmy.

Okoliczność, że Prorocy, mówiąc o wybraniu, które dotyczy wyłącznie cnoty prawdziwej, wtrącali wiele o ofiarach i innych obrzędach, o odbudowaniu świątyni i Jerozolimy, objaśnia się tym, że według zwyczaju i natury proroctwa chcieli objaśniać rzeczy duchowe pod postacią takich obrazów, a zarazem zapowiadali Żydom, których prorokami wszak byli, odbudowanie państwa i świątyni, oczekiwane za czasu Cyrusa.

§ 53. Wobec tego Żydzi dzisiaj nie mają zgoła nic takiego,

[1]) Ezech. 20, 38 (przekł.).
[2]) Ob. § 31 i nast. (przekł.).

w czym mogliby sobie przypisać wyższość nad wszystkiemi innemi narodami. Co się zaś tyczy tego, że utrzymali się przez tyle lat pomimo rozproszenia i braku państwa własnego, to niema się co dziwić, skoro tak oddzielali się od innych narodów, że zwrócili przeciw sobie nienawiść wszystkich, a odosobnienie to polegało nie tylko na obrzędach zewnętrznych, przeciwnych obrzędom innych narodów, lecz także na znamiennym obrzezaniu, które zachowują skrupulatnie. Że nienawiść narodów jest tym, co ich zachowuje, tego uczy doświadczenie. Otóż gdy ongi król hiszpański przymusił Żydów do tego, aby § 54.
albo przyjęli religję państwową, albo poszli na wygnanie, to bardzo wiele Żydów przyjęło religję katolicką. A ponieważ ci, którzy przyjęli tę religję, korzystali z wszystkich praw rdzennych Hiszpanów i uznani byli za godnych wszelkich zaszczytów, przeto pomieszali się rychło z Hiszpanami tak dalece, że w krótkim czasie nie pozostało po nich ani śladu, ani wspomnienia. Całkiem coś przeciwnego zdarzyło się z temi, których król portugalski zmusił do przyjęcia religji swego państwa, bo pozostali oni, aczkolwiek religijnie nawróceni, oddzieleni od wszystkich innych, a nic dziwnego, ponieważ uznani byli za niegodnych do zajmowania stanowisk zaszczytnych.

Zdaniem moim znak obrzezania jest w tej sprawie tak § 55.
bardzo doniosły, że jestem przekonany, iż on jeden może zachować ten naród na wieki. A nawet bezwzględnie w to wierzę, że Żydzi, jeśli tylko nie zniewieścieją pod wpływem zasad swej religji, kiedyś, przy sprzyjających warunkach — rzeczy ludzkie są wszak zmienne—znów zbudują swoje państwo i Bóg ich na nowo wybierze. Świetny tego przykład § 56.
mamy na Chińczykach, którzy również skrupulatnie zachowują pewien znak na głowie, którym odróżniają się od innych, a w ten sposób zachowali się przez tyle tysiącoleci, tak że starożytnością swoją dalece przewyższają wszystkie narody. I oni nie zawsze utrzymywali swe państwo, jednakże, utraciwszy je, odzyskali z powrotem, a niewątpliwie od-

zyskają je znowu, gdy Tatarzy z powodu nadmiaru bogactw oraz opuszczenia się zniedołężnieją.

§ 57. Ostatecznie, jeżeli ktoś chce bronić zdania, że Żydzi z takiego czy innego powodu byli wybrani przez Boga na wieki, to nie będę mu się sprzeciwiać, jeśli tylko uzna, że to wybranie, czy będzie ono czasowe, czy wieczne, o ile jest czymś właściwym Żydom, dotyczy jedynie państwowości i dostatku materjalnego (tym tylko bowiem jeden naród może się różnić od drugiego), co zaś do poznania i cnoty prawdziwej, to tym żaden naród nie może się wyróżniać wśród innych, a więc pod tym względem żaden naród nie jest przed innemi wybrany.

ROZDZIAŁ 4.

O prawie boskim.

Wyraz prawo, wzięty sam przez się, oznacza to, według § 1.
czego każda rzecz poszczególna, czy z całego zakresu, czy z obrębu jednego rodzaju, działa w jeden stały i wyznaczony sposób; ten zaś zależy albo od konieczności natury, albo od dowolności ludzkiej. Prawo, które zależy od konieczności natury, jest to takie, które z konieczności wynika z samej natury rzeczy, czyli z jej określenia. Prawo zaś, które zależy od dowolności i słuszniej nazywa się ustawą, jest to takie, które ludzie przepisują sobie i innym, aby żyć bezpieczniej i wygodniej lub z jakiegoś innego powodu. Tak np. jest pra- § 2.
wem powszechnym wszystkich ciał, wynikającym z konieczności natury, że każde ciało, uderzając o inne, mniejsze, traci tyle ze swego ruchu, ile udziela temu drugiemu. Taksamo jest prawem, wynikającym z konieczności z natury ludzkiej, że człowiek, przypominając sobie jakąś rzecz, przypomina sobie zaraz drugą podobną lub tę, którą jednocześnie z tamtą spostrzegał. Natomiast od dowolności ludzkiej zależy, czy ludzie ustępują lub zmuszeni są ustąpić coś ze swego prawa naturalnego i czy przywiązują się do pewnego sposobu życia.

Aczkolwiek zgadzam się najzupełniej, że przez prawa § 3.
powszechne natury wyznaczone jest do istnienia i działania w sposób stały i wyznaczony wszystko, to jednak utrzymuję z dwuch względów, że owe prawa drugiego rodzaju zależą od dowolności ludzkiej. Po pierwsze dlatego, że człowiek, o ile jest częścią natury, o tyle stanowi część mocy natury. Co więc wynika z konieczności z natury ludzkiej, t. j. z samej natury, o ile ją pojmujemy jako wyznaczoną przez naturę ludzką, to wynika jednakże z mocy ludzkiej. A dlatego zu-

pełnie słusznie można powiedzieć, że ustanowienie owych praw zależy od dowolności ludzkiej, albowiem zależy przeważnie od mocy umysłu ludzkiego w tym sensie, że umysł ludzki, o ile pojmuje rzeczy ze względu na prawdziwość lub nieprawdziwość, może być najjaśniej pomyślany bez względu na owe prawa, chociaż nie jest pozbawiony prawa koniecznego, jakie określiliśmy powyżej. Po drugie dlatego powiedziałem, że owe prawa zależą od dowolności ludzkiej, że winniśmy określać i wyjaśniać rzeczy przez ich przyczyny najbliższe, gdy tymczasem tak ogólne zapatrywanie ze stanowiska losu i powiązania przyczyn nie przyda się na nic przy urabianiu i porządkowaniu naszych myśli o rzeczach poszczególnych. Dodajmy, że całkowicie jest nam nieznane samo uszeregowanie i zogniwienie rzeczy, t. j. sposób, w jaki są one w rzeczywistości ułożone i powiązane, wobec czego lepiej jest, a nawet konieczne jest, w praktyce życiowej patrzeć na rzeczy jako na możliwości. Tyle o prawie samym przez się.

§ 4.

§ 5. Ale oto, jak się zdaje, wyraz prawo zostaje w przenośni zastosowany do innych rzeczy i przez prawo nie rozumie się pospolicie nic innego, jak rozkaz, który ludzie mogą spełniać lub nie, zwłaszcza że ogranicza moc ludzką do pewnych szranek, poza które ona wybiega i nie nakazuje nic ponad siły. Stosownie do tego możnaby prawo określić szczegółowiej tak, że jest to sposób życia, jaki człowiek przepisuje bądź sobie, bądź innym, dla jakiegoś celu.

§ 6. Atoli ponieważ prawdziwy cel praw widoczny jest tylko dla niewielu, a większość ludzi niezdolna jest do pojęcia go i jaknajmniej kieruje się w życiu rozumem, przeto prawodawcy w celu jednakowego zobowiązania wszystkich ustanowili mądrze inny cel, całkiem odmienny od tego, który wynika z konieczności z natury praw. Otóż obiecali oni tym, którzy będą się stosować do praw, takie rzeczy, które miłe są dla ogółu i przeciwnie takim, którzyby je pogwałcili, zagrozili tym, czego ogół najwięcej się boi. W ten sposób usiłowali, o ile się dało, ująć w karby ogół, jakby konie cuglami.

§ 7. Stąd się bierze, że przez prawo rozumie się najczęściej taki

sposób życia, który jest ludziom przepisany przez władzę innych ludzi, a skutkiem tego mówi się o tych, którzy posłuszni są prawu, że żyją pod prawem i służą mu. I rzeczywiście, kto każdemu daje, co mu się należy, z obawy przed szubienicą, ten działa z obcego rozkazu i pod przymusem zła, a nie może być nazwany sprawiedliwym. Natomiast kto daje każdemu, co mu się należy, dlatego że zna prawdziwą zasadę praw i ich konieczność, ten działa ze zgodnej z sobą woli i z własnego, a nie obcego postanowienia, a dlatego słusznie może być zwany sprawiedliwym. Sądzę, że tego samego uczył Paweł, gdy § 8.
powiedział, że ci, którzy żyli pod prawem, nie mogli być usprawiedliwieni przez prawo[1]). Albowiem sprawiedliwość według powszechnego określenia jest to zgodna z sobą i niezmienna wola, aby dać każdemu, co mu się należy. Dlatego też powiada Salomon w Przyp. 21, 15, że sprawiedliwy raduje się, gdy sąd się odbywa, źli zaś boją się.

Skoro więc prawo nie jest niczym innym, jak sposobem § 9.
życia, który ludzie przepisują bądź sobie, bądź innym, dla jakiegoś celu, to rozróżnić należy prawo ludzkie i boskie. Przez prawo ludzkie rozumiem sposób życia, służący ku ubezpieczeniu życia i spraw społecznych. Przez prawo boskie zaś rozumiem takie, które dotyczy wyłącznie dobra najwyższego, t. j. prawdziwego poznania i umiłowania Boga. Powód, dlaczego prawo to nazywam boskim, leży w naturze dobra najwyższego, którą teraz wykażę w krótkości i z całą jasnością, na jaką się mogę zdobyć.

Ze względu na to, że lepszą częścią naszego jestestwa § 10.
jest rozum, jest rzeczą pewną, że jeżeli chcemy naprawdę szukać pożytku dla siebie, to musimy nadewszystko dążyć do tego, aby wydoskonalić rozum, ile tylko się da; na tej bowiem doskonałości musi polegać nasze dobro najwyższe. Dalej ze względu na to, że cała nasza wiedza i pewność, która usuwa w rzeczywistości wszelkie zwątpienie, zależy wyłącznie od poznania Boga, gdyż bez Boga nie może nic ani być, ani zostać pojęte, i ponieważ o wszystkim możemy wątpić, dopóki

[1]) List do Rzym., 3, 20 (przekł.).

nie mamy jasnej i wyraźnej idei o Bogu, to stąd wynika, że nasze najwyższe dobro i nasza doskonałość zależy wyłącznie od poznania Boga i t. d.

§ 11. Następnie ponieważ nic nie może ani być, ani zostać pojęte bez Boga, to niewątpliwie każda rzecz w naturze zawiera w sobie i wyraża pojęcie Boga ze względu na jego treść i jego doskonałość. A zatym im więcej poznajemy rzeczy naturalne, tym więcej i doskonalej zdobywamy poznanie Boga, czyli (ponieważ poznanie skutku przez przyczynę nie jest niczym innym, jak poznaniem jakiejś własności przyczyny) im więcej poznajemy rzeczy naturalne, tym doskonalej poznajemy treść Boga (która jest przyczyną wszechrzeczy).

§ 12. A więc cała nasza wiedza, t. j. nasze dobro najwyższe, nie tylko zależy od poznania Boga, lecz i polega na nim całkowicie. Wynika to także i stąd, że zależnie od natury i doskonałości rzeczy, którą człowiek ponad inną miłuje, jest on doskonalszy i odwrotnie, a więc ten z konieczności będzie doskonalszy i będzie brać udział największy w szczęśliwości najwyższej, kto miłuje nadewszystko poznanie rozumowe Boga, tego jestestwa najdoskonalszego, i nim się jaknajwięcej napawa.

§ 13. A zatym nasze dobro najwyższe i nasza szczęśliwość sprowadza się do poznania i umiłowania Boga. Środki więc, których wymaga ten cel wszystkich działań ludzkich, mianowicie sam Bóg, o ile jego idea jest w nas, mogą być nazwane rozkazami Boga, ponieważ przepisywane są nam jakby przez Boga samego, o ile istnieje w naszym umyśle; i podobnie sposób życia, zmierzający do tego celu, nazywa się słusznie prawem boskim. Jakie zaś są środki i jaki jest sposób życia, którego wymaga ów cel, tudzież w jaki sposób wynikają stąd nalepsze podstawy dla państwa oraz reguły spółżycia ludzi, rozpatrzeć musi etyka ogólna. Tutaj zaś zajmować się będę dalej prawem boskim w ogólności.

§ 14. Skoro więc umiłowanie Boga jest najwyższym szczęściem człowieka, szczęśliwością i celem ostatecznym oraz końcem wszystkich działań ludzkich, to wynika stąd, że

tylko ten stosuje się do prawa boskiego, kto stara się Boga miłować nie ze strachu przed karą i nie z powodu umiłowania jakiejś rzeczy, jak przyjemności, rozgłosu i t. d., lecz jedynie dlatego, że poznał Boga, czyli że poznał, iż poznanie i umiłowanie Boga jest dobrem najwyższym. Sednem więc § 15. prawa boskiego i najwyższym jego przepisem jest, aby miłować Boga jako najwyższe dobro, i to, jak powiedzieliśmy, nie ze strachu przed jakąś karą lub dolegliwością i nie z miłości dla jakiejś innej rzeczy, którą chcielibyśmy się napawać; idea Boga bowiem powiada już, że Bóg jest naszym dobrem najwyższym, czyli że poznanie i umiłowanie Boga jest celem ostatecznym, do którego skierować należy wszystkie nasze działania. Ale człowiek zmysłowy nie może tego zrozumieć § 16. i wydaje mu się to pustym, dlatego że posiada zbyt nędzne poznanie Boga i także dlatego, że nie znajduje w tym dobru najwyższym nic takiego, coby mógł palcami dotykać i jeść i coby zadawalało ciało, którym on się najwięcej rozkoszuje, ile że dobro najwyższe polega wyłącznie na spekulacji i czystym myśleniu. Tymczasem ci, którzy doszli do wiedzy, że niema nic wyższego nad rozum i zdrowy umysł, niewątpliwie poczytywać będą to za coś najsolidniejszego.

Wyjaśniliśmy tedy, na czym głównie polega prawo § 17. boskie oraz czym są prawa ludzkie. Do tych drugich należą wszystkie takie, które mają inne cele, wyjąwszy te, które były ustanowione przez objawienie, albowiem i w taki sposób także rzeczy ściągają się do Boga (jak wyżej wykazaliśmy), a w tym sensie i prawo Mojżesza, chociaż nie jest powszechne, lecz obliczone głównie na ducha i poszczególne zachowanie jednego narodu, może być nazwane prawem Boga, czyli prawem boskim, skoro wierzymy, że światło prorocze je obwieściło.

Jeżeli przyjrzymy się bliżej naturze prawa boskiego na- § 18. turalnego, które dopiero co wyjaśniliśmy, to znajdziemy po pierwsze, że jest ono powszechne, czyli wspólne wszystkim ludziom, gdyż wyprowadziliśmy je z powszechnej natury ludzkiej, po drugie, że nie potrzebuje ono wiary w jakieś

dzieje, jakiekolwiekby one były, ponieważ owe prawo boskie naturalne zrozumiałe jest z wyłącznego rozpatrywania natury ludzkiej, więc pewną jest rzeczą, że możemy je pojąć jako obecne w Adamie taksamo, jak w jakimś innym człowieku, i zarówno w człowieku, który żyje pomiędzy ludźmi,
§ 19. jak i w człowieku, który prowadzi życie odosobnione. To też wiara w jakieś opowieści, choćby była najpewniejsza, nie może nam dać poznania Boga, a skutkiem tego i umiłowania Boga, umiłowanie Boga bowiem powstaje z jego poznania; poznanie Boga zaś musi raczej być czerpane z pojęć powszechnych, noszących w sobie pewność i wszystkim wiadomych, wobec czego wiara w opowieści dalece nie jest nabytkiem koniecznym do tego, abyśmy osiągnęli swe dobro najwyższe. Atoli nie przeczę, że czytanie ich, ze względu na życie społeczne, przynosi nader wielki pożytek, aczkolwiek wiara w te dzieje nie może nam dać poznania i umiłowania Boga. Im więcej bowiem obserwujemy i im bliżej poznajemy obyczaje i stosunki między ludźmi, które nigdzie tak dobrze nie ujawniają się, jak w ich postępkach, tym bezpieczniej możemy żyć pomiędzy niemi i przystosowywać swe postępowanie i życie do ich usposobienia, o ile rozum tego wymaga.
§ 20. Po trzecie widzimy, że owe prawo boskie naturalne nie wymaga żadnych obrzędów, t. j. czynności, które same przez się nic nie znaczą i tylko dzięki niektórym urządzeniom uchodzą za dobre lub które symbolizują jakieś dobro konieczne do zbawienia, czyli jeśli kto woli, których racja przechodzi pojętność ludzką. Otóż światło naturalne nie wymaga niczego, co nie dotyczy jego samego, lecz jedynie tego, co nam w sposób najjaśniejszy ukazuje się jako dobro, czyli środek do naszej szczęśliwości. To zaś, co jest dobre wyłącznie na podstawie rozkazu lub zarządzenia, albo z tego powodu, że jest symbolem jakiegoś dobra, nie może wydoskonalić naszego umysłu, bo nie jest niczym innym, jak pozorem, i nie może być zaliczone do czynności, które są jakby dziecięciem albo owocem naszego umysłu i zdrowego rozumu. Niema
§ 21. potrzeby wykazywania tego obszerniej. Wreszcie po

czwarte widzimy, że najwyższą nagrodą prawa boskiego jest samo to prawo, mianowicie poznanie Boga i umiłowanie go z prawdziwej wolności i całą duszą niezmienną, karą zaś jest pozbawienie tego wszystkiego i podległość ciału, czyli dusza niestała i chwiejna.

Po tych uwagach mamy teraz do zbadania: 1) czy możemy z pomocą światła naturalnego pojąć Boga jako prawodawcę na podobieństwo monarchy, przepisującego ludziom prawa, 2) czego uczy Pismo św. o świetle naturalnym oraz o owym prawie naturalnym, 3) dla jakiego celu były ongi ustanowione obrzędy, wreszcie 4) co myśleć o znajomości historji św. i o wierze w nią. Pierwszemi dwoma zagadnieniami zajmować się będę w tym Rozdziale, a dwoma ostatniemi w następnym. § 22.

Co się tyczy pierwszego pytania, to odpowiedź daje się łatwo wyprowadzić z natury woli boskiej, która różni się od rozumu boskiego jedynie w naszym pojmowaniu. Otóż wola Boga i jego rozum są w rzeczywistości tym samym, a różnią się pomiędzy sobą tylko w naszej myśli, którą urabiamy sobie o rozumie boskim. § 23.

Jeżeli np. weźmiemy pod uwagę tylko to, że natura trójkąta odwiecznie zawarta jest w naturze boskiej jako prawda wieczna, to powiemy, że Bóg posiada ideę trójkąta, czyli że pojmuje naturę trójkąta. Jeżeli zaś jeszcze zwrócimy uwagę na to, że natura trójkąta jest w ten sposób zawarta w naturze boskiej dzięki konieczności natury boskiej, a nie dzięki konieczności treści i natury trójkąta, co więcej, że konieczność treści i własności trójkąta, o ile pojmujemy je także jako prawdy wieczne, zależy wyłącznie od konieczności natury boskiej i rozumu boskiego, a nie od natury trójkąta, to nazwiemy to, co nazywaliśmy przedtym rozumem Boga, wolą czyli postanowieniem Boga. § 24.

Wobec tego przez wzgląd na Boga twierdzimy w każdym przypadku to samo, czy gdy powiadamy, że Bóg od wieków postanowił i chciał, aby suma trzech kątów trójkąta równała się dwum prostym, czy gdy powiadamy, że Bóg to pojął. Stąd wynika, że boskie twierdzenia i przeczenia zawierają w sobie zawsze wieczną konieczność, czyli prawdę. § 25.

§ 26. Jeżeli więc np. Bóg powiedział do Adama, że nie chce, oby on jadł z drzewa poznania dobra i zła [1]), to mielibyśmy tutaj sprzeczność z tym, że Adam mógł jeść z owego drzewa, bo przecież byłoby niemożliwym, aby Adam to uczynił, skoro owe postanowienie musi zawierać w sobie wieczną konieczność i prawdę. A ponieważ Pismo św. jednakże opowiada, że Bóg dał taki nakaz Adamowi, a mimo to Adam zjadł z drzewa owego, więc trzeba koniecznie przyjąć, że Bóg objawił Adamowi wyłącznie zło, które go koniecznie spotka, gdyby zjadł z owego drzewa, nie zaś konieczność następstwa
§ 27. owego zła. Dlatego stało się, że Adam pojął owe objawienie nie jako prawdę wieczną i konieczną, lecz jako prawo, t. j. jako zarządzenie, które pociąga za sobą albo korzyść, albo szkodę, nie z konieczności i natury uczynku spełnionego, lecz jedynie z upodobania i rozkazu bezwzględnego jakiegoś mocarza. A zatym owe objawienie było prawem jedynie ze względu na Adama i tylko naskutek braku jego wiedzy, a Bóg był jakby prawodawcą lub mocarzemw tym przypadku.

§ 28. Z tego samego powodu, mianowicie z braku wiedzy, był prawem Dekalog ze względu tylko na Żydów. Otóż ponieważ nie znali oni istnienia Boga jako prawdy wiecznej, przeto musieli pojmować to, co było im objawione w Dekalogu, mianowicie, że Bóg istnieje i że wyłącznie Boga czcić należy jako prawo. Gdyby Bóg przemawiał do nich nie z pomocą środków materjalnych, lecz bezpośrednio, to pojęli by oni to samo nie jako prawo, lecz jako prawdę wieczną.

§ 29. Co tutaj powiedzieliśmy o Izraelitach i o Adamie, daje się zastosować do wszystkich Proroków, którzy przepisywali prawa w imieniu Boga. Otóż i oni nie pojmowali postanowień Boga w sposób dorównany jako prawdy wieczne. Tak np. o samym Mojżeszu trzeba też powiedzieć, że poznał z objawienia, czy z zasad objawionych mu, w jaki sposób naród izraelski może być najlepiej połączony w pewnym kraju na ziemi i utworzyć zupełne społeczeństwo, czyli zbudować

[1]) 1 Mojż. 2, 17 (przekł.).

państwo, i taksamo w jaki sposób ten naród może być najlepiej zmuszony do posłuszeństwa; jednakże nie poznał i nie było mu objawione, ani że ten sposób jest najlepszy, ani że przez posłuszeństwo powszechne narodu w owym kraju z konieczności osiągnie się cel wytknięty. Dlatego nie pojął on § 30.
tego wszystkiego jako prawdy wieczne, lecz jako przepisy i zarządzenia i przepisał je jako prawa boskie. Zatym poszło, że wyobrażał on sobie Boga jako kierownika, prawodawcę lub króla miłosiernego, sprawiedliwego i t. d., gdy tymczasem są to jedynie własności natury ludzkiej, które trzymać trzeba zdala od natury boskiej.

Ale dotyczy to tylko Proroków, którzy pisali prawa w imieniu Boga, a nie dotyczy Chrystusa. Albowiem § 31.
o Chrystusie przyjąć należy, że poznał rzeczy w sposób prawdziwy i dorównany, aczkolwiek i on, zdawałoby się, wydawał prawa w imieniu Boga; Chrystus bowiem był nie tyle Prorokiem, ile ustami Boga. Otóż Bóg objawił rodowi ludzkiemu przeróżne rzeczy tak przez ducha Chrystusa (jak wykazaliśmy w Rozdz. 1 [1]), jak przedtym przez aniołów, czyli przez głos stworzony, widzenia i t. d. Wobec tego by- § 32.
łoby taksamo czymś niedorzecznym, gdybyśmy przyjęli, że Bóg przystosował swe objawienia do poglądów Chrystusa, jak gdybyśmy utrzymywali, że Bóg przystosowywał przedtym swe objawienia do poglądów aniołów, t. j. do głosu stworzonego i do widzeń, w tym celu, aby udzielić Prorokom, co miał im objawić. Nic nierozsądniejszego nie mogłoby być przyjęte, zwłaszcza, że Chrystus zesłany był dla pouczenia nie tylko Żydów, lecz całego rodu ludzkiego. Dlatego bowiem nie wystarczyłoby, aby duch jego był przystosowany do poglądów Żydów, lecz musiał być przystosowany do poglądów i przekonań powszechnych w rodzie ludzkim, t. j. do pojęć powszechnie ludzkich i prawdziwych. Już z tego same- § 33.
go, że Bóg objawił się Chrystusowi, czyli jego duchowi, w sposób bezpośredni, możemy wysnuć, że Chrystus ujął

[1]) Ob. §§ 23 i 24 (przekł.).

czyli zrozumiał rzeczy objawione w całej prawdzie; albowiem wtedy rozumie cię coś, gdy się pojmuje czystym umysłem bez pomocy słów i obrazów. Chrystus więc pojął rzeczy objawione w sposób prawdziwy i dorównany, jeżeli zaś przepisywał je niekiedy jako prawa, to czynił to z powodu niewiedzy i uporczywości ludu. Postępował on w takich razach, jak Bóg sam, przystosowując się do sposobu myślenia ludu, i dlatego, aczkolwiek wyrażał się jaśniej od innych Proroków, jednakże nauczał o rzeczach objawionych w sposób ciemny i bardzo często uciekając się do przenośni, zwłaszcza, gdy zwracał się do tych, którym nie było jeszcze dane
§ 34. zrozumieć królestwo niebieskie (ob. Mat. 13, 10 i t. d.). Natomiast tych, którym dane było pojąć tajemnice niebieskie, Chrystus uczył niewątpliwie o rzeczach jako o prawdach wiecznych, nie przepisując ich pod postacią praw, a w ten sposób uwolnił ich od poddaństwa prawu, mimo to jednakże utwierdzając i ustalając prawo, które wpisał im w głąb serca. — Otóż to, jak się zdaje, zaznacza w niektórych miejscach Paweł, mianowicie w Liście do Rzymian 7, 6 i 3, 28.
§ 35. Ale i on też nie chce mówić otwarcie, lecz wyraża się, jak sam powiada w 3, 5 i 6, 19 tegoż Listu, na sposób ludzki. Podkreśla on to, gdy nazywa Boga sprawiedliwym i gdy przypisuje mu, niewątpliwie również z powodu słabości ludzkiej, miłosierdzie, łaskę, gniew i t. d. i przystosowuje swe wrażenia do sposobu myślenia gminu, czyli (jak sam powiada
§ 36. w 1 Liście do Korynt. 3, 1 i 2) ludzi cielesnych. Ale oto w Liście do Rzymian 9, 18 uczy on bezwarunkowo, że gniew Boga i jego miłosierdzie zależy nie od uczynków ludzkich, lecz wyłącznie od powołania Boskiego, t. j. od woli Boga; następnie, że przez zgodność uczynków z prawem nikt jeszcze nie staje się sprawiedliwym, lecz jedynie przez wiarę (ob. List do Rzym. 3, 28), przez co z pewnością nie rozumie nic innego, jak zupełne przyzwolenie ducha; wreszcie uczy on, że nikt nie dostąpi zbawienia, jeśli nie posiędzie w sobie ducha Chrystusa (ob. List do Rzym. 8, 9), z pomocą którego może pojąć prawa boskie jako prawdy wieczne.

A zatym możemy wywnioskować, że Bóg jedynie ze § 37.
względu na pojętność masy i dla braku jej zdolności do myślenia opisywany jest jako prawodawca lub mocarz i zowie się sprawiedliwym, miłosiernym i t. d., że w rzeczywistości Bóg działa i wszystkim kieruje wyłącznie z konieczności swej natury i swej doskonałości, wreszcie że jego postanowienia i rozkazy są to prawdy wieczne, zawierające w sobie zawsze konieczność.

Oto co zamierzyłem wyjaśnić i wykazać jako punkt § 38.
pierwszy. Przechodzimy teraz do punktu drugiego, by zobaczyć, przebiegając Pismo św., czego nas ono naucza o świetle naturalnym i o prawie boskim.

Pierwszym, co napotykamy, jest owa opowieść o pierwszym człowieku, z której dowiadujemy się, że Bóg zakazał Adamowi jeść z drzewa poznania dobra i zła[1]). Znaczy to, jak się zdaje, że Bóg nakazał Adamowi postępować dobrze i dążyć do dobra dla samego dobra, a nie o ile jest ono przeciwne złu; innemi słowy, nakazał mu, aby dążył do dobra z umiłowania dobra, a nie z obawy zła. Albowiem, jak już wykazaliśmy, kto postępuje dobrze z prawdziwego poznania dobra i umiłowania dobra, ten postępuje z przekonania wolnego i niezmiennego, kto zaś działa ze strachu przed złem, ten działa pod przymusem zła, niewolniczo i żyje pod panowaniem jakimś. Otóż ten jeden przepis, który Bóg dał Ada- § 39.
mowi, obejmuje całe prawo boskie naturalne i zgadza się najzupełniej z przepisem światła naturalnego. Na tej podstawie nie jest trudno wyjaśnić całą tę opowieść, czyli przenośnię, jednakże wolę pominąć to, ponieważ nie mogę być zupełnie pewny, że moje objaśnienie zgadza się z myślą autora, a następnie ponieważ po większej części nie uznaje się, że owa opowieść jest przenośnią, lecz bierze się ją za podanie prawdziwe.

Będzie więc lepiej przytoczyć inne miejsca Pisma św. § 40.
zwłaszcza takie, które pochodzą od kogoś, przemawiającego

[1]) 1 Mojż. 2, 17 (przekł.).

z siłą światła naturalnego, którym przewyższał wszystkich mędrców swego czasu, a czyje zdania uchodzą za równie święte, jak zdania Proroków. Mam na myśli Salomona, którego nie tyle proroctwo i moralność, ile roztropność i mą-
§ 41. drość wielce się liczy. Nazywa on w swoich Przypowieściach rozum ludzki źródłem prawdziwego życia i sądzi, że nieszczęście polega jedynie na głupocie. Otóż powiada w 16, 22: ‚zdrojem życia (jest) rozum jego Pana*), a karą głupich jest głupota'. Trzeba tu zauważyć, że w języku hebrajskim życie oznacza życie prawdziwe, jak widać z 5 Mojż. 30, 19. A zatym owoc rozumu polega wyłącznie na życiu prawdziwym, a kara wyłącznie na jego braku, co zgadza się zupełnie z tym, co zauważyliśmy w punkcie 4 [1]) względem prawa boskiego naturalnego.—Tenże mędrzec uczy bardzo wyraźnie, „że owe źródło życia, czyli sam rozum, przepisuje mądrym prawa", co też utrzymywaliśmy. Otóż powiada on w 13, 14 (W.): „zakon mądrego (jest) zdrój żywota", t. j. ro-
§ 42. zum, jak widać z miejsca, dopiero co przytoczonego.—Dalej uczy on dosadnemi słowy w 3, 13, że rozum czyni człowieka błogosławionym i szczęśliwym i daje mu prawdziwy spokój ducha. Tak bowiem mówi: „błogosławiony człowiek, który znajduje mądrość, i człowiek, który dostanie roztropności". Skutkiem tego jest (jak wywodzi on dalej w w. 16 i 17) „przedłużenie dni**) w prawicy jej, a w lewicy jej bogactwa i zacność; drogi jej (które właśnie wskazuje wiedza) drogi rozkoszne i wszystkie ścieszki jej spokojne". A więc również według zdania Salomona jedynie mądrzy żyją duchem spokojnym i niezmiennym, nie jak niemoralni, których dusza podlega walce ze wzruszeniami, tak że (jak też powiada Izajasz w 57, 20) nie doznają ani spokoju, ani odpoczynku.

*) Jest to hebraizm. Kto posiada jakąś rzecz, lub zawiera ją w swojej naturze, nazywa się jej panem. Tak np. ptak nazywa się po hebrajsku panem skrzydeł, gdyż posiada skrzydła, człowiek rozumny nazywa się panem rozumu, ponieważ posiada rozum.

**) hebraizm, który nie znaczy nic innego, jak życie.

[1]) Ob. § 21 (przekł.).

Wreszcie zauważyć trzeba w tych Przyp. Salomona szczególnie miejsce w 2 rozdz., które pogląd nasz potwierdza w sposób najjaśniejszy. Powiada on tam w w. 3: „owszem, jeźli na rozum zawołasz, a roztropności wezwieszli głosem swoim...., tedy zrozumiesz bojaźń Pańską, a znajomość (raczej miłość, gdyż i to oznacza wyraz „jadah“) Bożą znajdziesz; albowiem (!) Pan daje mądrość, z ust jego (pochodzi) umiejętność i roztropność“. W tych słowach wypowiada on jaknajjaśniej nasamprzód, że jedynie mądrość, czyli rozum uczy nas bać się mądrze Boga, t. j. czcić go z prawdziwym oddaniem się. Następnie uczy, że mądrość i wiedza spływa z ust Boga i że Bóg ją daje, co też i my wyżej wykazaliśmy, twierdząc, że nasz rozum i nasza wiedza zależą wyłącznie od idei, czyli wiedzy o Bogu, z niej powstaje i przez nią się doskonali. Dalej uczy on w w. 9, że owa wiedza zawiera w sobie prawdziwą etykę i politykę, które dają się z niej wyprowadzić: „tedy wyrozumiesz sprawiedliwość, i sąd, i prawość, i wszelką ścieszkę dobrą“, a nie zadawalając tym, ciągnie dalej: „gdy wnijdzie mądrość w serce twoje, a umiejętność duszy twojej wdzięczna będzie: tedy cię ostrożność *) strzedz będzie, a opatrzność zachowa cię“. Wszystko to zgadza się najzupełniej z wiedzą naturalną, uczy ona bowiem etyki i cnoty prawdziwej, skoro tylko osiąga się poznanie rzeczy i zasmakuje w wartości nauki. Dlatego też, według zdania Salomona, szczęście i spokój tego, kto urabia rozum naturalny, zależy przeważnie nie od władzy losu (czyli zewnętrznej pomocy Boga), lecz od jego własnej zalety wewnętrznej (czyli od pomocy wewnętrznej Boga), dlatego że zachowuje się on przy życiu przez czujność, zabiegliwość i dobrą rozwagę. § 43. § 44. § 45. § 46.

Na zakończenie przytoczymy tutaj zdanie Pawła w Liście do Rzym. 1, 20, którego nie możemy tutaj pominąć, a w którym (według przekładu Tremelliusza z tekstu syryjskiego) powiada: „Bo rzeczy jego niewidzialne § 47. § 48.

*) „Mezima“ znaczy właściwie: myślenie, namysł i czujność.

od stworzenia świata przez rzeczy uczynione widzialne bywają, to jest ona wieczna jego moc i bóstwo, na to, aby oni byli bez wymówki". W tych słowach wyraża on jasno, że każdy człowiek z pomocą światła naturalnego jasno rozumie Boga siłę i wieczną boskość i może stąd poznać i wyprowadzić, do czego ma dążyć i czego unikać. Dlatego też wysnuwa Paweł wniosek, że niema wyjścia dla nikogo i nikt nie może się tłumaczyć niewiedzą, co oczywiście możnaby było czynić, gdyby mowa bywa o świetle nadprzyrodzonym, o mę-
§ 49. ce cielesnej Chrystusa, jego zmartwychwstaniu i t. d. To też nieco niżej w w. 24 ciągnie on dalej: „a przetoż podał je Bóg pożądliwościom serc ich ku nieczystości i t. d." aż do końca rozdziału, gdzie opisuje smutne następstwa niewiedzy, wyliczając je jako kary za niewiedzę, co pozostaje w całkowitej zgodności, z ową Przypowieścią Salomona w 16, 22, którą już przytoczyliśmy: „karą głupich jest głupota". Nic dziwnego przeto, że Paweł powiada, iż dla złoczyńcy
§ 50. niema usprawiedliwienia. Albowiem co kto sieje, to zbiera, ze zła wynika z konieczności zło, jeżeli nie jest mądrze poprawione, a skutkiem dobra jest dobro, jeżeli towarzyszy mu stałość ducha.

A więc Pismo św. bezwzględnie zaleca światło naturalne oraz prawo boskie naturalne. W ten sposób wywiązałem się z zadania, które sobie w tym Rozdziale postawiłem.

ROZDZIAŁ 5.

O powodzie ustanowienia obrzędów religijnych i o wierze w opowieści, mianowicie do czego i komu jest ona potrzebna.

W Rozdziale poprzednim wykazaliśmy, że prawo boskie, § 1.
które daje ludziom szczęście prawdziwe i uczy życia prawdziwego, jest dobrem wspólnym wszystkich ludzi. Wyprowadziliśmy je nawet z natury ludzkiej w taki sposób, że można przyjąć, iż jest ono umysłowi ludzkiemu wrodzone i jakby w niego wpisane. Skoro więc obrzędy religijne, § 2.
przynajmniej te, które mamy w Starym Testamencie, ustanowione były wyłącznie dla Żydów i tak przystosowane do ich państwa, że w większej części mogły być wykonywane przez całe społeczeństwo, nie zaś przez każdego zosobna, to jest rzeczą pewną, że nie należą do prawa boskiego, a dlatego nie przyczyniają się wcale do szczęśliwości i cnotliwości. Dotyczą one raczej jedynie wybrania Żydów, mianowicie (jak wykazaliśmy w Rozdz. 3) wyłącznie ich szczęśliwości doczesnej materjalnej oraz spokoju państwowego, wobec czego mogły mieć wartość tylko podczas istnienia ich państwa. Jeżeli zaś sprowadzone są one w Starym Testamencie do prawa boskiego, to stało się tak dlatego, że ustanowione były z objawienia lub na podstawach objawionych. § 3.
Ale ponieważ dla teologów pospolitych nie znaczą nic najmocniejsze racje, więc postaram się twierdzenie powyższe oprzeć także na powadze Pisma św., a prócz tego dla jeszcze większej jasności wykazać, dlaczego i w jaki sposób obrzędy

religijne służyły do tego, aby państwo żydowskie umocnić i zachować.

§ 4. Izajasz uczy z całą jasnością, że prawo boskie, we właściwym znaczeniu tego wyrazu, oznacza owe prawo powszechne, które polega na prawdziwym sposobie życia, a nie na obrzędach. Otóż w 1, 10 Prorok ten nawołuje swój naród do usłyszenia od niego prawa boskiego; nasamprzód wyłącza z niego wszelkiego rodzaju ofiary i święcenia, a następnie uczy samego prawa (ob. w. 16, 17), które ujmuje w niewielu słowach, mianowicie: oczyszczenie ducha, cnotliwość, czyli dobroć postępków i usposobienia, oraz niesienie pomocy biednym.

§ 5. Niemniej wymownym świadectwem jest Psalm 40, 7, 9), gdzie Psalmista w ten sposób odzywa się do Boga: „Ofiary i obiaty nie chciałeś, aleś mi przekłół uszy *); całopalenia i ofiary za grzech nie żądałeś... abym czynił wolę twoję, Boże mój, pragnę, albowiem zakon twój jest w pośrodku wnętrzności moich". A więc nazywa on tylko to prawo boskim, które jest wpisane we wnętrzności, czyli w umysł, a wyłącza z niego obrzędy, ponieważ dobre są jedynie skutkiem przepisania, a nie z natury, więc nie są wpisane w umysł. Poza temi miejscami znajdujemy w Piśmie św. jeszcze wiele innych, które zaświadczają to samo, ale poprzestaniemy na tych dwuch.

§ 6. Że zaś obrzędy nie przyczyniają się bynajmniej do szczęścia, lecz mają na celu wyłącznie pomyślność doczesną państwa, widać również z Pisma św., które obiecuje za zachowywanie obrzędów korzyści i rozkosze wyłącznie materjalne, a szczęśliwość za trzymanie się powszechnego prawa boskiego. Otóż w owych pięciu Księgach, które pospolicie nazywają się Mojżeszowemi, nie obiecuje się, jak powiedzieliśmy wyżej, nic innego, jak ową pomyślność doczesną, mianowicie zaszczyty, czyli sławę, zwycięstwa, bogactwo,
§ 7. rozkosze i zdrowie. Wprawdzie w owym Pięcioksiągu za-

*) Jest to zwrot, oznaczający poznanie.

wiera się prócz przepisów obrzędowych wiele przepisów moralnych, ale nie podane są one tam jako nauki moralne, ważne dla wszystkich ludzi, lecz jako rozkazy, które są całkiem przystosowane do pojętności i ducha wyłącznie narodu żydowskiego i dotyczą pomyślności państwowej, tak np., aby nie zabijać i nie kraść, nie uczy Mojżesz jako nauczyciel lub prorok, lecz rozkazuje jako prawodawca i mocarz; przecież nauki tej nie uzasadnia rozumowo, lecz nakłada rozkazem karę, która wszak może i musi być różna zależnie od ducha danego narodu, jak dostatecznie uczy doświadczenie. Podobnie przy zakazie cudzołóstwa miał on na względzie jedynie dobro społeczeństwa i państwa, bo gdyby chciał go podać jako naukę moralną, która ma na względzie nie tylko dobro społeczne, lecz i spokój ducha oraz prawdziwe szczęście człowieka, to potępiłby nie tylko czyn zewnętrzny, lecz i samo usposobienie duchowe. Uczynił to Chrystus, który podawał wyłącznie nauki powszechne (ob. Mat. 5, 28), a z tego powodu obiecywał nagrodę duchową, a nie tylko materjalną, jak Mojżesz. Chrystus bowiem, jak już powiedziałem, zesłany był nie w tym celu, aby zachować państwo i ustanowić prawa, lecz po to, aby uczyć wyłącznie prawa powszechnego. Łatwo stąd zrozumieć, że Chrystus bynajmniej nie zniósł prawa Mojżesza, gdyż nie zamierzał wprowadzać żadnych nowych praw do państwa. Usiłowaniem jego raczej było podawać nauki moralne w odróżnieniu od praw państwowych, zwłaszcza wobec niewiedzy Faryzeuszów, którzy mniemali, że ten żyje w stanie błogosławionym, kto zachowuje ustawy państwowe, czyli prawo Mojżesza, gdy tymczasem miało ono jedynie na względzie, jak powiedzieliśmy, tylko państwowość i służyło nie tyle do pouczenia, ile do przymuszenia Żydów. § 8. § 9.

Ale wróćmy do naszego zadania i przytoczmy jeszcze inne miejsca Pisma św., które za zachowywanie obrzędów obiecują tylko pomyślność materjalną, a za posłuszeństwo powszechnemu prawu boskiemu szczęście. Pomiędzy Prorokami nikt tego jaśniej nie uczył od Izajasza. W rozdz. 58 § 10.

po potępieniu obłudy zaleca on wolność i umiłowanie siebie i bliźniego, obiecując za to: „tedy wyniknie jako zorza ranna światłość twoja, a zdrowie twoje prędko zakwitnie! i pójdzie przed tobą sprawiedliwość twoja, a chwała Pańska zbierze *) cię i t. d.“ [1]). Dalej zaleca on sabat, za zachowanie którego staranne obiecuje: „tedy będziesz roskoszował w Panu **); i wprowadzę cię na wysokie miejsca ***) ziemi, i sprawię to, abyś pożywał dziedzictwa Jakóba, ojca twego; bo usta Pańskie mówiły“ [2]). Widzimy więc, że Prorok ten obiecuje za wolność i miłosierdzie zdrowy umysł w zdrowym ciele, a także boską świetność po śmierci, natomiast za zachowanie obrzędów nic innego, prócz bezpieczeństwa państwowego, powodzenia i dobrobytu ciała. — W Psalmach 15 i 24 niema żadnej wzmianki o obrzędach, lecz tylko o naukach moralnych, a nic dziwnego, gdyż jest w nich mowa tylko o szczęśliwości i ona wyłącznie jest przedstawiona, chociaż tylko w porównaniach; niewątpliwie należy tam przez górę Boga, jego namioty i ich mieszkańców rozumieć szczęśliwość i spokój ducha, nie zaś górę jerozolimską i przybytek Mojżesza, ponieważ miejsca te nie były zamieszkane przez nikogo, a były tylko pod zarządem szczepu Lewitów. —Dalej, obiecują również wszystkie zdania Salomona, które przytoczyliśmy w Rozdziale poprzednim, szczęśliwość prawdziwą za pielęgnowanie rozumu i mądrości z tego względu, że przez nie daje się poznać bojaźń Boga i znaleść wiedza o Bogu.

§ 11.

§ 12.

§ 13. Że zaś Żydzi po zburzeniu ich państw nie są obowiązani do zachowywania obrzędów, widać z Jeremjasza, któ-

*) Hebraizm oznaczający czas śmierci; „być zabranym do swoich“ znaczy: umrzeć, ob. 1 Mojż. 49,29 i 33.

**) Znaczy to rozkoszowanie się chlubne, tak jak się mówi po holendersku: „met Godt, en met eere“ [z Bogiem i honorem].

***) Użyty tutaj wyraz „jechać konno“ oznacza opanowanie, jakby trzymanie konia w cuglach.

[1]) w. 8 (przekł.).

[2]) w. 14 (przekł.).

ry, widząc i przepowiadając zbliżające się zniszczenie miasta, powiada: miły jest Bogu tylko ten, kto wie i rozumie, że Bóg czyni na świecie miłosierdzie, sąd i sprawiedliwość, a dlatego w przyszłości tylko ci, którzy o tym wiedzę posiadają, uznani będą za godnych pochwały (ob. 9,23), przez co chce on powiedzieć, że Bóg po zburzeniu miasta nie wymaga od Żydów niczego osobliwego i nie oczekuje od nich w przyszłości niczego innego, prócz posłuszeństwa prawu naturalnemu, które obowiązuje wszystkich śmiertelników. Także § 14.
i Nowy Testament potwierdza to najzupełniej, albowiem podaje, jak już powiedzieliśmy, tylko nauki moralne, za które obiecuje królestwo niebieskie. Apostołowie znieśli obrzędy, gdy zaczęto szerzyć Ewangelję śród innych narodów, które żyły pod prawem innego państwa. Jeżeli zaś Faryzeusze po upadku państwa zachowywali dalej wszystkie obrzędy, albo znaczną ich część, to czynili to więcej dla przeciwstawienia się chrześcijanom, aniżeli dla przypodobania się Bogu. Przecież po pierwszym zburzeniu Jerozolimy, gdy uprowa- § 15.
dzeni byli do niewoli babilońskiej, zaprzestali zachowywania obrzędów, ponieważ nie byli wówczas, o ile mi wiadomo, podzieleni na sekty. Więcej nawet, bo porzucili zupełnie zakon Mojżesza i puścili w niepamięć prawa swej ojczyzny jako coś całkiem zbytecznego i zaczęli mieszać się z innemi narodami, jak widać aż nadto dostatecznie z Ezdrasza i Nehemjasza. Nie ulega więc żadnej wątpliwości, że Żydzi po upadku swego państwa nie byli już więcej zobowiązani do trzymania się prawa Mojżesza, tak jak nie byli do tego zobowiązani, zanim powstało ich społeczeństwo i państwo. Gdy zamieszkiwali jeszcze wśród innych narodów przed swym wyjściem z Egiptu, nie posiadali żadnych praw osobnych i podlegali wyłącznie prawu naturalnemu oraz niewątpliwie też ustawie państwa, w którym żyli, o ile nie sprzeciwiało się ono boskiemu prawu naturalnemu. Je- § 16.
żeli zaś Patryjarchowie składali ofiary Bogu, to czynili to, moim zdaniem, w tym celu, aby dusze swe, przywykłe od dzieciństwa do ofiar, pobudzić więcej do pobożności. Otóż

od czasu Enosa wszyscy przywykli do składania ofiar, tak że tylko w ten sposób wzniecali w sobie największą pobożność. A więc Patryjarchowie składali ofiary nie na podstawie jakiegoś boskiego prawa, nakazującego to, albo skutkiem powszechnych podstaw prawa boskiego, lecz jedynie z powodu zwyczaju owego czasu. A jeżeli czynili to z jakiegokolwiek rozkazu, to nie mógł to być żaden inny rozkaz, aniżeli prawo państwowe, pod którym żyli i któremu także musieli być posłuszni (jak dopiero co i w Rozdz. 3, gdy była mowa o Melchizedeku, zauważyliśmy).

§ 17. W ten sposób, jak mniemam, potwierdziłem swój pogląd przez powagę Pisma św. Pozostaje mi jeszcze wykazać, w jaki sposób i o ile obrzędy religijne służyły do zachowania i utrwalenia państwa żydowskiego. Wyprowadzę to z zasad ogólnych w możliwie krótkich słowach.

§ 18. Społeczność ludzka jest nader użyteczna, a nawet w najwyższym stopniu niezbędna, nie tylko do tego, aby żyć w bezpieczeństwie przed wrogami, lecz także do tworzenia wielorakiego dobytku. Gdyby bowiem ludzie nie okazywali sobie wzajemnie pomocy, to nie mieliby ani dosyć sztuki, ani dosyć czasu do zaspokojenia swoich potrzeb i zachowania się przy życiu.

§ 19. Przecież nie jest każdy zdolny do wszystkiego, a każdy pojedyńczo nie zdołałby wytworzyć tego wszystkiego, czego sam jaknajbardziej potrzebuje. Siły i czasu, powiadam, brakowałoby każdemu, gdyby sam miał orać, siać, żąć, mleć, gotować, tkać, szyć i wykonywać wiele innych czynności dla zaspokojenia swych potrzeb, że pominę sztuki i nauki, które również są w najwyższy sposób niezbędne do wydoskonalenia natury ludzkiej i do szczęścia.

§ 20. Widzimy przeto, że ludzie, którzy wiodą żywot barbarzyński, nieustrojony, żyją w sposób nędzny i prawie zwierzęcy i że nawet to trochę, co posiadają, choć jest mizerne i surowe, sporządzają pracą wspólną, jakąkolwiek ona jest.

Gdyby ludzie z natury tak byli ułożeni, że nie pożądaliby nic innego, prócz tego, co rozum prawdziwy wskazuje, to społeczeństwo nie potrzebowałoby zgoła praw, lecz wystar-

czyłoby najzupełniej podawać ludziom nauki moralne, aby postępowali z własnego popędu i z wolnej duszy w kierunku prawdziwej użyteczności. Atoli z naturą ludzką ma § 21.
się całkiem inaczej. Wprawdzie wszyscy szukają dla siebie pożytku, wszakże bynajmniej nie kierując się zdrowym rozumem, lecz po największej części pożądają czegoś i uważają coś za użyteczne, podlegając chuciom i wzruszeniom (bez względu na przyszłość i inne rzeczy). Stąd się bierze, że § 22.
żadne społeczeństwo nie może istnieć bez rządu i władzy, a zatym i praw, które miarkują i powściągają chucie ludzkie oraz ich zapędy nieokiełznane.

Jednakże natura ludzka nie daje się całkowicie przymusić i, jak powiada tragik Seneka, panowania gwałtownego nikt długo nie utrzyma, a tylko umiarkowane trwa długo [1]). Dopóki bowiem ludzie działają, powodując się strachem, dopóty czynią to, do czego nie mają żadnej ochoty, i nie biorą żadnego względu na użyteczność i niezbędność rzeczy, która ma być dokonana, lecz jedynie dbają o to, aby nie ściągnąć na siebie śmierci lub kary. Co więcej, nie mogą nie cieszyć się z nieszczęścia lub niepowodzenia monarchy, chociaż płynie stąd i dla nich samych wielka szkoda, nie mogą też nie życzyć mu wszelkiego zła i sprawiać je, gdzie tylko się da. Dalej, niema nic nieznośniejszego dla ludzi, jak służyć równym sobie i podlegać ich rządom. Wreszcie, nic nie jest tak trudne, jak odebrać ludziom wolność, która im była przedtym dana.

Stąd wynika przedewszystkim, że albo całe społeczeń- § 23.
stwo winno, jeżeli to możliwe, brać wspólnie udział w rządach, tak aby w ten sposób wszyscy byli powołani do służenia sobie nawzajem, a nikt równemu sobie, albo w razie, jeżeli niewielu albo tylko jeden trzyma władzę, taki powinien posiadać naturę wyższą nad pospolitą ludzką lub z całych sił usiłować przekonać lud, że taką posiada. Następnie wynika § 24.
z powyższego, że prawa w każdym państwie winny być usta-

[1]) Senec. Trad, act. II v. 258, 259 (przekł.).

nawiane w taki sposób, aby ludzi pociągał do nich nie tyle strach, ile nadzieja na otrzymanie jakiegoś bardzo pożądanego dobra; albowiem tylko w ten sposób każdy bę-
§ 25. dzie spełniać z ochotą swój obowiązek. Wreszcie ze względu na to, że posłuszeństwo polega na spełnianiu przepisów skutkiem powagi tego, który je wydaje, wynika stąd, że w społeczeństwie, w którym rządzą wszyscy i w którym ustanawia się prawa za zgodą wszystkich, niema miejsca na posłuszeństwo i że lud pozostaje wolnym zawsze, czy prawa w takim społeczeństwie będą się zwiększać, czy zmniejszać, albowiem w takim przypadku lud działa nie na podstawie czyjejś powagi, lecz z własnego swego przyzwolenia. Przeciwny przypadek zachodzi, gdzie jeden człowiek posiada władzę bezwzględną; tam bowiem wszyscy poddają się przepisom rządu wyłącznie na podstawie powagi, wobec czego z trudnością mu przychodzi ustanawiać nowe prawa, gdy tego potrzeba, jeżeli lud nie jest od początku wychowany odpowiednio, oraz cofać wolność, daną już ludowi.

§ 26. Po tych ogólnych rozważaniach wróćmy do państwa żydowskiego. Gdy Żydzi wyszli z Egiptu, nie podlegali więcej żadnemu prawu innego narodu i dlatego mieli możność dowolnego ustanawiania nowych praw, czyli wydawania nowych ustaw, założenia w jakimkolwiem kraju nowego pań-
§ 27. stwa i zajęcia ziemi jakiejkolwiek. Jednakże wcale nie byli zdolni do tego, aby ustanowić mądrze prawa i urządzić sobie wspólnemi siłami państwo, gdyż wszyscy byli jeszcze surowi i zepsuci przez nędzne niewolnictwo. Wobec tego rządy musiał objąć ktoś jeden, aby kierować resztą i zmuszać ich siłą, nadawać im prawa i tłumaczyć im je w następstwie,
§ 28. Takie rządy mógł sprawować Mojżesz, ponieważ przewyższał wszystkich cnotliwością boską i przekonywał lud, że ją posiada, składając na to wiele świadectw (ob. 1 Mojż. 14, w. ostatni i 19, 9). Dzięki więc owej cnotliwości boskiej, której był pełen, ustanowił prawa i nadał je ludowi, przyczym dołożył największych starań, aby lud spełniał swój obowiązek nie ze strachu, lecz dobrowolnie. Skłaniały go

do tego szczególnie dwie okoliczności, mianowicie uparte usposobienie ludu (które tylko przemocą mogło być złamane) oraz mająca się odbyć wojna. Dla zapewnienia pomyślnego przebiegu wojny trzeba było żołnierzy raczej pobudzać, aniżeli straszyć karami; w ten sposób bowiem każdy starał się więcej zabłysnąć dzielnością i wielkością ducha, aniżeli tylko unikać kary.

§ 29. Z tego oto powodu Mojżesz siłą boską i z rozkazu boskiego wprowadził religję do państwa w tym celu, aby lud pełnił swe obowiązki nie tyle ze strachu, ile z oddania się. Następnie zobowiązał go swemi dobrodziejstwami i obiecał w imieniu Boga rozmaite rzeczy na przyszłość. Nie wydał zbytnio surowych praw, na co zgodzi się z nami każdy, kto je zbada, a szczególnie zwróci uwagę na okoliczności, jakich było potrzeba do skazania kogoś.

§ 30. Wreszcie w tym celu, aby lud, nie mogący jeszcze być swoim własnym prawodawcą, pozostawał w zależności od słów swego panującego, Mojżesz nie przyznał owym ludziom, przywykłym do poddaństwa, wolności działania. Więc we wszystkim, co lud mógł czynić, był obowiązany pamiętać o prawie i wykonywać przykazania, które zależały jedynie od woli panującego. Nie według swej ochoty, lecz według pewnego i wyznaczonego rozkazu prawa wolno było orać, siać i żąć, również nie wolno było jadać, ubierać się, ścinać włosów na głowie i brodzie, bawić się i wogóle cośkolwiek czynić inaczej, aniżeli stosownie do rozkazów i przykazań, przepisanych w prawach. Nie dość tego, obowiązkiem było posiadanie na drzwiach, rękach i pomiędzy oczami pewnych znaków, które ciągle przypominały posłuszeństwo.

§ 31. Taki oto był cel obrzędów, ażeby ludzie nie czynili nic z własnego postanowienia, lecz wszystko z przykazania czyjegoś i ażeby uświadomiali sobie w czynach i myślach stale, że podlegają prawu, nie swojemu całkiem, lecz zupełnie obcemu.

Z tego wszystkiego jasne jest, jak słońce, że obrzędy religijne nie przyczyniają się wcale do szczęśliwości oraz że

te, które są zawarte w Starym Testamencie, a nawet cały zakon Mojżesza, dotyczyły wyłącznie państwa żydowskiego, a zatym miały na względzie tylko dobrobyt materjalny.

§ 32. Co się zaś tyczy obrzędów chrześcijańskich, mianowicie chrztu, komunji, świąt, modlitw i tego wszystkiego, co jest wspólne całemu chrześcijaństwu i zawsze w nim było, to jeżeli były zaprowadzone przez Chrystusa, lub przez Apostołów (co nie jest dla mnie jeszcze zupełnie pewne), są ustanowione tylko jako znaki zewnętrzne Kościoła powszechnego, nie zaś jako coś, co się przyczynia do szczęśliwości lub

§ 33. zawiera w sobie jakąś świętość. Wobec tego obrzędy ustanowione są, aczkolwiek nie ze względów państwowych, to jednak ze względu na utrzymanie więzi całego społeczeństwa, a dlatego nie obowiązują tego, kto żyje w odosobnieniu. Więcej nawet, bo kto mieszka w państwie, w którym religja chrześcijańska jest zakazana, obowiązany jest do zaniechania owych obrzędów, a mimo to może żyć szczęśliwie.

§ 34. Przykład na to mamy w państwie japońskim, gdzie religja chrześcijańska jest zakazana, a zamieszkujący tam Holendrzy obowiązani są z polecenia Wschodniego Towarzystwa Indyjskiego do powstrzymywania się od wszelkiego kultu zewnętrznego.

Mniemam, że nie potrzeba większej ilości dowodów, a chociaż przyszłoby mi łatwo wyprowadzić to z podstaw Nowego Testamentu i przytoczyć jasne świadectwa, to jednak pomijam to, gdyż podążam do czegoś innego. A więc przechodzę do tego, co postanowiłem opracować w tym Rozdziale jako punkt drugi, mianowicie do pytania, komu i na co potrzebna jest wiara w opowieści Pisma św. Zdaje mi się, że trzeba postąpić w sposób następujący, aby to zbadać z pomocą światła naturalnego.

§ 35. Jeżeli chcemy, aby inni ludzie uwierzyli, lub nie uwierzyli w coś, co samo przez się nie jest zrozumiałe, to musimy w celu pociągnięcia ich do tego wyprowadzić swe twierdzenie z czegoś uznanego i usiłować ich przekonać albo na podstawie doświadczenia, albo z pomocą rozumu, t. j. albo przez

rzeczy ujmowane zmysłami i zachodzące w naturze, albo przez pewniki rozumowe, które są znane same przez się. Jeżeli doświadczenie nie jest takie, aby dawało się zrozumieć jasno i wyraźnie, to chociaż przekona, jednakże nie będzie mogło tak przeniknąć do rozumu i rozwiać jego mgłę, jak nauka wyprowadzona z samych pewników rozumowych, czyli wyłącznie siłą rozumu i według jego porządku poznawczego, zwłaszcza gdy chodzi o rzeczy duchowe, które w żaden sposób nie podpadają pod zmysły. Ale wyprowadzanie z sa- § 36.
mych pojęć rozumowych wymaga najczęściej długiego powiązywania myśli, pozatym ogromnej ostrożności w myśleniu i największego wysiłku. To wszystko trafia się rzadko u ludzi, a dlatego wolą oni uczyć się z doświadczenia, aniżeli wyprowadzać swe myśli z niewielu pewników i powiązywać je ze sobą.

Stąd wynika, że jeżeli ktoś chce jakąś naukę podać ja- § 37.
kiemuś narodowi, a tymbardziej całemu rodowi ludzkiemu i chce być przez wszystkich zrozumiany, to musi oprzeć ją wyłącznie na doświadczeniu i przystosować jak najbardziej swoje racje i określenia do pojętności gminu, który stanowi większą część rodu ludzkiego, a nie wypracowywać jej powiązanie i dawać określenia, służące do skutecznego powiązania racji, bo w takim razie pisałby tylko dla uczonych, innemi słowy byłby zrozumiały dla bardzo niewielu ludzi w porównaniu z resztą. A że Pismo św. było objawione dla § 38.
całego narodu przedewszystkim, a następnie dla całego rodu ludzkiego, więc z konieczności musiała jego zawartość być jaknajbardziej przystosowana do pojętności gminu i musiała być oparta wyłącznie na doświadczeniu. Wyłożę to teraz jaśniej.

Nauki czysto spekulacyjne, których chce uczyć Pismo św. są głównie następujące: mamy Boga czyli jestestwo, które wszystko stworzyło, wszystkim rządzi i wszystko zachowuje z największą mądrością, które największą pieczą otacza ludzi, mianowicie tych, którzy żyją moralnie i godnie, innych zaś karze wieloma karami i oddziela ich od dobrych.

§ 39. Te nauki Pismo św. potwierdza wyłącznie z pomocą doświadczenia, mianowicie opowieści, które przytacza, a nie daje żadnych określeń, lecz przystosowuje wszystkie wyrazy i racje do pojętności prostego ludu. A chociaż doświadczenie nie może dać żadnej jasnej wiedzy o tych rzeczach i nie może o tym pouczyć, co to jest Bóg i w jaki sposób zachowuje on wszystko i kieruje wszystkim oraz pieczą otacza ludzi, to jednak może ono na tyle pouczyć i oświecić ludzi, ile potrzeba do wpojenia w ich dusze posłuszeństwa i pokory.

§ 40. Sądzę, że widać stąd jasno, komu i na co potrzebna jest wiara w opowieści, w Piśmie św. zawarte. Otóż z objaśnienia powyższego wynika najoczywiściej, że znajomość owych opowieści i wiara w nie jest w najwyższym stopniu potrzebna prostemu ludowi, który nie jest zdolny do pojmowania rzeczy jasno i wyraźnie. Następnie wynika, że ten, kto owym opowieściom zaprzecza z tego powodu, że nie wierzy w istnienie Boga i Opatrzności, czuwającej nad rzeczami i ludźmi, ten jest niemoralny; kto zaś tych opowieści nie zna, a mimo to dzięki światłu naturalnemu poznał, że Bóg istnieje, oraz to, co wyżej powiedzieliśmy, ten posiada sposób życia prawdziwego, ten jest błogosławiony, nawet więcej od prostego człowieka, ponieważ posiada prócz poglądu prawdziwego jeszcze jasne i wyraźne pojęcie.

§ 41. Wreszcie wynika, że ten, kto nie zna opowieści Pisma św., a nie poznał nic z pomocą światła naturalnego, ten, jeżeli nie jest niemoralny lub zatwardziały, to jednak jest nieludzki, blizki zwierzęcia i pozbawiony daru boskiego.

Ale muszę tu zauważyć, że jeżeli mówimy, iż prostemu ludowi potrzebna jest w najwyższym stopniu znajomość opowieści Pisma św., to nie mam na myśli wszystkich owych opowieści, które są tam zawarte, lecz tylko najgłówniejsze, które same, bez pozostałych, wyjaśniają naukę wyżej przytoczoną i nadają się najlepiej do wywołania wrażenia w ludziach.

§ 42. Otóż gdyby wszystkie opowieści Pisma św. były niezbędne do uzasadnienia jego nauki, a wnioski mogłyby być wyprowadzone dopiero z rozpatrzenia wszystkich opo-

wieści tam zawartych, to przeprowadzenie takiego dowodu i wniosku przechodziłoby siły nie tylko prostego ludu, lecz wogóle pojętności ludzkiej. Któż bowiem zdoła ogarnąć odrazu tak wiele opowieści wraz z tyloma okolicznościami i myślami ubocznemi, które musiałby wysnuwać z tylu tak różnorodnych opowieści? Co do mnie, to nie mogę w to § 43. uwierzyć, aby owi ludzie, którzy nam przekazali Pismo św. w tej postaci, w jakiej je mamy, posiadali umysł tak olbrzymi, że mogli przeprowadzić dowód tak obszerny. Jeszcze trudniej mogę w to uwierzyć, że nauka Pisma św. nie daje się zrozumieć bez znajomości zatargów Izaaka [1]), rad, które Achitofel dał Absalonowi [2]), wojny domowej Żydów z Izraelitami i innych tego rodzaju wieści dziejowych, albo też tego, że owym pierwszym Żydom, którzy żyli za czasów Mojżesza nauka biblijna nie mogła być tak łatwo wyłożona na podstawie opowieści, jak tym, którzy żyli za czasu Ezdrasza. Ale o tym mówić będę obszerniej poniżej.

A zatym ludzie prości powinni znać tylko te opowieści, § 44. które nadają się najbardziej do wzbudzenia w ich duszach posłuszeństwa i pokory. Atoli sam prosty lud nie jest dość uzdolniony do tego, aby urobić sobie sąd, ponieważ interesuje się więcej opowiadaniem oraz osobliwym i nieoczekiwanym rozwiązaniem zdarzeń, aniżeli samą nauką, zawartą w opowieściach, a z tego powodu potrzebuje prócz czytania tych opowieści jeszcze kapłanów, czyli sług kościoła, którzy przyszliby z pomocą jego nieudolności.

Aby jednak nie zboczyć z naszej drogi, wyprowadźmy § 45. wniosek, o który nam głównie chodzi, mianowicie że wiara w opowieści jakiegokolwiek charakteru nie należy do prawa boskiego i że sama przez się nie czyni ludzi szczęśliwemi, ani też nie ma innej wartości, jak tylko ze względu na naukę, skutkiem czego jedna opowieść może stać wyżej od dru-

[1]) 1 Mojż. 26,14 i nast. (przekł.).
[2]) 2 Sam. 16,20 i nast.; 17,1 i nast. (przekł.).

§ 46. giej. Wyższość więc opowiadań, w Starym i Nowym Testamencie zawartych, nad innemi, świeckiemi, a także wyższość jednych nad drugiemi polega na poglądach zbawiennych, które z nich wynikają. Wobec tego jeżeli ktoś czyta opowieści Pisma św. i daje wiarę wszystkiemu, a nie zwraca uwagi na naukę, którą Pismo św. w ten sposób podaje i nie poprawia się w życiu, to jest podobny do tego, kto czyta Koran, albo utwory sceniczne poetów, albo poprostu zwykłe wiadomości dziejowe z uwagą przeciętnego człowieka. Natomiast kto, jak już powiedzieliśmy, wcale nie zna owych opowieści, a mimo to posiada poglądy zbawienne, ten jest bezwzględnie błogosławiony i ma w sobie rzeczywiście ducha Chrystusa.

§ 47. Całkiem innego zdania są Żydzi, twierdzą bowiem, że prawdziwe poglądy i prawdziwy sposób życia zgoła nie pomagają do szczęścia, dopóki człowiek czerpie je wyłącznie ze światła naturalnego, a nie z nauk, objawionych przez Mojżesza proroczo. Tak oto ośmiela się utrzymywać Majmonides w Rozdziale 8 „O prawach królewskich“ 11, w słowach następujących: „Każdy kto przyjmuje siedem przykazań *) i wypełnia je pilnie, ten należy do ludzi moralnych śród narodów i jest spadkobiercą świata przyszłego, mianowicie jeżeli je przyjął i spełniał dlatego, że Bóg je przepisał w Zakonie i objawił nam przez Mojżesza, iż przedtym były przepisane synom Noego; kto natomiast spełnia je tylko dlatego, że rozum mu tak każe, ten nie jest obywatelem i nie należy do ludzi moralnych i narodów oświeco-

§ 48. nych“. Tak mówi Majmonides, a do słów jego dodaje Rabi Józef syn Szem Toba w swej książce p. t.: „Kebod Elohim“, t. zn. chwała Boga, że chociaż Arystoteles (który zdaniem jego napisał najlepszą etykę i którego on ceni nad wszystkich) nie opuścił niczego, co dotyczy

*) Żydzi utrzymują, że Bóg dał Noemu siedem przykazań i że one tylko obowiązują wszystkie narody, Żydom zaś wyłącznie dał Bóg prócz tych jeszcze wiele innych, aby ich uczynić szczęśliwszemi od innych ludzi.

etyki prawdziwej i co objął w swej etyce, bo wszystko wypełnił starannie, to jednak nie pomogło mu to wcale do zbawienia, ponieważ bierze swe nauki nie jako dane proroczo w objawieniu boskim, lecz jako podyktowane przez rozum.

§ 49. Że to wszystko jest czystym zmyśleniem, pozbawionym poparcia zarówno rozumu, jak i powagi Pisma św., jest dosyć pewne dla każdego, jak sądzę, Czytelnika uważnego, a dlatego wystarczy dla obalenia tego poglądu samo przytoczenie go. Nie mam również zamiaru odpierać tutaj tych, którzy utrzymują, że światło naturalne nie może uczyć niczego zdrowego o tym, co dotyczy zbawienia prawdziwego. Nie mogą oni poprzeć swego poglądu rozumowo, gdyż nie przyznają sobie wcale zdrowego rozumu, a jeżeli chełpią się posiadaniem czegoś wyższego nad rozum, to jest to proste urojenie i coś o wiele niższego od rozumu, o czym świadczy dostatecznie ich zwykły sposób życia. Ale o tym niema potrzeby mówić obszerniej.

§ 50. Dodam jeszcze tylko to, że każdy daje się poznać ze swych uczynków. Kto więc wydaje obficie owoce, a rozumiem przez owoce miłość, radość, pokojowość, cierpliwość, łaskawość, dobroć, wierność, łagodność i powściągliwość, dla tego (jak powiada Paweł w Liście do Galatów 5,22) nie jest pisane prawo; taki, zarówno czy uczył go sam rozum, czy samo Pismo św., jest prawdziwie pouczony przez Boga i w zupełności błogosławiony.

W ten sposób sposób spełniłem wszystko, czego zamierzałem dokonać w przedmiocie prawa boskiego.

ROZDZIAŁ 6.

O cudach.

§ 1. Tak jak owa wiedza, która przechodzi pojętność ludzką, nazywa się boską, tak fakt, którego przyczyna pozostaje prostemu ludowi nieznana, nazywają zwykle ludzie dziełem boskim, czyli sprawionym przez Boga. Prosty lud bowiem przyjmuje, że moc i opatrzność Boga ujawnia się najjaśniej wówczas, gdy w naturze zachodzi coś niezwykłego i przeciwnego poglądowi na naturę, posiadanemu z przyzwyczajenia, zwłaszcza gdy takie zdarzenie przynosi dochód lub korzyść. Prosty człowiek nie upatruje w niczym tak jasnego dowodu istnienia Boga, jak w tym, że natura, według jego mniemania, nie zachowuje swego porządku, a dlatego sądzi, że nie wierzą w Boga, a przynajmniej w opatrzność boską, ci, którzy usiłują wyjaśnić i zrozumieć rzeczy oraz cudy przez
§ 2. przyczyny naturalne. Ludzie prości mniemają, że Bóg nie jest czynny wtedy, gdy natura jest czynna w zwykłym swym trybie, i że przeciwnie, moc natury i przyczyny naturalne pozostają w zawieszeniu wtedy, gdy Bóg działa. A zatym wyobrażają sobie dwie liczebnie różne moce, mianowicie moc Boga i moc rzeczy naturalnych, jednakże wyznaczonych przez Boga w sposób stały, czyli (jak się po większej części
§ 3. przyjmuje) przez niego stworzonych. Atoli nie wiedzą, co rozumieć przez każdą z tych mocy, co przez Boga i co przez naturę, więc wyobrażają sobie moc Boga na podobieństwo panowania jakiegoś majestatu królewskiego, a przez moc natury siłę i rozpęd. A zatym prosty lud nazywa cudami, czyli dziełem Boga, niezwykłe fakty przyrody i nie chce nic wiedzieć o przyczynach naturalnych po części z pokory, a po

części z chęci sprzeciwiania się tym, którzy uprawiają nauki o naturze. Tacy ludzie pragną słyszeć tylko o takich rzeczach, o których wiedzą jaknajmniej i którym z tego powodu jaknajwięcej się dziwią. Dzieje się tak dlatego, że człowiek § 4. prosty dopiero wtedy potrafi czcić Boga i wszystko ściągać do jego władzy i woli, gdy usuwa na bok przyczyny naturalne i wyobraża sobie rzeczy poza porządkiem natury, a podziwia moc Boga dopiero wtedy, gdy wyobraża sobie moc natury jakby ujarzmioną przez Boga. Pogląd ten wziął się, jak się zdaje, od owych dawnych Żydów, którzy w celu nawrócenia pogan spółczesnych, czczących Bogów widzialnych, jak słońce, księżyc, ziemia, woda, powietrze i t. p. wykazywali, że owi Bogowie są niedołężni i niestali, czyli zmienni, i że pozostają pod władzą Boga niewidzialnego, i opowiadali im o swych cudach, usiłując wykazać nadto, że całą naturą kieruje władza Boga, przez nich czczonego, wyłącznie dla ich dobra. To się tak podobało ludziom, że do dnia dzisiejszego nie przestali wymyślać cudów, aby uwierzono, że się jest milszym Bogu od innych ludzi i że istnieje cel ostateczny, dla którego Bóg wszystko stworzył i wszystkim ciągle kieruje. Do czego § 5. nie ośmiela się głupota prostactwa, nie mającego ani o Bogu, ani o naturze najmniejszego zdrowego pojęcia, mieszającego zamiary Boga z zamiarami ludzkiemi i zacieśniającego naturę do tak wązkich granic, że człowiek okazuje się jej główną częścią!

Wyłożyłem już dość obszernie mniemania i przesądy § 6. pospólstwa co do natury i cudów, a teraz, aby sprawę wyświetlić w porządku, wykażę: 1) że nic nie zachodzi wbrew naturze, gdyż trzyma się ona stałego i niezmiennego porządku wiecznego, a zarazem co mamy rozumieć przez cud; 2) że z cudów nie możemy poznać ani treści, ani istnienia, a zatym też i opatrzności boskiej, lecz że wszystko to daje się poznać nieporównanie lepiej ze stałego i niezmiennego porządku natury; 3) że z niektórych przykładów z Pisma św. okazuje się, iż samo Pismo św. przez wyroki i chęci Boga, a zatym i przez opatrzność nie rozumie nic innego, jak właśnie porzą-

dek natury, wynikający z konieczności z jej praw wiecznych. 4) wreszcie zajmę się sposobem objaśnienia cudów Pisma św. oraz tym, co należy szczególnie mieć na uwadze wobec opowiadań o cudach. Oto co jest głównie tematem niniejszego Rozdziału i co, moim zdaniem, posiada wielką doniosłość dla celu całego dzieła niniejszego.

§ 7. Co się tyczy punktu pierwszego, to zdanie powyższe daje się łatwo zrozumieć z tego, co wykazaliśmy w Rozdziale 4 [1]) w sprawie prawa boskiego, mianowicie iż wszystko, co Bóg chce, czyli wyznacza, zawiera w sobie wieczną ko-

§ 8. nieczność i prawdę. Otóż widzieliśmy, że skoro rozum boski i wola boska nie różnią się między sobą, to twierdzimy to samo, gdy mówimy, że Bóg coś chce, i że Bóg coś rozumie. Skutkiem tego z tej samej konieczności, z jakiej wynika z natury i doskonałości boskiej, że Bóg rozumie jakąś rzecz, jaką ona jest, wynika również, że Bóg ją chce taką, jaką ona

§ 9. jest. A że wszystko jest z konieczności prawdziwe wyłącznie dzięki postanowieniu boskiemu, to wynika stąd w sposób najjaśniejszy, że powszechne prawa natury są poprostu postanowieniami Boga, wynikającemi z konieczności i doskonałości natury boskiej. Gdyby więc zdarzyło się coś w naturze, coby się sprzeciwiało jej prawom powszechnym, to jednocześnie sprzeciwiałoby się koniecznie woli, rozumowi i naturze boskiej. Gdyby zaś ktoś przypuścił, że Bóg czyni coś wbrew prawom natury, to byłby zmuszony przyjąć zarazem, że Bóg działa przeciwko swojej naturze, co jest w najwyższym stopniu niedorzeczne. Możnaby to łatwo wykazać także stąd, że moc natury jest samą mocą i siłą boską, moc boska zaś jest właściwie treścią Boga, ale tymczasem wolę o tym nie mówić.

§ 10. A więc w naturze *) nie zachodzi nic takiego, coby się sprzeciwiało jej prawom powszechnym, ani też nic takiego,

*) Przez naturę rozumiem tutaj nie tylko materję z jej pobudzeniami, lecz i nieskończenie wiele innych rzeczy poza materją.

[1]) Ob. Rozdz. 4 § 23 i nast. (przekł.).

coby się z niemi nie zgadzało lub z nich nie wynikało. Albowiem wszystko, co się staje, staje się przez wolę i wieczne postanowienie Boga, innemi słowy, jak już powiedzieliśmy, cokolwiek zachodzi, zachodzi według praw i reguł, zawierających w sobie wieczną konieczność i prawdę. Natura za- § 11.
tym zachowuje zawsze prawa i reguły, które zawierają w sobie wieczną konieczność i prawdę, chociaż nie wszystkie są nam znane, i dlatego też zachowuje stały i niezmienny porządek. Żaden zdrowy rozum nie wpadnie na myśl, aby przypisać naturze ograniczoną moc i siłę lub przyjąć, że jej prawa stosują się tylko do czegoś, a nie do wszystkiego. Albowiem skoro siła i moc natury jest samą siłą i mocą Boga, a prawa i reguły natury są samemi postanowieniami Boga, to musimy całkowicie przyjąć, że moc natury jest nieskończona, a prawa jej są tak obszerne, że rozciągają się na wszystko, co podlega poznaniu samego rozumu boskiego. Inaczej bowiem nie przyjmowałoby się nic innego, jak to, że § 12
Bóg stworzył naturę tak niedołężną i nadał jej prawa i reguły tak bezsilne, że zmuszony jest często przychodzić jej na nowo z pomocą, jeśli chce ją zachować i dać rzeczom następować według swego życzenia; sądzę, że byłby to pogląd całkiem nierozumny.

Z przyjęcia zaś, że w naturze nie zachodzi nic, coby nie § 13.
wynikało z jej praw, i że jej prawa rozciągają się na wszystko, co podlega poznaniu samego boskiego rozumu, oraz że natura zachowuje porządek stały i niezmienny, wynika w sposób najjaśniejszy, że wyraz cud może być rozumiany tylko w stosunku do zapatrywania ludzkiego i że nie oznacza nic innego, jak fakt, którego przyczyny naturalnej nie umiemy sobie objaśnić przykładem innej jakiejś zwykłej rzeczy, albo przynajmniej nie potrafi tego uczynić ten, kto cud opisuje lub o nim opowiada. Mógłbym coprawda powiedzieć, że § 14.
cudem jest coś, czego przyczyna nie daje się wyjaśnić przez światło naturalne na podstawie znanych zasad natury. Atoli ponieważ cudy czynione były stosownie do pojętności gminu, któremu zgoła nieznane były zasady rzeczy naturalnych,

przeto jest pewne, że starożytni wszystko to uważali za cud, czego nie potrafili sobie objaśnić w taki sposób, w jaki ludzie prości zwykle tłumaczą rzeczy naturalne, mianowicie uciekając się do pamięci, aby przypomnieć sobie podobną inną rzecz, wyobrażaną zwykle bez zdziwienia. Człowiek prosty bowiem sądzi, że wtedy dobrze coś rozumie, jeżeli się temu nie
§ 15. dziwi. Jakoż starożytni i prawie wszyscy ludzie aż do naszego czasu nie mieli żadnego innego probierza cudu, wobec czego nie ulega wątpliwości, że w Księgach świętych podaje się wiele za cudy, czego przyczyny mogą być wyjaśnione łatwo ze znanych zasad rzeczy naturalnych. Już wyżej w Rozdziale 2 zaznaczyliśmy to, gdzie była mowa o zatrzymaniu się słońca za czasu Jozuego i o cofaniu się słońca za czasu Achaza [1]), a zajmiemy się tym wkrótce obszerniej, gdy przyjdzie kolej na objaśnienie cudów, które obiecałem podać w Rozdziale niniejszym.

§ 16. Teraz pora przejść do punktu drugiego, czyli do wykazania, że na podstawie cudów nie możemy zrozumieć ani treści, ani istnienia, ani opatrzności Boga, lecz przeciwnie, że wszystko to poznajemy daleko lepiej ze stałego i niezmiennego porządku natury. Dla wykazania tego postępują
§ 17. w sposób następujący. Ponieważ istnienie Boga nie jest samo przez się znane [2]), to trzeba je z konieczności wywnioskować z pojęć takich, których prawdziwość jest tak ustalona i niezachwiana, że nie może być dana, ani nie daje się pomyśleć żadna moc, mogąca je zmienić. Przynajmniej muszą się wydawać takiemi te pojęcia od czasu, gdy wnioskujemy z nich o istnieniu Boga, jeżeli chcemy wyprowadzić z nich taki wniosek bez narażenia się na wątpliwość. Albowiem gdybyśmy mogli przypuścić, że te pojęcia mogą być być zmienione przez jakąkolwiek moc, zajedno jaką ona będzie, to wątpilibyśmy o ich prawdziwości, a skutkiem tego i o swoim wniosku, mianowicie o istnieniu Boga, i wogóle

[1]) Ob. Rozdz. 2 §§ 26—28 (przekł.).
[2]) Ob. Przypisek 6 (przekł.).

nie mogliśmy nigdy osiągnąć pewności co do jakiejkolwiek rzeczy. Następnie zauważmy, że dowiadujemy się, czy coś § 18.
się z naturą zgadza, lub się jej sprzeciwia, stąd tylko, jak wykazaliśmy, że zgadza się z jej zasadami lub się im sprzeciwia. Gdybyśmy wobec tego mogli pomyśleć, że jakaś moc (zajedno jaką ona będzie) sprawiła, że w naturze zaszłoby coś przeciwnego naturze, to musiałoby się to sprzeciwiać zarazem owym pojęciom zasadniczym. Pozostawałoby więc nam albo odrzucić to jako niedorzeczność albo zwątpić o owych pojęciach zasadniczych (jak dopiero co powiedziliśmy), a skutkiem tego i o Bogu oraz o wszystkim, cośmy poznali w jakikolwiek sposób. A zatym daleko do tego, aby cudy § 19.
o ile rozumiemy przez nie fakty, sprzeciwiające się porządkowi natury, świadczyły nam o istnieniu Boga, przeciwnie, mogłyby nam tylko kazać wątpić o nim, gdy tymczasem bez nich możemy być bezwzględnie pewni istnienia Boga, mianowicie wiedząc, że wszystko w naturze odbywa się wedle porządku niezmiennego.

Gdybyśmy natomiast cud rozumieli tak, że jest to coś § 20.
takiego, co nie daje się wyjaśnić przez przyczyny naturalne, to dało by się to dwojako rozumieć: albo tak, że posiada wprawdzie przyczyny naturalne, których jednak rozum ludzki dociec nie zdoła, albo tak, że nie posiada żadnej innej przyczyny prócz Boga, czyli woli boskiej. Atoli ponieważ wszyst- § 21
ko, co zachodzi z przyczyn naturalnych, zachodzi również wyłącznie z mocy i woli Boga, to z konieczności dochodzimy ostatecznie do tego, że cud, zarówno czy posiada przyczyny naturalne, czy nie, jest faktem, nie dającym się objaśnić przyczynowo, czyli zdarzeniem przechodzącym pojętność ludzką. Ale z faktu tego rodzaju, a już takiego, który przechodzi pojętność naszą, nie zdołamy nic zrozumieć. Albowiem wszystko, co rozumiemy jasno i wyraźnie, musi nam być wiadome albo samo przez się, albo przez coś innego, co jest pojmowane samo przez się jasno i wyraźnie. Wobec te- § 22
go nie możemy na podstawie cudu, czyli faktu przechodzącego naszą pojętność, zrozumieć ani treści, ani istnienia Boga,

ani niczego wogóle o Bogu i naturze. Przeciwnie, ponieważ wiemy, że wszystko jest przez Boga wyznaczone i ustanowione oraz że oddziaływania natury wypływają z treści Boga, a prawa natury są wiecznemi wyrokami i przejawami woli Boga, to trzeba stąd bezwzględnie wywnioskować, że tym lepiej poznajemy Boga oraz jego wolę, im lepiej poznajemy i jaśniej rozumiemy rzeczy naturalne w ich zależności od pierwszej swej przyczyny oraz w ich oddziaływaniu według wiecznych praw natury.

§ 23. Wobec tego ze względu na nasz rozum można z większym prawem nazywać te fakty, które rozumiemy jasno i wyraźnie, dziełem Boga i ściągać je do woli Boga, aniżeli te, których zgoła nie znamy, chociażby zajmowały bardzo wyobraźnię i porywały ludzi do zdziwienia. Albowiem tylko takie fakty natury, które rozumiemy jasno i wyraźnie, czynią poznanie Boga wznioślejszym i świadczą w sposób najjaśniejszy o jego woli i wyrokach. Bałamucą więc całkiem ci, którzy odwołują się do woli boskiej, gdy czegoś nie wiedzą; jest to doprawdy śmieszny sposób wyznawania swej niewiedzy.

§ 24 Jeżeli daje się jednakże z cudów cośkolwiek wywnioskowywać, to nie może to dotyczyć w żaden sposób istnienia Boga. Skoro bowiem cud jest faktem ograniczonym, wyrażającym tylko jakąś ograniczoną moc, to jest rzeczą pewną, że z takiego skutku nie możemy wnioskować o istnieniu przyczyny o mocy nieskończonej, lecz co najwyżej o przyczynie, której moc jest większa; powiadam „co najwyżej“, gdyż może coś także nastąpić z wielu zbiegających się przyczyn, a siła i moc wyniku będzie mniejsza od mocy wszystkich przyczyn razem wziętych, ale daleko większa od mocy każdej przyczyny zosobna.

§ 25. Tymczasem prawa natury (jak już pokazaliśmy) rozciągają się w nieskończoność i pojmujemy je poniekąd pod postacią wieczności, a natura postępuje zgodnie z niemi w porządku pewnym i niezmiennym, przeto świadczą nam one o tyle w jakiś sposób o nieskończoności, wieczności i niezmienności Boga.

§ 26. Wyprowadzamy tedy wniosek, że na podstawie cudów

nie możemy poznać Boga, jego istnienia i opatrzności, lecz daleko lepiej dochodzimy do tego na podstawie stałego i niezmiennego porządku natury. Mówię w tym wniosku o cudzie, o ile będziemy rozumieć go jako fakt, przechodzący pojętność ludzką naprawdę, albo według mniemania; o ile zaś rozumie się przez ten wyraz coś, co niszczy lub przerywa porządek natury, albo też sprzeciwia się jej prawom, to o tyle (jak dopiero co wykazaliśmy) cud nie tylko nie mógłby dać nam żadnej wiedzy o Bogu, lecz przeciwnie, odebrałby tę, którą zdobyliśmy na drodze naturalnej, i kazał nam wątpić o Bogu i o wszystkiem.

Nie uznaję tutaj żadnej różnicy pomiędzy faktem przeciwnym naturze, a nadprzyrodzonym (czyli takim, który, jak powiadają niektórzy, nie jest przeciwny naturze, jednakże nie może przez nią być wytworzony lub spowodowany). Albowiem skoro cud zachodzi nie poza naturą, lecz w samej naturze, pomimo że uznaje się go za nadprzyrodzony, to przerywa on koniecznie porządek natury, który pozatym pojmujemy jako stały i niezmienny z postanowienia Boga. § 27.

Gdyby więc zdarzało się w naturze coś, co nie wynikałoby z jej praw, to musiałoby z konieczności sprzeciwiać się porządkowi, który Bóg ustanowił w naturze na wieki przez powszechne prawa natury, byłoby więc czymś przeciwnym naturze i jej prawom, a skutkiem tego wiara w cudy prowadziłaby do wątpienia o wszystkim i do bezbożności. § 28.

W ten sposób wykazałem, jak sądzę, racjami dość silnemi, co zamierzyłem wykazać w punkcie drugim. Możemy stąd znów wywnioskować, że cud, bądź przeciwny naturze, bądź nadprzyrodzony, jest czystą niedorzecznością. Wobec tego przez cud w Piśmie św. nie możemy rozumieć nic innego, jak fakt naturalny, przechodzący pojętność ludzką naprawdę, albo według mniemania, jak powiedzieliśmy. § 29.

Zanim teraz przejdę do punktu trzeciego, chciałbym jeszcze potwierdzić powagą Pisma św. nasz pogląd, że z cudów nie możemy poznać Boga. Pismo św. coprawda nie uczy tego nigdzie wprost, ale można to z niego łatwo wy- § 30.

wnioskować. Przedewszystkim z nakazu Mojżesza (5 Mojż. 13), aby proroka fałszywego, choćby czynił cudy, jednakże
§ 31. karać śmiercią; powiada on bowiem: „(choć) stałby się on znak albo cud, o którym ci powiedział ...., nie usłuchasz (mimo to) słów proroka tego ...., gdyż was doświadcza Pan, Bóg wasz ...., ale prorok on (za to) zabity będzie i t. d.“ [1]). Stąd wynika jasno, że cudy mogą być także czynione przez fałszywych proroków i że ludzie, nieumocnieni prawdziwym poznaniem i umiłowaniem Boga, z równą łatwością na podstawie cudów mogą przyjąć fałszywych Bogów, jak i prawdziwego. Mojżesz bowiem dodaje: „gdyż was doświadcza Pan, Bóg wasz, aby wiedział, jeźli wy miłujecie Pana, Boga waszego, ze wszystkiego serca waszego i ze
§ 32. wszystkiej duszy waszej“. Następnie widzimy, że Izraelici pomimo tak wielkiej liczby cudów nie mogli sobie urobić żadnego zdrowego pojęcia o Bogu, jak pokazuje doświadczenie. Otóż gdy wmówili sobie, że Mojżesz odszedł od nich, domagali się od Arona bożyszcza widzialnego i, o hańbo!, cielę stało się ich ideą o Bogu, którą urobili sobie w końcu
§ 33. z tych wszystkich cudów [2]). Asaf, który słyszał o tylu cudach, mimo to wątpił o opatrzności boskiej i o mało co nie zeszedłby z drogi prawdziwej, gdyby nie zrozumiał w końcu zbawienia prawdziwego (ob. Psalm 73). Również Salomon, za czasów którego życie żydowskie było w rozkwicie, wpada na myśl, że wszystkim rządzi przypadek; ob. Kazn.
§ 34. 3, 19, 20, 21 oraz 9, 2, 3 i t. d. Wreszcie zauważmy, że dla wszystkich niemal Proroków było rzeczą bardzo ciemną, w jaki sposób porządek natury i losy ludzkie godzą się z pojęciem, które oni o opatrzności boskiej urobili. Natomiast filozofowie, którzy usiłują zrozumieć rzeczy nie z cudów, lecz z jasnych pojęć, mają co do tego zawsze zupełną jasność, mianowicie tacy filozofowie, którzy pokładają prawdziwe szczęście wyłącznie na cnocie i spokoju ducha oraz zmierzają

[1]) 5 Mojż. 13, 2—5 (przekł.).
[2]) 2 Mojż. 32 (przekł.).

do tego, aby nie natura im była posłuszna, lecz oni naturze. Wiedzą oni bowiem dobrze o tym, że Bóg kieruje naturą, jak wymagają jej prawa powszechne, a nie jak wymagają poszczególne prawa natury ludzkiej, tak że Bóg ma na względzie nie wyłącznie ród ludzki, lecz naturę w całości.

A zatym z samego Pisma św. potwierdza się, że cudy § 35. nie dają prawdziwej wiedzy o Bogu i nie uczą o opatrzności boskiej w sposób jasny. Jeżeli zaś znajdujemy często w Piśmie św., że Bóg czynił znaki cudowne, aby się dać ludziom poznać, jak np. w 2 Mojż. 10, 2, gdzie opowiada się, że Bóg zmylił Egipcjan i dał o sobie znaki, aby Izraelici poznali, że on jest Bogiem, to jednak stąd nie wynika, że tego uczą doprawdy cudy, lecz tylko, że Żydzi posiadali takie poglądy, że łatwo mogły ich przekonać tylko cudy. Już wyżej bowiem § 36. w Rozdziale 2 [1]) wykazaliśmy w sposób jasny, że racje prorocze, czyli urobione na podstawie objawienia, nie są wyprowadzone z pojęć powszechnych i wspólnych wszystkim ludziom, lecz z przystosowanych, choćby niedorzecznych, i z poglądów tych ludzi, którzy odbierali objawienie, czyli których Duch św. chciał przekonać; wykazaliśmy to na wielu przykładach, zwłaszcza na przykładzie Pawła, który z Grekami był Grekiem, a z Żydami—Żydem [2]).

Aczkolwiek owe cudy przekonały Egipcjan i Żydów na § 37. gruncie ich pojęć, to jednak nie mogły one dać prawdziwej idei i wiedzy o Bogu, lecz tylko doprowadzić do przyznania, że istnieje bóstwo potężniejsze od wszystkich rzeczy znanych, a następnie że otacza ono szczególną opieką Żydów, którym naówczas szczęściło się ponad oczekiwanie, ale nie uczyły, że Bóg dba o wszystkich ludzi jednakowo, bo tego może uczyć tylko filozofja. Żydzi przeto oraz ci wszyscy, § 38. którzy poznali opatrzność boską jedynie z chwiejności spraw ludzkich oraz nierównego losu ludzi, wmówili sobie, że Żydzi są milsi Bogu od wszystkich innych ludzi, chociaż nie prze-

[1]) Ob. Rozdz. 2 § 12 i nast. (przekł.).
[2]) Por. 1 List do Korynt. 9, 20 i nast. (przekł.).

wyższali wcale innych ludzi prawdziwą doskonałością ludzką, co wykazaliśmy już w Rozdziale 3 [1]).

§ 39. Przechodzę teraz do punktu trzeciego, by wykazać na podstawie Pisma św., że wyroki i rozkazy boskie, a skutkiem tego i opatrzność, nie są w rzeczywistości niczym innym, jak porządkiem natury. Wykażę, że gdy Pismo św. mówi, iż coś stało się za sprawą Boga, czyli z woli boskiej, to nie rozumie przez to w rzeczywistości nic innego, jak to, że stało się według praw i porządku natury, nie zaś jak mniema prosty lud, że natura naówczas przestała być czynna

§ 40. lub że jej porządek był na pewien czas przerwany. Atoli Pismo św. nie poucza o tym, co nie dotyczy jego celów, wprost, ponieważ nie jest jego zadaniem (jak wykazaliśmy [2]) względem prawa boskiego) podawanie objaśnień przy pomocy przyczyn naturalnych oraz pouczanie o rzeczach spekulacji. Wobec tego musimy wyprowadzić to, o co nam chodzi, konsekwentnie z niektórych podań Pisma św., które przypadkowo przedstawione są obszerniej wraz z okolicznościami. Otóż kilka takich podań tutaj przytoczę.

§ 41. W 1 Sam. 9, 15 i 16 opowiada się, że Bóg objawił Samuelowi, iż zamierza przysłać mu Saula. Jednakże Bóg nie posłał go do Samuela tak, jak zwykle ludzie posyłają kogoś do kogoś, lecz to wysłanie Boga nie było niczym innym, jak samym porządkiem natury. Otóż Saul szukał oślice, które zgubił (jak opowiedziano w rozdziale poprzednim), a gdy już zaczął myśleć, jak wróci bez nich do domu, skierował się za radą swego służącego z zapytaniem do Proroka Samuela, gdzieby znalazł swe oślice. Z całego opowiadania wcale nie widać, aby Saul otrzymał od Boga jakieś inne od owego porządku naturalnego polecenie zwrócenia się do Sa-

§ 42. muela. — W Psal. 105, 24 powiedziane jest, że Bóg tak odmienił serca Egipcjan, iż zapałali nienawiścią ku Izraelitom. Ta zmiana była także całkiem naturalna, jak widać

[1]) Ob. Rozdz. 3 § 57 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 4 § 23 i nast. (przekł.).

z 2 Mojż. 1, gdzie podany jest niemały powód do tego, że Egipcjanie uczynili z Izraelitów niewolników[1]). — W 1 Mojż. 9, 13 powiada Bóg do Noego, że łuk swój po- § 43.
łoży na obłokach, a ten czyn Boga także nie jest niczym in-
nym, jak załamaniem i odbiciem, któremu ulegają promienie słońca w kroplach wody. — W Psalmie 147, 18 naturalne działanie i ciepło wiatru, sprawiające, że szron i śnieg topnieją, nazwane są słowem bożym, a w w. 15 wiatr i zimno nazwane są mową Boga i słowem jego. — Wiatr i ogień nazywają się w Psalmie 104, 4 posłami i sługami Boga, a wiele tego rodzaju miejsc znajdujemy w Piśmie św., świadczących w sposób najjaśniejszy, że postanowienie, rozkaz, mowa i słowo Boga nie są niczym innym, jak samym działaniem i porządkiem natury. Wobec tego nie ulega wątpliwości, że § 44.
wszystko, co opowiedziane jest w Piśmie św., zachodziło w sposób naturalny, a mimo to sprowadza się do Boga, dlatego że nie jest zadaniem Pisma św., jak już powiedzieliśmy, objaśniać rzeczy przez przyczyny naturalne, lecz tylko opowiadać coś takiego, co bardzo zajmuje wyobraźnię, a to sposobem i stylem, nadającym się najlepiej do wzbudzenia podziwu i w następstwie tego pokory w duszach mas.

Jeżeli zaś znajdujemy w Piśmie św. coś takiego, czego § 45.
przyczyny pozostają nam nieznane, a co, zdawałoby się, zachodziło poza porządkiem naturalnym, a nawet wbrew niemu, to nie powinno to nas wcale zastanawiać, lecz przeciwnie możemy zupełnie przyjąć, że to, co naprawdę zaszło, odbyło się drogą naturalną. Upewnia nas w tym wzgląd, że cudy zachodziły śród mnóstwa okoliczności, które przecież nie zawsze są opowiedziane, zwłaszcza gdy opowieść podana jest w stylu poetyckim. Okoliczności towarzyszące cudom, powiadam, świadczą w sposób jasny o tym, że domagają się one przyczyn naturalnych. Tak np. aby ciała Egipcjan pokryły § 46.
się pryszczelem, trzeba było, aby Mojżesz rozsypał popiół w powietrzu (ob. 2 Mojż. 9, 10). Szarańcza nadeszła również

[1]) 2 Mojż. 1, 8 i nast. (przekł.).

na rozkaz naturalny Boga do kraju Egipcjan, mianowicie z wiatrem wschodnim, który wiał dniem i nocą, a uszła z bardzo silnym wiatrem zachodnim (ob. 2 Mojż. 10, 14 i 19). Na takiż rozkaz Boga morze otworzyło drogę Żydom (ob. 2 Mojż. 14, 21), mianowicie z powodu wiatru południowo-wschodnigo, który wiał z wielką siłą przez całą noc.

§ 47. Gdy Elizeusz wskrzesił chłopca, uważanego za zmarłego, musiał wielokrotnie kłaść się na niego, aż ten najpierw się rozgrzał, a w końcu otworzył oczy (ob. 2 Król. 4, 34 i 35). Taksamo w Ewangielji Jana, 9 [1]) mowa jest o niektórych takich okolicznościach, które służyły Chrystusowi przy uzdrowieniu ślepego. Wiele tego znajdujemy w Piśmie św., a wszystko to wykazuje, że cudy wymagają czego innego,

§ 48. niż bezwzględnego, jak się powiada, rozkazu Boga. Trzeba przeto przyjąć, chociaż okoliczności cudów i ich przyczyny naturalne nie zawsze i nie wszystkie są przytaczane, że cudy nie zachodziły bez nich. Widać to też z 2 Mojż. 14, 27 gdzie jest tylko opowiedziane, że morze jedynie na znak, dany przez Mojżesza, znowu się zstąpiło, a o wietrze niema żadnej wzmianki; a przecież w pieśni (15, 10) powiedziane jest, że nastąpiło to dlatego, że Bóg dął swoim wiatrem (t. zn. bardzo silnym wiatrem), wobec czego w tamtym opowiadaniu okoliczność ta jest pominięta, a skutkiem tego cud wydaje się większym.

§ 49. Ale może ktoś obstawać będzie przy tym, że znajdujemy w Piśmie św. wiele takiego, co w żaden sposób rzekomo nie daje się objaśnić przez przyczyny naturalne; tak np. że grzechy ludzi i ich modlitwy mogą spowodować deszcze i płodność ziemi, albo że wiara może uzdrowić ślepych i wiele tego rodzaju rzeczy, o których czytamy w Piśmie św. Sądzę wszakże, że dałem już na to odpowiedź. Wykazałem bowiem, że Pismo św. nie objaśnia rzeczy przez najbliższe ich przyczyny, lecz tylko opowiada o nich w takim porządku i stylu, jakie najlepiej nadają się do wywołania pokory u ludzi,

[1]) w. 6 i 7 (przekł.).

zwłaszcza prostych. Z tego powodu Pismo św. mówi o Bogu i wszelakich rzeczach w sposób niewłaściwy, ponieważ zmierza nie do tego, aby przekonać rozum, lecz aby pobudzić i zająć fantazję i wyobraźnię ludzką. Gdyby Pismo św. opisywało § 50.
zburzenie jakiegoś państwa w taki sposób, jak to zwykle czynią dziejopisowie polityczni, to nie wywołałoby to żadnego wrażenia na prostym ludzie, gdy tymczasem największe wrażenie osiąga Pismo św. przez to, że opisuje zwykle wszystko w sposób poetyczny i sprowadza do Boga. Skoro więc Pismo św. opowiada, że ziemia stała się niepłodna na skutek grzechów ludzi, albo że ślepi dzięki wierze wyzdrowieli, to nie powinno to nas bardziej dziwić, aniżeli gdy opowiada, że Bóg z powodu grzechów ludzkich gniewa się, smuci się, żałuje obiecanych i spełnionych dobrodziejstw, albo że Bóg na widok jakiegoś znaku przypomina sobie swe obietnice i wiele tego rodzaju rzczy, które są bądź poetycznie wyrażone, bądź przedstawione według poglądów i przesądów piszącego.

Wobec tego możemy bezwzględnie wyprowadzić wnio- § 51.
sek, że wszystko, co według opowiadania Biblji rzeczywiście się zdarzyło, zaszło z konieczności, jak wszystko, według praw natury; a jeżeli znajduje się coś, na co można dać dowód apodyktyczny, że pozostaje w sprzeczności z prawami natury lub nie mogło z nich wypłynąć, to musimy stanowczo przyjąć, że słowa te wtrącili do Ksiąg świętych świętokradcy. Co bowiem jest przeciwne naturze, jest też przeciwne rozumowi, a co jest przeciwne rozumowi, jest niedorzeczne i musi być odrzucone.

Pozostaje mi jeszcze teraz niewiele co do objaśnienia cu- § 52.
dów zauważyć, a raczej powtórzyć (bo o jądrze rzeczy była już mowa) i oświetlić kilkoma przykładami, co obiecałem tutaj wykonać jako punkt czwarty. Zamierzam to uczynić w tym celu, aby nikt przez wadliwe objaśnienie jakiegoś cudu nie spieszył się z przyjęciem, że znalazł coś w Piśmie św., co się sprzeciwia światłu naturalnemu.

Bardzo rzadko się zdarza, aby ludzie opowiedzieli § 53.
w sposób prosty jakąś rzecz, jak się zdarzyła, nie dodając do

opowiadania swego nic od siebie. Często, gdy widzą lub słyszą coś nowego, a nie wystrzegają się w najwyższym stopniu zgóry powziętych mniemań, to ulegają im po największej części tak dalece, że to, co widzą lub o czym słyszą, przyjmuje całkiem inną postać; zwłaszcza zachodzi to wtedy, gdy sprawa przechodzi pojętność opowiadającego lub słuchającego, a jeszcze bardziej wówczas, gdy ma się jakiś interes
§ 54. w tym, aby rzecz zaszła w pewien sposób. Stąd się bierze, że ludzie w swych kronikach i opowieściach podają więcej swoje mniemania, aniżeli rzeczy same, i że jeden przypadek bywa opowiedziany przez dwuch ludzi o różnych poglądach tak dalece rozmaicie, że mogłoby się zdawać, iż mowa jest o dwuch przypadkach, wreszcie że często wcale nie jest trudno wyłącznie z opowiadań kronikarzy i dziejopisarzy wybadać ich poglądy. Na dowód tego mógłbym przytoczyć wiele zarówno filozofów, którzy pisali historję naturalną, jak i kronikarzy, ale uważam to za zbyteczne i przytoczę tylko jeden przykład z Pisma św., o innych zaś Czytelnik może sam sądzić.

§ 55. Za czasu Jozuego Żydzi (jak już wyżej zauważyliśmy), jak prosty lud, przyjmowali, że słońce w obiegu codziennym, jak się mówi, obraca się, a ziemia spoczywa. Do tego powziętego poglądu przystosowali oni cud, który się zdarzył, gdy walczyli przeciwko owym pięciu królom. Otóż nie opowiedzieli w sposób prosty, że tamten dzień był niezwykle długi, lecz że słońce i księżyc zatrzymały się, czyli ustały w swym ruchu. Mogło się to im w owe czasy nie mało także przydać do nawrócenia pogan, czczących słońce i pokazania im w samym doświadczeniu, że słońce pozostaje pod władzą innego bóstwa, na znak ktorego musi zmienić naturalny swój
§ 56. bieg [1]). A zatym poczęści z religijności, poczęści zaś z mniemań zgóry powziętych, pojęli oni i opowiedzieli rzecz całkiem inaczej, aniżeli w rzeczywistości mogła się odbyć.

A więc do objaśnienia cudów w Piśmie św. i zrozumie-

[1]) Ob. Joz. 10, 12 i nast. (przekł.).

nia z opowiadań o nich, jak się w rzeczywistości działy, trzeba znać poglądy tych ludzi, którzy je po raz pierwszy opowiedzieli, oraz tych, którzy przekazali nam je na piśmie, w celu odróżnienia ich od tego, co mogło się ich zmysłom przedstawić; inaczej bowiem pomieszalibyśmy ich mniemania i sądy z samym cudem, jak się zdarzył rzeczywiście. Ale nie tylko do tego trzeba znać ich poglądy, lecz i do tego, aby nie pomieszać zdarzeń rzeczywistych z takiemi, które zachodziły tylko w wyobraźni i były tylko przywidzeniami proroczemi. Albowiem w Piśmie św. opowiada się o wielu zdarzeniach § 57. jako rzeczywistych i uchodziły też one za takie, pomimo że były to tylko wyobrażenia i przywidzenia, tak np. że Bóg (jestestwo najwyższe) zstąpił z nieba (ob. 2 Mojż. 19, 18 i 5 Mojż. 5, 19) i że z tego powodu dymiła się góra Synaj, ponieważ Bóg, owinięty w ogień, zstąpił na nią, że Eljasz wzniósł się do nieba na wozie ognistym, zaprzężonym w konie ogniste [1]). Wszystko to były wyobrażenia, odpowiadające poglądom tych, którzy je nam przekazali tak, jak je sobie wyobrażali, mianowicie jako fakty rzeczywiste. Ale przecież § 58. każdy, kto choć cokolwieczek lepiej pojmuje, niż prosty lud, wie, że Bóg nie posiada ani prawej ręki, ani lewej, że nie porusza się i nie spoczywa, że nie znajduje się w jakimś miejscu, bo jest bezwzględnie nieskończony i zawiera w sobie wszystkie doskonałości. To, powiadam, wie każdy, kto tworzy sądy na podstawie pojęć czystego rozumu, a nie w zależności od tego, jak wyobraźnia jest pobudzona przez zmysły zewnętrzne, jak to czyni prosty lud, który skutkiem tego wyobraża sobie Boga jako mającego ciało i sprawującego rządy królewskie i upatruje jego tron w sklepieniu nieba nad gwiazdami, myśląc, że nie są one bardzo odległe od ziemi. Do tych i podobnych poglądów (jak rzekliśmy) przystosowane są w Piśmie św. niezliczone przypadki, których przeto filozofowie nie powinni przyjmować za rzeczywiste.

Wreszcie do zrozumienia cudów z ich strony faktycznej § 59.

[1]) 2 Król. 2, 11 (przekł.).

trzeba znać właściwości stylistyczne języka hebrajskiego; kto bowiem nie zwraca na to dość uwagi, ten przypisze Pismu św. wiele cudów, o których autorowie jego nigdy nie myśleli, a skutkiem tego całkiem zapozna nie tylko zdarzenia i cudy, jak się miały rzeczywiście, lecz także i myśl autorów Ksiąg
§ 60. świętych. Tak np. Zacharjasz, mówiąc w 14, 7 o przyszłej wojnie, powiada: „lecz będzie dzień jeden, który jest wiadomy Panu, a nie będzie dnia ani nocy; wszakże czasu wieczornego będzie światło". Temi słowy, zdawałoby się, prorokuje on jakiś wielki cud, gdy tymczasem nie chce on nic więcej powiedzieć, jak to, że bitwa przez cały dzień chwiać się będzie, a wynik jej tylko Bogu jest znany, i że pod wieczór zwycięstwo będzie osiągnięte. W podobnych zdaniach zwykle przepowiadali i opisywali Prorocy zwycięstwa i porażki
§ 61. narodów. — To samo widzimy u Izajasza w rozdz. 13, który w ten sposób maluje zburzenie Babilonu: „bo gwiazdy niebieskie i planety ich nie dopuszczą świecić światłu swemu; zaćmi się słońce, gdy wschodzić będzie, a miesiąc nie wyda światła swego" [1]). Tego chyba nikt, jak sądzę, nie będzie uważać za zdarzenie rzeczywiste przy zniszczeniu owego państwa, taksamo jak i to, co Prorok ten zaraz dodaje, mianowicie: „dlatego zatrząsnę niebem, a poruszy się ziemia z miej-
§ 62. sca swego" [2]). — W podobny sposób Izajasz w w. przedostatnim rozdz. 48 w celu oznajmienia Żydom, że powrócą z Babilonu do Jerozolimy pomyślnie i nie będą w drodze cierpieli pragnienia, powiada: „nie upragną, gdy ich przez pustynię powiedzie; wody z skały wywiedzie im, bo rozszczepi opokę i wypłyną wody". Temi słowami, powiadam, nie chce on nic więcej powiedzieć, jak to, że Żydzi znajdą na puszczy źródła, jak się to zdarza, z których zaspokoją swoje pragnienie. Przecież gdy za przyzwoleniem Cyrusa pociągnęli do Jerozolimy, to nie zdarzyły się im żadne cudy tego rodzaju.

---

[1]) Izaj. 13, 10 (przekł.).
[2]) Izaj. 13, 13 (przekł.).

Takich miejsc można natrafić wiele w Piśmie św., a były to tylko zwroty wyrażeniowe u Żydów. Niema potrzeby przytaczania tutaj wszystkiego w szczególności. Zauważę tylko wogóle, że Żydzi mieli zwyczaj nietylko przyozdabiać swą mowę takiemi zwrotami, lecz i wyrażać się w sposób jaknajbardziej uniżony. Z tego powodu znajdujemy w Piśmie św. wyrażenie: „błogosławić Boga“ zamiast „złorzeczyć mu“ (ob. 1 Król. 21, 10 i Job. 2, 9), a z tego samego powodu sprowadzali wszystko do Boga. Dlatego wygląda na to, że Pismo św. opowiada o samych cudach, gdy tymczasem mowa jest o rzeczach najzupełniej naturalnych, na co już wyżej podałem szereg przykładów. Więc jeżeli Pismo św. mówi, że Bóg uczynił serce Faraona twardym [1]), to znaczy tylko, że Faraon był oporny; a gdy mówi, że Bóg otworzył okna niebieskie [2]), to znaczy to tylko, że padał duży deszcz i t. p. § 63.

Jeżeli więc ma się to dobrze na uwadze i pamięta się, że opowiadania wielekroć są krótkie, z opuszczeniem rozmaitych okoliczności i niemal oberwane, to nie znajdzie się chyba nic w Piśmie św., coby się dowodnie sprzeciwiało światłu naturalnemu. Przeciwnie, będziemy mogli zrozumieć i łatwo wyjaśnić bez szczególnego wysiłku myślowego wiele z tego, co wydaje się bardzo ciemnym. W ten sposób wykazałem dość jasno, jak sądzę, co zamierzałem. § 64.

Atoli zanim zakończę ten Rozdział, pragnę jeszcze podać jedną uwagę w tej sprawie, mianowicie, że w omówieniu tutaj cudów trzymałem się całkiem innej metody od tej, którą zastosowałem do proroctwa. Otóż w sprawie proroctwa nie twierdziłem nic takiego, coby się nie dało wywnioskować z zasad, objawionych w Piśmie św., natomiast tutaj wyprowadziłem jądro rzeczy wyłącznie z zasad, wziętych ze światła naturalnego. Postąpiłem tak po dobrej rozwadze. Otóż proroctwo przechodzi pojętność ludzką i jest zagadnieniem czysto teologicznym, przeto nie mogłem zgoła utrzy- § 65.

[1]) 2 Mojż. 4, 21; 7, 3 i 13; 14, 4 i 22 (przekł.).
[2]) 1 Mojż. 7, 11 (przekł.).

mywać, ani nawet wiedzieć, na czym głównie polega, nie sięgając do podstaw objawionych. Byłem więc tam zmuszony ułożyć historję proroctwa i na tej podstawie dopiero urobić pewne twierdzenia, które mnie według możności pouczyły o na-
§ 66. turze proroctwa i jego własnościach. Tutaj zaś, przy cudach, chodzi o sprawę czysto filozoficzną (mianowicie czy możemy się na to zgodzić, że w naturze zachodzi coś takiego, co się sprzeciwia jej prawom, albo co nie może z nich wynikać). A więc nie potrzebowałem tamtego postępowania, przeciwnie, uważałem za lepsze wyświetlić tę sprawę na gruncie wiedzy i światła naturalnego, wszak znanym jaknajlepiej. Powiadam, że uważałem to za lepsze, mógłbym bowiem to samo łatwo przeprowadzić wyłącznie na podstawie nauk i podstaw samego Pisma św. Wykażę to teraz pokrótce, aby było jasne dla każdego.

§ 67. O naturze wogóle Pismo św. utrzymuje w niektórych miejscach, że zachowuje ona porządek stały i niezmienny; tak mamy w Psal. 148, 6 i Jerem. 31, 35 i 36. Prócz tego uczy filozof w Kazn. 1, 10 w sposób najjaśniejszy, że w naturze nie zachodzi nic nowego, a w w. 11 i 12, objaśniając to, powiada, że chociażby zdarzało się coś wydającego się nowym, to jednak nowym nie jest, bo zachodziło w czasach dawniejszych, o których pamięć zaginęła; albowiem, jak sam powiada, pokolenie obecne zatraciło pamięć o starożytności,
§ 68. jak i o nim zatraci się pamięć u potomków. Dalej powiada on w. 3, 11, że Bóg ongi wszystko dobrze urządził, a w w. 14 powiada, że dobrze wie o tym, iż wszystko, co Bóg czyni, pozostanie na wieki, i nie będzie nic ani dodane, ani odjęte.

To wszystko uczy w sposób najjaśniejszy, że natura zachowuje porządek stały i niezmienny, że Bóg we wszystkich czasach, znanych nam i nieznanych, był zawsze ten sam i że prawa natury są tak doskonałe i płodne, że nie może być do nich nic dodane, ani od nich nic odjęte, i wreszcie że cudy wydają się czymś nowym tylko z powodu niewiedzy ludzkiej.
§ 69. O tym wszystkim poucza więc Pismo św. dobitnie, a nigdzie o tym, że w naturze zachodzi coś, coby się sprzeciwiało jej

prawom lub nie mogło z nich wynikać; nie należy więc przypisywać Pismu św. takich rzeczy. Dodajmy, że cudy wymagają podania przyczyn i okoliczności (jak już wykazaliśmy) i że nie pochodzą z jakiejś tam władzy królewskiej, którą prosty lud przypisuje Bogu, lecz z boskiej władzy i wyroku, t. j. (jak wykazaliśmy z Pisma św.) z praw natury oraz jej porządku, a wreszcie że cudy mogły być też czynione przez oszukańców, jak się można przekonać z 5 Mojż. 13 i Mat. 24, 24. Z tego wynika oczywiście, że cudy były zdarzeniami § 70. naturalnemi i że trzeba je tak wyjaśnić, aby nie wydawały się ani niczym nowym (by użyć słowa Salomona), ani niczym przeciwnym naturze, lecz wedle możności brane były jako zjawiska natury często zachodzące. Dla ułatwienia takiego wyjaśniania podałem wyżej niektóre wskazówki, z samego Pisma św. wyjęte.

Atoli jeśli mówię, że Pismo św. tego uczy, to nie rozu- § 71. miem tego tak, że nauka ta podana jest jako niezbędna do zbawienia, lecz tylko, że Prorocy mieli takie same przekonanie o cudach, jak my. A zatym wolno każdemu sądzić o tym tak, jak uważa za lepsze dla uprawiania z całej duszy czci Boga i religji. Taksamo sądzi też Józef, który w zakończeniu ks. 2 swych „Starożytności“ pisze: „Niech nikt się nie zraża wyrazem cud, jeżeli starzy ludzie dobroduszni wierzą, że droga do zbawienia prowadziła przez morze, czy to z woli Boga, czy wprost przez objawienie. Także przed towarzyszami Aleksandra, króla macedońskiego, rozdzieliło się ongi morze Pamfilijskie, nie było bowiem innej drogi, przeto otworzyła się im taka z woli Boga w celu zniszczenia zwierzchnictwa perskiego. Potwierdzają to wszyscy, którzy opisują czyny Aleksandra[1]), a każdy może myśleć o tym, co chce“. Tak pisze Józef i taki jest sąd jego o cudach. § 72.

[1]) Por. Plutarch, vit. Alex. c. 17 (przekł.).

ROZDZIAŁ 7.

O wykładni Pisma św.

§ 1. Zewsząd daje się słyszeć, że Pismo św. jest słowem bożym, które wskazuje ludziom szczęśliwość prawdziwą, czyli drogę do zbawienia. Tymczasem w rzeczywistości ludzie świadczą o czym innym. Otóż prosty lud nie dba, jak się zdaje, mniej o nic, jak o to, aby żyć według nauk Pisma św., a przytym, jak widzimy, niemal wszyscy podają swoje wymysły za słowo boże i usiłują pod pozorem religji zmuszać
§ 2. innych do tego, aby myśleli tak, jak oni. Widzimy, powiadam, że teologowie po większej części dbają o to, jakby swoje zmyślenia i mniemania wycisnąć z Pisma św. i umocnić powagą boską, a przy tłumaczeniu Pisma św., czyli treści Ducha św., postępują z niesłychaną bezwzględnością i czelnością. Jeżeli mają przytym jakąś troskę, to nie z obawy, że mylnie coś przypiszą Duchowi św. i zbłądzą z drogi zbawienia, lecz z obawy, że ktoś wytknie im błąd, a z tego powo-
§ 3. du podkopie ich powagę i zatraci dla nich szacunek. Gdyby ludzie mówili ze szczerej duszy to, co przytaczają jako świadectwo z Pisma św., to w całkiem inny sposób prowadziliby się w życiu, a nie byłoby takiej rozbieżności umysłów i nienawistnego zwalczania siebie nawzajem i nie podleganoby tak ślepej i powierzchownej zagorzałości w wykładaniu Pisma św. oraz wymyślaniu czegoś nowego w religji. Przeciwnie, wówczas nie śmianoby uznawać czegoś za naukę Pisma św., co nie daje się z niego wyprowadzić w sposób najjaśniejszy, a owi świętokradcy, którzy ośmielili się sfałszować Pismo św.

w bardzo wielu miejscach, wystrzegaliby się w najwyższym stopniu takiej obrazy i trzymaliby zdala od niego swe ręce świętokradcze. Ale pycha i podłość doprowadziły do tego, § 4.
że za religję uchodzi nie posłuszeństwo naukom Ducha św., lecz bronienie ludzkich wymysłów, tak że religja polega nie na szerzeniu miłości, lecz na rozsiewaniu pomiędzy ludźmi niezgody i nienawiści niepohamowanej, którą pokrywa się fałszywym imieniem gorliwości boskiej i gorącego oddania się. Z tym wszystkim złem związał się jeszcze zabobon, który każe ludziom patrzeć z pogardą na rozum i naturę i właśnie to podziwiać i czcić, co się tym obudwum sprzeciwia. Wobec tego nie dziw, że dla zwiększenia podziwu § 5.
i czci względem Pisma św. usiłuje się je tak wyjaśnić, aby wydawało się, że pozostaje w największej sprzeczności z rozumem i z naturą. Więc majaczy się, że w Piśmie św. tkwią tajemnice najgłębsze, i usiłuje się wnikać w nie, t. j. w niedorzeczności, zaniedbując to, co jest pożyteczne, a co się w takim obłędzie zmyśla, to przypisuje się Duchowi św. i usiłuje obronić całą siłą i namiętnością. Już taki bowiem jest charakter ludzki, że broni samym rozumem i racjonalnie tego, co pojmuje czystym rozumem, a przeciwnie tego, w co wierzy z namiętności, broni również namiętnością.

Aby się uwolnić od tego zamętu i oswobodzić umysł § 6.
od przesądów teologicznych oraz nie przyjmować zmyśleń ludzkich lekkomyślnie za nauki boskie, musimy zająć się prawdziwą metodą wykładania Pisma św. i obszernie ją roztrząsnąć. Dopóki bowiem jej nie znamy, nie możemy nigdy wiedzieć z pewnością, czego chce uczyć Pismo św., czyli Duch św.

Aby rzecz ująć w krótkich słowach, powiadam, że metoda objaśnienia Pisma św. nie różni się wcale od metody objaśnienia natury, lecz zgadza się z nią całkowicie. Jak bo- § 7.
wiem metoda objaśnienia natury polega głównie na tym, że układa się jej historję, na podstawie której, jako z danych pewnych, wyprowadzamy określenia rzeczy naturalnych, taksamo trzeba do objaśnienia Pisma św. ułożyć jego wierną

historję i przez prawowite wnioskowanie wyprowadzić z niej, jako z danych i początków pewnych, zamysł autorów.

§ 8. W ten sposób każdy (jeśli nie będzie dopuszczać przy tłumaczeniu Pisma św. i przy roztrząsaniu zawartych w nim rzeczy żadnych innych zasad lub faktów prócz tych, które dają się wyprowadzić z samego Pisma św. i jego historji) będzie mógł bez narażania się na błąd stale posuwać się naprzód i bezpiecznie roztrząsać zarówno to, co przechodzi naszą pojętność jak i to, co poznajemy z pomocą światła naturalne-

§ 9. go. Ale aby ustalić z jasnością, że ta droga jest nie tylko pewna, lecz i jedyna, i że zgadza się z metodą objaśnienia natury, trzeba zauważyć, że Pismo św. bardzo często zajmuje się rzeczami, których niepodobna wyprowadzić ze znanych nam zasad światła naturalnego. Otóż większą część Pisma

§ 10. św. zajmują podania i objawienia. Podania głównie dotyczą cudów, czyli (jak wykazaliśmy [1]) w poprzednim Rozdziale) są to opowiadania o zdarzeniach niezwykłych w naturze, przystosowane do poglądów i sądów dziejopisarzy, którzy je spisali. Objawienia zaś są również przystosowane do poglądów Proroków, jak wykazaliśmy w Rozdziale 2 [2]), a przechodzą rzeczywiście pojętność ludzką. Wobec tego poznanie tych rzeczy, czyli niemal wszystkiego, co się zawiera w Piśmie św., musi być czerpane wyłącznie z samego Pisma św., taksamo jak poznanie natury z samej natury.

§ 11. Co się tyczy nauk moralnych, które także są zawarte w Biblji, to można je coprawda wyprowadzić z pojęć powszechnych, jednakże nie można z nich wyprowadzić, że uczy ich Pismo św., bo to może się okazać tylko z samego Pisma św. Więcej nawet, bo jeżeli chcemy bez uprzedzenia mieć świadectwo o boskości Pisma św., to z niego samego tylko powinno się okazać, że podaje prawdziwe nauki moralne, gdyż wyłącznie z niego samego można wykazać jego boskość. Widzieliśmy przecież, że pewność Proroków pole-

[1]) Ob. Rozdz. 6 § 3 i 13 (przekł.)
[2]) Ob. Rozdz. 2 § 13—15 (przekł.).

ga głównie na tym, że posiadali duszę skłonną do słuszności i dobra, przeto i my musimy mieć takie same przeświadczenie, abyśmy mogli mieć do nich przekonanie. A że boskości § 12. Boga nie można dowieść na podstawie cudów, wykazaliśmy już powyżej [1]), nie mówiąc już o tym, że mogli też istnieć fałszywi prorocy. Wobec tego boskość Pisma św. może polegać jedynie na tym, że uczy ono cnoty prawdziwej, a to może się okazać z samego Pisma św. Gdyby się to nie udało, to nie moglibyśmy uznawać Pisma św. i przyjmować jego boskości inaczej, jak z wielkiego przesądu. A zatym całą znajomość Pisma św. winniśmy czerpać z niego samego.

Wreszcie zauważyć należy, że Pismo św. nie podaje § 13. żadnych określeń rzeczy, o których jest w nim mowa, ani też ich natury. Wobec tego, taksamo jak z różnych działań natury musimy wyprowadzać określenia rzeczy naturalnych, musimy też podobnie z różnych opowiadań w Piśmie św., dotyczących jednej jakiejś rzeczy, wyprowadzić jej określenie.

A więc regułą ogólną tłumaczenia Pisma św. jest, aby § 14. nie przypisywać Pismu św. żadnej nauki, której nie osiągnęliśmy z jego historji w sposób najwyraźniejszy. Teraz mamy do omówienia, jaką winna być historja Pisma św. i co powinna głównie w sobie zawierać.

Otóż po pierwsze historja ta musi zawierac w sobie § 15. wyjaśnienie natury i właściwości języka, w którym były pisane księgi Pisma św. i którego jego autorowie używali w mowie. W ten sposób będziemy mogli dociec wszelkiej treści, jaką może dopuścić jakieś wyrzeczenie według pospolitego zwyczaju mówienia. A ponieważ wszyscy pisarze zarówno Starego jak i Nowego Testamentu byli Żydami, to z pewnością historja języka hebrajskiego niezbędna jest przedewszystkim nie tylko do zrozumienia ksiąg Starego Testamentu, pisanych w tym języku, lecz także i Nowego Tetamentu, bo chociaż rozpowszechniano je w innych językach, to jednak posiadają zabarwienie hebrajskie.

[1]) Ob. Rozdz. 6 § 16 i nast. (przekł.).

§ 16. Po drugie historja Pisma św. winna zebrać wyrażenia każdej księgi i ułożyć je w rubrykach, abyśmy w ten sposób wszystkie, dotyczące jednego przedmiotu, mogli mieć łatwo pod ręką. Należy przytym zaznaczyć wyrażenia, które są dwuznaczne lub ciemne albo pozostają, jak się zdaje, w sprzeczności pomiędzy sobą. Nazywam tu ciemnemi lub jasnemi takie wyrażenia, których treść daje się łatwo lub trudno wyprowadzić ze związku, a nie ze względu na łatwość lub trudność zrozumienia ich prawdziwości; chodzi bowiem wyłącznie o treść wyrzeczeń, nie zaś o ich prawdziwość.

§ 17. Jakoż trzeba się nadewszystko chronić od tego, dopóki się bada treść Pisma św., aby nie poddawać się własnemu rozumowaniu, o ile ono opiera się na zasadach wiedzy naturalnej (nie mówiąc już o przesądach). Aby nie pomieszać treści prawdziwej z prawdziwością rzeczową, treść tę należy osiągnąć wyłącznie na podstawie zwyczaju językowego lub na podstawie rozumowania, nie uznającego żadnego innego źródła poza Pismem św. — Wszystko to dla lepszego zrozu-

§ 18. mienia wyjaśnię na przykładzie. Takie wyrażenia Mojżesza, jak „Bóg jest ogniem“ lub „Bóg jest zazdrosny“ [1]) są najzupełniej jasne, dopóki zwracamy uwagę wyłącznie na znaczenie wyrazów. Dlatego zaliczam je do jasnych, aczkolwiek są bardzo ciemne co do prawdziwości lub rozumności. A więc chociaż ich treść dosłowna sprzeciwia się światłu naturalnemu, to jednak tę treść, mianowicie dosłowną, należy utrzymać, jeżeli tylko nie sprzeciwia się wyraźnie zasadom i podstawom wziętym z historji Pisma św. Przeciwnie zaś, gdyby się okazało, że wyrażenia takie w swym znaczeniu dosłownym sprzeciwiają się zasadom, wziętym z Pisma św., to należałoby je wytłumaczyć inaczej (mianowicie obrazowo), nawet gdyby najlepiej zgadzały się z rozumem.

§ 19. Aby więc dowiedzieć się, czy Mojżesz wierzył, że Bóg jest ogniem, czy nie, należy o tym wnioskować nie z tego, czy taki pogląd zgadza się z rozumem, czy mu się sprzeci-

[1]) 5 Mojż. 4,24; 5, 9, 2 Mojż. 24,17; 33,14 (przekł.).

wia, lecz wyłącznie ze zdań Mojżesza samego. A ponieważ Mojżesz w wielu miejscach równie jasno uczy, że Bóg nie ma żadnego podobieństwa do rzeczy widzialnych, znajdujących się na niebie, na ziemi czy też w wodzie, to trzeba stąd wyprowadzić wniosek, że owe wyrażenie, jak wszystkie podobne, wyjaśnić należy obrazowo. Atoli od § 20.
treści dosłownej należy oddalać się jaknajmniej, skutkiem czego trzeba najpierw zbadać, czy to odosobnione wyrażenie: „Bóg jest ogniem“ nie dopuszcza innej treści, prócz dosłownej, t. j. czy wyraz „ogień“ nie oznacza czegoś jeszcze prócz ognia naturalnego. Jeżeli nie znajdziemy innego znaczenia w zwyczaju językowym, to nie będziemy mogli wyjaśnić owego wyrażenia w inny sposób, chociażby ono jaknajbardziej sprzeciwiało się rozumowi; przeciwnie, musielibyśmy wszystkie inne wyrzeczenia, choćby zgodne były z rozumem, jednakże uzgodnić z tamtym. Gdyby się i to nie dało uskutecznić zgodnie ze zwyczajem językowym, to mielibyśmy § 21.
wyrzeczenia niezgodne i pozostawałoby nam pozostawić swój sąd o nich w zawieszeniu. Ale w rzeczywistości wyraz „ogień“ użyty jest dla oznaczenia gniewu i zazdrości (ob. Ijob. 31,12), wobec czego dają się łatwo pogodzić wyrzeczenia Mojżesza i jesteśmy uprawnieni do wniosku, że owe dwa wyrażenia: „Bóg jest ogniem“ i „Bóg jest zazdrosny“ posiadają jednakową treść. Dalej ponieważ Mojżesz jasno uczy, że Bóg jest zazdrosny, a nie poucza nigdzie, aby Bóg był wolny od wzruszeń, czyli wstrząśnień duchowych, to możemy śmiało wywnioskować, że Mojżesz w to wierzył, a przynajmniej chciał tego uczyć, pomimo że to zdanie uznajemy za sprzeczne z rozumem. Albowiem, jak już wykazaliśmy, nie wolno nam naciągać myśli Pisma św. do wskazówek swojego rozumu i swoich poglądów zgóry powziętych, bo poznanie całego Pisma św. musi być wyłącznie z niego samego czerpane. § 22.

Po trzecie historja Pisma św. winna opowiedzieć § 23.
o dziejach wszystkich ksiąg Proroków, które się zachowały po dzień dzisiejszy, a mianowicie o życiu, obyczajach i zaję-

ciach autora każdej księgi, kim był, z jakiego powodu, w jakim czasie, dla kogo i wreszcie w jakim języku pisał; następnie o losie każdej księgi, mianowicie w jaki sposób otrzymano ją pierwotnie, w czyje ręce dostała się, jakie były rozmaite odmiany jej tekstu, jakie osoby przyjęły ją w poczet ksiąg świętych, wreszcie w jaki sposób złączono wszystkie księgi, które uchodzą za święte, w jedną całość. Otóż to wszystko,

§ 24. powiadam, musi w sobie zawierać historja Pisma św. Albowiem aby wiedzieć, jakie wyrzeczenia mają znaczenie praw, a jakie nauk moralnych, trzeba znać życie, obyczaje i zajęcie autora. Trzeba dodać, że możemy tym łatwiej wyjaśnić czyjeś słowa, im lepiej poznaliśmy jego ducha i usposobienie. Dalej, aby nie pomieszać nauk wiecznych z takiemi, które mogły mieć wartość tylko dla jakiegoś czasu lub tylko dla niektórych ludzi, trzeba wiedzieć, z jakiego powodu i dla ja-

§ 25. kiego narodu lub wieku owe nauki były napisane. Wreszcie trzeba znać okoliczności pozostałe, wyżej wspomniane, aby wiedzieć nie tylko, kto był autorem, lecz i czy jego księga nie mogła być przez jakieś ręce fałszujące przerabiana, czy nie wkradły się błędy i czy nie poprawili ich ludzie dość doświadczeni i godni zaufania. Wiedzieć to wszystko niezbędnie potrzeba, aby nie brać w ślepym zapędzie za dobrą monetę tego, co się nam nasuwa, lecz jedynie przyjmować, co jest pewne i niewątpliwe.

§ 26. Dopiero gdy posiędziemy taką historję Pisma św. i mocno sobie postanowimy uważać z pewnością za nauki Proroków tylko takie, które wynikają z owej historji lub mogą być z niej wyprowadzone w sposób najjaśniejszy, będzie pora zabrać się do zbadania myśli Proroków i Ducha św. A do tego także potrzebne są metoda i porządek, któremi posługujemy się przy objaśnianiu natury na podstawie jej historji.

§ 27. Tak jak przy badaniu rzeczy naturalnych staramy się przedewszystkim dojść do tego, co jest najbardziej ogólne i powszechne w całej naturze, mianowicie do ruchu i spoczynku, do ich praw i reguł, które natura zawsze zachowuje i według których stale działa, a stąd przechodzimy stopniowo

do tego, co jest mniej ogólne, taksamo w historji Pisma św. trzeba przedewszystkim poszukiwać tego, co jest najogólniejsze, co stanowi podkład i podstawę całego Pisma św. i co jest w nim zalecone przez wszystkich Proroków jako nauka wieczna i w najwyższym stopniu pożyteczna dla wszystkich śmiertelników. W to wchodzi np., że istnieje jedyny i wszechmocny Bóg, którego wyłącznie czcić należy, który troszczy się o wszystko i nadewszystko miłuje tych, którzy go czczą i kochają bliźniego jak samych siebie. Tego i rzeczy podobnych, powiadam, uczy Pismo św. wszędzie tak jasno i tak dobitnie, że nikt w tym względzie nigdy nie miał żadnych wątpliwości. Natomiast czym Bóg jest, w jaki sposób o wszystko dba i troszczy się, tego i rzeczy podobnych nie uczy Pismo św. jawnie i nie podaje jako nauki wiecznej; przeciwnie, co do tego Prorocy sami nie byli zgodni pomiędzy sobą, jak wykazaliśmy powyżej [1]). Wobec tego nie można w tych rzeczach ustalić czegoś jako nauki Ducha św., choćby dało się to wybornie wyznaczyć z pomocą światła naturalnego. § 28.

Po wyświetleniu nauki ogólnej Pisma św. trzeba przejść do rzeczy mniej ogólnych, które wszakże dotyczą zwykłego sposobu życia i które wypływają z tamtej nauki powszechnej jakby drobne rzeczki. Takiemi są wszelkie uczynki zewnętrzne poszczególne z cnoty prawdziwej, spełniane tylko przy pewnych sposobnościach. Co znajdujemy w tym względzie ciemnego lub dwuznacznego w Piśmie św., należy wyjaśnić i wyznaczyć na podstawie nauki ogólnej Pisma św., a przy odkryciu sprzeczności należy rozpatrzeć, przy jakiej sposobności, w jakim czasie i dla kogo było to pisane. Tak np. jeżeli Chrystus powiada: „błogosławieni, którzy się smęcą, albowiem pocieszeni będą“ [2]), to z tych słów nie wiemy jeszcze, o jakich smętnych chodzi. Ale ponieważ uczy on dalej, abyśmy nie troszczyli się o nic, wyjąwszy królestwo § 29. § 30.

[1]) Ob. Rozdz. 2 § 32 i nast. (przekł.).
[2]) Mat. 5,4 (przekł.).

niebieskie z jego sprawiedliwością, które jest zalecone jako dobro najwyższe (ob. Mat. 6,33), to wynika stąd, że przez smętnych rozumie Chrystus tylko tych, którzy opłakują zaniedbanie przez ludzi królestwa niebieskiego i sprawiedliwości; albowiem opłakiwać to mogą tylko ci, którzy miłują królestwo niebieskie, czyli cnotę, pogardzając wszystkiemi
§ 31. dobrami losu. Podobnie gdy Chrystus powiada: „ale ktoby cię uderzył w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugi“ [1]) i co następuje dalej. Gdyby Chrystus nakazywał to sędziom jako prawodawca, to wywróciłby tym przepisem prawo Mojżesza, przeciwko czemu jednak zastrzega się wyraźnie (ob. Mat. 5,17). Musimy więc zobaczyć, kto to
§ 32. powiedział, do kogo i kiedy. Otóż powiedział to Chrystus, który nie ustanawiał praw jako prawodawca, lecz podawał nauki jako nauczyciel, ponieważ (jak wykazaliśmy [2]) powyżej) zamierzał poprawiać nie tyle postępki zewnętrzne, ile usposobienie. Następnie zauważyć należy, że wyrzekł on owe słowa do ludzi uciemiężonych, żyjących w państwie zepsutym, w którym sprawiedliwość była całkiem zaniedbana i którego upadek blizki on przewidywał. Całkiem tego samego, czego uczy tutaj Chrystus na widok upadającej Jerozolimy, uczył też Jeremjasz w czasie pierwszego zburzenia Jerozolimy, a zatym śród okoliczności podobnych
§ 33. (ob. Treny Jerem. 3, Tet i Jot [3])). Otóż Prorocy uczyli tego tylko w czasach uciemiężenia, a nie było to nigdzie wydane jako prawo. Przeciwnie zaś Mojżesz (który nie pisał w czasie uciemiężenia, lecz — zauważyć to należy — usiłował zbudować dobre państwo), pomimo że potępił mściwość i nienawiść względem bliźniego, nakazał kierować się zasadą oko za oko [4]). — Stąd wynika w sposób najjaśniejszy na podstawie wyłącznie Pisma św., że rzeczona nauka Chrystusa

[1]) Mat. 5,39 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 5 § 8 i 9 (przekł.).
[3]) 3, 25—30 (przekł.).
[4]) 2 Mojż. 21,24, Mojż. 24,20 (przekł.).

i Jeremiasza o znoszeniu krzywdy i ustępowaniu we wszystkim ludziom złym jest na miejscu tam, gdzie sprawiedliwość leży odłogiem i w czasach uciemiężenia, nie zaś w dobrym państwie. W dobrym państwie bowiem, w którym utrzymuje się sprawiedliwość, każdy, jeśli chce uchodzić za sprawiedliwego, obowiązany jest zanosić krzywdy przed sąd (ob. 3 Mojż. 5, 1), nie z mściwości (ob. 3 Mojż. 19, 17 i 18), lecz z chęci utrzymania sprawiedliwości i praw ojczyzny w celu zapobieżenia rozszerzania się zła. Wszystko to zga- § 34.
dza się najzupełniej z rozumem naturalnym.

Mógłbym przytoczyć wiele innych przykładów tego rodzaju, ale powyższe wystarczą, jak sądzę, do wyjaśnienia mojej myśli oraz pożytku wskazanej metody, o co tylko mi tutaj chodzi.

Atoli dowiedzieliśmy się dotychczas tylko, jak badać takie zdania Pisma św., które dotyczą sposobu życia, a przeto mogą dość łatwo być zgłębione, tymbardziej że w tych sprawach nie zachodziła w rzeczywistości nigdy żadna różnica pomiędzy autorami biblijnemi. Natomiast są inne zdania § 35.
w Piśmie św., należące do dziedziny spekulacji, a tych nie można tak łatwo zrozumieć, bo droga do nich jest węższa. Otóż Prorocy rozchodzili się (jak już wykazaliśmy[1])) w poglądach spekulacyjnych, a podania ich są w najwyższym stopniu przystosowane do przesądów każdego czasu. Wobec tego nie wolno nam w żaden sposób wnioskować o myśli jakiegoś Proroka na podstawie miejsc, jaśniejszych u drugiego Proroka, lub utrzymywać, jeżeli tego nie widać w sposób najoczywistszy, że obydwaj mają jednakowy pogląd. A więc § 36.
wyłożę pokrótce, w jaki sposób można dociec myśli Proroków w takich przypadkach na podstawie historji Pisma św.

Otóż tutaj także trzeba rozpocząć od tego, co jest najogólniejsze, poszukując przedewszystkim zdań najbardziej jasnych w Piśmie św. co do tego, czym jest proroctwo, czyli objawienie, i na czym głównie polega, następnie co to jest

[1]) Ob. Rozdz. 2 § 48 i nast. (przekł.).

cud, dochodząc w ten sposób do rzeczy całkiem zwyczajnych. Stąd trzeba przejść do poglądów każdego Proroka, a następnie do treści każdego objawienia, czyli proroctwa, każdego
§ 37. zdarzenia i każdego cudu zosobna. Jakiej trzeba przytym ostrożności, aby nie pomieszać myśli Proroków i dziejopisarzy z myślą Ducha św. i rzeczywistością, wykazaliśmy wyżej we właściwych miejscach na wielu przykładach [1]); wobec tego mogę nie rozwodzić się nad tym tutaj. Tylko to jedno zauważę w sprawie treści objawień, że nasza metoda uczy dociekania tego, co Prorocy rzeczywiście widzieli lub słyszeli, a nie tego, co chcieli oznaczyć lub przedstawić przy pomocy przenośni; bo co do tego możemy tylko mieć domniemania, a nie da się nic pewnego dociec na podstawie Pisma św.

§ 38. Wykazaliśmy tedy sposób tłumaczenia Pisma św., a zarazem udowodniliśmy, że jest to jedyna i pewna droga do zgłębienia jego treści prawdziwej. Przyznaję, że większą pewność posiadają ci — jeżeli tacy istnieją — którzy są w posiadaniu tradycji upewnionej, czyli prawdziwego wyjaśnienia, danego przez samych Proroków, jak to wmawiają sobie Faryzeusze albo ci, którzy posiadają kapłana naczelnego, który nie może się mylić w tłumaczeniu Pisma św., czym się
§ 39. szczycą rzymscy katolicy. Ale że nie możemy mieć pewności zarówno co do owej tradycji, jak i co do powagi papieża, to nie możemy na tym budować nic pewnego. Tej bowiem przeczyli już najdawniejsi chrześcijanie, tamtej najdawniejsze sekty żydowskie. A jeżeli zwrócimy uwagę na liczbę lat (że zamilczę o innych okolicznościach), przez które trwała owa tradycja, którą wzięli Faryzeusze od swych rabinów a sprowadzona aż do Mojżesza, to znajdziemy, że jest ona
§ 40. nieprawdziwa, jak wykażę na innym miejscu [2]). Skutkiem tego taka tradycja musi być dla nas dość podejrzana. Musimy wprawdzie i my przy swojej metodzie przyjąć jakąś tradycję żydowską, jako niezepsutą, a jest nią znaczenie wyra-

[1]) Ob. Rozdz. 2 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 9 i 12 (przekł.).

zów języka hebrajskiego, które nam jest przekazane. O tej tradycji nie mamy żadnej takiej wątpliwości, jaką mamy co do tamtej. Nikt bowiem nie mógł mieć żadnej korzyści ze zmienienia znaczenia wyrazów, tak jak to bywało nierzadko z treścią czyichś wyrzeczeń. Trudnoby też było niezmiernie dokonać czegoś takiego; gdyż jeśliby kto usiłował zmienić znaczenie jakiegoś wyrazu, to musiałby zarazem wszystkich autorów, którzy pisali w tym języku i używali tego wyrazu w jego znaczeniu przyjętym, wyjaśniać według ducha i myśli każdego z nich, albo też uskutecznić swe fałszerstwo z ostrożnością, posuniętą do najwyższego stopnia. § 41.

Zważmy dalej, że język zachowuje wraz z ludźmi uczonemi lud, gdy tymczasem treść wyrzeczeń i książek zachowują tylko uczeni. Dlatego łatwo daje się pomyśleć, że uczeni mogli zmienić lub zepsuć treść wyrzeczeń jakiejś bardzo rzadkiej księgi, którą mieli w swym posiadaniu, nie mogli tego jednak uczynić ze znaczeniem wyrazów. Dodajmy jeszcze, że gdyby ktoś zechciał zmienić znaczenie jakiegoś wyrazu, do którego się przyzwyczaił, to nie będzie mógł bez trudności utrzymać nowego znaczenia w mowie i na piśmie. § 42.

Z tych i innych powodów możemy łatwo nabrać przeświadczenia, że nikomu nie mogło przyjść na myśl, aby psuć jakiś język, gdy tymczasem często się zdarzało, że zmieniano myśl jakiegoś autora bądź przez przekręcenie jego wyrzeczeń, bądź przez opaczne ich wykładanie. § 43.

Skoro więc nasza metoda (polegająca na tym, aby czerpać poznanie Pisma św. z niego samego) jest jedyna i prawdziwa, to o ile będzie ona niedostateczna do osiągnięcia całkowitego poznania Pisma św., o tyle będziemy musieli nadzieję na takie poznanie stracić. Jakie zaś trudności ona napotyka lub co pozostawia do życzenia, aby dać nam całkowite i pewne poznanie Ksiąg świętych, teraz wyłuszczę. § 44.

Przedewszystkim powstaje wielka trudność przy tej metodzie stąd, że wymaga ona zupełnej znajomości języka hebrajskiego. Ale skąd ją mamy otrzymać? Ci, którzy zajmowali się w starożytności językiem hebrajskim, nie pozostawili § 45.

potomności nic w sprawie zasad i nauki tego języka; przynajmniej nie posiadamy od nich nic takiego: żadnego słownika, żadnej gramatyki, żadnej retoryki. A naród żydowski zagubił wszystkie ozdoby i wszystką krasę swego języka (nic dziwnego, skoro ucierpiał tyle porażek i prześladowań), a zachował tylko urywki języka i niewielu ksiąg. Prawie wszystkie nazwy owoców, ptaków, ryb i bardzo wielu innych rzeczy zaginęły przez niełaskę czasów. Znaczenie wielu napotykanych w Biblji rzeczowników i czasowników jest albo
§ 46. całkiem nieznane, albo podlega dyskusji. Brak nam tego wszystkiego, a szczególnie frazeologji języka hebrajskiego, zwroty zaś i wyrażenia, właściwe narodowi żydowskiemu, niemal wszystkie zatarł w pamięci ludzi ząb czasu. Wobec tego nie zawsze będziemy mogli, jakbyśmy pragnęli, osiągnąć wszystkie znaczenia jakiegoś wyrzeczenia, jakie ono dopuszcza z praktyki językowej, a napotykamy wiele wyrzeczeń, których treść jest bardzo ciemna i całkiem niepojęta, pomimo że wszystkie wyrazy w nich są dobrze znane.

§ 47. Do tej niedogodności, że nie możemy posiąść całkowitej historji języka hebrajskiego, dochodzi jeszcze trudność, leżąca w budowie i naturze tego języka, a polegająca na tak wielkiej dwuznaczności, że zupełnie niepodobna znaleźć takiej metody [1]), któraby pozwoliła w sposób pewny osiągnąć treść wszystkich wyrzeczeń Pisma św. Otóż prócz przyczyn dwuznaczności, wspólnych wszystkim językom, mamy jeszcze szczególne w języku hebrajskim, o których tutaj pomówić uważam za godne trudu.

§ 48. Po pierwsze często powstaje w Biblji dwuznaczność i ciemność wyrzeczeń stąd, że rozmaite dźwięki jednego narządu mowy wikłają się ze sobą. Żydzi dzielą wszystkie zgłoski swego abecadła na pięć klas stosownie do narządów, służących do mówienia, a mianowicie warg, języka, zębów, podniebienia i gardła. Tak np. „alfa“, „ghet“, „hgain“, „he [2])“

[1]) Ob. Przypisek 7 (przekł.).

[2]) Za przykładem Sterna 171 zachowuję tutaj i poniżej pisownię autora, która jest o tyle interesująca, że pokazuje, jak Żydzi

nazywają się gardłowemi i używane są naprzemian bez różnicy, a przynajmniej nie jest mi znana różnica między niemi. Skutkiem tego „el“, co oznacza „do“, bierze się często zamiast „hgal“, co oznacza „nad“, i odwrotnie. W ten sposób wszystkie części jakiegoś wyrzeczenia albo stają się dwuznacznemi, albo zawierającemi wyrazy, nie posiadające żadnego znaczenia.

§ 49. Drugą przyczyną dwuznaczności wyrzeczeń jest wielorakie znaczenie spójników i przysłówków. Tak np. „wau“ służy naprzemian bądź do łączenia, bądź do rozłączania i oznacza „i“, „bo“, „ponieważ“, „zaś“, „tedy“; „ki“ posiada siedem, czy osiem znaczeń, mianowicie: „ponieważ“, „chociaż“, „jeżeli“, „gdy“, „jak“, „że“, „spalenie“ i t. d. Taksamo jest z wszystkiemi niemal nieodmiennemi częściami mowy.

§ 50. Trzecim źródłem wielu dwuznaczności jest okoliczność, że czasowniki w trybie oznajmującym nie posiadają czasów teraźniejszego, przeszłego trwałego, zaprzeszłego, przyszłego dokonanego i innych, dość używanych w innych językach. W trybie rozkazującym i bezokolicznym brak czasów prócz teraźniejszego a w trybie warunkowym brak wogóle form czasowych. Coprawda daje się zastąpić brak tych czasów i odmian łatwo i nawet w najwyższym stopniu udatnie według pewnych reguł, wyprowadzonych z podstaw języka, jednakże najdawniejsi pisarze nie zwracali na to wcale uwagi i brali często czas przyszły zamiast teraźniejszego i przeszłego i odwrotnie, czas przeszły zamiast przyszłego, a przytym tryb oznajmujący zamiast rozkazującego i warunkowego, skutkiem czego powstała wielka dwuznaczność zdań.

§ 51. Poza temi trzema przyczynami dwuznaczności języka hebrajskiego można jeszcze wskazać inne dwie, które mają jeszcze donioślejsze znaczenie. Jedną z nich jest okoliczność, że język hebrajski nie posiada liter dla samogłosek;

---

hiszpańscy za czasu de Spinozy owe zgłoski nazywali i jak je, a także wyrazy niektóre, wymawiali (przekł.).

drugą zaś jest to, że nie oddzielano zdań żadnemi znakami przestankowemi i nie wyrażano, ani nie zaznaczano tego
§ 52. w żaden sposób. Coprawda zarówno samogłoski, jak i znaki przestankowe dopełnia się zwykle z pomocą punktów oraz znaków przyciskowych, jednakże nie możemy się tym zadowolić, ponieważ wynaleźli i ustanowili je ludzie czasów późniejszych, których powagi nie możemy wcale uznawać; starożytni zaś pisali (na co wiele jest dowodów), nie używając punktów (t. j. bez samogłosek i znaków przyciskowych), a późniejsi wpisali je stosownie do tego, jaką wykładnię Biblji uznawali za słuszną. Wobec tego znaki przyciskowe i punkty, które obecnie posiadamy, są wyrazem wykładni późniejszej i nie zasługują na więcej zaufania i powa-
§ 53. żania od innych wyjaśnień autorów. Kto o tym nie wie, ten nie będzie umiał usprawiedliwić autora, który napisał List do Żydów, że w 11,21 wytłumaczył tekst 1 Mojż. 47,31 całkiem inaczej, aniżeli go mamy w punktowanym tekście hebrajskim; przecież jako Apostoł nie potrzebował on się uczyć treści Pisma św. od owych punktatorów. Mnie się przynajmniej zdaje, że wina jest raczej po stronie punktatorów. Przytoczę tutaj obydwie wykładnie, aby każdy mógł się o tym przekonać i zarazem zobaczyć, że ta różnica po-
§ 54. wstała jedynie z powodu braku samogłosek. Otóż punktatorzy wytłumaczyli z pomocą swoich punktów ‚przechylił się Izrael nad' lub (jeżeli zastąpić literę „ghain“ przez „alef“, należącą do tejże kategorji) „ku głowom łoża“. Autor zaś Listu do Żydów rozumie: „pochyliwszy się nad główką kostura“, przyczym czyta „mate“, gdy tymczasem inni czytają „mita“, a różnica ta polega tylko na samogłokach [1]). Zważywszy, że w owym opowiadaniu mowa jest tylko o starości Jakuba, nie zaś, jak w rozdziale następnym, o jego chorobie, trzeba uznać za prawdopodobniejsze, że dziejopisarz miał na myśli, iż Jakub pochylił się nad główką ko-

[1]) Bruder 115 pokazuje te odmienne pojmowania, przytaczając teksty (przekł.).

stura (którym się posługują starcy do opierania się), a nie nad głowami łoża, zwłaszcza że przy takim rozumieniu zbędne jest przypuszczenie o zamianie liter. Tym przykładem chciałem nie tylko uzgodnić owe miejsce Listu do Żydów z tekstem 1 Mojż., lecz głównie wykazać, jak nie można polegać na dzisiejszych punktach i znakach przyciskowych. Wobec tego kto pragnie wytłumaczyć Pismo św. bez wszelkiego uprzedzenia, ten musi poddać owe znaki w wątpliwość i zająć się ich zbadaniem. § 55.

Przy takim ustroju i takiej naturze języka hebrajskiego (aby wrócić do naszego zdania) musi powstać, jak każdy może się łatwo domyślić, tyle dwuznaczności, że nie może być takiej metody, któraby zdołała je zawsze rozwikłać. Napróżno spodziewamy się osiągnąć to z całą pewnością przez porównywanie wyrzeczeń (jedyny, jak wykazaliśmy, sposób dochodzenia prawdziwej treści z pośród wielu, jakie dopuszcza praktyka językowa). Nie daje się to uskutecznić, ponieważ porównanie wyrzeczeń wyświetla tylko przypadkowo jakieś zdanie, bo przecież żaden Prorok nie pisał z zamiarem wyjaśnienia słów czyichś lub swoich. Z drugiej strony treść jakiegoś Proroka, Apostoła i t. d. nie daje się wywnioskować z myśli kogoś innego, wyjąwszy sprawy, dotyczące sposobu życia, jak już wykazaliśmy dowodnie [1]); nie można tego zgoła czynić, gdzie mowa jest o rzeczach spekulacyjnych, albo gdzie opowiada się o cudach lub zdarzeniach. § 56.

Mógłbym podać przykłady na to, że w Piśmie św. trafiają się liczne wyrzeczenia, nie dające się wcale objaśnić, ale wolę to tymczasem pozostawić na boku i przejść do tego, co jeszcze pozostaje zauważyć w sprawie trudności, jakie napotyka owa prawdziwa metoda wykładni Pisma św. § 57.

Inna trudność dla tej metody powstaje stąd, że wymaga ona, abyśmy posiadali historję wszystkich ksiąg Pisma św., a historja ta jest nam po większej części nieznana. Otóż § 58.

[1]) Ob. Rozdział 2 § 52 i wyżej § 34 (przekł.).

nie są nam znani autorowie, czyli (jeśli kto woli) pisarze wielu ksiąg, albo też mamy co do nich wątpliwości, o czym będzie mowa poniżej obszernie [1]). Następnie nie wiemy, przy jakiej sposobności i kiedy napisane były owe księgi, których autorów nie znamy. Taksamo nie wiemy, w czyje ręce dostały się wszystkie owe księgi, w czyich egzemplarzach było tyle odmian tekstu i czy nie było u innych jeszcze jakich
§ 59. odmian. A jak ważną rzeczą jest wiedzieć to wszystko, zaznaczyłem pokrótce we właściwym miejscu, gdzie umyślnie pominąłem to, co mamy tutaj rozpatrzeć [2]).

Gdy czytamy jakąś księgę, zawierającą rzeczy niewiarogodne lub niezrozumiałe, albo posługującą się wyrażeniami bardzo ciemnemi, a nie znamy jej autora i nie wiemy, kiedy i przy jakiej sposobności ją pisał, to daremnie wysilać się bę-
§ 60. dziemy na upewnienie się o jej treści prawdziwej. Bo gdy nie wiemy o tym wszystkim, to nie możemy wiedzieć, jaki był zamiar autora, albo jaki mógł być. Przeciwie, gdy okoliczności te są nam dobrze znane, to wyznaczamy swe myśli w ten sposób, że nie poddajemy się żadnemu uprzedzeniu i nie przypisujemy autorowi lub temu, dla kogo on pisał, ani mniej ani więcej, niż słuszność wymaga, i nie wybiegamy poza obręb tych rzeczy, które autor mógł mieć na myśli, lub tych, których wymagały czas i warunki.

§ 61. Sądzę, że będzie to dość jasne dla każdego. Zdarza się przecież często, że czytamy podobne opowieści w różnych książkach i mamy o nich różne zdania, zależnie od wyobrażeń, jakie mamy o autorach. Przypominam sobie, że kiedyś czytałem w jakiejś książce o człowieku, któremu na imię było „Szalony Roland“ i który podróżował w powietrzu na jakimś potworze oskrzydlonym, przybywał do wszelkich krajów, pokonywał sam jeden znaczną liczbę ludzi i olbrzymów i dokonywał wielu tego rodzaju czynów fantastycznych, któ-

[1]) Ob. Rozdział 8 i 10 (przekł.).
[2]) Ob. wyżej § 23 i nast. (przekł.).

re, wzięte na rozum, są całkiem niepojęte [1]). Bardzo po- § 62.
dobną do tej opowieści czytałem u Owidjusza o Perseuszu [2]) i inną podobną w Księgach Sędziów i Królów o Samsonie (który sam jeden i bez broni wymordował tysiące ludzi [3])) oraz o Eljaszu, który fruwał w powietrzu i wzniósł się do nieba na ognistych koniach i ognistym wozie [4]). Są to, jak powiadam, całkiem podobne opowieści, a jednak urabiamy sobie o każdej całkiem inne zdanie. O pierwszym z autorów tych opowieści powiadamy, że chciał tylko pisać bajki, o drugim, że miał na myśli sprawy polityczne, o trzecim, że pisał o rzeczach świętych, a ta różnica sądów polega wyłącznie na wyobrażeniach, jakie mamy o autorach. Jest więc rzeczą jasną, że przedewszyst- § 63.
kim musimy znać autorów, którzy pisali w sposób ciemny i niepojęty, jeżeli chcemy tłumaczyć ich pisma.

Z tych samych powodów potrzeba nam wiedzieć, by z pośród rozmaitych ciemnych odmian podań móc wybrać prawdziwe, w czyich rękach znajdowały się egzemplarze z rozmaitemi odmianami tekstu i czy nie było kiedyś jeszcze innych odmian w rękach mężów, mających jeszcze większą powagę.

Wreszcie inna trudność przy stosowaniu owej metody § 64.
tłumaczenia do niektórych ksiąg Pisma św. polega na tym, że nie posiadamy ich w tym języku, w jakim pierwotnie były napisane. Otóż Ewangielja według Mateusza i niewątpliwie też List do Żydów były według zdania powszechnego pisane po hebrajsku, ale tekstów tych nie posiadamy. W jakim języku była pisana Księga Ijoba, jest wątpliwe; Ibn Ezra w komentarzu swoim utrzymuje, że przełożono ją z jakiegoś innego języka na hebrajski i że

---

[1]) Zapewne Ariosta „Orlando furioso“, gdzie w X, 66 i nast. bohaterem jest nie Orlando, lecz Ruggiero (przekł.).

[2]) Ob. Ovid. Metam. 4,614 i nast. (przekł.).

[3]) Sędz. 15,15 i nast.; 16,03 (przekł.).

[4]) 2 Król. 2,11 (przekł.).

dlatego jest ciemna. Nie mówię nic o księgach apokryficznych, ponieważ powaga ich jest całkiem inna.

§ 65. Otóż takie trudności, o których mówić chciałem, napotyka owa metoda tłumaczenia Pisma św. na podstawie jego własnej historji, jaką możemy posiąść. Uważam je za tak wielkie, że nie waham się twierdzić, iż w bardzo wielu miejscach Pisma św. prawdziwej treści nie znamy wcale, albo się

§ 66. jej tylko domyślamy bez pewności. Wszakże muszę tutaj znowu podkreślić, że wszystkie te trudności mogą być tylko przeszkodą do zrozumienia myśli Proroków w sprawach, nie dających się zrozumieć, a tylko wyobrazić, nie zaś w sprawach, które dają się ująć przez rozum i o których możemy z łatwością urabiać jasne pojęcia [1]). Albowiem rzeczy, dające się łatwo pojąć ze swojej natury, nie mogą być nigdy wyrażone tak ciemno, aby nie można było ich zrozumieć z łatwością, stosownie do przysłowia: mądrej głowie dość na słowie.

§ 67. Euklidesa, który pisał tylko o rzeczach bardzo prostych i w najwyższy sposób zrozumiałych, może każdy łatwo wyjaśnić w byle jakim języku. Aby pojąć jego myśl i upewnić się co do jej treści prawdziwej, bynajmniej nie trzeba znać gruntownie języka, w którym pisał, lecz wystarczy znajomość zwykła a nawet uczniowska; nie trzeba też znać życia, zajęcia i obyczajów autora, ani też wiedzieć, w jakim języku, dla kogo i kiedy pisał, zbędna też jest wiedza o losie jego księgi i jej rozmaitych odmianach oraz o tym, jak i za czyją

§ 68. sprawą została przyjęta. Co tutaj powiedziałem o Euklidesie, dotyczy każdego pisarza, który pisał o rzeczach, dających się zrozumieć ze swojej natury. Skutkiem tego możemy wyprowadzić wniosek, że w naukach moralnych możemy z łatwością osiągnąć myśl Pisma św. z jego historji, jaka daje się posiąść, i mieć pewność co do treści tej myśli. Albowiem nauki prawdziwej moralności wypowiadają się w wyrazach najzwyklejszych, ponieważ są powszechne, proste i łatwe do zrozumienia i ponieważ prawdziwe zbawienie i pra-

[1]) Ob. Przypisek 8 (przekł.).

wdziwa szczęśliwość polega na prawdziwym zaspokojeniu ducha, a to osiągamy tam, gdzie dochodzimy do jaknajjaśniejszego rozumienia. Wynika stąd w sposób najoczywistszy, że możemy z pewnością dociec myśli Pisma św. w sprawach, dotyczących zbawienia i koniecznych do szczęśliwości. Wobec tego nie potrzebujemy się zbytnio kłopotać o resztę, która, skoro po większej części nie może być dostępna dla rozumu i poznania, jest więcej ciekawa, aniżeli użyteczna. § 69.

W ten sposób wykazałem, jak mniemam, prawdziwą metodę wykładania Pisma św. i dostatecznie wyjaśniłem swoje zdanie o niej. Niewątpliwie każdy już zauważył, że ta metoda nie wymaga żadnego innego światła prócz naturalnego. Wszak natura i siła tego światła polega przeważnie na wyprowadzaniu i wywnioskowywaniu rzeczy ciemnych ze znanych lub za znane uchodzących sposobem wnioskowania prawowitego, a niczego innego nie wymaga ta nasza metoda. A chociaż zgodzimy się na to, że nie wystarcza ona do zupełnego wyświetlenia wszystkiego, co mamy w Biblji, to przecież pochodzi to nie z jakiegoś jej braku, lecz stąd, że droga, którą ona wskazuje jako prawdziwą i właściwą, nie była nigdy pielęgnowana i ucierana, więc z biegiem czasu stała się bardzo uciążliwa i trudna do przebycia, co widać, jak mniemam, dostatecznie z przedstawionych powyżej trudności. § 70.

Pozostaje jeszcze zbadać poglądy tych, którzy mają inne zdanie. Nasamprzód nastręcza się pogląd tych, którzy przyjmują, że światło naturalne nie posiada zdolności do wytłumaczenia Pisma św. i że do tego niezbędne jest światło nadprzyrodzone. Jakie zaś jest to poza przyrodzonym będące światło, pozostawiam im samym do wyjaśnienia. Co do mnie, to nie mogę przypuścić nic innego, jak to, że ci ludzie w wyrazach bardzo ciemnych wyznają, że są w niepewności co do treści prawdziwej Pisma św. w wielu razach. Bo jeżeli rozważymy ich objaśnienia, to znajdziemy, że nie zawierają one nic nadprzyrodzonego, a nawet że są po prostu domniemaniami. Dość porównać je z objaśnieniami tych, którzy przyznają się otwarcie, że nie posiadają żadnego innego światła § 71. § 72.

prócz naturalnego, a znajdzie się, że są one do siebie całkiem podobne, gdyż są czysto ludzkie i zdobyte przez długie i mo-
§ 73. zolne myślenie. Jeżeli zaś powiada się, że światło naturalne nie wystarcza, to jest to mylne z dwuch powodów. Po pierwsze dlatego, że trudność wytłumaczenia Pisma św. nie pochodzi zgoła, jak już wykazaliśmy, z jakiegoś braku uzdolnienia światła naturalnego, lecz jedynie z opieszałości (by nie powiedzieć: niegodziwości) ludzi, którzy zaniedbali sporządzenia historji Pisma św. w czasie, gdy można było tego dokonać. Po drugie dlatego (jak przyjmują wszyscy, jeśli się nie mylę), że światło nadprzyrodzone jest rzekomo
§ 74. darem boskim, dla wierzących jedynie przeznaczonym. Ale wszak Prorocy i Apostołowie miewali kazania nie tylko dla wierzących, lecz szczególnie właśnie dla niewierzących i niemoralnych, którzy więc musieli być zdolni do zrozumienia myśli Proroków i Apostołów; inaczej wyglądałoby na to, że Prorocy i Apostołowie kazali dzieciom i niedorosłym, a nie mężom obdarzonym rozumem. Naprożno też przepisywałby Mojżesz swoje prawa, gdyby mogły być zrozumiałe wyłącznie dla wierzących, bo tacy nie potrzebują żadnych praw. A więc tym, którzy poszukują światła nadprzyrodzonego do zrozumienia myśli Proroków i Apostołów, brak właśnie, jak się zdaje, światła naturalnego. Jestem więc daleki od przypuszczenia, że tacy ludzie posiadają nadprzyrodzony dar boski.

§ 75. Całkiem inny pogląd wypowiedział Majmonides. Jego zdaniem każde miejsce Pisma św. dopuszcza rozmaite, a nawet przeciwne sobie tłumaczenia, a dopiero wtedy możemy mieć pewność co do prawdziwości któregoś z nich, gdy wiemy, że dane miejsce w naszej wykładni nie zawiera nic takiego, coby się nie zgadzało z rozumem lub mu się sprzeciwiało. Gdyby się znalazło, że jakieś miejsce w swej treści dosłownej pozostaje w sprzeczności z rozumem, to choćby najbardziej wydawało się jasnym, będzie musiało być inaczej
§ 76. wytłumaczone. Tak twierdzi on najwyraźniej w „More Nebuchim“ 2, 25 w słowach następujących: „Wiedz o tym, że

uchylam się od twierdzenia, że świat jest odwieczny nie z powodu tekstu Pisma św., w którym jest mowa o stworzeniu świata, albowiem miejsc, pouczających że świat jest stworzony, nie jest więcej od takich, które uczą, że Bóg posiada ciało. Dostęp do wyjaśnienia miejsc, które znajdujemy w tej sprawie o stworzeniu świata, nie jest dla nas ani zamknięty, ani zagrodzony, więc moglibyśmy je wyjaśniać tak, jak to uczyniliśmy, gdyśmy usunęli materjalność z idei Boga. Może nawet przyszłoby nam to łatwiej i moglibyśmy łacniej te miejsca wyświetlić, by stwierdzić wieczność świata, aniżeli nam to przyszło przy usunięciu materjalności Boga, niech będzie on pochwalony. Jeżeli jednakże tego nie czynię i w to nie wierzę (mianowicie, że świat jest wieczny), to mam dwa do tego powody. Po pierwsze, ponieważ jest dowiedzione w sposób jasny, że Bóg nie jest materjalny, wobec czego zachodzi konieczność wyjaśnienia wszystkich tych miejsc, których treść dosłowna sprzeciwia się się dowodowi, gdyż dopuszczają one napewno z konieczności inną treść (prócz dosłownej). Natomiast niema żadnego dowodu wieczności świata, wobec czego niema konieczności naciągania Pisma św. i wyjaśniania miejsc odpowiednich stosownie do nasuwającego się mniemania, od którego moglibyśmy się przechylić do przeciwnego, gdyby coś znów za tym przemawiało. Drugim powodem jest, że wiara w Boga niematerjalnego nie jest sprzeczna z zasadami Zakonu .... Tymczasem wiara w wieczność świata w myśl Arystotelesa podrywa Zakon u podstawy i t. d.“.

Oto są słowa Majmonidesa, z których najoczywiściej § 77.
wynika to, co wyżej powiedziałem. Bo gdyby było dla niego pewnym rozumowo, że świat jest wieczny, to nie zawahałby się naciągać i wyjaśniać Pismo św. dopóty, dopókiby napozór nie uczyło tego samego; a nawet byłby on wnet upewniony, że Pismo św. zamierza pouczyć o wieczności świata, aczkolwiek wszędzie znajduje się coś przeciwnego. A więc nie mógł on uważać się za pewnego co do treści prawdziwej Pisma św., choćby ona była jasna, dopóki mógł wątpić o pra-

wdziwości rzeczowej lub dopóki ta nie była dla niego ustalona. Bo przecież dopóki nie mamy ustalonej prawdy rzeczowej, dopóty nie możemy wiedzieć, czy rzecz zgadza się z rozumem, czy też jest mu przeciwna, a skutkiem tego nie możemy także wiedzieć, czy treść dosłowna jest prawdziwa, czy mylna.

§ 78. Gdyby ten pogląd był prawdziwy, przyznałbym bezwzględnie, że potrzebujemy do wykładni Pisma św. poza światłem naturalnym jakiegoś innego. Albowiem prawie wszystko, co się znajduje w Piśmie św., nie daje się wyprowadzić z zasad, danych światłu naturalnemu (jak już wykazaliśmy), wobec czego nie możemy zgoła ustalić siłą światła naturalnego prawdziwości owej treści, a zatym też i prawdziwej treści i myśli Pisma św., więc potrzebowalibyśmy do

§ 79. tego z konieczności innego światła. Następnie gdyby ów pogląd był prawdziwy, to wynikałoby, że człowiek prosty, który po większej części nie zna żadnych dowodów i nie ma na nie czasu, nie mógłby w sprawach Pisma św. przyjmować czegoś inaczej, jak polegając na powadze i świadectwach filozofów, a skutkiem tego musiałby dopuścić, że filozofowie są nieomylni w tłumaczeniu Pisma św. Byłaby to nowa powaga kościelna i nowy rodzaj kapłaństwa lub papiestwa, któreby prosty lud więcej wyśmiewał, aniżeli czcił.

§ 80. Ale i nasza metoda wymaga znajomości języka hebrajskiego, do zajmowania się którym prosty lud nie ma czasu. A jednak podobny zarzut nie może być podniesiony przeciwko nam. Otóż narody żydowski i pogańskie, którym ongi kazali i dla których pisali Prorocy i Apostołowie, rozumieli język Proroków i Apostołów, więc pojmowali też myśli Proroków, a nie racje rzeczowe ich kazań, które według poglądu Majmonide-

§ 81. sa musieli również znać, aby móc pojąć myśli Proroków. A więc z racji naszej metody nie wynika z koniecznością, aby prosty lud miał poprzestawać na świadectwie tłumaczów. Wskazuję bowiem na prosty lud, któremu był znany język Proroków i Apostołów. Tymczasem Majmonides nie zdołałby wykazać takiego ludu prostego, któryby rozumiał przyczyny

rzeczy i stąd pojmował myśl tamtych. Co się zaś tyczy dzi- § 82.
siejszego ludu prostego, to wykazaliśmy już[1]), że wszystko konieczne do zbawienia może być łatwo zrozumiane w jakimbądź języku, choćby się nie znało racji, dlatego że ta wiedza dotyczy życia powszedniego i praktycznego. Takie zrozumienie, a nie świadectwo tłumaczów, zaspakaja prosty lud, a co do rzeczy pozostałych, to dzieli on los uczonych.

Ale wróćmy jeszcze do poglądu Majmonidesa, aby § 83.
go zbadać dokładniej. Przedewszystkim jest jego założeniem, że Prorocy zgodni są ze sobą we wszystkim i że byli największemi filozofami i teologami; mniema bowiem, że wyprowadzali swoje wnioski z prawdziwości rzeczowej. Że jest to zapatrywanie mylne, wykazaliśmy w Rozdziale 2. Następnie § 84.
opiera się on na założeniu, że treść Pisma św. nie daje się wyciągnąć z niego samego; prawdziwość bowiem rzeczowa nie daje się stwierdzić wyłącznie na podstawie Pisma św. (gdyż nie zawiera ono dowodzeń i nie uczy rzeczy, o których jest w nim mowa, z pomocą określeń oraz pierwszych przyczyn), więc według zdania Majmonidesa prawdziwa treść Pisma św. nie daje się z niego samego ustalić i nie może być w nim samym poszukiwana. Że i to zapatrywanie jest mylne, widać z Rozdziału niniejszego; wykazaliśmy bowiem z pomocą racji i przykładów, że treść Pisma św. daje się ustalić z niego samego i że w nim samym musi być poszukiwana, nawet gdy mowa jest o rzeczach, znanych światłu naturalnemu. Wreszcie opiera się on na założeniu, że wolno nam § 85.
wyrazy Pisma św. stosownie do swoich poglądów zgóry powziętych wyjaśniać, naciągać oraz treść dosłowną, choćby była najwyraźniejsza lub najdobitniejsza, wypierać i zastępować przez jakąś inną. Że taka dowolność, pomijając że jest biegunowo przeciwna temu, co wykazaliśmy w Rozdziale niniejszym i w poprzednich, przechodzi wszelkie granice i jest niesłychaną śmiałością, przyzna każdy.

Ale choćbyśmy dopuścili wolność tak daleko idącą, to § 86.

[1]) Ob. § 67 i nast. (przekł.).

czegobyśmy dopięli? Niczego, albowiem tego, co jest niedostępne dla dowodzenia, a co wypełnia większą część Pisma św., nie zdołamy zbadać w ten sposób; według tej reguły nie będziemy tu mogli ani nic wyjaśnić, ani nic wytłumaczyć. Natomiast stosując naszą metodę, można będzie wiele miejsc tego rodzaju wyjaśnić i roztrząsać je w sposób niezawodny, jak już pokazaliśmy na rozumowaniu i na fakcie. Rzeczy zaś, dające się z natury swej pojąć, dadzą się w treści swej łatwo wyciągnąć ze związku zdań, jak to też pokazaliśmy.

§ 87. Wobec tego metoda tamta jest całkiem bezużyteczna. Trzeba dodać, że owa metoda odbiera całkowicie wszelką pewność co do treści Pisma św. zarówno prostemu człowiekowi, czytającemu naiwnie Pismo św., jak i wszystkim tym, którzy posługują się jakąś inną metodą. Skutkiem tego odrzucam ów pogląd Majmonidesa jako szkodliwy, nieużyteczny i niedorzeczny.

§ 88. Co się tyczy tradycji Faryzeuszów, to powiedzieliśmy już wyżej [1]), że sami oni nie mieli co do niej pewności. Powaga zaś rzymskich papieży wymaga poważniejszego zaświadczenia i to jest jedyną przyczyną, dlaczego jej nie uznaję. Bo gdyby powaga ta mogła znaleźć dla siebie w samym Piśmie św. taką podstawę, jaką znajdywali dla siebie ongi kapłani żydowscy, to nie zrażałbym się tym, że pomiędzy kapłanami rzymskiemi byli heretycy i ludzie niemoralni. Wszak i pomiędzy kapłanami żydowskiemi bywali heretycy i ludzie niemoralni, którzy dochodzili do stanowiska przy pomocy środków krętych, a jednak stanowili z polecenia Pisma św. władzę najwyższą w sprawie tłumaczenia Zakonu.

§ 89. Ob. 5 Mojż. 17,11 i 12 oraz 33,10 i Malach. 2,8. Ale ponieważ kapłani rzymscy nie pokazują nam takiego zaświadczenia, to powaga ich pozostaje dla nas bardzo podejrzana. Aby zaś ktoś, zwiedziony przykładem kapłaństwa żydowskiego, nie myślał, że religja katolicka potrzebuje również kapłaństwa, trzeba zauważyć, co następuje. Prawa

[1]) Ob. § 38 i nast. (przekł.)

Mojżesza, ile że były ustawami publicznemi kraju, wymagały z konieczności w celu zachowania siebie jakiejś powagi publicznej. Bo gdyby pozostawione było każdemu tłumaczenie prawa publicznego w sposób dowolny, to nie mogłoby się utrzymać żadne państwo i rozpadłoby się natychmiast, a prawo publiczne stałoby się prywatnym. Całkiem inaczej rzecz się przedstawia z religją. Ponieważ polega ona nie § 90.
tyle na uczynkach zewnętrznych, ile na prostocie i szczerości ducha, to nie podpada zgoła pod żadne prawo i powagę publiczną. Albowiem prostota i szczerość ducha nie tworzy się w ludziach z mocy praw i powagi publicznej, a bezwzględnie nikt nie może być zmuszony siłą lub prawami do tego, aby był zbawiony. Potrzeba tu moralnego i braterskiego upominania, dobrego wychowania, a nadewszystko własnego i nieskrępowanego myślenia. Skoro więc nieogra- § 91.
niczone prawo wolnego myślenia, nawet w rzeczach religijnych, pozostaje przy każdym człowieku, a nie daje się pomyśleć, aby ktoś mógł go się wyzbyć, to musi też każdy posiadać nieograniczone prawo i najwyższą powagę w wolnym myśleniu o religji, a zatym i w wyjaśnianiu i tłumaczeniu jej sobie. Przecież jedynie dlatego zwierzchność posiada § 92.
najwyższą powagę w tłumaczeniu ustaw i sąd decydujący w sprawach publicznych, że chodzi o prawa publiczne. Z tego samego powodu każdy posiada najwyższą powagę w wyjaśnianiu religji i w sądzeniu o niej, bo przecież chodzi tu o prawo każdego pojedyńczego człowieka. A zatym nie należy z po- § 93.
wagi kapłaństwa żydowskiego w tłumaczeniu praw krajowych wyprowadzać wniosku o powadze kapłaństwa rzymskiego w tłumaczeniu religji. Przeciwnie, można łatwiej stąd wywnioskować, że każdy ma w swej osobie powagę najwyższą.

Moglibyśmy i z tej strony wykazać, że nasza metoda § 94.
wykładania Pisma św. jest najlepsza. Skoro bowiem każdemu pozostawiona jest najwyższa powaga w tłumaczeniu Pisma św., to normą wykładania nie może być nic innego, jak wspólne wszystkim światło naturalne, a nie jakieś

światło nadprzyrodzone lub też jakaś powaga zewnętrzna. A norma ta nie może być tak trudna, aby mogli się nią kierować jedynie filozofowie najbardziej urobieni, lecz musi być przystosowana do naturalnego i wspólnego wszystkim ludziom usposobienia i uzdolnienia, jak to widzimy przy naszej metodzie. A przekonaliśmy się, że jeżeli posiada ona trudności, to pochodzą one z opieszałości ludzkiej, a nie z natury samej tej metody.

ROZDZIAŁ 8.

Wykazanie, że Pięcioksiąg Mojżesza oraz księgi Jozuego, Sędziów, Ruty, Samuela i Królewskie nie są pisane przez te osoby, oraz zbadanie, czy wielu było autorów tych ksiąg, czy tylko jeden, a w takim razie, kto nim był.

§ 1. W Rozdziale poprzednim zajmowaliśmy się podstawami i zasadami poznania Pisma św. i wykazaliśmy, że nie polegają na niczym innym, jak na niesfałszowanej historji tych ksiąg. Powiedzieliśmy, że taką historję, choć jest koniecznie potrzebna, starożytni zaniedbali sporządzić, albo jeżeli taką napisali lub ustnie przekazywali, to zginęła skutkiem niełaski czasów, a zatym zatraciła się poważna część podstaw i zasad znajomości Pisma św. Ta strata byłaby do zniesienia, gdyby § 2. późniejsi trzymali się w słusznych granicach i ten mały zasób, który otrzymali lub odnaleźli, przekazywali sumiennie potomstwu, nie dodając nic wysnutego z własnej głowy. Tymczasem stało się tak, że historja Pisma św. nie tylko pozostała w niedoskonałości, lecz i uległa sfałszowaniu. Tak więc podstawa znajomości Pisma św. nie tylko się uszczupliła, lecz i stała się wadliwą, uniemożliwiając zbudowanie całkowitej historji Pisma św.

§ 3. Zamiarem moim tutaj jest naprawić owe braki i usunąć powszechne przesądy teologów w tym względzie. Obawiam się wszakże, że już za późno przychodzę z tą próbą, ponieważ poglądy już tak się utrwaliły, że ludzie nie chcą tutaj słyszeć o żadnych poprawkach i uparcie obstają przy tym, czym się przejęli pod pozorem religji. Jedynie, jak się

zdaje, bardzo niewielka liczba ludzi (w porównaniu z resztą), zdolna jest dać posłuch rozumowi—tak bardzo owe przesądy opanowały umysły ludzi. Mimo to nie porzucę swej próby, bo przecież nie ma jeszcze powodu do tego, aby ręce całkiem opuścić.

§ 4. Aby rzecz w porządku wykazać, zacznę od przesądów, dotyczących prawdziwych autorów Ksiąg świętych. Zajmę się nasamprzód autorem Pięcioksiągu, za którego niemal powszechnie uchodzi Mojżesz, czego tak uparcie bronili Faryzeusze, że poczytywali za odczepieńca tego, kto, zdawało się, miał inny sąd. Z tego powodu Ibn Ezra, człowiek wolnego umysłu i niepowszedniego oczytania, który pierwszy z pośród wszystkich, których czytałem, wytknął ten przesąd, nie śmiał wyłożyć swej myśli otwarcie, lecz zaznaczył ją tylko w bardzo ciemnych słowach. Poważam się tutaj rozwinąć jaśniej jego myśl i wykazać sprawę w sposób oczywistszy.

§ 5. Otóż słowa Ibn Ezry, znajdujące się w jego Komentarzu do 5 Mojż., są następujące: „Z tamtej strony Jordanu i t. d. skoro zrozumiesz tajemnicę dwunastu, następnie tedy napisał Mojżesz ten zakon, dalej Chananejczycy byli wówczas w kraju, dalej na górze boskiej będzie objawione, wreszcie ale oto jego łoże było łożem żelaznym, tedy poznasz prawdę".

§ 6. W tych niewielu słowach zaznacza on i zarazem wykazuje, że nie Mojżesz pisał Pięcioksiąg, lecz ktoś inny, daleko późniejszy, i że księga, którą pisał Mojżesz, była zupełnie inna. Dla wykazania tego, powiadam, zwraca on na to uwagę: 1) że Mojżesz nie mógł pisać wstępu do

§ 7. 5 Mojż., ponieważ nie przekraczał Jordanu; 2) że cała księga Mojżesza była wypisana szeroko na przestrzeni jednego ołtarza (ob. 5 Mojż. 27 i Joz. 8, 37 i nast.), który według podania rabinów składał się tylko z dwunastu kamieni, skąd wynika, że księga Mojżesza miała znacznie mniejszą objętość od Pięcioksiągu; to, moim zdaniem, chciał autor nadmienić w wyrazach: „tajemnica dwunastu", chyba że miał na myśli owe dwanaście przekleństw, o których jest

mowa w tymże rozdziale 5 Mojż., a które może jego zdaniem nie znajdowały się w księdze praw, a to dlatego, że Mojżesz po spisaniu praw kazał Lewitom głosić swe przekleństwa w celu pociągnięcia ludu z pomocą tego zaklęcia do zachowywania praw spisanych; a może też chciał autor wskazać ostatni rozdział 5 Mojż., w którym jest mowa o śmierci Mojżesza i który składa się z dwunastu wersetów; ale niema potrzeby roztrząsania domysłów tych oraz podanych przez innych; 3) że w 5 Mojż. 31, 9 powiada się: § 8.
„tedy napisał Mojżesz ten zakon", a słowa te nie mogą pochodzić od Mojżesza, lecz od kogoś innego, opisującego czyny i pisma Mojżesza; 4) że w 1 Mojż. 12, 6 przy opowiadaniu, § 9.
że Abraham wędrował po ziemi chananejskiej dziejopisarz dodaje, że „Chananejczyk na ten czas był w onej ziemi", przez co w sposób jasny oddzielony jest czas, w którym to było pisane; a zatym te słowa musiały być pisane już po śmierci Mojżesza, kiedy chanańczycy już byli przepędzeni i nie posiadali już więcej owego kraju; zaznacza to też Ibn Ezra w swoim komentarzu do tego miejsca, powiadając: „Chananejczycy byli naówczas na tej ziemi: zdaje się że Chanan (wnuk Noego) odbił tę ziemię komu innemu, a jeżeli nie jest to prawda, to mamy tu tajemnicę; kto ją zrozumie niech milczy"; to znaczy, że jeżeli Chanan podbił ten kraj, to mamy znaczenie, że Chananejczycy już byli wówczas na tej ziemi, bo wyłącza się czas wcześniejszy, w którym ziemię tę zamieszkiwał inny naród; jeżeli natomiast Chananejczycy byli pierwszemi mieszkańcami tej ziemi (jak wynika z 1 Mojż. 10), to tekst wyłącza czas teraźniejszy, czyli czas piszącego, więc nie mógł być to czas Mojżesza, w którym Chananejczycy jeszcze posiadali ów kraj; oto jest tajemnica, o której poleca Ibn Ezra milczeć; 5) że w 1 Mojż. 22, 14 góra Morja § 10.
nazwana jest górą Boga [1]), ale nazwę tę otrzymała dopiero po przeznaczeniu jej pod budowę świątyni, wybór ten zaś nie był jeszcze dokonany za czasów Mojżesza, bo Mojżesz

[1]) Ob. Przypisek 9 (przekł.).

nie wymienia jeszcze żadnego przez Boga wybranego miejsca, lecz przeciwnie, przepowiada, że Bóg kiedyś wybierze sobie jakieś miejsce, któremu przysługiwać będzie imię
§ 11. boskiego; 6) że opowiadanie o Ogu, królu basańskim w 5 Mojż. 3 [1]) zawiera wstawkę: „Bo tylko sam Og, król Basański pozostał był z olbrzymów *); oto, łoże jego, łoże żelazne, azaż jeszcze nie jest w Rabbat, synów Ammonowych? dziewięć łokci długość jego i t. d.“; ten dodatek świadczy najwyraźniej o tym, że autor tych ksiąg żył znacznie później od Mojżesza, w ten sposób bowiem wyraża się tylko ten, kto opowiada rzeczy bardzo dawne i wskazuje na pozostałości dla uwiarogodnienia; niewątpliwie owe łoże odnaleziono dopiero w czasie Dawida, który to miasto podbił, jak czytamy
§ 12. w 2 Sam. 12, 30; ale nie tylko tutaj, bo i nieco niżej tenże dziejopisarz wsunął pomiędzy słowa Mojżesza zdanie następujące: „Jair, syn Manasesów, posiadł wszystkę krainę Argob aż do granicy Jessury i Machaty; przetoż nazwał ją od imienia swego Basan Hawot Jair aż do dzisiejszego dnia“ [2]); to, jak powiadam, dodał dziejopisarz, by wyjaśnić słowa Mojżesza, które przedtym przytoczył, a mianowicie: „A ostatek Galaadu, i wszystko Basan, królestwa Ogowego, dałem połowie pokolenia Manasesowego, wszyst-
§ 13. kę krainę Argob, i wszystko Basan, które zowią ziemią olbrzymów“ [3]); za czasu autora, piszącego te słowa, Żydzi niewątpliwie wiedzieli, które wsie szczepu Judy należały do Jaira, gdy tymczasem nie znali z nazwy okręgu Argob, ani krainy olbrzymów, a dlatego musiał on objaśnić, jakie to były miejsca, które się w dawnych czasach tak nazywały i podać powód, dlaczego w jego czasie nosiły nazwę

*) Wyraz hebrajski „refaim“ oznacza potępionych i był też, jak się zdaje, imieniem własnym, jak w 1 Kron. 20; dlatego myślę, że wyraz ten oznacza tutaj jakiś ród.

[1]) w. 11 (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 3, 14 (przekł.).
[3]) w. 13 (przekł.).

Jaira, który pochodził ze szczepu Judy, a nie Manasesa (ob. 1 Kron. 2, 21 i 22).

W ten sposób wyjaśniliśmy pogląd Ibn Ezry, jak § 14.
i miejsca Pięcioksiągu, na które się on powołuje. Ale nie zauważył on wszystkiego, ani nawet najważniejszego, bo jeszcze jest wiele miejsc w tych księgach o znaczeniu daleko poważniejszym, a mianowicie są to następujące:

Po pierwsze autor tych ksiąg nie tylko mówi § 15.
o Mojżeszu w trzeciej osobie, lecz nadto zaświadcza o nim wiele rzeczy. Czytamy: „rzekł Bóg do Mojżesza“ [1]), „mawiał Pan do Mojżesza twarzą w twarz“ [2]), „Mojżesz był mąż najpokorniejszy ze wszystkich ludzi“ (4 Mojż. 12, 3), „I rozgniewał się bardzo Mojżesz na hetmany wojska“ (4 Mojż. 31, 14), „Mojżesz, mąż Boży“ (5 Mojż. 33, 1), „umarł Mojżesz, sługa Pański“, „i nie powstał prorok więcej w Izraelu podobny Mojżeszowi“ [3]) i t. d. Tymczasem § 16.
w 5 Mojż. gdzie opisuje się prawo, które Mojżesz wyjaśniał narodowi i które spisał, Mojżesz opowiada o swych czynach w pierwszej osobie, np. „mówił Pan do mnie“ (5 Mojż. 2, 1 i 17 i t. d.), „modliłem się Panu“ [4]) i t. d. Tylko w końcu księgi [5]) dziejopisarz po doniesieniu słów Mojżesza mówi o nim dalej znowu w trzeciej osobie i opowiada, jak Mojżesz owe prawo (które wyjaśniał) przekazał narodowi na piśmie, jak go na nowo upominał i wreszcie życie zakończył. To wszystko, mianowicie ten sposób mówienia, te zaświadczenia i związek całego opowiadania wywołuje przekonanie, że te księgi były napisane przez kogo innego, a nie przez Mojżesza.

Po drugie trzeba zauważyć, że nie tylko opowiada § 17.
się, jak Mojżesz umarł i był pochowany i jak Żydzi przez

[1]) 3 Mojż. 1, 1; 4, 1 i t. d. (przekł.).
[2]) 2 Mojż. 33, 11 (przekł.).
[3]) 5 Mojż 34, 5 i 10 (przekł.).
[4]) 5 Mojż. 9, 26 (przekł.).
[5]) 5 Mojż. 27 i nast. (przekł.).

dni trzydzieści pogrążeni byli w żałobie, lecz i porównywa się go z wszystkiemi Prorokami, którzy żyli później, by powiedzieć, że przewyższył wszystkich. „I nie powstał—czytamy -- prorok więcej w Izraelu podobny Mojżeszowi, któregoby tak znał Pan twarzą w twarz“ [1]). Takiego świadectwa nie mógł sobie wystawić Mojżesz sam, ani nie mógł mu wystawić ktoś inny krótko po nim, lecz tylko ktoś, kto żył po wielu wiekach, tymbardziej że dziejopisarz mówi o czasie przeszłym: „i nie powstał prorok więcej i t. d.“; podobnie mówi on o jego grobie: „a nie dowiedział się nikt o grobie jego, aż do dnia tego“ [2]).

§ 18. Po trzecie można dostrzec, że dla niektórych miejscowości podane są nazwy nie te, które nosiły za czasu Mojżesza, lecz te, które otrzymały znacznie później. Tak np. powiedziane jest o Abrahamie, że „gonił“ za wrogiem „aż do Dan“ (1 Mojż. 14, 14), ale nazwę tę miasto otrzymało długo po śmierci Jozuego (ob. Sędz. 18, 29).

§ 19. Po czwarte widzimy, że niekiedy prowadzi się dzieje po za czas życia Mojżesza. Otóż w 2 Mojż. 16, 35 opowiada się, że synowie Izraela żywili się manną przez czterdzieści lat, aż przybyli do kraju zamieszkanego, aż doszli do granicy ziemi Chananejskiej, a więc aż do czasu, o którym mowa w Księdze Jozuego 5, 12. Również w 1 Mojż. 36, 31 powiedziane jest: „ci też byli królowie, którzy królowali w ziemi Edomskiej, pierwej niż królował król nad syny Izraelskimi“. Niewątpliwie dziejopisarz wspomina tu królów, których posiadali Edomczycy, zanim Dawid ich podbił [3]) i ustanowił namiestników w Edomie (Ob. 2 Sam. 8, 14).

§ 20. Z tego wszystkiego widać w sposób jasny jak słońce, że Pięcioksiąg napisany był nie przez Mojżesza, lecz przez kogoś innego, który żył o kilka wieków później od niego.

---

[1]) 5 Mojż. 34, 10 (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 34, 6 (przekł.).
[3]) Ob. Przypisek 10 (przekł.).

Ale zwróćmy się jeszcze, jeżeli Czytelnik pozwoli, do ksiąg, które Mojżesz sam pisał, a które przytacza się w Pięcioksiągu, gdyż i z nich się okaże, że były czym innym, aniżeli Pięcioksiąg.

Nasamprzód widać z 2 Mojż. 17,14, że Mojżesz § 21.
z polecenia Boga opisał wojnę z Amalekitami, ale w jakiej księdze, nie dowiadujemy się z tego rozdziału. Jakoż w 4 Mojż. 21,14 przytacza się jakąś księgę pod nazwą „Księgi wojen Pańskich“, w której niewątpliwie był opis wojny z Amalekitami, a także obozowisk wszystkich (które również opisał Mojżesz, jak zaświadcza autor Pięcioksiągu w 4 Mojż. 33,2).

Następnie widać w 2 Mojż. 24,4 i 7 ślad innej księgi, § 22.
nazwanej „Księgą przymierza“ *), którą Mojżesz odczytywał Izraelitom, gdy pierwszy raz zawarli z Bogiem przymierze. Ale ta księga, czy to pismo nie było bardzo obszerne, bo zawierało prawa, czyli rozkazy Boga, wymienione w 2 Mojż. 20,22 aż do rozdz. 24. Zgodzi się na to każdy, kto ten rozdział przeczyta ze zdrowym sądem i bezstronnie.

Otóż opowiada się tam, że gdy Mojżesz dostrzegł goto- § 23.
wość ludu do zawarcia przymierza z Bogiem, natychmiast spisał wyrzeczenia i ustawy boskie i przeczytał nazajutrz wczesnym rankiem zebranemu ludowi po dokonaniu pewnych obrzędów warunki przymierza, które miało być zawarte; po przeczytaniu tych warunków, które lud cały bezwątpienia zrozumiał, lud ten przyjął je bez zastrzeżeń [1]). A zatym z krótkości czasu, w jakim owa księga była napisana, jak i z tego, że chodziło w niej o przymierze, które miało być zawarte, wynika, że owa księga nie zawierała w sobie więcej, jak to, co zaznaczyłem wyżej.

Wreszcie wiadomo, że Mojżesz po upływie czterdzie- § 24.
stu lat od wyjścia z Egiptu wyjaśnił wszystkie prawa, które

*) Wyraz „efer“ w hebrajskim oznacza często też pismo, czyli dokument.

[1]) 2 Mojż. 24,3 i nast. (przekł.).

nadał (ob. 5 Mojż. 1,5), i ponownie zobowiązał do nich naród (ob. 5 Mojż. 29,14), a wówczas napisał księgę, zawierającą owe prawa wraz z wyjaśnieniem oraz tym nowym przymierzem (ob. 5 Mojż. 31,9). Księgę tę, która nazywała się „Księgą Zakonu bożego“, rozszerzył później Jozue przez dołączenie opisu zawarcia przymierza, do którego naród zobowiązał się na nowo za jego czasu i które zawarł
§ 25. z Bogiem po raz trzeci (ob. Joz. 24, 25 i 26). A ponieważ nie posiadamy żadnej księgi, którąby zawierała to przymierze Mojżesza oraz przymierze Jozuego, to trzeba z konieczności przyjąć, że owa księga zaginęła, jeżeli nie będzie się za parafrastą chaldejskim Jonatanem popełniać
§ 26. głupstw i dowolnie przekręcać słów Pisma św. Otóż Jonatan wolał z powodu tej trudności sfałszować Pismo św., aniżeli przyznać się do niewiedzy. Przełożył on słowa księgi Jozuego (Joz. 24,26): „i napisał Jozue słowa te w księgi Zakonu Bożego“ na chaldejski w sposób następujący: i napisał Jozue słowa te i schował je wraz z księgą
§ 27. Zakonu Pańskiego“. Cóż zrobić z ludźmi, którzy widzą tylko to, co im się podoba? Tak postępować, pytam, czy nie znaczy odrzucać samo Pismo św. i wysnuwać nowe z własnej głowy? My natomiast wyprowadzimy wniosek, że owa Księga Zakonu bożego, którą Mojżesz napisał, nie była Pięcioksiągiem, lecz zgoła czym innym, i że autor Pięcioksiągu włączył ją do swego dzieła w miejscu właściwym, jak wynika w sposób najoczywistszy zarówno z tego, co było wyżej powiedziane, jak i z tego, co wyprowadzimy poniżej.

§ 28. W przytoczonym już miejscu 5 Mojż., gdzie jest mowa o tym, że Mojżesz napisał księgę praw, dziejopisarz dodaje, że Mojżesz wręczył ją kapłanom, i nadto, że rozkazał, aby ją w pewnych odstępach czasu odczytywali całemu narodowi [1]). Tu się ujawnia, że owa księga miała znacznie mniejszą objętość od Pięcioksiągu, skoro mogła być tak odczytana na jednem zebraniu, by ją mogli wszyscy zrozumieć.

[1]) 5 Mojż. 31,9 i nast. (przekł.).

Nie należy też zapomnieć, że Mojżesz z pośród wszystkich § 29.
ksiąg, które napisał, rozkazał starannie przechowywać i pilnować jedynie tę jedną z drugim przymierzem wraz z Pieśnią (którą później napisał, aby się jej cały lud nauczył napamięć) [2]). Otóż ponieważ w pierwszym przymierzu zobowiązał jedynie tych, którzy byli obecni, a w drugim dopiero także ich potomstwo (ob. 5 Mojż. 29, 14 i 15), przeto rozkazał pilnie przechowywać Księgę tego drugiego przymierza dla wieków następnych, a przytym też, jak powiedzieliśmy, swą Pieśń, która przeważnie dotyczy czasów przyszłych.

Zważywszy więc, że niema żadnej wzmianki, aby Moj- § 30.
żesz prócz tych napisał jeszcze jakieś inne księgi, że kazał pilnie przechowywać dla potomności tylko tę małą Księgę Zakonu wraz z Pieśnią, wreszcie że nie mógł być autorem wielu miejsc w Pięcioksiągu, musimy wyprowadzić wniosek, że twierdzenie, iż Mojżesz jest autorem Pięcioksiągu jest pozbawione podstawy i całkiem przeciwne rozumowi.

Ale może kto tutaj zapyta, czy Mojżesz nie wydał § 31.
jeszcze innych praw, skoro były jemu nasamprzód objawiane, innemi słowy, czy Mojżesz w ciągu lat czterdziestu nie spisywał żadnych praw, które nadawał, prócz tych niewielu, które, jak powiedzieliśmy, zawarte są w Księdze pierwszego przymierza? Na to odpowiedź moja jest następująca. § 32.
Dopuszczając nawet, że wydaje się zgodnym z rozumem przyjęcie, iż Mojżesz w tym samym czasie i miejscu, w którym nadawał prawa, zarazem je spisywał, zaprzeczam, aby nam wolno było przyjmować to z tego właśnie powodu. Wykazaliśmy przecież powyżej [1]), że w takich sprawach można twierdzić coś tylko wtedy, gdy się to znajduje w samym Piśmie św., albo może być wyprowadzone przez prawowite wnioskowanie z podstaw Pisma św., nie zaś stąd, że wydaje się zgodnym z rozumem. Dodać należy, że i sam § 33.
rozum nie zmusza nas do przyjęcia tego, gdyż być może, że

---

[1]) Ob. Rozdz. 8 § 7 i nast. (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 32,44 i nast. (przekł.).

starszyzna wydawała narodowi na piśmie zlecenia Mojżesza, a w czasie późniejszym dziejopisarz je zebrał i włączył do życiorysu Mojżesza w miejscach odpowiednich.

§ 34. Tyle o pięciu księgach Mojżesza. Przejdźmy teraz do zbadania także innych.

O Księdze Jozuego daje się wykazać podobnemi racjami, że nie on ją pisał. Otóż musiał o nim kto inny zaświadczać, że jego sława rozchodziła się po całej ziemi (Ob. 6, 27), że nie opuścił nic z tego, co Mojżesz nakazał (Ob. 8, w. ostatni i 11, 15), że gdy zestarzał się, zwołał

§ 35. wszystkich na zebranie i potym ducha wyzionął [2]). Następnie czytamy o niektórych zdarzeniach, jakie zaszły po jego śmierci. Oto opowiada się, że po jego zgonie Izraelici czcili Boga, dopóki byli przy życiu starcy, którzy go znali [1]). W 16, 10 opowiada się, że „(Efraim i Manasse) nie wygnali Chananejczyka, mieszkającego w Gazer, i (jak się dodaje) mieszkał Chananejczyk w pośrodku Efraimitów, aż do dnia

§ 36. tego i hołdował im, dań dawając". Jest to to samo, co czytamy w księdze Sędziów 1, a nawet wyrażenie „aż do dnia tego" świadczy o tym, że autor opowiada o rzeczach dawnych. Podobnie rzecz się ma z miejscem w 15, w. ostatni, gdzie mowa jest o synach Judy, oraz z opowiadaniem

§ 37. o Kalebie w w. 13 tegoż rozdz. [2]). Również zdarzenie, opowiedziane w 22, 10 i nast., o dwuch z połową pokoleniach, które zbudowały ołtarz za Jordanem, zaszło, jak się zdaje, po śmierci Jozuego, albowiem w całym tym podaniu niema wzmianki o Jozuem, a cały naród radzi o prowadzeniu wojny, wysyła posłów, oczekuje ich odpowiedzi

§ 38. i wreszcie uchwala. Wreszcie z 10, 14 wynika oczywiście, że księga ta była napisana w kilkaset lat po Jozuem, gdyż zaświadcza się tutaj, że „nie był takowy dzień przedtem, ani potem, w któryby usłuchać miał Pan (tak) głosu człowie-

---

[2]) 5 Mojż. 23 i 24 (przekł.).
[1]) Joz. 24, 31 (przekł.).
[2]) Por. Sędz. 1, 10 (przekł.).

czego i t. d.“. Jeżeli więc Jozue napisał kiedyś księgę, to była to chyba ta, o której uczyniona jest wzmianka w 10,13.

Co do Księgi Sędziów, to nie sądzę, aby ktoś ze § 39.
zdrowym rozumem był przekonany, że pisali ją sami Sędzio-
wie. Już zakończenie całego opowiadania w rozdz. 21 wy-
kazuje jasno, że pisał je całe jeden dziejopisarz. Często też
autor przypomina, że naówczas nie było króla w Izraelu [1]),
więc nie ulega wątpliwości, że księga ta była napisana po
czasie. gdy królowie sprawowali władzę.

Co się tyczy Ksiąg Samuelowych, to również nie § 40.
mamy powodu zatrzymywać się dłużej, gdyż opowieść ciąg-
nie się do czasu, odległego od jego śmierci. Tylko to chciał-
bym zauważyć, że księga ta napisana była w kilka wieków
po Samuelu. Otóż w 1 Sam. 9,9 dziejopisarz nawiasem
przypomina: „Przedtem w Izraelu tak mawiał każdy, gdy
się szedł radzić Boga: chodźcie, a pójdziemy aż do widzące-
go; bo którego dziś zowią prorokiem, tego przedtym nazy-
wano widzącym“.

Wreszcie Księgi Królewskie są, jak widać z nich § 41.
samych [2]), wyciągiem z Ksiąg spraw Salomona (Ob.
1 Król. 11,41), z Kroniki o królach judzkich (ob. 14, 19 i 29)
oraz z Kroniki o królach izraelskich.

Wnioskujemy więc, że wszystkie owe księgi, które do- § 42.
tychczas rozpatrywaliśmy, są później napisane i że opowia-
dają o rzeczach, w nich zawartych, jako o zaszłych dawno.

Jeżeli teraz zwrócimy uwagę na związek i temat wszyst-
kich owych ksiąg, to łatwo dostrzeżemy, że pisał je wszystkie
jeden dziejopisarz, który zamierzył przedstawić dzieje żydow-
skie od początku aż do pierwszego zburzenia Jerozolimy.
Otóż księgi te tak są ze sobą powiązane, że już z tego same- § 43.
go możemy rozpoznać, że zawierają w sobie jedno opowiada-
nie jednego dziejopisarza. Oto po ukończeniu opowiadania
o życiu Mojżesza dziejopisarz przechodzi do dziejów

[1]) Sędz. 17,6; 18,1; 19,1; 21,5 (przekł.).
[2]) 1 Król. 14,19; 15,31 i in. (przekł.).

Jozuego w słowach: „I stało się po śmierci Mojżesza, sługi Pańskiego, że mówił Pan do Jozuego i t. d.“ [1]). Podobnie po zamknięciu tej księgi, kończącej się na śmierci Jozuego, nawiązane są dzieje Sędziów w słowach: „I stało się po śmierci Jozuego, iż pytali synowie Izraelscy Pana
§ 44. i t. d.“ [2]). Z tą księgą znów łączy się, jako dodatek, księga Ruty słowami: „I stało się za onych czasów, kiedy Sędziowie sądzili, był głód w ziemi“ [3]). W taki sam sposób nawiązuje się do tej księgi Pierwsza Księga Samuelowa, po ukończeniu której przechodzi się w dotychczasowy sposób do Wtórej Księgi, a z tą jeszcze przed ukończeniem życiorysu Dawida, łączy się Pierwsza Księga Królewska, prowadząca dalej opowiadanie o dziejach Dawida, a w końcu łączy się z tą Wtóra Księga Królewska w taki sam sposób.

§ 45. Ze związku i z porządku podań widać, że mamy tu do czynienia tylko z jednym dziejopisarzem, który wytknął sobie pewien cel. Rozpoczyna od opowiedzenia początku narodu żydowskiego, następnie wyprowadza kolejno, przy jakiej sposobności i w jakim czasie Mojżesz wydawał prawa oraz wiele naówczas przepowiadał; następnie jak Żydzi zgodnie z przepowiednią Mojżesza wkroczyli do ziemi obiecanej (ob 5 Mojż. 7), ale po objęciu jej w posiadanie sprzeniewierzyli się prawom (5 Mojż. 31, 16), co sprowadziło na nich wiele nieszczęścia (tamże 17); dalej opowiada, jak Żydzi zechcieli obierać sobie królów (5 Mojż. 17, 14), którym także, zależnie od tego, jak zachowywali prawa, powodziło się dobrze lub źle (5 Mojż. 28, 36 i w. ostatni), wreszcie opowiada o upadku państwa, które nastąpiło, jak Moj-
§ 46. żesz przepowiedział [4]). O wszystkim innym, co nie przyczynia się do potwierdzenia prawa, dziejopisarz albo zupełnie

---

[1]) Joz. 1, 1 (przekł.).
[2]) Sędz. 1, 1 (przekł.).
[3]) Rut. 1, 1 (przekł.).
[4]) 5 Mojż. 28, 48 i nast. (przekł.).

zamilcza, albo odsyła czytelnika do innych dziejopisarzy. Wszystkie te księgi służą jednemu celowi, mianowicie uczeniu praw i przykazań Mojżesza oraz poparciu ich przez przebieg dziejowy.

Biorąc razem te trzy okoliczności, mianowicie jednorodność przedmiotu wszystkich tych ksiąg, ich związek i to, że napisane były o wiele wieków później po zdarzeniach, możemy wyprowadzić wniosek, że, jak przed chwilą powiedzieliśmy, wszystkie te księgi napisał jeden dziejopisarz. § 47.

Kto był tym dziejopisarzem, nie potrafię wykazać w sposób równie oczywisty. Podejrzewam wszakże, że był to sam Ezdrasz, a mam niesłabe podstawy do takiego domniemania. Otóż dziejopisarz (który, jak już wiemy był tylko jeden), prowadzi opis dziejów aż do uwolnienia Joachima i dodaje, że ten zasiadał przy stole króla przez całe życie (swoje czy syna Nabuchodonozora, bo tekst [1]) jest dwuznaczny), z czego wynika, że nie mógł on żyć przed-Ezdraszem. Atoli Pismo św. nie wymienia nikogo działającego wówczas, prócz Ezdrasza (ob. Ezdr. 7,10), który jedynie przykładał się do szukania Zakonu bożego i przygotowania go i który był (tamże, 6) pisarzem biegłym w Zakonie Mojżeszowym. Wobec tego mogę przypuszczać, że tylko Ezdrasz pisał owe księgi. Następnie z przytoczonego tutaj świadectwa o Ezdraszu widzimy, że przykładał się nie tylko do poszukiwania, lecz i do przygotowania Zakonu bożego, a w Nehem. 8,8 powiada się: „bo czytali w Księgach Zakonu Bożego wyraźnie, a wykładając zmysł, objaśniali to, co czytali“. A ponieważ w 5 Mojż. zawiera się nie tylko księga Zakonu Mojżesza lub większa jej część, lecz nadto znajduje się tam wiele wstawek dla bliższego wyjaśnienia, to przypuszczam, że 5 Księga Mojżesza jest właśnie owym Zakonem bożym, napisanym, przygotowanym i wyjaśnionym przez Ezdrasza i wówczas odczytywanym. § 48. § 49. § 50. § 51.

[1]) 2 Król. 25, 29 i 30 (przekł.).

§ 52. Że zaś w 5 Mojż. zawiera się wiele wsuniętego dla bliższego wyjaśnienia, wykazałem powyżej [1]) na dwuch przykładach przy wyjaśnianiu zdań Ibn Ezry. Ale można znaleźć wiele innych miejsc tego rodzaju. Tak np. w 2, 12 czytamy: „Także w Seir mieszkali Horejczycy przedtem, które synowie Ezawowi wygnali, i wygładzili je przed sobą, a mieszkali na miejscu ich, jako uczynił Izrael w ziemi osiadłości swojej, którą im dał Pan". Jest to wyjaśnienie w. 3 i 4 tegoż rozdz., że synowie Ezawa nie znaleźli góry Seir, otrzymanej w spadku, bez mieszkańców, lecz że ją zawojowali i przepędzili i zgładzili Horejczyków, owych wcześniejszych mieszkańców, jak to uczynili Izraelici po śmierci Mojżesza z Chananejczykami. — Również wstawką nawiasową pośród słów Mojżesza są wersety 6, 7, 8 i 9 w rozdziale 10; trudno bowiem zapoznać, że werset 8, zaczynający się od słów: „onegoż czasu odłączył Pan pokolenie Lewi", ściąga się koniecznie do w. 5, a nie do śmierci Arona. Zdaje się, że Ezdrasz wtrącił to z tego powodu, że Mojżesz w owym opowiadaniu o cielcu, czczonym przez naród, powiedział (ob. 9, 20), że modlił się do Boga za Arona. Wyjaśnia więc, że Bóg w owym czasie, o którym Mojżesz tu mówi, wybrał sobie szczep Lewitów, aby podać powód tego wybrania i objaśnić, dlaczego Lewici nie byli powołani do części spuścizny; po tym wyjaśnienieniu ciągnie on dalej nić opowiadania słowami Mojżesza. — Zwróćmy jeszcze uwagę na wstęp do tej księgi [2]) i na wszystkie owe miejsca, w których mówi się o Mojżeszu w trzeciej osobie. — Niewątpliwie dodał on prócz tych jeszcze wiele innych miejsc, których nie możemy już dzisiaj wyróżnić, lub wyraził innemi słowami w tym celu, aby ludzie spółcześni mogli je łatwiej pojąć. — Gdybyśmy, powiadam, posiadali samą Księgę Zakonu Mojżesza, to niezawodnie znaleźlibyśmy znaczną różnicę w wyrazach, jak i w układzie, jak i w uzasadnieniu przepisów. Je-

§ 53.

§ 54.

§ 55.

[1]) Ob. §§ 11—13 (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 1, 1—5 (przekł.).

żeli porównam tylko Dekalog tej księgi z Dekalogiem w 2 Mojż. (gdzie opowiada się otwarcie o jego dziejach), to znajduję, że różni się od niego w tym wszystkim. Otóż przykazanie czwarte nie tylko nakazane jest w inny sposób, lecz jest znacznie więcej rozciągnięte, a jego uzasadnienie całkowicie jest odmienne od tego, które podane jest w Dekalogu w 2 Mojż.[1]). Także porządek, w jakim wyjaśnia się tutaj przykazanie dziesiąte, jest inny, niż w 2 Mojż.[2]).

A zatym w tych i innych miejscach Ezdrasz, jak już § 56. powiedziałem, postąpił tak, moim zdaniem, dlatego, że wyjaśniał Zakon Boga ludziom swojego czasu. Dlatego uważam tę księgę Zakonu bożego za przygotowaną i wyjaśnioną przez niego. Myślę też, że była to pierwsza księga z pośród wszystkich, które napisał. Przypuszczam to dlatego, że księga ta zawiera w sobie prawa krajowe, które są najpotrzebniejsze dla narodu, a także dlatego, że księga ta nie wiąże się z poprzednią, jak to mamy przy innych, lecz samodzielnie zaczyna się od słów: „Też są słowa, które mówił Mojżesz i t. d.“[3]). Po ukończeniu tej księgi i po nauczeniu narodu § 57. o prawach przystąpił on niezawodnie do napisania całkowitej historji narodu żydowskiego od stworzenia świata do zburzenia Jerozolimy i włączył do niej w odpowiednim miejscu ową 5 księgę Mojżesza. Może dlatego nazwał owe pięć ksiąg imieniem Mojżesza, że główną ich treścią jest opis jego życia, więc stąd wziął nazwę. Z tego samego powodu § 58. nazwał szóstą księgę imieniem Jozuego, siódmą Sędziów, ósmą Ruty, dziewiątą i może dziesiątą Samuela, wreszcie jedenastą i dwunastą Królów. Ale czy Ezdrasz zredagował ostatecznie to dzieło i wykończył je według swego planu, pomówimy w Rozdziale następnym.

---

[1]) 5 Mojż. 5, 12—16 i 2 Mojż. 20, 8—11 (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 5, 21 i 2 Mojż. 20, 17 (przekł.).
[3]) 5 Mojż. 1, 1 (przekł.).

ROZDZIAŁ 9.

Dalsze badanie tych ksiąg co do tego, czy Ezdrasz zredagował je ostatecznie i czy uwagi marginesowe, znajdujące się w rękopisach hebrajskich, były odmianami tekstu.

§ 1. Jak dalece badanie powyższe co do prawdziwego autora owych ksiąg przyczynia się do trafnego ich zrozumienia, widać łatwo właśnie z tych miejsc, które przytoczyliśmy dla utwierdzenia naszego poglądu w tej sprawie, a które bez tego muszą się każdemu wydawać niezmiernie ciemnemi. Atoli pozostaje jeszcze zwrócić uwagę na coś, czego przesąd po-

§ 2. wszechny nie pozwala dostrzegać. Nasamprzód jest do zauważenia, że Ezdrasz (którego poczytywać będę za autora pism rzeczonych, dopóki ktoś nie wykaże z większą pewnością innego autora) nie zredagował ostatecznie podań zawartych w tych księgach. Nie uczynił on nic więcej nad to, że zebrał podania rozmaitych pisarzy, częstokroć poprostu je tylko odpisał i przekazał potomności bez należytego zba-

§ 3. dania i uporządkowania. Jakie przyczyny przeszkodziły mu (jeśli nie nagła śmierć może) w zupełnym wykończeniu swego dzieła, nie potrafię powiedzieć. Ale że tak było możemy wykazać, pomimo że brak nam pism dawniejszych dziejopi-

§ 4. sarzy żydowskich, na niewielu pozostałych urywkach. Otóż dzieje Hiskjasza [1]) począwszy od 2 Król. 18,17 są przepisane ze sprawozdania Izajasza [2]), które znajdujemy

[1]) Przekładcy polscy nazywali go Ezechjaszem (przekł.).
[2]) Izaj. 36 – 39 (przekł.).

w Kronice królów judzkich, albowiem całe te dzieje zawarte są w księdze Izajasza, która była zawarta w Kronice królów judzkich (ob. 2 Kron. 32, w. przedostatni) w tych samych słowach, w jakich je tutaj mamy, wyjąwszy drobne zmiany [1]), z czego można tylko wnosić, że istniały rozmaite odmiany tekstu tego opowiadania Izajasza, chyba że ktoś chce tu majaczyć o jakichś tajemnicach. — Taksamo ostatni § 5.
rozdział 2 Król. zawiera się w Jerem., rozdz. ostatni, 39 i 40 [2]). Również 2 Sam., rozdział 7 przepisany jest widocznie w 1 Kron. 17; tutaj wielokrotnie wyrazy są tak dziwnie zmienione [3]), że bardzo łatwo poznać, iż obydwa te rozdziały wzięte są z dwuch różnych egzemplarzy dziejów Natana [4]). Wreszcie rodowód królów edomskich, który § 6.
mamy w 1 Mojż. 36,31 i nast. przytoczony jest w tych samych wyrazach w 1 Kron. 1, pomimo że autor tej księgi oczywiście czerpał swą opowieść z innych dziejopisarzy, a nie z tych dwunastu ksiąg, które przypisujemy Ezdraszowi.

Niema wątpliwości wobec tego, że gdybyśmy znali § 7.
owych dziejopisarzy bezpośrednio, to sprawa byłaby całkiem jasna; ale skoro, jak już powiedziałem, nie znamy ich, to pozostaje nam tylko badać same podania, a mianowicie ich układ i związek, powtarzanie się rozmaite, a wreszcie rozbieżność w rachubie czasu, abyśmy mogli sądzić o wszystkim innym.

Rozważmy więc te podania, a przynajmniej najważniejsze z nich. Weźmy na początek podanie o Judasie § 8.
i Tamarze, które dziejopisarz w 1 Mojż. 38 rozpoczyna od słów: „I stało się czasu onego, że Judas odszedł od braci swej“. Czas ten z konieczności musi być zbliżony do

[1]) Ob. Przypisek 11 (przekł.).
[2]) Por. 2 Król. 25 i Jerem. 52 (przekł.).
[3]) Ob. Przypisek 12 (przekł.).
[4]) Por. też 1 Sam. 31 z 1 Kron. 10 (przekł.).

tego [1]), o którym bezpośrednio przedtym była mowa; jednakże nie daje się przybliżyć do czasu, o którym mówi się w 1 Mojż. bezpośrednio przedtym. Albowiem od czasu uprowadzenia Józefa do Egiptu do czasu sprowadzenia się tam patryjarchy Jakuba z całą rodziną nie możemy
§ 9. liczyć więcej nad dwadzieścia dwa lata. Józef bowiem, gdy sprzedali go bracia, miał lat siedemnaście, a gdy Faraon kazał go wypuścić z więzienia, miał lat trzydzieści; gdy doliczymy siedem lat płodnych i dwa lata głodu, to otrzymamy
§ 10. dwadzieścia dwa lata. A nikt nie zdoła pojąć, jak mogło zajść tyle zdarzeń w tym czasie, a mianowicie: Judas ożenił się; żona urodziła mu trzech chłopców jednego po drugim; najstarszy z nich, dorósłszy, ożenił się z Tamarą; po jego śmierci ożenił się z nią brat jego; ten także umarł; długo po tych zdarzeniach ożenił się ze swoją synową Tamarą, nie znawszy jej przedtym, sam Judas; urodziła mu ona dwojaczki; z tych jeden w tym samym jeszcze czasie staje
§ 11. się ojcem. Skoro więc to wszystko nie może być ściągnięte do owego czasu, o którym jest mowa w 1 Mojż., to musiało się odbyć w innym czasie, o którym była mowa pierwotnie w innej księdze. A zatym Ezdrasz poprostu przepisał to podanie i wsunął je pomiędzy inne bez bliższego rozpatrzenia.

§ 12. Ale nie tylko ten rozdział, bo i całe podanie o Józefie i Jakubie jest niewątpliwie wyciągnięte i przepisane z różnych źródeł, jak przyznać należy, gdyż mało jest zgodne ze sobą. Otóż w 1 Mojż. 47 opowiada się, że Jakub, gdy po raz pierwszy przedstawił się Faraonowi, miał lat sto trzydzieści. Jeżeli od tego odjąć lat dwadzieścia dwa, które spędził w żałobie z powodu nieobecności Józefa, a także siedemnaście lat, które liczył sobie Józef, gdy był sprzedany, i wreszcie siedem lat, które przeszły Jakubowi na służbie za Rahelę, to znajdziemy, że musiał on być w wieku już bardzo podeszłym, mianowicie w osiemdziesią-

[1]) Ob. Przypisek 13 (przekł.).

tym czwartym roku życia, gdy ożenił się z Leą. Przeciwnie zaś Dina musiała mieć lat siedem [1]), gdy ją zniewolił Sechem. Szymon zaś i Lewi mieli zaledwie lat dwanaście i jedenaście, gdy splądrowali całe owe miasto i mieczem uśmiercili wszystkich jego mieszkańców.

§ 13. Niema potrzeby, abym przepatrzył tutaj cały Pięcioksiąg. Kto zwróci uwagę tylko na to, że w tych pięciu księgach wszystko, przykazania i dzieje, podane jest w pomieszaniu, bez porządku i bez względu na czas, i że to samo zdarzenie powtarza się często, a niekiedy odmiennie, ten łatwo nabierze przekonania, że wszystko to było zniesione i nagromadzone jako materjał, który miał być później zbadany i doprowadzony do porządku.

§ 14. Nie tylko treść owych pięciu ksiąg, lecz i wszystkich pozostałych podań, ciągnących się do zburzenia Jerozolimy, a zawartych w w dalszych siedmiu księgach, jest w taki sam sposób uzbierana. Każdy dostrzeże, że w rozdz. 2 Sędz., od w. 6 począwszy, przytoczony jest nowy dziejopisarz (który również opisał działalność Jozuego) i że jest poprostu dosłownie przepisany. Albowiem jakże mógł dziejopisarz nasz, który opowiedział w ostatnim rozdz. księgi Joz., że Jozue umarł i był pochowany, a na początku księgi Sędz. obiecał opowiedzieć, co zaszło po jego śmierci, teraz, chcąc ciągnąć dalej wątek swego opowiadania, dołączyć do tekstu poprzedniego to, co tutaj zaczyna opowiadać o Jozuem [2]).—

§ 15. Podobnie rozdziały 17, 18 i t. d. 1 Sam. zapożyczone są od innego dziejopisarza, który upatrywał inną przyczynę, dlaczego Dawid zaczął bywać we dworze Saula, całkiem różną od tej, która podana jest w rozdziale 16 tejże księgi. Otóż nie był on zdania, że Dawid przybył do Saula za radą i wezwaniem sług Saula (jak czytamy w rozdz. 16), lecz że, gdy przypadkowo był posłany przez swego ojca do braci do obozu, wpadł w oko Saulowi przy sposobności

[1]) Ob. Przypisek 14 (przekł.).
[2]) Ob. Przypisek 15 (przekł.).

zwycięstwa, jakie odniósł nad Filistyńczykiem Goljatem, i był przez niego zatrzymany we dworze. — Taksamo mam w podejrzeniu rozdział 26 tejże księgi, że dziejopisarz owe podanie, które mamy w rozdziale 24, przytacza według poglądu kogoś innego.

§ 16. Ale opuszczam tę sprawę i przechodzę do sprawdzenia obliczenia lat. W 1 Król. 6 [1]) powiedziane jest, że Salomon zbudował świątynię w r. 480 po wyjściu z Egiptu. Atoli z opisu samego dziejów wynika, że liczba ta musi być

§ 17. znacznie większa. Otóż

	Lat
Mojżesz rządził ludem na puszczy	40 [2])
Na Jozuego, który żył 110 lat, przypada według zdania Józefa i innych nie więcej nad . . .	26 [3])
Chusanrasataim trzymał naród w poddaństwie	8 [4])
Otonjel, syn Kenazów, był sędzią [5])	40 [6])
Eglon, król Moabski, panował nad narodem . . .	18 [7])
Aod i Samgar byli sędziami narodu	80 [8])
Jabin, król chananejski, trzymał naród znów w poddaństwie	20 [9])
Później naród miał spokój	40 [10])
Następnie dostał się w poddaństwo Madjanitów na .	7 [11])
Za czasu Giedeona żył na wolności	40 [12])
Pod panowaniem zaś Abimelecha	3 [13])
Tola, syn Fui, był sędzią	23 [14])
Jair zaś	22 [15])
Naród był znów w poddaństwie Filistynów i Ammończyków	18 [16])

---

[1]) w. 1 (przekł.).
[2]) 5 Mojż. 29,5 (przekł.).
[3]) Joz. 24,29 „
[4]) Sędz. 3,8 „
[5]) Ob. Przypisek 16 „
[6]) Sędz. 3,11 „
[7]) „ 3,14 „
[8]) „ 3,30 „
[9]) Sędz. 4,3 (przekł.).
[10]) „ 5,31 „
[11]) „ 6,1 „
[12]) „ 8,28 „
[13]) „ 9,22 „
[14]) „ 10,2 „
[15]) „ 10,3 „
[16]) „ 10,8.

	Lat
Jefte był sędzią	6 [1]
Abesan z Betlehem	7 [2]
Elon zabulończyk	10 [3]
Abdon faratończyk	8 [4]
Znowu był naród w poddaństwie Filistynów	40 [5]
Samson był sędzią [6]	20 [7]
Heli zaś	40 [8]
Znowu był naród w poddaństwie u Filistynów, zanim uwolnił go Samuel	20 [9]
Dawid panował	40 [10]
Salomon panował do zbudowania świątyni	4 [11]
Suma tych wszystkich lat wynosi	580.

Dodać tutaj trzeba jeszcze lata owego stulecia, w któ- § 18.
rym po śmierci Jozuego kwitło państwo żydowskie, zanim było podbite przez Chusanrasataima. A sądzę, że liczba tych lat musiała być duża, trudno bowiem pomyśleć, że zaraz po śmierci Jozuego umarli naraz wszyscy, którzy byli świadkami jego cudów, że ich potomkowie raptem odwrócili się od praw i z najwyższej cnotliwości wpadli w największą niegodziwość i opieszałość, tudzież że Chusanrasataim podbił ich za jednym zamachem. Każde z tych § 19.
zdarzeń wymaga przynajmniej czasu jednego pokolenia, przeto nie ulega wątpliwości, że Pismo św. w Sędz. 2, 7, 9 i 10 streszcza dzieje wielu lat i pomija je milczeniem. Ale prócz tego trzeba jeszcze dodać lata, przez które Samuel był sędzią, a liczby ich Pismo św. nie podaje. Następnie trzeba § 20.
dodać lata panowania Saula, które opuściłem w zestawieniu powyższym, dlatego że z opisu jego dziejów nie jest dość

[1]) Sędz. 12, 7 (przekł.).
[2]) „ 12, 9 „
[3]) „ 12, 11 „
[4]) „ 12, 14 „
[5]) „ 13, 1 „
[6]) Ob. Przypisek 17 (przekł.).
[7]) Sędz. 16, 31 (przekł.).
[8]) 1 Sam. 4, 18 „
[9]) „ 7, 2 „
[10]) 1 Król. 2, 11 „
[11]) „ 6, 1 „

widoczne, ile lat panował. Wprawdzie w 1 Sam. 13,1 powiedziane jest, że królował dwa lata, ale tekst ten jest także skażony i moglibyśmy z samego podania doliczyć się większej
§ 21. liczby lat. Że zaś tekst jest tutaj skażony, nie może wątpić nikt, kto zna choćby początki języka hebrajskiego; zaczyna się bowiem od słów: „Syn jednego roku był Saul, gdy począł królować, a dwie lecie królował nad Izraelem“ (W). Któż, powiadam, nie dostrzega, że liczba wieku Saula, gdy
§ 22. zaczął panować, jest opuszczona? Ale o tym, jak sądzę, nikt wątpić nie będzie, że z samego podania wynika większa liczba lat. Otóż w 27,7 tejże księgi czytamy, że Dawid zabawił u Filistynów, do których uciekł przed Saulem, rok i cztery miesiące; pozostałoby więc według tego rachunku osiem miesięcy czasu na wszystkie inne zdarzenia, w co chyba nikt nie uwierzy. Józef w końcu szóstej księgi swych „Starożytności“ przynajmniej tak poprawił tekst: „Panował tedy Saul za życia Samuela lat osiemnaście,
§ 23. a po jego śmierci dwa lata“. Pozatym całe podanie w rozdz. 13 nie zgadza się w żaden sposób z tekstem poprzedzającym. W końcu rozdz. 7 opowiada się, że Filistynowie tak byli pobici przez Żydów, że nie odważyli się za życia Samuela przekroczyć granic Izraelitów; tutaj zaś czytamy, że na Żydów (za życia Samuela) napadli Filistynowie, którzy doprowadzili ich do takiej nędzy i biedy, że nie posiadali broni, którą mogliby się obronić, a nawet środków do sporządzenia jej.

§ 24. Musiałbym się doprawdy w pocie czoła napracować, gdybym usiłował wszystkie te podania, zawarte w 1 Sam. tak ze sobą pogodzić, aby otrzymać pozór, że wszystkie napisał i ułożył jeden dziejopisarz. Ale wracam do swego zadania. A więc lata panowania Saula trzeba dodać do
§ 25. zestawienia powyższego. Wreszcie nie doliczyłem jeszcze lat bezrządu Żydów, gdyż nie można ich stwierdzić na podstawie Pisma św. Nie mogę, powiadam, określić czasu, w którym zaszło wszystko to, co jest opowiedziane w księdze Sędz. od rozdz. 17 do końca księgi.

Z tego wszystkiego wynika w sposób najjaśniejszy, że § 26.
ani prawdziwe zliczenie lat nie daje się uskutecznić z samych tych podań, ani same podania nie są zgodne ze sobą w tym względzie, bo opierają się na różnym policzeniu. Wobec tego trzeba przyznać, że owe podania zebrane są z różnych pisarzy i że dotychczas nie były ani uporządkowane, ani sprawdzone.

Nie mniej, jak się zdaje, mamy niezgodności w rachu- § 27.
bie czasu w Księgach Kroniki królów judzkich oraz w księgach Kroniki królów izraelskich. Otóż w Kronice królów izraelskich czytamy, że Joram, syn Achaba, zaczął panować w drugim roku panowania Jorama, syna Jozafata (ob. 2 Król. 1,17). Tymczasem w Kronice królów judzkich powiedziane jest, że Joram, syn Jozafata, zaczął panować w roku piątym panowania Jorama, syna Achaba (ob. 8,16 tejże księgi). Jeżeli pozatym porównać podania Ksiąg § 28.
Kroniki z podaniami Ksiąg Królewskich, to znajdzie się więcej tego rodzaju niezgodności. Niema potrzeby, abym tu je wszystkie przytaczał, a tymbardziej uwzględniał wymysły, z pomocą których rozmaici pisarze usiłują uzgodnić owe pytania. Co rabini utrzymują, jest całkiem niedorzeczne, co zaś wywodzą komentatorzy, których czytałem, jest majaczeniem, zmyśleniem i wreszcie przekręcaniem zupełnym języka. Tak np. gdy w 2 Kron. [1]) powiedziane jest: § 29.
„Czterdzieści i dwa lata było Ochozjaszowi, gdy począł królować“, to zmyślają owi komentatorzy, że lata te liczą się od panowania Amrego, nie zaś od urodzenia Ochozjasza. Gdyby mogli wykazać, że taką myśl miał autor ksiąg Kroniki, to nie wahałbym się twierdzić, że ten nie umiał się wyrażać. W ten sposób zmyśla się wiele, a gdyby to wszystko było prawdą, to powiedziałbym bezwzględnie, że starożytni Żydzi nie umieli swego języka i zupełnie nie potrafili porządnie opowiadać, a wtedy nie wiem, jaką mieli-

[1]) 2 Kron. 22,2 (przekł.).

byśmy zasadę i normę dla wykładni Pisma św., bo wolno byłoby wszystko zmyślać.

§ 30. Gdyby ktoś jednakże sądził, że mówię tu zbyt ogólnikowo i w sposób niedość uzasadniony, to prosiłbym, aby się zabrał do rzeczy i wykazał nam jakiś stały porządek w tych podaniach, jaki mogliby niechybnie przejąć dziejopisarze dla swoich wywodów historycznych. A gdy będzie usiłował tłumaczyć podania i uzasadniać je ze sobą, to niech baczy ściśle na wyrażenia i zwroty oraz sposoby rozczłonkowania i zespolenia zdań i wyjaśni je tak, abyśmy mogli stosować się też do nich przy pisaniu [1]). Jeżeli się mu to uda, to nie omieszkam wyciągnąć do niego rękę i złożyć mu hołd. Co do siebie, to wyznaję, że pomimo długich starań nie zdołałem wynaleźć nic takiego ani w przybliżeniu. Dodać muszę, że nie piszę tutaj nic takiego, coby nie było owocem moich długich rozmyślań, a chociaż od dzieciństwa wpajano we mnie pospolite przekonania co do Pisma św., to jednak zmuszony byłem porzucić je w końcu. Ale nie mam powodu zatrzymywać Czytelnika dłużej nad tą sprawą i nawoływać go do rzeczy beznadziejnej. Musiałem przedstawić całą sprawę, aby myśl

§ 31.

§ 32. swoją możliwie jasno wyłożyć. Zwracam się teraz do tego, co jeszcze podjąłem się zauważyć w sprawie losu, jaki spotkał owe księgi.

Prócz tego, co powyżej wykazaliśmy, trzeba jeszcze zauważyć, że owe księgi nie były w czasie późniejszym przechowywane z taką starannością, któraby nie dopuszczała skażenia. Już starożytni przepisywacze dostrzegli wielokrotnie wątpliwe odmiany tekstu i zauważyli niektóre miejsca skażone, jednakże nie wszystkie. Czy skazy te są tak znaczne, że zatrzymać mogą na długo czytelnika, o to się teraz spierać nie będę. Sądzę jednakże, że nie są one ważne, przynajmniej dla tych, którzy czytają Pismo św. z sądem niezależnym, a to mogę twierdzić z pewnością, że ja nie zauważyłem ani jednej skazy, ani jednej odmiany tekstu tam, gdzie

[1]) Ob. Przypisek 18 (przekł.).

chodzi o nauki moralne, które przez to mogłyby się stać ciemne lub wątpliwe. Ale po większej części nie chce się § 33. przyznać, że poza tym zakresem zdarzają się jakieś wadliwości, bo przyjmuje się, że Bóg przez jakąś szczególną opatrzność zachował całą Biblję bez skazy, a co do rozmaitych odmian to upatruje się w nich znaki w najwyższym stopniu tajemnicze i taksamo sądzi się o gwiazdkach, które znajdują się w środku rozdziałów w liczbie 28, a nawet upatruje się wielkie tajemnice w szpicach liter. Dlaczego się to głosi, czy § 34. z głupoty i z babskiej dewocji, czy też z zarozumiałości i podstępności w celu podawania siebie za jedynych posiadaczy tajemnic boskich, nie umiem powiedzieć. To tylko wiem, że co czytałem u takich, nie wygląda wcale na tajemnicę, lecz raczej tylko na dzieciństwo. Czytałem także i nawet poznałem osobiście nowych bałamutnych kabalistów, nie mogąc się dość nadziwić ich brakowi rozumu.

Przyjmuję, że każdy, mający zdrowy umysł, nie będzie § 35. wątpić, że do Pisma św., jak powiedzieliśmy, wkradły się skazy, jeżeli spojrzy na tekst, w którym mowa o Saulu (przytoczony już[1]) z 1 Sam. 13, 1), albo na 2 Sam. 6, 2, gdzie czytamy: „A ruszywszy się, szedł Dawid i wszystek lud, który był przy przy nim z Baala Judowego, aby przenieśli stamtąd skrzynię Bożą“. Nikt nie przeoczy tutaj, że miejsce, do którego szli, by przynieść stamtąd skrzynię[2]), mianowicie Karyjatyjarym[3]), jest opuszczone. Nie można też § 36. zaprzeczyć, że miejsce 2 Sam. 13, 37, jest zmącone i okaleczone. Czytamy tam: „A Apsalom uciekłszy, uszedł do Golmaja, syna Ammihudowego, króla Giessur i żałował Dawid[4]) syna swego po one wszystkie dni, a Absalom uciekł, i przyszedł do Giessur, a był tam przez trzy

[1]) Ob. wyżej §§ 20—23 (przekł.).
[2]) Ob. 1 Sam. 7, 1 i 2 (przekł.).
[3]) Ob. Przypisek 19 (przekł.).
[4]) Wyrazu tego, który przekładcy polscy wstawili (poprawnie), właśnie niema w tekście hebrajskim (przekł.).

lata“ [1]). — Przypominam sobie, że kiedyś zauważyłem wiele innych miejsc tego rodzaju, ale już nie mam ich w pamięci.

§ 37. Co się zaś tyczy uwag na marginesie, które się znajdują w rękopisach hebrajskich tu i owdzie, to nie ulega wątpliwości, że są to wątpliwe odmiany tekstu, jeśli się zważy, że po większej części powstały z powodu wielkiego podobieństwa pomiędzy literami hebrajskiemi, mianowicie tego, jakie zachodzi pomiędzy „haf“ i „bet“, „jod“ i „wau“, „dalet“ i „res“ i t. d. Tak np. w 2 Sam. 5, w. przedostatnim, gdzie podane jest: ‚w tym samym (czasie), w którym usłyszysz‘, mamy na marginesie: „skoro usłyszysz“. W Sędz. 21, 22 obok: ‚A gdy przyjdą ojcowie ich albo bracia w liczbie (t. j.

§ 38. często) i t. d.‘ mamy na marginesie: „prawować się“. W ten sposób powstało także wiele uwag marginesowych skutkiem używania liter, zwanych niememi, t. j. takich, które najczęściej nie wymawiane są wcale i brane są naprzemian. Tak np. w 3 Mojż. 25, 30 do wyrazów: ‚zostanie dom w mieście niemurowanym‘ mamy na marginesie: „murowanym“.

§ 39. Aczkolwiek jest to wszystko samo przez się dość jasne, postaram się odpowiedzieć na racje, któremi niektórzy Faryzeusze starali się wzbudzić przekonanie, że dopiski marginesowe dołączyli lub zaznaczyli sami autorowie Ksiąg świętych w celu napomknienia czegoś tajemniczego.

Pierwsza z tych racji, najmniej nas tutaj obchodząca, bierze się ze sposobu czytania Pisma św. Jeżeli, powiadają, owe dopiski podane są z powodu odmian tekstu, śród których późniejsze pokolenia nie mogły dokonać wyboru, to dlaczego weszło w zwyczaj trzymanie się w treści zawsze odmian marginesowych? Dlaczego, powiadają, przyjmując tę treść, pisali ją na marginesie, skoro należałoby tak pisać rodały, jak się czytało, a nie zostawiać treści i odmiany przyjętej na

§ 40. marginesie. — Druga racja, która wygląda nieco poważniej, bierze się z natury samej rzeczy. Otóż skaz nie poczyniło się rozmyślnie, lecz wkradły się do rękopisów przypadkowo, a co

[1]) Ob. Przypisek 20 (przekł.).

w taki sposób zachodzi, wypada rozmaicie. Tymczasem w Pięcioksiągu zawsze, wyjąwszy jedno tylko miejsce, wyraz, oznaczający dziewczynę, spotyka się niepoprawnie, bez litery „he“, wbrew prawidłu gramatycznemu, a na marginesie wypisany jest poprawnie [1]). Czy ma to także pochodzić stąd, że przepisywacz się przez pośpiech omylił? Byłby to dziwny przpadek, że pióro za każdym razem, gdy mu się ten wyraz nadarzał, wpadało w pośpiech. A przecież można było to opuszczenie łatwo i bez skrupułu według prawideł gramatycznych uzupełnić i poprawić. A zatym, skoro te odmiany powstały nie skutkiem przypadku i skoro nie poprawiono tak wyraźnych wadliwości, — taki wniosek wyprowadzają — uczynili to pierwsi pisarze z pewnym zamiarem, aby w ten sposób coś zaznaczyć. § 41.

Na to można łatwo dać odpowiedź, gdyż ustalenie się zwyczaju, które u nich tyle znaczy, niczego nie dowodzi. Nie wiem, na jakim przesądzie on polega. Może na tym, że uważano obydwie odmiany za równie dobre lub dopuszczalne, skutkiem czego, aby nie zaniedbać żadnej, jedną utrzymano na piśmie, a drugą w czytaniu. Nie odważono się może w tak ważnej sprawie na wydanie sądu, aby przy niepewności nie wziąć mylnego tekstu za prawdziwy, więc nie chciano żadnemu dać pierwszeństwa, co zaszłoby istotnie, gdyby nakazano pisać i czytać jedną tylko odmianę, zwłaszcza że w rodałach nie podaje się dopisków marginesowych. § 42.

A może objaśnia się ten zwyczaj tym, że niektóre miejsca, aczkolwiek poprawnie przepisane, chciano jednakże czytać inaczej, mianowicie według dopisków marginesowych, a stąd poszło naogół, że Biblja miała być odczytywana według dopisków marginesowych. § 43.

Dlaczego zaś przepisywacze notowali na marginesie przy niektórych miejscach wyraźnie, że mają być czytane inaczej, zaraz powiem. Otóż nie wszystkie dopiski marginesowe są odmianami wątpliwemi, bo zanoto- § 44.

[1]) 1 Mojż. 24, 16; 5 Mojż. 22, 15, 16, 20, 21, 24—29 i t. d. (przekł.).

wane są także odmiany usunięte z użycia, mianowicie wyrazy przestarzałe a także takie, których nie wolno było odczytywać na zebraniu publicznym ze względu na obyczaje owe-
§ 45. go czasu. Pisarze starożytni, nie mając nic złego na myśli, nazywali rzeczy po imieniu i nie uciekali się do salonowych dwuznaczności. Ale gdy później zapanowały złośliwość i wystawność, zaczęto uważać za nieprzyzwoite to, co starożytni wypowiadali bez ogródki. Dla tego powodu nie trzeba było zmieniać aż samej Biblji, jednakże ze względu na gmin wprowadzono zwyczaj odczytywania wyrazów, oznaczających spółkowanie i wydzieliny właśnie tak, jak zanotowano na
§ 46. marginesie. Zresztą jakikolwiek był powód, że weszło w zwyczaj czytanie i tłumaczenie Pisma św. według dopisków marginesowych, napewno nie był nim ten, że wykładnia powinna się stosować do tych dopisków. Bo pomijając, że sami rabini w Talmudzie odstępują często od Masoretów i mieli inne odmiany, które uznawali, jak zaraz wykażę, znajdujemy jeszcze takie odmiany na marginesie, które, jak się zdaje, nie są
§ 47. zgodne ze zwyczajem językowym. Tak np. w 2 Sam. 14, 22 podane jest: „ponieważ uczynił król zadość prośbie sługi swego“; wyrażenie to jest całkiem prawidłowe i zgodne z wyrażeniem w w. 15 tegoż rozdz., tymczasem na marginesie mamy: „sługi twojego“, co się nie zgadza z osobą czasowni-
§ 48. ka. Taksamo w rozdz. 16, w. ostatnim tejże księgi powiedziane jest: ‚jak gdyby się radził (radzono) słowa Boga‘, a na marginesie dodane jest: „kto“ jako mianownik czasownika, co nie jest, jak się zdaje, właściwe, ile że zwyczaj językowy każe brać czasowniki bezosobowe w trzeciej osobie liczby pojedyńczej trybu czynnego, jak wiadomo gramatykom. Tego rodzaju dopisków marginesowych znajduje się sporo, a nie można im przyznać żadnej wyższości nad tekstem.

§ 49. Co się tyczy drugiej racji Faryzeuszów, to można im również łatwo odpowiedzieć na podstawie tego, cośmy dopiero co wyprowadzili, mianowicie że przepisywacze zanotowali prócz odmian wątpliwych także wyrazy, które wyszły z użycia. Nie może bowiem ulegać wątpliwości, że w języku

hebrajskim, jak i w innych, wyrazy nierzadko stają się z biegiem czasu przestarzałemi i wychodzą z użycia. Przepisywacze w czasie późniejszym, gdy spotykali się z takiemi wyrazami w Biblji, notowali na marginesie formy przyjęte w celu odczytywania ich ze względu na lud. Z tego powodu wyrazowi „nahgar“ wszędzie towarzyszy dopisek, dlatego że dawniej był dwojakiego rodzaju, mając takie znaczenie, jak łacińskie „juvenis“. Taksamo nazwa stolicy żydowskiej brzmiała dawnemi czasy „Jeruzalem“, a nie „Jeruzalaim“. Podobnie ma się, jak sądzę, z zaimkiem „on“ i „ona“, w którym późniejsi zamienili „wau“ na „jod“ (co się często zdarza w języku hebrajskim), chcąc oznaczyć rodzaj żeński; starożytni bowiem odróżniali przy tym zaimku rodzaj żeński od męskiego tylko z pomocą samogłosek. W ten sposób formy nieregularne niektórych czasowników inne są u dawniejszych i u późniejszych. Wreszcie starożytni używali liter dodatkowych dla ozdoby z osobliwym upodobaniem. Mógłbym na to wszystko przytoczyć wiele przykładów, ale nie chcę nużyć Czytelnika żmudnym wykładem. § 50. § 51.

Gdyby ktoś zapytał, skąd mi to wszystko jest wiadome, odpowiedziałbym, że spotkałem wielokrotnie owe formy przestarzałe u najdawniejszych pisarzy, mianowicie biblijnych, gdy tymczasem późniejsi nie chcieli ich naśladować. Jest to jedyną podstawą, na której i w innych językach, nawet także martwych, dają się rozpoznać wyrazy przestarzałe. § 52.

Ale może się kto tym nie zadowoli i zapyta: skoro uznałem większą część owych dopisków za odmiany wątpliwe, to czym się dzieje, że nie więcej, jak dwie odmiany znajdujemy dla jednego miejsca wszędzie, a nie trzy lub więcej? Następnie można zarzucić, że niektóre miejsca w Piśmie św. sprzeciwiają się prawidłom gramatycznym, gdy tymczasem na marginesie są poprawnie podane, tak że trudno przyjąć, iż przepisywacz mógł się wahać i wątpić, która z nich jest prawdziwa. § 53.

Odpowiedź na to jest również łatwa. Co się tyczy pierwszego zarzutu, to odpowiadam, że istniało więcej odmian, § 54.

aniżeli posiadamy w naszych rękopisach. W Talmudzie bowiem mamy wiele takich, które są nieuwzględnione przez Masoretów i które tak otwarcie odbiegają od tamtych w wielu miejscach, że ów przesądny korektor Bombergowskiego wydania Biblji [1]) zmuszony był przyznać w swej przedmowie, że nie potrafi ich pogodzić; powiada on: „Nie umiem na to odpowiedzieć więcej, niż już odpowiedziałem powyżej", mianowicie: „że zwyczajem jest w Talmudzie, że pozostaje w sprzeczności z Masoretami". A zatym nie mamy dostatecznej podstawy do twierdzenia, że do jednego miejsca
§ 55. zawsze były tylko dwie odmiany. Pomimo to zgadzam się chętnie na to, a nawet wierzę, że nigdy nie odnaleziono więcej odmian od dwuch dla jednego miejsca, a to z dwuch względów. Po pierwsze dlatego, że powód, który wykazaliśmy dla powstania różnicy owych dwuch odmian, nie może dopuścić więcej od dwuch. Widzieliśmy bowiem, że pochodzą
§ 56. one przeważnie z podobieństwa niektórych liter. Wątpliwość tedy niemal zawsze polegała na tym, którą z dwuch liter miano napisać: „bet" czy „kaf", „jot" czy „wau", „dalet" czy „res" i t. d., a litery te są najczęściej używane, więc mogło łatwo zachodzić, że w każdym przypadku otrzymywało się znośną treść. Następnie chodzi o to, czy zgłoska jest długa, czy krótka, a ta cecha ilościowa oznacza się z pomocą liter, zwanych niememi. Trzeba dodać, że nie wszystkie dopiski marginesowe są odmianami wątpliwemi, albowiem wiele z nich umieszczono, jak już powiedzieliśmy, z racji przyzwoitości, albo też dla wyjaśnienia wyrazów, które są
§ 57. przestarzałe lub wyszły z użycia. Drugim powodem, dla-

[1]) Jest to jeden z pierwszych druków tekstu hebrajskiego St. Test., „Biblia Rabbinica", wydany przez drukarza Bomberga z Antwerpji w Wenecji 1516—17 r. De Spinoza ma na myśli zapewne cenione i wielokrotnie przedrukowywane wydanie z r. 1525, które sporządził Rabi Jakub ben Chajim; posiadał on w swej bibljotece wydanie Buxtorfa z r. 1619 i jeszcze jakąś „Biblia Ebr. cum Comment." (ob. Freudenthal, Lebensgesch. Spinozas, str. 160) (przekł.).

czego przyjmuję, że do jednego miejsca nie znaleziono więcej od dwuch odmian, jest ten, że, jak sądzę, przepisywacze odnaleźli niewiele egzemplarzy, pewnie nie więcej od dwuch do trzech. W traktacie „Pisarzy", rozdz. 6, jest wzmianka tylko o trzech egzemplarzach, które rzekomo miano znaleść w czasie Ezdrasza, ponieważ utrzymują oni, że dopiski marginesowe porobił sam Ezdrasz. Ale choćby i tak było, że posiadano trzy egzemplarze, to łatwo zrozumieć, że dwa zawsze się zgadzały ze sobą co do jednego miejsca, bo byłoby w najwyższym stopniu dziwne, gdyby przy trzech tylko posiadanych egzemplarzach miały się znaleźć trzy rozmaite odmiany jednego miejsca. A jak się to stało, że po Ezdraszu był tak znaczny brak egzemplarzy, nie może dziwić po przeczytaniu bądź 1 Machab. 1 [1]), bądź Józefa „Starożytn." 12, 5. Wydaje się cudem niemal, że mogło zachować się nawet owych niewiele egzemplarzy po tak wielkim i tak długim prześladowaniu, w czym nikt, jak sądzę, nie będzie miał wątpliwości, jeśli owe dzieje przeczyta z umiarkowaną uwagą. § 58.

A zatym poznaliśmy przyczyny, dlaczego nie spotykamy więcej od dwu odmian wątpliwych. Wobec tego niema żadnej podstawy do wnioskowania z faktu, że spotykamy wszędzie nie więcej, jak dwie odmiany, iż Biblja w tych miejscach, gdzie są dopiski, pisana była rozmyślnie niepoprawnie dla zaznaczenia tajemnic. § 59.

Co się zaś tyczy drugiego zarzutu, że spotykamy niekiedy miejsca, pisane rozmyślnie tak niepoprawnie, że nie można było żadną miarą wątpić, iż sprzeciwiają się zwyczajowi pisania po wszystkie czasy, wobec czego należało je bezwzględnie poprawić, nie zaś wypisać na marginesie, to zarzut ten nie dosięga mnie, gdyż nie jestem obowiązany wiedzieć, jakie uczucia powstrzymywały od poprawienia. Może czyniono tak w prostocie ducha, chcąc przekazać potomności Biblję w takiej postaci, jaką znaleziono w niewielu egzemplarzach pierwotnych, więc zaznaczono różnice tych egzem- § 60. § 61.

[1]) w. 59 i 60 (przekł.).

plarzy nie jako podlegające wątpliwości, lecz tylko jako odmiany. A i ja nazwałem je wątpliwemi tylko z tego powodu, że wszystkie one dla mnie przedstawiają się faktycznie tak, że nie wiem, którym dać pierwszeństwo.

§ 62. Wreszcie poza temi wątpliwemi odmianami przepisywacze zaznaczyli (przez pozostawienie pustego miejsca w środku tekstu) wiele miejsc skażonych, których liczbę Masoreci podają. Otóż naliczyli oni 28 miejsc, w których znajduje się takie puste miejsce pośrodku rozdziału, a nie wiem, czy nie sądzą oni, że i w tej liczbie tkwi jakaś tajemnica, bo pilnie strzegą Faryzeusze, aby te miejsca miały określoną długość.

§ 63. Przykład tego (jeden tylko przytoczę) mamy w 1 Mojż. 4, 8, gdzie pisze się: ‚I rzekł Kain do Abla brata swego.... I stało się, gdy byli na polu, że powstał Kain i t. d.‘, przyczym pozostawia się wolne miejsce tam gdzie oczekujemy tego, co rzekł Kain do brata. Tego rodzaju miejsc (prócz tych, które już przytoczyliśmy), opuszczonych przez przepisywaczy, znaleść można 28. Jednakże w wielu razach nie wydałyby się skażonemi, gdyby nie było opuszczonego miejsca. Ale dosyć o tym.

ROZDZIAŁ 10.

Badanie pozostałych ksiąg Starego Testamentu w sposób powyższy.

Przechodzę teraz do pozostałych ksiąg Starego Testa- § 1.
mentu. Co do obydwu Ksiąg Kroniki nie mam do zauważenia nic pewnego i ważnego, chyba tylko to, że napisane były długo po Ezdraszu i może nawet po odbudowaniu świątyni przez Judę Machabeusza [1]). Albowiem w 1 Kron. 9 [2]) dziejopisarz donosi: ‚Jakie rody najdawniej (t. zn. za czasu Ezdrasza) mieszkały w Jerozolimie', a następnie w w. 17 wymienia „odźwiernych", z pomiędzy których dwaj wspomniani są także w Nehem. 11,19. Świadczy to o tym, że te księgi napisane były długo po odbudowaniu Jerozolimy. Pozatym o ich prawdziwym autorze, o ich § 2.
powadze, użytkowaniu i naukach nie wiem nic pewnego. Dziwię się też bardzo, dlaczego przyjęli je w poczet Ksiąg świętych ci sami, którzy wyrugowali z Kanonu Pism św. Księgę mądrości, Księgę Tobjasza i inne pisma, zwane apokryfami. Nie jest wszakże moim zamiarem naruszyć ich powagę, to też pozostawiam je takiemi, jakiemi są, skoro przyjęli je wszyscy.

Także Psalmy były zebrane i podzielone na pięć § 3.
ksiąg za czasu drugiej świątyni. Albowiem Psal. 88 ogłoszony był, według świadectwa Filona Żyda, gdy jeszcze

---

[1]) Ob. Przypisek 21 (przekł.).
[2]) w. 2 i 3 (przekł.).

króla Joachyna trzymano w więzieniu babilońskim, a Psal. 89, gdy króla tego wypuszczono na wolność. Nie sądzę, aby Filon to powiedział, gdyby nie było to przyjętym owego czasu poglądem, albo gdyby nie otrzymał tej wiadomości od osób wiarogodnych.

§ 4. Przypowieści Salomona zebrano także w tym czasie, jak sądzę, albo najwcześniej za czasu króla Jozjasza, a to dlatego, że w 24, w. ostatnim [1]), powiedziane jest: „Też też są przypowieści Salomonowe, które zebrali mężowie

§ 5. Ezechjasza, króla Judzkiego“. Nie mogę tutaj pominąć milczeniem czelności rabinów, którzy tę księgę wraz z Księgą Kaznodziei chcieli wyłączyć z kanonu Pism św. i ukryć wraz z innemi, które więcej nie istnieją. Uczyniliby to niechybnie, gdyby nie znaleźli w nich kilku miejsc, w których zaleca się Zakon Mojżesza. Zaprawdę jest to smutne, że rzeczy tak święte i wyborowe zależały od wyboru tych ludzi. Jednakże winienem im podziękować, że zechcieli nam przekazać te księgi, aczkolwiek nie mogę się uwolnić od wątpliwości, czy przekazali nam je wiernie, w co zresztą nie będę tutaj bliżej wchodzić.

§ 6. Przechodzę teraz do ksiąg Proroków. Gdy przyglądam się im bliżej, dostrzegam, że zawarte w nich proroctwa musiały być wyjęte z innych ksiąg i że nie zawsze tutaj podane są w tym samym porządku, w jakim były wypowiedziane lub napisane przez samych Proroków, a także, że nie wszystkie są tutaj zawarte, lecz tylko te, które tu i owdzie można było odnaleźć. Wobec tego księgi te są tylko uryw-

§ 7. kami z Proroków. Otóż Izajasz począł przepowiadać za panowania króla Uzjasza, jak zaświadcza sam przepisujący na wstępie. Jednakże nie tylko prorokował on w owym czasie, lecz nadto opisał działalność tego króla (ob. 2 Kron. 26, 22), a księgi tej nie posiadamy więcej. Wykazaliśmy powyżej [2]), że to, co posiadamy, jest przepisane z Kroniki

[1]) W niektórych wydaniach 25, 1 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 9, § 4 (przekł.).

królów Judzkich oraz Izraelskich. Trzeba dodać, § 8.
że według rabinów Prorok ten przepowiadał także za panowania Manasesa, który go później zamordował, a chociaż podanie to wygląda na bajkę, to jednak ujawnia ono ich przekonanie, że nie wszystkie proroctwa Izajasza się dochowały.

Proroctwa Jeremjasza w części historycznej są wy- § 9.
jęte i zebrane z rozmaitych kronik. Albowiem są one nie tylko pomieszane bez żadnego względu na czas, lecz i powtarzają to samo podanie w różny sposób. Oto rozdz. 21 podaje jako przyczynę uwięzienia Jeremjasza, że przepowiedział zburzenie Jerozolimy Sedekjaszowi, który go pytał o radę. Tutaj urywa się podanie i przechodzi się w rozdz. 22 do opowiadania, jak Jeremjasz gromił Jochonjasza, który panował przed Sedekjaszem, i przepowiedział wzięcie do niewoli króla. Dalej rozdz. 25 opisuje, co było objawione Prorokowi jeszcze przedtym, mianowicie w czwartym roku panowania Joakima, a następnie co mu było objawione w pierwszym roku panowania tego króla [1]).
W ten sposób bez baczenia na porządek w czasie uzbie- § 10.
rane są dalej proroctwa, aż w końcu, w rozdz. 38, (jak gdyby poprzednich 15 rodziałów było wstawką) powraca się do tego, co się zaczęło w rozdz. 21. Wyrazy bowiem, od których zaczyna się rozdz. 38, nawiązują do 21, 8, 9 i 10. A teraz opisuje się uwięzienie ostatnie Jeremjasza całkiem inaczej i podaje się za przyczynę długiego trzymania go w sieni straży zupełnie co innego, aniżeli w rozdz. 37. Z tego można jasno widzieć, że to wszystko zapożyczone jest od różnych dziejopisarzy i tylko w ten sposób daje się wytłumaczyć. Wszystkie inne proroctwa, zawarte w pozostałych § 11.
rozdziałach, w których Jeremjasz mówi w pierwszej osobie, są, jak się zdaje, przepisane z księgi, którą Jeremjasz sam dyktował Baruchowi. Księga ta zaś (jak

[1]) Jerem. 26 i 27 (przekł.).

widać z 36, 2) zawierała tylko to, co temu Prorokowi było objawione od czasu Jozjasza aż do czwartego roku panowania Joakima, a od tego czasu zaczyna się też też księga Jeremjasza. Z tejże księgi przepisane jest także, jak się zdaje, to, co mamy od 45, 2 do 51, 59.

§ 12. Że Księga Ezechjela jest tylko urywkiem, widać w sposób najjaśniejszy na samym początku. Kto nie dostrzega, że wyrazy, od których ta księga się zaczyna, nawiązują do czegoś już powiedzianego i łączą z tym, co ma być powiedziane? Ale nie tylko powiązanie, bo i cała treść opowiada-

§ 13. nia opiera się na innym piśmie poprzedzającym. Otóż rok trzydziesty, od którego ta księga rozpoczyna, ukazuje nam Proroka w dalszym ciągu opowiadającego, a nie dopiero zaczynającego opowiadać; to też sam autor w w. 3 nadmienia to nawiasowo w słowach: ‚Często udzielało się słowo Pańskie Ezechjelowi, synowi Buzy, kapłanowi ziemi Chaldejskiej i t. d.‘, jak gdyby chciał powiedzieć, że słowa Ezechjela, które do tego miejsca przepisał, dotyczą innego objawienia, które otrzymał przed owym rokiem trzydziestym. Pozatym opowiada Józef w 10, 7 „Starożytności“, że Ezechjel przepowiedział, iż Sedekjasz nie ujrzy Babilonu, czego nie znajdujemy w księdze, którą posiadamy; czytamy natomiast w rozdz. 17 [1]), że będzie on jako niewolnik uprowadzony do Babilonu [2]).

§ 14. O Ozeaszu nie mogę napewno powiedzieć, że pisał więcej, aniżeli zawiera się w przypisanej mu Księdze. Ale wydaje mi się dziwnym, że nie posiadamy więcej, skoro według świadectwa autora miał prorokować przez przeszło 84 lata.

§ 15. Wiemy przynajmniej tylko tyle naogół, że autorowie tych wszystkich ksiąg nie zebrali ani proroctw wszystkich Proroków, ani wszystkich proroctw Proroków, których znamy. Przecież nie posiadamy zupełnie proroctw tych Proro-

[1]) w. 12, 16, 20 (przekł.).
[2]) Ob. Przypisek 22 (przekł.).

ków, którzy przepowiadali za panowania Manasesa, o których jest wzmianka ogólnikowa w 2 Kron. 33, 10, 18, 19. Również nie posiadamy wszystkich przepowiedni owych dwunastu Proroków. Przecież mamy z proroctw Jonasza tylko te, które dotyczą Niniwczyków, gdy tymczasem prorokował on także Izraelitom, jak widać z 2 Król. 14, 25.

W sprawie Księgi Ijoba i samego Ijoba zachodzi § 16. wielka różnica poglądów pomiędzy uczonemi. Niektórzy mniemają, że księgę tę napisał Mojżesz i że całe to podanie jest tylko przypowieścią; takie zdanie przekazują rabini w Talmudzie, a skłania się do nich Majmonides w swym dziele „More Nebuchim“. Inni poczytują to podanie za zdarzenie prawdziwe, a niektórzy z pomiędzy nich wierzą, że ów Ijob żył w czasie Jakuba i ożenił się z jego córką Diną. Natomiast Ibn Ezra, jak już wyżej powiedziałem[1]), § 17. w swym komentarzu do tej księgi utrzymuje, że jest ona przekładem z innego języka na hebrajski. Byłbym rad, gdyby on wykazał nam to w sposób bardziej oczywisty, gdyż moglibyśmy stąd wywnioskować, że i poganie posiadali księgi święte. Pozostawiam tedy sprawę w zawieszeniu, jednakże przypuszczam, że Ijob był jakimś poganinem o duszy bardzo stałej, któremu powodziło się najpierw dobrze, później jaknajgorzej, a w końcu jaknajlepiej. Wszak Ezechjel wymienia go pomiędzy innemi w 14, 14. Sądzę, że ta zmien- § 18. ność losu Ijoba oraz stałość jego usposobienia dała wielu ludziom sposobność do dysputowania o opatrzności boskiej, albo przynajmniej autorowi tej księgi do utworzenia djalogu. Bo zarówno treść tej księgi, jak i sposób pisania, świadczą o tym, że utworzył ją nie ktoś, kto cierpiał okropnie w popiołach, lecz kto rozmyślał na ustroniu swobodnie. A przypuszczam z Ibn Ezrą, ze księga ta jest przekładem z innego języka, dlatego że naśladuje, jak się zdaje, poezję pogańską. Boć ojciec bogów zwołuje dwukrotnie ich zebranie, a Momus, zwany tutaj Szatanem, szarpie słowa boskie w spo-

[1]) Ob. Rozdział 7 § 64 (przekł.).

sób całkiem swobodny i t. d. Ale są to tylko domniemania, nie dosyć utwierdzone.

§ 19. Przechodzę do Księgi Daniela. Jest ona, począwszy od rozdz. 8, niewątpliwie dziełem samego Daniela. Skąd zaś przepisano pierwszych siedem rozdziałów, nie umiem powiedzieć. Możemy przypuszczać, zważywszy że napisane są z wyjątkiem pierwszego po chaldejsku, że źródłem

§ 20. ich były kroniki chaldejskie. Gdyby to było jasno stwierdzone, to mielibyśmy doskonałą podstawę do przekonania, że Biblja o tyle tylko jest święta, o ile mamy na myśli jej treść, nie zaś wyrazy, czyli język i zdania, a także do przekonania, że wszelkie księgi, które uczą rzeczy najlepszych i o nich opowiadają, są równie święte, niezależnie od tego, w jakim języku i u jakiego narodu były napisane. W każdym razie możemy przynajmniej co do księgi rzeczonej zauważyć, że owe rozdziały napisane są po chaldejsku, a mimo to są święte taksamo, jak wszystkie inne księgi biblijne.

§ 21. Z tą Księgą Daniela łączy się Pierwsza Księga Ezdrasza w taki sposób, że łatwo poznać, iż należą do jednego autora, który prowadzi tutaj dalej krok w krok opowiadanie o dziejach Żydów od czasu pierwszej ich niewoli.

§ 22. Nie ulega wątpliwości, że z tą księgą łączy się Księga Estery, gdyż połączenie, od którego ta księga się zaczyna, nie może być nawiązane do żadnej innej. Taką inną nie mogłaby być ta, którą pisał Mardocheusz, gdyż w 9, 20, 21, 22 opowiada ktoś inny o tym Mardocheuszu, że pisał listy, i podaje ich treść, a następnie w w. 31 tegoż rozdz. opowiada się, że królowa Estera zatwierdziła wszystko, co dotyczy święta Losów (Purym), a co spisane było w księdze, czyli (według brzmienia hebrajskiego) w księdze wszystkim wówczas (gdy te słowa były pisane) znanej, ale księga ta, jak uznaje Ibn Ezra i jak wszyscy uznać muszą, zaginęła wraz z innemi. Wreszcie odsyła autor po wszystko inne, dotyczące Mardocheusza, do Kroniki królów perskich [1]).

[1]) Est. 2, 23; 6, 1 (przekł.).

Wobec tego nie ulega wątpliwości, że księgę tę pisał ten sam § 23.
dziejopisarz, który wyłożył działalność Daniela i Ezdrasza. Ten sam autor napisał też Księgę Nehemjasza [1]), która dlatego nazywa się też Wtórą Księgą Ezdrasza.

A zatym utrzymujemy, że owe cztery księgi, mianowicie Daniela, Ezdrasza, Estery i Nehemjasza, napisał jeden dziejopisarz. Kim on był, na to nie mam nawet przypuszczenia. Aby się dowiedzieć, z jakiego źródła czerpał § 24.
ów autor, kimkolwiek był, znajomość tych dziejów, a z którego może większą część przepisał, trzeba zauważyć, ze zwierzchnicy, czyli książęta żydowscy za czasu drugiej świątyni mieli, podobnie do królów za czasu pierwszej świątyni, swoich sekretarzy, czyli dziejopisarzy, którzy stale pisywali roczniki, czyli kroniki. Albowiem w Księgach Królewskich miejscami są cytowane kroniki, czyli roczniki królów, a kroniki książąt i kapłanów z czasu drugiej świątyni cytowane są nasamprzód w Księdze Nehemjasza 12, 23, a następnie w 1 Machab. 16, 24. Niewątpliwie jest to owa § 25.
księga (ob. Est. 9, 31), o której dopiero co była mowa, gdzie spisane było postanowienie Estery i dzieje Mardocheusza, księga, którą poczytaliśmy z Ibn Ezrą za zgubioną. A zatym, jak się zdaje, z tej księgi wzięte lub przepisane było wszystko, co jest zawarte w omawianych czterech księgach; autor ich bowiem nie cytuje żadnej innej, a nie wiemy o żadnej innej, któraby się cieszyła powagą powszechną.

Że zaś te księgi nie są napisane ani przez Ezdrasza, § 26.
ani przez Nehemjasza, widać stąd, że w Nehem. 12, 10 i 11 prowadzi się rodowód najwyższego kapłana Jesui aż do Jaddui, czyli szóstego kapłana, który wyszedł na spotkanie Aleksandra Wielkiego, gdy ten już prawie zawojował państwo perskie (ob. Józefa „Starożytn.“ 11, 8), albo, jak Filon Żyd powiada w swej „Księdze czasów“, aż do szóstego i ostatniego pod panowaniem perskim kapłana.

[1]) Ob. Przypisek 23 (przekł.).

§ 27. W tymże rozdziale Nehem. w. 22 powiedziane jest nawet to samo wyraźnie. ‚A Lewitowie — mówi dziejopisarz — za dni Eljasyba, Jojady i Jochanana i Jadduego popisani są . . . aż po*) królestwo Darjusza, króla perskiego', mianowicie w kronikach. Nie sądzę, aby ktoś przypuszczał, że Ezdrasz[1]) lub Nehemjasz byli tak długowieczni, że przeżyli czternaście królów perskich; wszak pozwolenie Żydom na odbudowanie świątyni dał przed wszystkiemi innemi Cyrus, a od tego czasu do Darjusza, czternastego i ostatniego króla perskiego, liczy się przeszło 230 lat. Wobec tego nie wątpię, że te księgi napisano długo po tym czasie, kiedy Juda Machabeusz odnowił świątynię, a uczyniono to dlatego, że pojawiały się wówczas fałszywe księgi Daniela, Ezdrasza i Estery. Wydawali je jacyś ludzie złej woli, należący niewątpliwie do sekty Saduceuszów. Faryzeusze bowiem, o ile mi wiadomo, nigdy owych ksiąg nie przyjmowali. A chociaż w księdze, zwanej Czwartą Księgą Ezdrasza, znajdują się niektóre baśnie, które spotykamy też w Talmudzie, to jednak nie należy ich przypisywać z tego powodu Faryzeuszom, albowiem każdy z pośród nich, wyjąwszy najgłupszych, jest tego zdania, że owe baśnie były wtrącone przez jakiegoś bałamuta. Sądziłbym nawet, że uczynił to ktoś w celu ośmieszenia tradycji faryzejskiej. Albo może w tym celu napisano i wydano wówczas owe księgi, aby pokazać ludowi, że spełniły się proroctwa Daniela i umocnić go w ten sposób w religijności, ażeby przy tak wielkich klęskach nie stracił nadziei na lepsze czasy i przyszłe zbawienie.

§ 28.

§ 29.

§ 30. Ale chociaż te księgi są pochodzenia późniejszego, to jednak zakradły się do nich skazy z powodu, jeśli się nie mylę, pośpiechu przepisywaczy. Otóż tutaj, jak i w innych

*) Jeżeli podany tutaj wyraz tekstu nie znaczy „aż po", to jest to omyłka przepisywacza, który wypisał „el" (aż po) zamiast „ed" (do).

[1]) Ob. Przypisek 24 (przekł.).

księgach, znajduje się mnóstwo dopisków marginesowych, o jakich mówiliśmy w Rozdziale poprzednim, a prócz tego niektóre miejsca, których w żaden inny sposób wytłumaczyć nie można, jak zaraz wykażę. Ale przedtym jeszcze pragnę zauważyć co do tych odmian marginesowych, że gdybyśmy przyjęli z Faryzeuszami, że są one równie dawne, jak tekst owych ksiąg, to należałoby koniecznie powiedzieć, że sami autorowie, jeżeli ich było więcej, dodali je dlatego, że kroniki, z których je czerpali, nie były w ich oczach pisane dość dokładnie. A chociaż niektóre skazy były dość jasne, to jednak nie ośmielili się poprawiać pisma starożytnego przodków. Ale niema potrzeby, abym nanowo wdawał się w tę sprawę obszernie.

Przechodzę tedy do wskazania skażeń, które nie są za- § 31.
znaczone na marginesie. Nasamprzód muszę powiedzieć, że nie wiem, ile skaz zakradło się do rozdz. 2 Księgi Ezdrasza. W w. 64 podana jest suma całkowita wszystkich tych, którzy są oddzielnie wyliczeni w całym rozdziale, i wymieniona jest liczba 42,360; tymczasem jeżeli dodamy sumy częściowe, to nie otrzymamy więcej nad 29,818. A więc omyłka zawiera się albo w sumie całkowitej, albo w sumach częściowych. Zdaje się jednak, że za poprawną poczytywać należy sumę całkowitą, ponieważ niewątpliwie była przechowana w pamięci jako coś wiekopomnego, czego nie można powiedzieć o sumach częściowych. Gdyby przeto omyłka była w sumie całkowitej, to każdyby ją wykrył i poprawionoby ją łatwo. Znajduje to w tym zupełne § 32.
potwierdzenie, że w Nehem. 7, gdzie ten rozdział Ezdrasza (zwany ‚Listą rodowodu') jest przepisany, jak wyraźnie nadmienia się w w. 5 tegoż rozdz., suma całkowita zgadza się zupełnie z ową sumą w Księdze Ezdrasza, sumy częściowe zaś bardzo się różnią, przyczym jedne są większe, drugie mniejsze, aniżeli u Ezdrasza, a w sumie dają 31,089. Wobec tego nie ulega wątpliwości, że tylko do sum częściowych zakradły się skażenia zarówno u Ezdrasza, jak i u Nehemjasza. Tymczasem śród komentatorów,

którzy usiłowali pogodzić te sprzeczności oczywiste, każdy zmyśla ze wszystkich sił swoich, co może, i czcząc litery i wyrazy Biblji, sprawia tylko to, jak już zauważyliśmy powyżej [1]), że wystawia autorów Pism świętych na pogardę, aby się wydawało, że nie potrafili ani dobrze wyrażać się, ani dobrze porządkować rzeczy, o których mówią; gorzej, bo zaciemniają całkowicie jasność Biblji, gdyby bowiem było wolno wykładać Pismo św. na ich sposób, to nie byłoby żadnego zdania, którego treści nie moglibyśmy poddać w wątpliwość. Ale nie widzę, dlaczego miałbym się dłużej nad tym zatrzymywać, skoro jestem przekonany, że oni sami wykpiliby na wszelkie sposoby takiego dziejopisarza, który chciałby naśladować to wszystko, co oni zbożnie przypisują autorom biblijnym. A jeżeli sądzą, że jest bluźniercą ten, kto powiada, że Pismo św. gdzieniegdzie jest wadliwe, to pytam, jak nazwać tych, którzy przypisują Pismu św., co im się podoba, którzy tak poniewierają dziejopisarzy świętych, że wygląda na to, iż bełkoczą i wszystko wikłają, którzy kłam zadają najwyraźniejszej i najoczywistszej treści Pisma św.? Cóż bowiem jest w Piśmie św. tak jasne, jak to, że Ezdrasz ze swemi towarzyszami w ‚Liście rodowodu', przepisanej w rozdz. 2 księgi jego imienia, ujął w grupy liczbę tych wszystkich, którzy pociągnęli do Jerozolimy, skoro podana jest tam liczba nie tylko tych, którzy mogli wykazać się swym rodowodem, lecz także i tych, którzy tego uczynić nie mogli? Czy, pytam, nie jest dość jasne z Nehem. 7,5, że przepisał on poprostu tę samą Listę? A więc, kto objaśnia to inaczej, zadaje tylko kłam prawdziwej treści Pisma św., a zatem i samemu Pismu św. Jeżeli zaś uważa się za pracę zbożną przystosowanie jednego miejsca do innych, to jest to doprawdy śmieszna zbożność, która przystosowuje miejsca jasne do ciemnych, a poprawne do mylnych i psuje zdrowe przez skażone. Jestem wszakże daleki od tego, aby

§ 34. § 35. § 36.

[1]) Ob. Rozdział 9 § 28 i nast.; por. Przypisek 13 i 14 (przekł.).

ich nazwać bluźniercami, gdyż nie mają wcale zamiaru złorzeczenia; przecież mylenie się jest rzeczą ludzką.

Powracam do swego zadania. Prócz skaz, które uznać § 37.
należy w sumach ‚Listy rodowodu' zarówno u Ezdrasza,
jak i u Nehemjasza, dostrzec można jeszcze wiele innych
w samych nazwach rodów, pozatym wiele w samych rodowodach, w podaniach i, o co się obawiam, nawet w samych proroctwach. Oto proroctwo Jeremjasza w rozdz. 22 o Jechonjaszu nie zgadza się w żaden sposób, jak się zdaje,
z jego dziejami (ob. 2 Król. w końcu, Jerem. [1]) i Kron.
3, 17, 18, 19), zwłaszcza wyrazy ostatniego wersetu tego rozdziału. Nie rozumiem też, jak mógł on powiedzieć do Se- § 38.
dekjasza, któremu wykłuto oczy, wtedy gdy patrzył na zabójstwo swych synów: „W pokoju umrzesz i t. d." (ob.
Jerem. 34,5). Gdybyśmy mieli wyjaśniać proroctwa przez ich sprawdzenie się, to należałoby zamienić tutaj imiona i czytać zamiast Sedekjasz Jechonjasz i odwrotnie. Ale byłoby to zbyt paradoksalne, a więc wolę pozostawić tę sprawę jako niezrozumiałą, tymbardziej że jeżeli jest tutaj
jakaś omyłka, to przypisać ją należy raczej dziejopisarzowi, aniżeli wadliwości wydania. Co się tyczy skaz pozostałych, § 39
o których była mowa, to nie mam zamiaru wyliczać ich tutaj, gdyż nie mógłbym tego uczynić bez wielkiego nużenia Czytelnika, zresztą dlatego, że zauważyli je inni. Przecież § 40.
Rabi Salomon z powodu najoczywistszych sprzeczności, jakie zauważył w podanych rodowodach, zmuszony był wybuchnąć w słowach następujących: (ob. jego Komentarz 1 Kron., 8): „Że Ezdrasz (którego on uważa za autora Kronik) nazywa synów Benjamina innemi imionami i wyprowadza jego rodowód inaczej, niż mamy w 1 Mojż. [2]), oraz że podaje po większej części nazwy miast Lewitów ina-

[1]) 2 Król. 25,27 i nast., Jerem. 52,31 i nast. (przekł.).

[2]) 1 Kron. 8 i 7,6; 1 Mojż. 46,21 i Mojż. 26,38 (przekł.).

czej, niż Jozue [3]), pochodzi stąd, że miał przed sobą różniące się źródła". A nieco niżej powiada: „Że rodowód Gabeończyków i innych podany jest dwukrotnie i rozmaicie [4]), pochodzi stąd, że Ezdrasz znalazł liczne i rozmaite listy każdego rodowodu i przy przepisywaniu trzymał się większości egzemplarzy, a gdzie liczba odmiennych
§ 41. rodowodów równoważyła się, tam przepisał obydwa". W ten sposób przyznaje on bezwzględnie, że księgi te są przepisane ze źródeł, które nie były ani dosyć poprawne, ani dosyć pewne. Nawet komentatorzy sami bardzo często przy usiłowaniu uzgodnienia różnych miejsc nie chcą nic więcej, jak podać przyczyny błędów. Wreszcie nie sądzę, aby ktoś ze zdrowym sądem przypuszczał, że dziejopisarze święci rozmyślnie tak pisali, aby pozornie przeczyć sobie miejscami.

§ 42. Ale może powie ktoś, że ja w ten sposób wywracam całe Pismo św., gdyż taksamo możnaby podejrzewać każde miejsce o mylność. Jednakże wszak przeciwnie wykazałem, że postępowaniem swym dbam o to, aby miejsc jasnych i czystych nie przystosowywać do skażonych i nie psuć. Przecież nie można z powodu niektórych miejsc skażonych mieć wszystkich w podejrzeniu. Nie było wszak nigdy księgi, którąby nie miała omyłek. Czy, pytam, z tego powodu przyszło komuś na myśl podejrzewać całość? Doprawdy nikomu, zwłaszcza gdy wywód jest przejrzysty i myśl autora daje się jasno zrozumieć.

§ 43. W ten sposób załatwiłem się z tym, co chciałem zauważyć o dziejach ksiąg Starego Testamentu. Możemy stąd łatwo wysnuć, że przed okresem Machabeuszów nie istniał żaden kanon Pism św. [1]) i że te, które posiadamy jeszcze, wybrali z pośród wielu innych i ułożyć postanowili za czasu drugiej świątyni Faryzeusze, którzy także ustanowili

[3]) 1 Kron. 6 i Joz. 15 (przekł.).
[4]) 1 Kron. 8,29 i nast., 9,35 i nast. (przekł.).
[1]) Ob. Przypisek 25 (przekł.).

teksty modlitwy. A zatym kto chce wykazać powagę Pisma św., obowiązany jest wykazać powagę każdej księgi poszczególnej, a uznanie boskości jednej nie jest miarodajne dla wszystkich innych, chyba że się uzna, iż sobór Faryzeuszów w wyborze tym był nieomylny, czego nikt nigdy nie dowiedzie. Powód zaś, który mnie zmusza do twierdzenia, § 45
że wyłącznie Faryzeusze wybrali księgi Starego Testamentu i ułożyli w kanon Pisma św., jest ten, że w księdze Daniela, rozdz. ostatnim, w. 2 przepowiedziane jest zmartwychwstanie zmarłych, którego nie uznawali Saduceusze. Drugim powodem jest to, że sami Faryzeusze zaznaczają to wyraźnie w Talmudzie. Otóż w Traktacie Sabat 2, 30, 2 powiedziane jest: „Rzekł Rabi Jehuda w imieniu Raba: znawcy chcieli ukryć Księgę Kaznodziei, dlatego że jej słowa sprzeciwiają się słowom Zakonu (t. j. księdze praw Mojżesza). Dlaczego jednak tego nie uczynili? Dlatego, że zaczyna się ona i kończy zgodnie z Zakonem". Nieco ni- § 46.
żej czytamy: „Także Księgę Przypowieści chcieli ukryć i t. d." Wreszcie w tymże Traktacie 1, 13, 2 czytamy: „Zaprawdę niech będzie błogosławione imię tego człowieka, który nazywał się Nechunjasz, syn Hiskjasza [1]), bo gdyby go nie było, to skryta byłaby Księga Ezechjela z tego powodu, że słowa jej sprzeciwiają się słowom Zakonu i t. d." Z tego wynika w sposób najjaśniejszy, że znawcy § 47.
Zakonu odbyli naradę, jakie księgi należy przyjąć jako święte, a jakie należy wyłączyć. Kto więc chce się upewnić co do powagi wszystkich ksiąg, ten musi na nowo odbyć naradę i domagać się racji dla każdej.

Teraz byłaby pora zbadać także księgi Nowego Testa- § 48.
mentu. Ale ponieważ dowiaduję się, że dokonali już tego ludzie wielkiej nauki i znający wybornie języki, gdy tymcza-

[1]) W Rozdziale 2 § 49 wzmiankowany jest tenże jako Chananjasz zgodnie z Talmudem, jak zauważa Appuhn 419, który sądzi, że wyraz „Neghunia" w tekście tutaj jest omyłką (przekł.).

sem ja nie posiadam tak dokładnej znajomości języka greckiego, abym mógł się ośmielić do zapuszczania się w tę dziedzinę, i zważywszy, że więcej nie posiadamy egzemplarzy tych ksiąg w języku hebrajskim, w jakim były pisane pierwotnie, wolę zaniechać tego przedsięwzięcia. Jednakże zamierzam zauważyć to, co głównie należy do mego zadania w Rozdziale następnym.

ROZDZIAŁ 11.

Badanie, czy Apostołowie pisali swoje Listy jako Apostołowie i Prorocy, czy jako nauczyciele, a następnie wyświetlenie misji Apostołów.

Każdy, kto czytał Nowy Testament, nie może mieć żadnej wątpliwości, że Apostołowie byli Prorokami. Ale ponieważ nie wszystko, co Prorocy wypowiadali, pochodziło z objawienia, lecz przeciwnie, bardzo mało, jak wykazaliśmy w końcu Rozdziału 1 [1]), więc może podlegać wątpliwości, czy Apostołowie z objawienia i wyraźnego nakazu jako Prorocy, jak Mojżesz, Jeremjasz i inni, czy też jako zwyczajni ludzie lub nauczyciele pisali swoje Listy; zwłaszcza że Paweł w 1 Liście do Korynt. 14,6 rozróżnia dwa rodzaje kazania, jedno z objawienia, a drugie z poznania, wobec czego, powiadam, musi podlegać wątpliwości, czy Apostołowie w Listach prorokują, czy nauczają. § 1.

Jeżeli zechcemy zwrócić uwagę na styl Listów Apostolskich, to znajdziemy, że jest całkiem odmienny od stylu proroctw. Otóż Prorocy mieli zawsze w zwyczaju zaświadczać, że przemawiają z polecenia Boga, w słowach: „to mówi Pan“, „powiada Pan zastępów“, „polecenie Boga“ [2]) i t. d. A zachodziło to, jak się zdaje, nie tylko na zebraniach publicznych, które Prorocy odbywali, lecz także w Listach, które zawierały objawienia, jak widać z Listu pisanego przez Eljasza do Jorama (ob. 2 Kron. 21,12), zaczynającego się od słów: „Tak mówi Pan“. Natomiast w Listach Apo- § 2. § 3.

[1]) Ob. § 47 (przekł.).

[2]) Izaj. 38,1; 45,1; 50,1, Jerem. 8,3, Ezech. 11,5 i t. d. (przekł.).

stolskich nie mamy nic podobnego, a przeciwnie Paweł w 1 Korynt. 7,40 przemawia według swego zdania. Nawet zdarza się w bardzo wielu miejscach, że mamy niezdecydowany i niepewny sposób wyrażania się, jak np. (List do Rzym. 3,28) ‚przeto według naszego zdania'[1]) lub (w 8,18) ‚sądzę bowiem' i t. p. Pozatym możemy znaleźć sposoby wyrażania się bardzo dalekie od powagi proroczej, jak: ‚ale to mówię jako człowiek słaby [2]), a nie jako rozkazując' (ob. 1 List do Korynt. 7,6), „wszakże radę daję, jako ten, któremu Pan z miłosierdzia swego dał, aby był wiernym" (ob. tamże 7,25) i tak często. Trzeba tutaj zauważyć, że gdy Paweł w rozdziale przytoczonym powiada, iż posiada lub nie posiada przykazania lub polecenia Boga, to nie ma na myśli przykazania lub polecenia, objawionego mu przez Boga, lecz tylko nauki Chrystusa, podane uczniom na górze.

§ 4 Jeżeli prócz tego zwrócimy jeszcze uwagę na sposób w jaki Apostołowie w tych Listach przedstawiają naukę ewangieliczną, to zobaczymy, że i w tym względzie bardzo, się różnią od Proroków. Otóż Apostołowie wszędzie rozumują, tak że wydaje się, iż nie prorokują, lecz dyskutują. Tymczasem księgi prorocze przeciwnie, zawierają wyłącznie czyste dogmaty i postanowienia. Zachodzi to dlatego, że występuje w nich Bóg jakby przemawiający, ale nie rozumujący, lecz rozkazujący z bezwzględnej władzy swojej natury. Zachodzi to też dlatego, że rozumowanie nie zgadza się z powagą Proroka, albowiem, kto usiłuje utwierdzać swe dogmaty z pomocą racji, ten przez to samo już zdaje je na wolny sąd każdego. Tak właśnie mamy u Pawła, który rozumuje i który w 1 Liście do Korynt. 10,15 powiada: „Jako

[1]) Ob. Przypisek 26 (przekł.).

[2]) De Spinoza, jak zauważa Appuhn 432, cytuje z błędnego przekładu tekstu syryjskiego, czytając „infirmus", co zapewne jest błędem drukarskim, gdyż przekład tegoż tekstu w wydaniu londyńskim podaje trzeci przypadek liczby mnogiej: „infirmis". Vulgata posiada: „secundum indulgentiam", co Wujek przekłada: „według folgowania", a Biblja gdańska: „jako pozwalając" (przekł.).

mądrym mówię; rozsądźcie wy, co mówię". Zachodzi to wreszcie dlatego, że Prorocy odbierali objawienia nie z mocy światła naturalnego, t. j. nie przez rozumowanie, jak wykazaliśmy w Rozdziale 1 [1]).

Wprawdzie może się wydawać, że i w Pięcioksiągu są § 5.
przypadki wywnioskowywania czegoś drogą logiczną, ale kto się bliżej przyjrzy, ten się przekona, że nie można się tam w żaden sposób dopatrzeć dowodzenia niezbitego. Tak np. jeżeli Mojżesz w 5 Mojż. 31,27 powiada do Izraelitów: „póki ja jeszcze dziś żyję z wami, jesteście odpornymi Panu, jakoż daleko więcej po śmierci mojej?", to przecież nie będzie się tego rozumieć tak, że Mojżesz chciał rozumowo przekonać Izraelitów, iż po jego śmierci z konieczności odpadną od prawdziwej czci Boga; byłoby to bowiem dowodzenie nieprawdziwe, jak można wykazać z samego Pisma św., bo przecież Izraelici pozostali niezachwiani za życia Jozuego i starszyzny, a także później za życia Samuela, Dawida, Salomona i t. d. A zatym owe słowa Mojżesza § 6
były tylko wyrzeczeniem moralnym, w którym przepowiedział w sposób retoryczny przyszłe odczepieństwo ludu, tak jak je sobie żywo zdołał wyobrazić. Jeżeli nie powiadam, że Mojżesz powiedział to od siebie, aby uczynić swoją przepowiednię prawdopodobną ludowi, a nie jako Prorok z objawienia, to czynię tak na podstawie w. 21 tegoż rozdz., gdzie się opowiada, że Bóg to samo objawił w innych słowach Mojżeszowi, który nie potrzebował racji prawdopodobieństwa do upewnienia się o tej przepowiedni i tym postanowieniu Boga; ale stało się to niezbędnym do tego, aby wyobraźnia jego wystawiła sobie tę przepowiednię żywo, jak wykazaliśmy w Rozdziale 1 [2]), a mogło się to stać najlepiej w ten sposób, że wyobraził sobie obecną oporność ludu, której tak często doświadczył, jako przyszłą. Taksamo rozumieć należy § 7.
wszystkie argumenty Mojżesza, znajdujące się w Pięcio-

[1]) § 43 i nast. (przekł.).
[2]) § 43 (przekł.).

księgu. Nie są one wzięte ze skarbca rozumu, lecz są tylko sposobami wyrażania się, z pomocą których skuteczniej wypowiadał i żywiej wyobrażał sobie wyroki boskie.

Nie zamierzam wszakże zaprzeczać bezwzględnie, że Prorocy mogli posługiwać się dowodzeniem przy podawaniu objawienia. Twierdzę to tylko, że im więcej Prorocy przytaczają właściwe dowody, tym bardziej przybliża się ich wiedza o rzeczy objawionej do wiedzy naturalnej, a po tym właśnie najlepiej można poznać, że Prorocy posiadają wiedzę nadprzyrodzoną, iż podają gołe dogmaty lub polecenia lub zdania. To też największy z Proroków, Mojżesz, nie utworzył ani jednego właściwego dowodzenia. Natomiast długie wywodzenia i dowodzenia Pawła, jakie znajdujemy w Liście do Rzymian, nie mogą, moim zdaniem, w żaden sposób polegać na objawieniu nadprzyrodzonym. Zarówno sposób wyrażania się, jak i roztrząsania, uprawiany przez Apostołów w Listach, świadczy najwyraźniej o tym, że te Listy napisane były nie z objawienia i polecenia boskiego, lecz jedynie na podstawie sądu naturalnego Apostołów. Nie zawierają też one nic więcej, jak braterskie napomnienia z pewną dozą poufałości (całkiem obcej zaprawdę powadze proroczej), jak np. w tłumaczeniu się Pawła w Liście do Rzym. 15,15: „a pisałem do was, bracia, poniekąd śmielej". Zresztą możemy to też i stąd wyprowadzić, że nie czytamy nigdzie, aby Apostołowie otrzymali rozkaz do pisania, lecz tylko, że mieli polecenie kazać wszędzie, gdzie się udadzą i dawać znakami świadectwo swym słowom [1]). Albowiem ich obecność i znaki były bezwzględnie potrzebne do tego, aby nawrócić pogan do religji i umocnić ich w niej, jak zaznacza wyraźnie sam Paweł w Liście do Rzym. 1,11. „Albowiem pragnę was widzieć — powiada on — abym wam mógł udzielić jakiego daru duchownego ku utwierdzeniu waszemu".

§ 8.

§ 9. Możnaby tutaj zarzucić, że tym sposobem moglibyśmy

[1]) Mat. 28,19, Mark. 16,15 i nast. (przekł.).

wywnioskować, iż Apostołowie również nie kazali jako Prorocy; albowiem skoro udawali się tam i owdzie w celu kazania, to nie czynili tego z wyraźnego rozkazu, jak ongi Prorocy. W Starym Testamencie czytamy, że Jonasz udał się do Niniwy, by prorokować, ale zarazem powiedziane jest, że był tam właśnie posłany i że było mu objawione, co miał tam kazać. Taksamo podaje się obszernie o Mojżeszu, że skierował się do Egiptu jako wysłaniec Boga, przyczym podane jest, co miał powiedzieć ludowi Izraelskiemu oraz królowi Faraonowi i jakie miał znaki czynić przed niemi dla wzbudzenia w nich wiary [1]). Izajasz, Jeremjasz, Ezechjel mieli wyraźne polecenie kazania Izraelitom [2]). A Prorocy ci nie kazali nic takiego, czego nie otrzymali od Boga, jak zaświadcza Pismo św. Tymczasem w Nowym Testamencie, § 10. wyjąwszy niewiele miejsc, nie spotykamy nic podobnego, gdy mowa jest o tym, że Apostołowie udawali się tam i owdzie dla kazania. Przeciwnie, znajdujemy coś takiego, co świadczy najwyraźniej o tym, że Apostołowie z własnego namysłu wybierali sobie miejsca do kazania; tak np. ów spór pomiędzy Pawłem a Barnabaszem, który zakończył się rozejściem się ich, o czym ob. w Dziej. Apost. 15, 37 i 38 i t. d., albo takie przypadki, że często napróżno zamierzali gdzieś się udać, jak świadczy tenże Paweł w Liście do Rzym. w 1, 13: „żem często zamyślał przyjść do was, alem był dotąd zawściągniony“ i w 15, 22; „dlaczegom też często miewał przeszkody, żem do was przyjść nie mógł“, a w Liście do Korynt. 16, 12: „a o bracie Apollosie wiedzcie, żem go bardzo prosił, aby szedł do was z braćmi; ale zgoła nie miał woli, aby teraz szedł; przyjdzie jednak, gdy czas po temu mieć będzie“. Otóż zarówno z takich wyrażeń § 11. oraz poróżnień pomiędzy Apostołami, jak i z tej okoliczności, że Pismo św. nie zaświadcza, iż Apostołowie, gdy udawali się gdziekolwiek dla kazania, czynili to z rozkazu Boga, jak

[1]) 2 Mojż. 3 i 4 (przekł.).
[2]) Izaj. 6, Jerem. 1, Ezech. 2 (przekł.).

to mamy przy Prorokach starożytnych, musiałem wywnioskować, że Apostołowie, nawet gdy kazali, występowali jako nauczyciele, a nie jako Prorocy.

Ale sprawę tę łatwo rozwiążemy, jeżeli zwrócimy uwagę na różnicę między powołaniem Apostołów i powołaniem Proroków Starego Zakonu. Otóż ci ostatni nie byli powołani do kazania i prorokowania wszystkim narodom, lecz tylko niektórym poszczególnym, a dlatego potrzebne było dla nich osobne i wyraźne polecenie w każdym przypadku. Natomiast Apostołowie byli powołani do kazania wszystkim bezwzględnie i nawracania wszystkich do religji. Gdziekolwiek więc szli, spełniali polecenie Chrystusa, a niepotrzebne było objawianie im tego, co mieli kazać, zanim udawali się w drogę; wszak byli uczniami Chrystusa, do których On sam powiedział: „Ale gdy was podadzą, nie troszczcie się, jako i cobyście mówili, bowiem wam dano będzie onejże godziny, cobyście mówili i t. d.“ (Ob. Mat. 10, 19 i 20).

§ 12 Dochodzimy więc do wniosku, że Apostołom objawiane było w sposób szczególny tylko to, co kazali ustnie i co zarazem zaświadczali z pomocą znaków (ob. co wykazaliśmy na początku Rozdziału 2), a to, czego uczyli piśmiennie lub ustnie poprostu, bez zastosowania znaków jako świadectw, mówili lub pisali z poznania (mianowicie naturalnego); ob. w tej sprawie 1 List do Korynt. 14, 6.

Niema tu dla nas żadnego znaczenia, że wszystkie Listy zaczynają się od zaświadczenia misji apostolskiej. Otóż Apostołom dana była, jak zaraz wykażę, nie tylko władza
§ 13. prorokowania, lecz i powaga do uczenia. Z tej racji trzeba przyznać, że pisali oni swe Listy jako Apostołowie i z tego powodu każdy z nich rozpoczynał od uwierzytelnienia swej misji apostolskiej. Może jednak czynili to z innego powodu, mianowicie może w celu większego zjednania sobie usposobienia czytelnika i rozbudzenia jego uwagi, uważali za potrzebne nasamprzód zaświadczyć, że są temi samemi, którzy znani byli wszystkim wiernym z kazań swoich, i wykazywali jasnemi świadectwami, że uczą prawdziwej religji i drogi do

zbawienia. Dostrzegam bowiem, że gdziekolwiek w tych Listach jest mowa o powołaniu Apostołów i o Duchu świętym i boskim, który był w nich, dotyczy to ich kazań, z wyjątkiem tylko tych miejsc, w których wyrażenia: „Duch boży“ i „Duch święty“ użyte są w znaczeniu duszy zdrowej błogosławionej i Bogu poświęconej i t. p. (o czym była mowa w Rozdziale 1 [1]). Tak np. w 1 Liście do Korynt. 7,40 powiada Paweł: „Ale szczęśliwsza jest, jeżliby tak została według rady mojej; a mniemam, że i ja mam Ducha Bożego“; tutaj rozumie on przez Ducha bożego swój własny umysł, jak ujawnia związek zdań, chce bowiem powiedzieć: wdowa, która nie chce wyjść po raz drugi zamąż, jest według mojego zdania błogosławiona, bo sam postanowiłem zaniechać małżeństwa i uważam się za szczęśliwego. Tego rodzaju miejsc znajdujemy więcej, a przytaczanie ich uważam za zbyteczne.

§ 14. Skoro więc musimy twierdzić, że Listy apostolskie dyktowało jedynie światło naturalne, to musimy teraz zbadać, jak mogli Apostołowie wyłącznie z poznania naturalnego uczyć o rzeczach, leżących poza jego obrębem. Otóż jeżeli zwrócimy uwagę na to, co powiedzieliśmy w Rozdziale 7 Traktatu niniejszego, to nie będziemy mieli tutaj żadnej trudności. Bo chociażby coś, co zawarte jest w Piśmie św. jaknajbardziej przechodziło naszą pojętność, to jednak możemy to roztrząsać bezpiecznie, bylebyśmy tylko nie dopuszczali żadnych innych zasad prócz tych, które czerpać można z samego Pisma św. W taki sam właśnie sposób mogli Apostołowie na podstawie tego, co widzieli, słyszeli lub otrzymali z objawienia, wiele wywnioskować i wyprowadzić oraz uczyć ludzi, jeżeli mieli do tego ochotę.

§ 15. Następnie zważmy, że chociaż religja, jak ją głosili Apostołowie, opowiadając w prosty sposób dzieje Chrystusa, nie podpada pod rozum, to jednak jej treść główną, składającą się przeważnie z nauk moralnych, taksamo jak całą naukę Chrystusa [2]), może

[1]) § 32 i nast. (przekł.).

[2]) Ob. Przypisek 27 (przekł.).

łatwo każdy pojąć z pomocą światła naturalnego. Wreszcie zważmy, że Apostołowie nie potrzebowali żadnego światła nadprzyrodzonego do tego, aby przystosowywać religję, już przedtym umocnioną z pomocą znaków, do powszechnej pojętności ludzi, ażeby każdy mógł ją przyjąć łatwo i całym sercem. Nie potrzebowali też światła nadprzyrodzonego do
§ 16. napominania ludzi w kierunku religji, a to było właśnie celem Listów, które miały ludziom wskazywać drogę i nawoływać do takiej drogi, jaką każdy z Apostołów uważał za najlepszą do utwierdzenia ich w religji. Trzeba tutaj przypomnieć, cośmy powiedzieli nieco wyżej, mianowicie że Apostołowie otrzymali nie tylko władzę do tego, aby jako Prorocy głosili dzieje Chrystusa, zaświadczając je znakami, lecz prócz tego jeszcze powagę do nauczania i napominania tą drogą, którą każdy z nich uważał za najlepszą. O tym darze podwójnym świadczy wyraźnie Paweł w 2 Liście do Tymot. 1,11: „której jam jest postanowiony kaznodzieją i Apostołem i nauczycielem pogan“; podobnie w 1 Liście do Tymot. 2,7: „na com ja jest postanowiony za kaznodzieję i Apostoła (prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię), za nauczyciela pogan w wierze i w prawdzie (!)“.
§ 17. W tych słowach, powiadam, zaznacza on wyraźnie podwójną misję, mianowicie apostolską i nauczycielską. Tymczasem powagę do napominania kogokolwiek i kiedykolwiek według swego uznania zaznacza on w Liście do Filem. 8 w słowach: „przetoż choć mam wielką bezpieczność w Chrystusie, abym ci rozkazał co przynależy, jednak i t. d.“, przyczym należy zauważyć, że gdyby Paweł otrzymał od Boga jako Prorok i gdyby jako Prorok winien był rozkazać Filemonowi to, co należało mu rozkazać, to w takim razie nie wolno byłoby mu zamienić rozkazu na prośbę. Więc rozumieć to należy tak, że mówi on tutaj o wolności napominania, która mu służyła jako nauczycielowi, nie zaś jako Prorokowi.
§ 18. Mimo to wszystko nie wynika jeszcze z dostateczną jasnością, że Apostołowie mogli obierać sobie drogę nauczania,

jaką poczytywali za najlepszą według uznania każdego z nich, bo wynika tylko tyle, że z misji swej apostolskiej byli nie tylko Prorokami, lecz i nauczycielami, jeżeli nie zechcemy odwołać się do pomocy rozumu, który uczy, że kto posiada powagę do uczenia, to posiada także i powagę do obrania drogi, jaką uważa za stosowną. Ale wystarczy tutaj § 19. wykazać całą sprawę wyłącznie na podstawie Pisma św. Otóż widać z niego wyraźnie, że każdy z Apostołów wybrał drogę swoistą, a widać to z następujących słów Pawła w Liście do Rzym. 15, 20: „A to tak usiłując kazać Ewangieliję, gdzie i mianowany nie był Chrystus, abym na cudzym fundamencie nie budował". Niezawodnie gdyby § 20. wszyscy Apostołowie trzymali się tej samej drogi nauczania i budowali religję chrześcijańską na jednej podstawie, to Paweł nie mógłby w żaden sposób nazwać podstaw innego Apostoła cudzemi, gdyż byłyby i jego własnemi. Skoro zaś nazywa je cudzemi, to trzeba z konieczności wywnioskować, że każdy z Apostołów budował religję na odmiennej podstawie. A więc Apostołom w ich działalności nauczycielskiej nadarzyło się to, co wszelkim innym nauczycielom, którzy posiadają szczególną metodę nauczania i zawsze wolą uczyć takich, którzy są całkiem nieukształceni i nie otrzymali jeszcze od nikogo innego nauki ani w języku, ani w teorjach, nie wyłączając matematycznych, o prawdziwości których nikt nie wątpi.

Dalej, jeżeli przebiegniemy z pewną uwagą owe Listy, § 21. to znajdziemy, że Apostołowie zgadzają się ze sobą w samej religji, natomiast różnią się między sobą bardzo co do podstaw. Otóż Paweł w celu utwierdzenia ludzi w religji i wykazania, że zbawienie zależy jedynie od łaski boskiej, uczył, że nie można się chlubić uczynkami, lecz wyłącznie wiarą, oraz że nikt nie może się usprawiedliwić swemi uczynkami (ob. List do Rzym. 3, 27 i 28) i utworzył całą ową teorję o przeznaczeniu. Jakub zaś przeciwnie w swym Liście uczy, że człowiek znajduje usprawiedliwienie w swych uczynkach, a nie tylko w wierze (ob. jego List 2, 24) i ujmuje

całą naukę religji w krótkich słowach, pomijając wszystkie owe wywody Pawła.

§ 22. Wreszcie nie ulega wątpliwości, że z okoliczności, iż Apostołowie budowali religję na rozmaitych podstawach, powstało wiele sporów i rozłamów, którym podlegał kościół nieustannie już od czasu Apostołów i którym podlegać będzie chyba w przyszłości tak długo, aż kiedyś religja będzie oddzielona od spekulacji filozoficznej i sprowadzona do bardzo niewielu bardzo prostych dogmatów, których nauczał Chry-

§ 23. stus swych uczniów. Nie mogli uczynić tego Apostołowie dlatego, że Ewangielja jeszcze nie była ludziom znana. Musieli oni wobec tego naukę tę, aby nie zrazić ludzi spółczesnych jej nowością, przystosowywać według możności do ich umysłowości (ob. 1 List do Korynt. 9, 19, 20 i nast.) i budować na podstawach naówczas najlepiej znanych i przy-

§ 24. jętych. Dlatego żaden z Apostołów nie filozofował, tyle co Paweł, który był powołany do kazania poganom. Inni Apostołowie, którzy kazali Żydom, lekceważącym filozofję, przystosowywali się taksamo do ich umysłowości (ob. o tym List do Galat. 2, 11 i nast.) i uczyli religji bez spekulacji filozoficznej. Jakże doprawdy byłby szczęśliwy nasz wiek, gdyby taksamo był wolny od wszelkiego zabobonu!

ROZDZIAŁ 12.

O prawdziwym oryginale prawa boskiego, następnie o powodzie, dlaczego Pismo św. nazywa się świętym oraz słowem bożym, a wreszcie wykazanie, że Pismo św., o ile zawiera słowo boże, doszło do nas nieskażone.

§ 1. Kto poczytuje Pismo św. w tej postaci, w jakiej je mamy, jakby za list Boga, przysłany ludziom z nieba, ten będzie niewątpliwie narzekać, że popełniłem grzech przeciwko Duchowi świętemu, ponieważ uznałem, że słowo boże jest pełne błędów, okaleczeń, dodatków wtrąconych i niezgodności wewnętrznej, że posiadamy z niego zaledwie tylko ułamki i wreszcie że oryginał przymierza, które Bóg zawarł z Żydami, zaginął. Atoli nie wątpię, że kto zechce rozważyć samą § 2. sprawę, rychło przestanie narzekać. Albowiem zarówno rozum, jak i zdania Proroków i Apostołów głoszą jawnie, że wieczne słowo i przymierze Boga oraz religja prawdziwa wpisane są doskonale w serca ludzkie, czyli w duszę ludzką, i że tutaj znajduje się prawdziwy oryginał boski, który Bóg zapieczętował swoją pieczęcią, mianowicie ideą o Bogu, jakby obrazem swojej boskości.

§ 3. Pierwotnie Żydom podana była religja pod postacią prawa pisanego, a tak być musiało, ponieważ wówczas trzeba było obchodzić się z niemi, jak z dziećmi. Ale później Mojżesz (5 Mojż. 30, 6) i Jeremjasz (31, 33) przepowiadają Żydom czas przyszły, kiedy Bóg wpisze swe prawa w ich serca. Dlatego wyłącznie Żydzi, a zwłaszcza Saduceusze, mieli ongi powód do walczenia za prawo, spisane na tablicy,

§ 4. nie zaś ci, którzy mają je wpisane w swej duszy. Kto weźmie to pod uwagę, ten nie znajdzie w wywodach powyższych nic takiego, coby się sprzeciwiało słowu bożemu, czyli religji i wierze prawdziwej, lub mogło ją osłabić, lecz przeciwnie znajdzie, że utwierdzają nas w niej, jak też wykazałem w końcu Rozdziału 10 [1]). Gdyby nie miało tak być, to postanowiłbym milczeć zupełnie w tej sprawie, a nawet chętnie zgodziłbym się, byleby uniknąć wszelkich zatargów, na to, że w Piśmie św. spoczywają najgłębsze tajemnice. Ale ponieważ powstał stąd nieznośny zabobon i wystąpiły różne niedogodności w wysokim stopniu zgubne, o których mówiłem na wstępie do Rozdziału 7, więc sądziłem, że nie powinienem przejść nad tą sprawą, zwłaszcza że religja nie potrzebuje żadnych ozdób zabobonnych, lecz przeciwnie, zatraca swój blask, jeżeli się ją przyozdabia tego rodzaju zmyśleniami.

§ 5. Ale na to się powie, że chociaż prawo boskie jest wpisane w serca, to jednak Pismo św. nie przestaje być słowem bożym, a zatym nie wolno o Piśmie św., taksamo jak o słowie bożym, powiedzieć, że jest okaleczone i sfałszowane. Atoli ja ze swej strony, przeciwnie, obawiam się, że ci, którzy to twierdzą, wpadają w przesadną świętobliwość i czynią z religji zabobon, a nawet, że zmierzają ku temu, aby czcić znaki i obrazy, czyli papier i atrament, zamiast słowa bożego.

§ 6 Tyle wiem z pewnością, że nie powiedziałem nic niegodnego Pisma św. lub słowa bożego, albowiem nie twierdziłem nic takiego, czego prawdziwości nie dowiódłbym z pomocą racji najoczywistszych; a z tego powodu mogę też utrzymywać z pewnością, że nie powiedziałem nic takiego, coby było niemoralne lub trąciło niemoralnością.

Przyznaję, że jacyś podli ludzie, dla których religja jest ciężarem, mogliby upatrzeć tutaj usprawiedliwienie dla grzeszenia i, nie mając żadnej podstawy, a chcąc tylko popuścić sobie cugli, wyprowadziliby stąd taki wniosek, że Pismo św. jest nawskroś błędne i sfałszowane, a skutkiem tego pozba-

[1]) § 42 (przekł.).

wione wszelkiej powagi. Ale takim zamysłom niepodobna § 7.
zapobiec, bo, jak wiadomo, nie daje się nic powiedzieć tak dobrze, czegoby zła wykładnia nie zdołała przekręcić. Kto chce dogadzać swym nizkim chuciom, ten może łatwo znaleźć do tego byle jaki powód. A nie lepiej było ongi, gdy posiadano sam oryginał, arkę przymierza, a nawet Proroków i Apostołów, bo ludzie ówcześni nie byli lepsi i posłuszniejsi; wszyscy, zarówno Żydzi, jak i poganie, byli zawsze jednakowi, a cnota po wszystkie czasy była rzadkością.

Atoli w celu usunięcia wszelkich obaw, wykażę tutaj, § 8.
z jakiego względu Pismo św. i wogóle jakaś rzecz nieżywa winna być zwana świętą i boską, następnie czym jest właściwie słowo boże i że ono nie jest zamknięte w jakimś zbiorze ksiąg, a wreszcie, że Pismo św., o ile uczy tego, co jest niezbędne do posłuszeństwa i zbawienia, nie mogło być zepsute. Otóż stąd będzie mógł każdy z łatwością sądzić, że nie powiedziałem nic przeciwko słowu bożemu i że nie dopuściłem do głosu niemoralności.

Świętą i boską nazywa się taka rzecz, która jest prze- § 9.
znaczona dla praktyki moralnej i religijnej, a jest tak długo tylko święta, dopóki ludzie używają jej sumiennie w tym celu. Gdy ludzie przestają być moralnemi, to jednocześnie i rzecz ta przestaje być świętą; a jeżeli staje się ona środkiem dla celów niemoralnych, to z rzeczy przedtym świętej staje się rzecz nieczysta i plugawa. Tak np. pewne miejsce na- § 10.
zwał Jakub patryjarcha „domem boskim“ [1]), ponieważ czcił tam Boga, który mu się objawił; natomiast Prorocy to samo miejsce nazwali „domem krzywdy“ (ob. Amos 5,5 i Ozeasz 10,5), dlatego że Izraelici naskutek zarządzenia Jeroboama uprawiali tam bałwochwalstwo. Inny przykład uczyni rzecz zupełnie jasną. Wyrazy otrzymują okre- § 11.
ślone znaczenie przez użytkowanie. Jeżeli ułożyć je zgodnie z ich użytkowaniem w taki sposób, aby czytających je uspasabiały pobożnie, to będą to wyrazy święte i także świętą bę-

[1]) 1 Mojż. 28,19 (przekł.).

dzie księga, w której te wyrazy są w taki sposób ułożone. Ale jeżeli później użytkowanie tak się zatraca, że wyrazy owe nie posiadają już więcej dawnego znaczenia, albo jeżeli księga popada w zaniedbanie bądź ze złej woli, bądź z ustania potrzeby, to i wyrazy i księga nie będą posiadały żadnej wartości i stracą wszelką świętość. Wreszcie jeżeli te same wyrazy będą inaczej ułożone, albo jeżeli weźmie górę zwyczaj używania ich w znaczeniu przeciwnym, to wyrazy i księga, będące przedtym świętemi, staną się nieczystemi i plugawemi.

§ 12. Stąd wynika, że jakaś rzecz nie poza umysłem, bezwzględnie sama przez się, lecz tylko w stosunku do umysłu jest albo święta, albo plugawa, albo nieczysta. W najoczywistszy sposób stwierdzić się to daje w wielu miejscach Pisma św. Jeremjasz (aby dać tutaj ten czy inny przykład) powiada w 7,4, że Żydzi za jego czasu fałszywie nazywali świątynię Salomona świątynią Boga, ponieważ, jak wywodzi on w tymże rozdziale, imię Boga należało się tej świątyni dopóty, dopóki uczęszczali do niej ludzie, czczący Boga i zachowujący sprawiedliwość; gdy zaś uczęszczać do niej zaczęli zabójcy, złodzieje, bałwochwalcy i inni złoczyńcy, wtedy stała się raczej jaskinią przestępców.

§ 13. Co się stało z arką przymierza, o tym nie wspomina nic Pismo św., czemu się często dziwiłem. Ale jest to pewne, że zaginęła, albo spaliła się wraz ze świątynią, pomimo że nie było nic bardziej świętego i bardziej szacownego u Żydów.

Z tego względu także i Pismo św. jest dopóty święte i zdania jego są popóty boskiemi, dopóki wzbudza w ludziach pokorę względem Boga. Jeżeli zaś wpada w zaniedbanie, jak się to działo ongi u Żydów, to nie jest niczym innym, jak papierem i atramentem, ulega zupełnemu zbeszczeszczeniu i oddana jest na pastwę zepsuciu. Gdy wtedy psuje się lub ginie, to powiada się mylnie, że słowo Boga ulega zepsuciu lub zagubieniu, zupełnie taksamo, jak za czasu Jeremjasza powiedziałoby się mylnie o świątyni, która ongi była świątynią Boga, że świątynia Boga zginęła w płomieniach.

§ 14. Taksamo wypowiada się też Jeremjasz o samym Zakonie,

temi bowiem słowy napada na złych ludzi swego czasu: ‚z jakiej racji powiadacie: mądrzy jesteśmy, bo Zakon Pański jest przy nas? zaprawdę, napróżno był przygotowany, napróżno pióro pisarzy (pracowało)' [1]), t. zn. nieprawdziwie powiadacie, aczkolwiek Pismo św. jest przy was, że posiadacie Zakon boski, gdyście uczynili go bezskutecznym. Taksamo § 15.
gdy Mojżesz złamał pierwsze tablice [2]), to bynajmniej nie wypuścił z rąk i nie połamał w swym gniewie słowa bożego (któż mógłby tak przypuszczać o Mojżeszu i słowie bożym), lecz tylko kamienie. Te były dotychczas święte, ponieważ wypisane było na nich przymierze, w którym Żydzi zobowiązali się do posłuszeństwa Bogu, ale straciły całkowicie świętość, ponieważ Żydzi przez swoją cześć dla cielca uczynili owe przymierze bezwartościowym. Z tego samego powodu mogły też ulec zagładzie drugie tablice wraz z arką.

Nic dziwnego tedy, że nie istnieją też więcej pierwsze § 16.
oryginalne pisma Mojżesza i że inne księgi, które posiadamy, spotkał los wyżej opisany, skoro mógł zupełnie zaginąć prawdziwy oryginał przymierza boskiego, owo najświętsze z wszystkich pism.

Niechże więc przestanie się obwiniać nas o bezbożność, skoro nie powiedzieliśmy nic przeciwko słowu bożemu i bynajmniej nie zbezcześciliśmy go. Niech raczej gniew, jeżeli ma być sprawiedliwy, zwróci się przeciwko starożytnym, których nikczemność zbezcześciła arkę boską, świątynię, Zakon i wszystkie rzeczy święte, oddawszy je na zepsucie. A następnie, kto stosownie do owego wyrzeczenia Apostoła § 17.
w 2. Liście do Korynt. 3,3 posiada w sobie list boski, pisany nie atramentem, lecz duchem Boga, i nie na tablicach kamiennych, lecz na tablicach z ciała w sercu, ten niech przestanie czcić litery i tak bardzo się wzruszać z powodu nich.

Mniemam, że dostatecznie wyjaśniłem, z jakiego względu winno się poczytywać Pismo św. za święte i boskie.

---

[1]) Jerem. 8,8 (przekł.).

[2]) 2 Mojż. 32, 19 i nast. (przekł.).

§ 18. Zobaczmy teraz, co właściwie rozumieć należy przez „debar Jehowa“ (słowo Boga). „Dabar“ znaczy wyraz, zdanie, wypowiedzenie i rzecz. Z jakiego zaś powodu o jakiejś rzeczy powiada się po hebrajsku, że należy do Boga i do Boga się ściąga, wykazaliśmy już w Rozdziale 1 [1]), a łatwo będzie stąd zrozumieć, co Pismo św. chce oznaczyć przez słowo, zdanie, wypowiedzenie i rzecz Boga. Nie potrzeba tedy już tutaj powtarzać tego wszystkiego, a także i tego, co wykaza-
§ 19. liśmy w Rozdziale 6 w punkcie trzecim o cudach [2]). Wystarczy powołać się tylko na miejsca powyższe, aby uczynić lepiej zrozumiałym, co ma być powiedziane tutaj w tej sprawie. Otóż słowo boże, powiedziane o jakimś jestestwie, które nie jest samym Bogiem, oznacza właściwie owo prawo boskie, o którym była mowa w Rozdziale 4, t. j. religję powszechną, czyli katolicką, całego rodu ludzkiego; ob. o tym Izaj. 1,10 i t. d., gdzie Prorok uczy prawdziwego sposobu życia, polegającego nie na obrzędach, lecz na miłości i prawdziwości ducha, i nazywa to naprzemian prawem i słowem
§ 20. Boga. Następnie wyrażenie „słowo boże“ bierze się w przenośni dla oznaczenia samego porządku natury oraz przeznaczenia (dlatego, że przeznaczenie rzeczywiście zależy od postanowienia wiecznego natury boskiej i z niego wynika), a przeważnie dla oznaczenia tego, co z tego porządku Prorocy przewidywali, a to dlatego, że pojmowali rzeczy przyszłe nie przez przyczyny naturalne, lecz jako rozkazy lub posta-
§ 21. nowienia Boga. Dalej używa się owego wyrażenia w znaczeniu każdego wypowiedzenia któregobądź Proroka, o ile pojmował je dzięki swej władzy osobliwej, czyli darowi proroczemu, nie zaś z pomocą zwyczajnego światła naturalnego, a to szczególnie dlatego, że Prorocy rzeczywiście zazwyczaj pojmowali Boga jako prawodawcę, jak wykazaliśmy w Rozdziale 4 [3]).

---

[1]) § 28 i nast. (przekł.).
[2]) § 39 i nast. (przekł.).
[3]) § 37 (przekł).

Z tych trzech oto powodów Pismo św. nazywa się słowem bożym, a mianowicie: dlatego, że uczy prawdziwej religji, której twórcą jest Bóg wieczny, następnie dlatego, że podaje przepowiednie rzeczy przyszłych jako wyroki boskie, wreszcie dlatego, że jego prawdziwi autorowie czerpali po największej części swą naukę nie ze zwykłego światła naturalnego, lecz z jakiegoś im właściwego, i włożyli w usta Boga. A chociaż w Piśmie św. znajduje się jeszcze prócz tego wiele miejsc, które są czysto historyczne i zawdzięczane światłu naturalnemu, to jednak otrzymują swą nazwę dzięki główniejszej tamtej treści.

§ 23. Stąd możemy łatwo zrozumieć, z jakiego względu Bóg może uchodzić za autora Ksiąg świętych, mianowicie ze względu na religję prawdziwą, która w nich jest podana, nie zaś ze względu na to, że zechciał udzielić ludziom pewnej liczby ksiąg.

§ 24. Następnie możemy także stąd wysnuć, dlaczego Pismo św. dzieli się na księgi Starego i Nowego Testamentu. Otóż dlatego, że przed nadejściem Chrystusa Prorocy uczyli zawsze religji jako prawa krajowego, opartego na przymierzu, zawartym za czasu Mojżesza, a po nadejściu Chrystusa Apostołowie uczyli jej jako prawa powszechnego i kazali wszystkim wyłącznie na podstawie męki Chrystusa. Nie dlatego więc rozpada się Pismo św. na Stary i Nowy Testament, że różnićby się miały między sobą nauką, albo dlatego, że miałyby być napisane jako oryginały przymierza, albo wreszcie dlatego, że religja powszechna, która jest najzupełniej naturalna, miałaby być nowa, jaką mogła być tylko dla ludzi, którzy jej dotychczas nie znali. „Na świecie był — powiada Jan ewangielista w 1, 10 — ale go świat nie poznał“.

§ 25. Gdybyśmy więc posiadali mniej nawet ksiąg zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu, to jednak nie bylibyśmy pozbawieni słowa bożego (przez które, jak powiedzieliśmy, rozumieć należy religję prawdziwą), taksamo jak nie sądzimy, że jesteśmy go pozbawieni dlatego, że brak nam wielu innych pism bardzo cennych, jak księgi Zakonu, którą prze-

chowywano starannie w świątyni jako oryginał przymierza, następnie ksiąg wojen, kronik i wielu innych, z których wyciągnięto i zebrano księgi, które mamy w Starym Testamencie.

§ 26 Znajduje to potwierdzenie poza tym w wielu innych racjach, mianowicie następujących:

1) Księgi obojga Testamentów nie były napisane na wyraźny rozkaz w jednym czasie dla wszystkich wieków, lecz tylko okolicznościowo, dla niektórych ludzi, stosownie do wymagań czasu i poszczególnych warunków, jak się wyraźnie okazuje z powołania Proroków (którzy byli powołani do upominania ludzi bezbożnych swego czasu), a także z Listów Apostołów.

§ 27. 2) Czym innym jest rozumienie Pisma św. i myśli Proroków, a czym innym rozumienie myśli Boga, t. j. samej prawdy rzeczowej, jak wynika z tego, co wykazaliśmy o Prorokach w Rozdziale 2 [1]). Że dotyczy to także dziejów i cudów, wykazaliśmy w Rozdziale 6 [2]). Nie można jednak wcale tego powiedzieć o miejscach, w których jest mowa o religji prawdziwej i o cnocie prawdziwej.

§ 28. 3) Księgi Starego Testamentu stanowią wyciąg, z wielu innych sporządzony i uznany przez sobór Faryzeuszów, jak wykazaliśmy w Rozdziale 10 [3]). A księgi Nowego Testamentu były również zebrane w kanon z postanowienia niektórych soborów, które uchwaliły też odrzucić wiele innych, poczytywanych przez wielu za święte, uznawszy je za nieprawdziwe. Ale członkami tych soborów (zarówno faryzejskich, jak i chrześcijańskich) nie byli Prorocy, lecz tylko nauczyciele i uczeni, a jednak trzeba koniecznie przyznać, że przy wyborze tym wzięli oni słowo Boga za probierz, musieli więc przed zbadaniem wszystkich ksiąg koniecznie posiadać znajomość słowa bożego.

---

[1]) § 4 i nast. (przekł.)
[2]) § 7 i nast. (przekł.).
[3]) § 43 i nast. (przekł.).

4) Apostołowie pisali nie jako Prorocy, lecz (jak powiedzieliśmy w Rozdziale poprzednim) [1]) jako nauczyciele i obierali drogę uczenia, jaką uważali za łatwiejszą dla uczniów, których mieli przed sobą. Stąd wynika, że zawiera się tam wiele (jak też wywnioskowaliśmy w końcu Rozdziału poprzedniego) [2]), co jest nam zbędne ze względu na religję.

5) Wreszcie mamy w Nowym Testamencie czterech § 30. Ewangielistów, a któżby przyjął, że Bóg chciał czterokrotnie dzieje Chrystusa opowiedzieć i udzielić na piśmie ludziom? Coprawda zawiera się w każdej Ewangielji coś takiego, czego niema w drugiej, i często jedna dopomaga do zrozumienia drugiej, jednakże niepodobna stąd wyprowadzić wniosku, że niezbędna jest wiedza o tym wszystkim, co zawarte jest w tych czterech Ewangieljach i że Bóg wybrał tych czterech Ewangielistów do pisania w tym celu, aby dać lepiej zrozumieć dzieje Chrystusa. Każdy z nich bowiem § 31. kazał swoją Ewangielję w innym miejscu i każdy napisał to, co kazał, czyniąc to poprostu w celu jasnego wyłożenia dziejów Chrystusa, a bynajmniej nie w celu wyjaśnienia innych Ewangielji. Jeżeli teraz można je miejscami łatwiej i lepiej zrozumieć przez porównanie, to zachodzi to przypadkowo i tylko w niewielu miejscach, a gdyby nie dały się one zrozumieć, to jednak opis pozostałby dość przejrzysty i ludzie niemniej mogliby być zbawieni.

W ten sposób wykazaliśmy, że Pismo św. nazywa się § 32. we właściwym znaczeniu słowem Boga wyłącznie ze względu na religję, czyli na powszechne prawo boskie. Pozostaje jeszcze wykazać, że Pismo św., o ile nazywa się słowem bożym we właściwym znaczeniu, nie zawiera skażeń, sfałszowań i okaleczeń.

Nazywam tutaj skażonym, sfałszowanym lub okaleczonym takie miejsce, które jest tak źle napisane lub zbudowane, że nie można dociec treści zdania ze zwyczaju językowe-

[1]) § 10 i nast., § 16 i nast. (przekł.).
[2]) § 21 (przekł.).

go lub z samego Pisma św. Nie będę bowiem utrzymywać, że Pismo św., o ile zawiera prawo boskie, zachowywało zawsze ten sam wygląd liter, te same litery i te same wyrazy (wykazanie tego pozostawiam Masoretom i tym, którzy zabobonnie czczą litery), lecz tylko, że doszła do nas bez zepsucia treść, ze względu na którą jedynie jakieś zdanie może być nazwane boskim, chociażby wyrazy, które pierwotnie tej treści służyły, miały nieraz być zmieniane. Nie ujmuje to bowiem nic, jak powiedzieliśmy, boskości Pisma św., albowiem Pismo św. pozostałoby równie boskim, gdyby napisane było innemi wyrazami lub w innym języku.

§ 34. Że w tym znaczeniu niezepsuty przeszedł do nas Zakon boski, nikt wątpić nie może. Otóż z samego Pisma św., nie napotykając żadnej trudności i dwuznaczności, poznajemy, że główną jego treścią jest: Boga nadewszystko, a bliźniego, jak siebie samego, miłować [1]). To nie może być czymś wsuniętym przez obcą rękę, ani też napisanym przez pióro pośpieszne i mylące się. Bo gdyby Pismo św. kiedykolwiek uczyło czego innego, to z konieczności musiałoby też uczyć wszystkiego innego inaczej, gdyż jest to podstawą całej religji,

§ 35. z odjęciem której cały gmach runąłby odrazu. W takim razie Pismo św. nie byłoby tym, o którym tu mówimy, lecz całkiem inną księgą. Pozostaje więc niezachwiana prawda, że Pismo św. uczyło tego zawsze, a zatym nie mógł się tu wkraść żaden błąd, któryby mógł zepsuć treść, gdyż zauważyłby go każdy natychmiast, i nie mogło być tu jakiegoś sfałszowania, którego złośliwość nie byłaby odrazu widoczna.

§ 36. Skoro więc przyjmujemy, że podstawa ta jest niezepsuta, to musimy z konieczności uznać to samo względem tego wszystkiego, co z tej podstawy wynika bez sprzeczności, a co jest równie podstawowe, a mianowicie, że istnieje Bóg, który jest opatrznościowy, że jest on wszechmocny, że z wyroku jego ludziom moralnym dobrze się dzieje, a ludziom nie-

[1]) 5 Mojż. 6,4 i 5, Mark. 12,29 i nast., List do Rzym. 13,8 i nast. (przekł.).

moralnym źle, i że nasze zbawienie zależy wyłącznie od jego łaski. Tego wszystkiego bowiem uczy Pismo św. wszędzie wyraźnie i musiało zawsze uczyć, w przeciwnym razie bowiem wszystko inne byłoby próżne i pozbawione podstawy.

§ 37. Niemniej uważać należy za niezepsute wszystkie inne nauki moralne, które wynikają z owej podstawy ogólnej w sposób najoczywistszy, a mianowicie: utrzymywać sprawiedliwość, być pomocnym biednym, nie zabijać nikogo, nie pożądać cudzej własności i t. d. Tutaj, powiadam, ani nie mogła złośliwość ludzka czegoś zepsuć, ani nie mógł ząb czasu czegoś zatrzeć, gdyby bowiem coś z tego uległo zniszczeniu, to natychmiast podyktowałaby znowu podstawa ogólna, zwłaszcza nauka miłości bliźniego, którą najusilniej zalecają wszędzie obydwa Testamenty.

§ 38. Dodać należy, że aczkolwiek nie da się wymyślić tak przeklęte przestępstwo, któregoby ktoś nie popełnił, to jednak nie znajdzie się nikt, ktoby zamierzał w celu usprawiedliwienia swych przestępstw zniszczyć owe prawa albo wtrącić do nich coś niemoralnego jako naukę wieczną i zbawienną. Wszak wiemy z doświadczenia, że natura ludzka jest tak ukształtowana, iż każdy (czy będzie to król, czy poddany), jeśli spełnił coś ohydnego, usiłuje swój czyn przyozdobić takiemi okolicznościami, aby uwierzono, że nie popełnił nic wbrew sprawiedliwości i przyzwoitości. Dochodzimy więc bezwzględnie do wniosku, że prawo powszechne, którego uczy Pismo św., doszło do naszych rąk w całym zakresie niezepsute.

§ 39. Ale poza tym jeszcze jest coś, o czym nie możemy wątpić, że jest nam przekazane w dobrej wierze. Są to główne momenty podań biblijnych, które były wszystkim jaknajlepiej znane. Prosty lud śród Żydów miał ongi zwyczaj śpiewania w Psalmach o starożytnościach narodowych. Również główne z czynów Chrystusa i jego męka spopularyzowały się rychło w całym państwie rzymskim. Wobec tego próżna jest obawa, chyba że większość ludzi zgodziłaby się na to, w co trudno uwierzyć, że jądro owych podań późniejsi inaczej przekazali, niż otrzymali od poprzedników.

§ 40. A zatym wtrącenia lub błędy mogły się zdarzyć tylko w czym innym, mianowicie w tej czy innej okoliczności podania lub proroctwa, a to w celu większego pobudzenia ludu do pobożności, albo w sprawie tego czy innego cudu w celu zakłopotania filozofów, albo wreszcie w sprawach spekulacyjnych od czasu, gdy odszczepieńcy jęli je wprowadzać do religji, by w ten sposób zmyślenia swoje pokrywać nadużyciem powagi boskiej. Ale dla zbawienia pozostaje to bez ważności, czy miejsca owe są sfałszowane, czy nie. Wykażę to należycie w rozdziale następnym, chociaż sądzę, że jest to już dość widoczne z tego, co już powiedziane, a zwłaszcza z Rozdziału 2 [1]).

[1]) § 52 i nast. (przekł.).

ROZDZIAŁ 13.

Wykazanie, że Pismo św. uczy tylko rzeczy bardzo prostych i nie wymaga niczego innego, prócz posłuszeństwa, a o naturze boskiej nie uczy niczego więcej, jak tego, co ludzie mogą naśladować pewnym sposobem życia.

W Rozdziale 2 Traktatu niniejszego wykazaliśmy, że § 1.
Prorocy posiadali tylko osobliwą władzę wyobraźni, nie zaś poznawania, i że Bóg nie objawił im żadnych tajemnic filozoficznych, lecz jedynie rzeczy bardzo proste, przyczym przystosowywał się do ich poglądów, które przedtym posiadali [1]). Następnie wykazaliśmy w Rozdziale 5 [2]), że Pismo św. poda- § 2.
je swe rzeczy i uczy ich w taki sposób, aby każdy mógł je jaknajłatwiej zrozumieć, gdyż nie wyprowadza ich z pewników i określeń w powiązaniu, lecz poprostu tylko opowiada, utwierdzając swe zdania dla wzbudzenia zaufania wyłącznie z pomocą doświadczenia, mianowicie cudów i dziejów, które również wykłada stylem i sposobem wyrażania się, nadającym się najlepiej do sprawienia wrażenia na ludzie prostym; ob. co wyprowadziliśmy w tej sprawie w Rozdziale 6 w punkcie 3 [3]). Wykazaliśmy wreszcie w Rozdziale 7 [4]), że trudność § 3.
zrozumienia Pisma św. polega wyłącznie na języku, a nie na głębokości treści. Trzeba dodać, że Prorocy nie kazali dla

---

[1]) Ob. Rozdz. 2 § 13 i nast. (przekł.).
[2]) § 35 i nast., § 39 i nats. (przekł.).
[3]) § 39 i nast. (przekł.).
[4]) § 1 i nast., § 68 i nast. (przekł.).

uczonych, lecz bezwzględnie dla wszystkich Żydów, a Apostołowie uczyli zwykle nauki ewangielicznej po kościołach, gdzie zbierali się wszyscy.

§ 4. Z tego wszystkiego wynika, że nauka Pisma św. nie zawiera w sobie głębokich spekulacji i rzeczy filozoficznych, lecz jedynie rzeczy najprostsze, które może zrozumieć każdy człowiek, choćby był najbardziej tępy.

Nie mogę tedy dosyć nadziwić się usposobieniu tych, o których wyżej była mowa [1]), tych mianowicie, którzy upatrują w Piśmie św. tajemnice tak głębokie, że ludzka mowa nie zdoła ich wyjaśnić, i którzy wprowadzili do religji tyle spekulacji filozoficznej, że kościół wygląda na akademję, a re-

§ 5. ligja na naukę, albo raczej ścieranie się przekonań. Ale czemu się dziwić że ludzie, pyszniący się posiadaniem światła nadprzyrodzonego, nie chcą w dziedzinie wiedzy ustąpić miejsca filozofom, którzy nie posiadają żadnego innego światła, prócz naturalnego? Dziwić musiałbym się raczej, gdyby uczyli czegoś nowego, coby było wynikiem wyłącznie spekulacji i nie stanowiło czegoś bardzo utartego u filozofów pogańskich (których mimo to uważają za całkiem ślepych). Bo jeżeli przyjrzeć się bliżej tajemnicom, rzekomo tkwiącym w Piśmie św., to nie znajdzie się doprawdy nic innego, jak wymysły Arystotelesa, czy Platona, czy kogoś podobnego, które często prędzej wyśnić może jakiś człowiek niewykształcony, aniżeli znaleźć człowiek najbieglejszy w Piśmie św.

§ 6. Nie zamierzam bynajmniej twierdzić bezwzględnie, że do nauki Pisma św. nie wchodzi nic z tego, co jest rzeczą wyłącznie spekulacji. Wszak w Rozdziale poprzednim [2]) przytoczyłem coś tego rodzaju, twierdząc, że należy do pod-

§ 7. stawy Pisma św. Chcę tylko twierdzić, że mało jest tego i że to, co jest, jest bardzo proste. Co to takiego jest i w jaki sposób jest wyznaczone, zamierzam tutaj wykazać.

---

[1]) Ob. Rozdz. 9 § 33 i nast. (przekł.).

[2]) § 36 (przekł.).

Przyjdzie mi to z łatwością, skoro wiemy, że nie leży w zamiarze Pisma św. podawanie teorji; możemy bowiem bez trudności dojść stąd do twierdzenia, że Pismo św. nie wymaga od ludzi niczego więcej, jak posłuszeństwa, i potępia wyłącznie upór, nie zaś niewiedzę. Następnie ponieważ posłuszeństwo względem Boga polega jedynie na miłości bliźniego (gdyż ten, kto miłuje bliźniego w tym zamiarze, aby być posłusznym Bogu, spełnia prawo, jak powiada Paweł w Liście do Rzym. 13,8), to wynika stąd, że Pismo św. nie zaleca żadnej innej wiedzy, jak tę, która jest niezbędna wszystkim ludziom, aby mogli być posłuszni Bogu według owego przykazania, a bez której ludzie z konieczności musieliby być oporni, albo przynajmniej pozbawieni środka, wzbudzającego posłuszeństwo. Pozostałe zaś spekulacje, które nie zmierzają do tego celu wprost, zarówno czy dotyczą poznania Boga, czy poznania rzeczy naturalnych, nie mają znaczenia dla Pisma św., a dlatego winny być oddzielone od religji objawionej. § 8.

Wszystko to może każdy, jak powiedzieliśmy, łatwo już dostrzec, jednakże ze względu na to, że sprawa ta jest decydująca dla całej religji, zamierzam ją całą wykazać dokładniej i jaśniej wyłożyć. § 9.

W tym celu trzeba nasamprzód wykazać, że rozumowa, czyli dokładna wiedza o Bogu nie jest takim darem pospolitym śród wierzących, jak posłuszeństwo, a następnie, że owa wiedza, której Bóg domagał się przez Proroków naogół od wszystkich ludzi i którą każdy obowiązany jest posiadać, nie jest żadną inną, jak wiedzą o boskiej sprawiedliwości i boskim miłosierdziu. Jedno i drugie łatwo daje się wykazać w samym Piśmie św.

Otóż przedewszystkim wynika w sposób najjaśniejszy z 2 Mojż. 6,2, gdzie Bóg powiada do Mojżesza dla podkreślenia udzielonej mu szczególnej łaski: „Jam Pan, którym się ukazał Abrahamowi, Izaakowi i Jakóbowi w tem imieniu, żem Bóg Wszechmogący; ale w imieniu moim, Jehowa, nie jestem poznany od nich“. Dla lepszego § 10.

zrozumienia tego trzeba zauważyć, że „El Sadai“ oznacza po hebrajsku Boga, który obdarza wystarczająco, ile że daje każdemu, co mu wystarcza; a chociaż bierze się często wyraz „Sadai“ w oderwaniu dla oznaczenia Boga, to jednak nie ulega wątpliwości, że wszędzie domyślać się należy wyrazu
§ 11. „El“, Bóg. Następnie trzeba zauważyć, że niema w Piśmie św. żadnej nazwy, prócz „Jehowa“, dla oznaczania bezwzględnej treści Boga, bez stosunku do rzeczy stworzonych. Dlatego Żydzi utrzymują, że wyłącznie ta nazwa jest imie-
§ 12. niem własnym Boga, a inne są przydomkami. Doprawdy wszystkie inne nazwy Boga, zarówno rzeczowniki, jak i przymiotniki, są przymiotami, które przynależą się Bogu, o ile się o nim myśli w stosunku do rzeczy stworzonych, albo o ile on się przez nie objawia. Taką np. jest nazwa „El“, albo z niemą głoską „he“ w brzmieniu „Eloah“, co, jak wiadomo, nie oznacza nic innego, jak potężny; nazwa ta przynależy się Bogu najwłaściwiej, tak jak nazywamy Pawła poprostu Apostołem; inne cechy jego mocy bywają bliżej podane, jak: El (wszechmocny) wielki, straszny, sprawiedliwy, miłosierny i t. d., albo też używa się tej nazwy w liczbie mnogiej dla ogarnięcia wszystkich tych własności, ale w znaczeniu liczby
§ 13. pojedyńczej, jak się to zdarza bardzo często w Biblji. Jeżeli więc Bóg powiada do Mojżesza, że nie był znany Patryjarchom pod imieniem Jehowa, to wynika stąd, że nie znali oni żadnego przymiotu Boga, wyjaśniającego jego treść bezwzględną, lecz wyłącznie jego działania i obietnice, t. j. jego
§ 14. moc, o ile ta się objawiała w rzeczach widzialnych. Atoli Bóg powiada to do Mojżesza nie w celu oskarżenia Patrjarchów o niewiarę, lecz przeciwnie, dla podniesienia ich ufności i wiary, z jaką przyjmowali boskie obietnice jako pewne i prawomocne, pomimo że nie posiadali równie szczególnej wiedzy o Bogu, jak Mojżesz, w przeciwieństwie do niego, który, pomimo że posiadał wznioślejsze myśli o Bogu, jednakże zwątpił o jego obietnicach i zarzucił Bogu, że zamiast zapowiedzianego zbawienia zesłał na Żydów pogorsze-
§ 15. nie ich położenia. Skoro więc Patryjarchowie nie znali

właściwego imienia Boga, a Bóg oznajmił o tym Mojżeszowi, aby pochwalić ich za szczerość ducha i wiarę, a zarazem aby zaznaczyć szczególną łaskę udzieloną Mojżeszowi, to wynika stąd najoczywiściej, co stwierdziliśmy w punkcie pierwszym, że niema rozkazu, obowiązującego ludzi do poznania przymiotów Boga, lecz że jest to dar osobliwy, udzielany niektórym tylko wierzącym. Nie warto wykazywać tego wieloma cytatami z Pisma św.; któż bowiem nie wie i tak, że poznanie boskie nie jest jednakowe u wszystkich wierzących i że nikt nie może być na rozkaz mądrym, tak jak nie można na rozkaz żyć i istnieć? Mężczyzni, kobiety, dzieci i wogóle wszyscy ludzie mogą na rozkaz być równie posłuszni, ale nie równie mądrzy. § 16.

Gdyby ktoś powiedział, że nie trzeba wprawdzie przymiotów Boga rozumieć, lecz trzeba w sposób całkiem prosty, bez dowodzenia, w nie wierzyć, tenby tylko bałamucił. Albowiem nie można rzeczy niewidzialnych, będących przedmiotem wyłącznie umysłu, widzieć innemi oczami, aniżeli oczami dowodzenia; kto więc tych nie posiada, ten owych rzeczy całkiem nie ujrzy, a co się o tych rzeczach po usłyszeniu od innych powtarza, to świadczy o myśli, czyli mówi tyle, co słowa papugi lub samorzutu, mówiących bez myśli i sensu. § 17.

Ale zanim posunę się dalej, obowiązany jestem wskazać powód, dlaczego w 1 Mojż. mówi się często, że Patryjarchowie kazali w imieniu Jehowy, co napozór sprzeciwia się całkiem temu, cośmy dopiero co powiedzieli. Ale jeżeli zwrócimy uwagę na to, cośmy wykazali w Rozdziale 8 [1]), to uda się nam łatwo tę sprzeczność usunąć. Otóż w Rozdziale rzeczonym wykazaliśmy, że autor Pięcioksięgu nie wymienia rzeczy i miejscowości przy pomocy nazw, które otrzymały w owym czasie, o którym mowa, lecz z pomocą nazw, bardziej znanych w czasie piszącego. Jeżeli więc w 1 Mojż. mówi się o Bogu, o którym kazali Patryjarchowie, pod nazwą Jehowy, to nie dlatego, że imię to było znane Patryjarchom, § 18. § 19.

[1]) § 4 i nast. (przekł.).

lecz dlatego, że imię to było w największej czci u Żydów. Trzeba, powiadam, z konieczności to przyjąć dlatego, że w owym tekscie 2 Mojż. wyraźnie jest powiedziane, że Bóg nie był znany Patryjarchom pod tym imieniem, a także dlatego, że w 2 Mojż. 3,13 Mojżesz pragnie poznać imię Boga, bo wszak gdyby znane było wcześniej, to chyba i onby o nim wiedział. Musimy więc przyjąć wniosek, który wypowiedzieliśmy, mianowicie że wierzący Patryjarchowie nie znali owego imienia Boga i że poznanie Boga jest jego darem, nie zaś rozkazem.

§ 20. Teraz będzie pora przejść do punktu drugiego, mianowicie do wykazania, że Bóg nie wymaga przez Proroków od ludzi żadnej innej wiedzy, prócz wiedzy o swej boskiej sprawiedliwości i miłości, t. j. o takich przymiotach Boga, które ludzie mogą naśladować przez pewien sposób życia. Tego
§ 21. uczy w najwyraźniejszych słowach Jeremjasz. Otóż mówiąc o królu Jozjaszu, powiada on w 22,15 i 16: „Ojciec twój izali nie jadał i nie pijał, kiedy czynił sąd i sprawiedliwość, tedy się miał dobrze; gdy sądził sprawy ubogiego i nędznego, tedy się miał dobrze; izali (!) to nie jest poznać mię? mówi Pan“.—Niemniej jasne jest, co czytamy w 9,24, mianowicie: „Ale w tem niechaj się chlubi, kto się chlubi, że rozumie a zna mię, żem Ja jest Pan, który czynię miłosierdzie, sąd i sprawiedliwość na ziemi; bo mi się to podoba,
§ 22. mówi Pan“.—Widać to pozatym także z 2 Mojż. 34,6 i 7, gdzie Bóg objawia Mojżeszowi, pragnącemu go widzieć i poznać, tylko takie przymioty, które wyjaśniają boską sprawiedliwość i miłosierdzie.—Wreszcie nasuwa się tutaj szczególnie owe miejsce Jana, o którym jeszcze poniżej będzie mowa, gdzie ten Apostoł objaśnia Boga wyłącznie przez miłość, ponieważ Boga widzieć nie można, i wyprowadza wniosek, że ten naprawdę Boga posiada i zna, kto posiada mi-
§ 23. łość [1]). Widzimy więc, że Jeremjasz, Mojżesz i Jan w niewielu słowach ujmują wiedzę o Bogu, którą każdy obo-

[1]) 1 List Jana 4,12 i 16 (przekł.).

wiązany jest posiadać, i pokładają ją, taksamo jak my, jedynie na tym, że Bóg jest w najwyższym stopniu sprawiedliwy i w najwyższym stopniu miłosierny, czyli jest jedynym wzorem życia prawdziwego. Dodać trzeba, że Pismo św. nie daje wyraźnie żadnego określenia Boga i nie przepisuje do uznania żadnych innych przymiotów Boga, prócz pomienionych, ani też nie poleca żadnych innych, prócz tych, z całą jawnością.

Z tego wszystkiego możemy wyprowadzić wniosek, że § 24. że rozumowe poznanie Boga, które rozpatruje jego naturę, jaką jest sama w sobie, naturę, której ludzie nie mogą naśladować jakimś sposobem życia i wziąć sobie za przykład, nie należy w żaden sposób do sprawy urządzenia życia prawdziwego, do wiary i do religji objawionej, a zatym że ludzie co do tego mogą być w największym błędzie, bynajmniej nie grzesząc.

Nie dziw przeto, że Bóg przystosował się do wyobrażeń § 25. i powziętych zgóry przekonań Proroków oraz że ludzie wierzący rozwijali najrozmaitsze zdania o Bogu, jak wykazaliśmy na wielu przykładach w Rozdziale 2 [1]). Nic dziwnego rów- § 26. nież w tym, że Księgi święte wyrażają się wszędzie o Bogu w sposób bardzo niewłaściwy, przypisując mu ręce, nogi, oczy, uszy, umysł i ruch przestrzenny, a także wzruszenia, jak np. zazdrość, miłosierdzie i t. d. i że opisują go, jako sędziego, zasiadającego w niebie, jakby na tronie królewskim, mającego Chrystusa na prawicy. Mówi się tak właśnie stosownie do pojętności ludzi prostych, których Pismo św. chce uczynić nie uczonemi, lecz posłusznemi. Jednakże teologo- § 27. wie pospolici zadawali sobie trud obrazowego wyjaśniania tam, gdzie swym światłem naturalnym mogli dostrzec niezgodność z naturą boską, i brania dosłownie tego, co wymykało się ich pojętności. Ale gdyby należało wyjaśniać i rorumieć koniecznie obrazowo wszystkie miejsca tego rodzaju w Piśmie św., to byłoby ono napisane nie dla masy i ogółu

[1]) § 20 i nast. (przekł.).

nieukształconego, lecz wyłącznie dla uczonych i szczególnie
§ 28. dla filozofów. Gorzej, bo gdyby bezbożnością było wierzyć w Boga zbożnie i w prostocie ducha, przyjmując to, co wyżej podaliśmy, to takich wyrażeń, jak powyższe, najbardziej chyba powinni byliby się wystrzegać Prorocy, przynajmniej ze względu na niedołęstwo prostaków, i musieliby przeciwnie, nasamprzód pouczać jawnie i jasno o przymiotach Boga tak, jak je każdy winien byłby znać; a tego nigdzie niema.

§ 29. A więc nie daje się przyjąć, że poglądy, wzięte same przez się bez względu na uczynki, posiadają cechy religijności lub niereligijności. Jedynie o tyle można powiedzieć o jakimś człowieku, że wierzy w coś religijnie, lub niereligijnie, o ile poglądy jego pobudzają go do posłuszeństwa, albo pozwalają mu na grzeszenie lub buntowanie się. Wobec tego, jeżeli ktoś przez prawdziwą wiarę staje się oporny, ten posiada w rzeczywistości wiarę niereligijną i przeciwnie, jeżeli jest posłuszny z wiary mylnej, to posiada wiarę religijną. Albowiem prawdziwa wiedza o Bogu jest, jak wykazaliśmy, nie przykazaniem, lecz darem boskim, a Bóg nie żądał od ludzi żadnej innej wiedzy, prócz wiedzy o swej sprawiedliwości i miłości, która jest niezbędna nie dla wykształcenia naukowego, lecz jedynie dla posłuszeństwa.

ROZDZIAŁ 14.

Co to jest wiara? Kto jest wierzącym? Wyznaczenie podstaw wiary i oddzielenie jej od filozofji.

Do tego, aby poznać, co to jest wiara, trzeba przede- § 1.
wszystkim koniecznie wiedzieć, że Pismo św. jest przystosowane nie tylko do pojętności Proroków, lecz i do różnolitego i niestałego ogółu Żydów, w czym się nie omyli nikt przy umiarkowanej nawet uwadze. Kto bowiem bierze ryczałtem wszystko, co się zawiera w Biblji, za naukę o Bogu powszechną i bezwzględną i nie rozróżnia dokładnie tego, co jest przystosowane do pojętności prostego ludu, ten musi pomieszać poglądy tłumu z nauką boską, podawać wymysły i mniemania ludzi za przepisy boskie i nadużywać powagi Pisma św. Któż nie widzi, powiadam, że tutaj tkwi przyczyna, dla- § 2.
czego sekty podają wiele tak przeciwnych sobie poglądów za naukę wiary, umacniając je z pomocą odwoływań się do Pisma św., wobec czego weszło u Holendrów w przysłowie: „geen ketter sonder letter“ (co sekciarz, to litera). Tymczasem Księgi święte nie są napisane ani przez pojedyńczego człowieka, ani dla ludu jednego tylko wieku, lecz pisali je liczni ludzie o rozmaitym usposobieniu i w różnych czasach. Gdybyśmy chcieli zliczyć cały ciąg czasu, w którym były pisane, to otrzymalibyśmy prawie dwa tysiące lat, a może wiele więcej. Jednakże nie myślę zarzucać sekciarzom bezboż- § 3.
ność z tego powodu, że przystosowują słowa Pisma św. do swoich przekonań. Albowiem taksamo, jak ongi przystosowano je do pojętności prostego ludu, tak wolno każdemu przystosowywać je do swoich poglądów, jeżeli uważa, że

w ten sposób będzie mógł z większą gotowością być posłuszny Bogu w tym, co się tyczy sprawiedliwości i miłości.

§ 4. Ale z tego uczynię im zarzut, że tej samej wolności nie chcą przyznać innym, lecz wszystkich, którzy nie podzielają ich zdania, choćby to byli najzacniejsi i prawdziwej cnocie ulegli ludzie, prześladują jako wrogów Boga, natomiast tych, którzy się z niemi zgadzają, choćby to byli ludzie najbardziej słabego ducha, szanują jako wybrańców Boga. Doprawdy trudno wymyśleć coś bardziej niegodziwego i bardziej niebezpiecznego dla życia społecznego.

§ 5. Aby zatym ustalić, do jakich granic rozciąga się ze względu na wiarę wolność myślenia każdego i jakich ludzi winniśmy poczytywać za wierzących pomimo ich poglądów odmiennych, trzeba wyznaczyć, co to jest wiara i jakie ma podstawy. Wziąłem to sobie za zadanie w tym Rozdziale, w którym zarazem oddzielę wiarę od filozofji, co stanowi główny cel całego dzieła niniejszego. Aby to wyprowadzić w porządku, powtórzę, do czego ostatecznie zmierza całe Pismo św., gdyż to da nam normę prawdziwą do wyznaczenia wiary.

§ 6. Powiedzieliśmy w rozdziale poprzednim [1]), że Pismo św. zmierza jedynie do tego, by nauczyć posłuszeństwa. Temu nie zdoła nikt kłam zadać. Któż bowiem nie dostrzega, że obydwa Testamenty nie są niczym innym, jak dyscypliną posłuszeństwa i że jeden, jak drugi chce osiągnąć, aby ludzie

§ 7. byli posłuszni ze szczerego serca? Przecież — że pominę, co wykazałem w Rozdziale poprzednim — Mojżesz nie usiłował przekonać Izraelitów z pomocą racji, lecz zobowiązać ich umową, przysięgą i dobrodziejstwami, a następnie nakazał ludowi posłuszeństwo prawom pod groźbą kary i upominał go z pomocą nagród; wszystko to były środki prowadzące nie

§ 8. do wiedzy, lecz wyłącznie do posłuszeństwa. Nauka zaś ewangieliczna nie zawiera nic prócz prostej wiary, mianowicie każe wierzyć w Boga i czcić go, czyli, co wychodzi na to samo, być posłusznym Bogu. Zbytecznym byłoby więc tutaj

[1]) § 7 i nast. (przekł.).

dla wykazania rzeczy tak zupełnie wyraźnej przytaczanie tekstów Pisma św., które zalecają posłuszeństwo, a których znajduje się mnóstwo w obydwóch Testamentach.

§ 9. Następnie Pismo św. uczy też w sposób najjaśniejszy w bardzo wielu miejscach, co każdy czynić powinien, aby być posłusznym Bogu. Otóż całe prawo polega wyłącznie na jednej rzeczy, mianowicie na miłości bliźniego. Wobec tego nie można zaprzeczyć temu, że kto według przykazania boskiego kocha bliźniego, jak siebie samego, ten jest w rzeczywistości posłuszny i zgodnie z Zakonem zbawiony, a przeciwnie, kto bliźniego nienawidzi, lub lekceważy, ten jest buntowniczy i oporny.

§ 10. Wreszcie wszyscy przyznają, że Pismo św. było napisane i rozpowszechniane nie tylko dla ludzi uczonych, lecz dla wszystkich ludzi, wszelkiego wieku i płci. Z tego samego już wynika w sposób najoczywistszy, że na rozkaz Pisma św. nie jesteśmy obowiązani wierzyć w nic innego, jak w to, co jest bezwzględnie konieczne do spełnienia owego przykazania. Wobec tego przykazanie to jest jedyną normą całej wiary powszechnej i służy do wyznaczania wszystkich dogmatów wiary, które każdy wyznawać jest obowiązany.

§ 11. Ponieważ jest to wszystko najzupełniej oczywiste i daje się prawowicie wyprowadzić wyłącznie z owej podstawy, czyli owej racji, to niech każdy sam osądzi, czym się to działo, że powstało w Kościele tyle poróżnienia i czy mogły być tego inne powody, aniżeli te, o których była mowa na początku Rozdziału 7.

§ 12. Właśnie one zmuszają mnie do tego, aby wykazać tutaj, jak na odnalezionej owej podstawie wyznaczyć należy dogmaty wiary. Gdybym bowiem tego nie uczynił i nie zastosował się do pewnych reguł, to możnaby było ze słusznością sądzić, że dotychczas niewiele dalej posunąłem sprawę, gdyż każdy mógłby wprowadzić, co mu się podoba, pod tym samym pozorem, mianowicie, że jest to środek niezbędny do posłuszeństwa, zwłaszcza gdy sprawa obraca się około przymiotów boskich.

§ 13. Aby więc rzecz całą w porządku wykazać rozpoczynam od określenia wiary, które na danej powyżej podstawie musi

być następujące. Wierzyć nie znaczy nic innego, jak myśleć o Bogu coś takiego, czego niewiedza pociąga za sobą nieposłuszeństwo względem Boga, a co jest dane wraz z tym posłuszeństwem. To określenie jest tak jasne i wynika tak wyraźnie z tego, czego przed chwilą dowiedliśmy, że nie wyma-
§ 14. ga żadnego wyjaśnienia. Co zaś z niego wynika, wykażę teraz w krótkich słowach.

Po pierwsze wynika stąd, że wiara jest zbawienna nie sama przez się, lecz jedynie ze względu na posłuszeństwo, czyli że, jak powiada Jakub w 2,17, wiara sama przez się bez uczynków jest martwa; ob. w tej sprawie cały przytoczony rozdział tego Apostoła.

Po drugie wynika stąd, że kto naprawdę jest posłusz-
§ 15. ny, z konieczności posiada wiarę prawdziwą i zbawienną. Powiedzieliśmy bowiem, że gdzie istnieje posłuszeństwo, istnieje też koniecznie i wiara. Powiada to też wyraźnie ten sam Apostoł w 2,18, mianowicie w słowach: „Ukaż mi wiarę twoją bez uczynków twoich, a ja tobie ukażę wiarę moją z uczynków moich". Podobnie Jan w 1 Liście 4,7 i 8: „każdy, co miłuje (mianowicie bliźniego), z Boga jest narodzony i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga; gdyż Bóg jest miłość".

§ 16. Stąd znowu wynika, że nie możemy nikogo uważać za wierzącego lub niewierzącego inaczej, jak na podstawie jego uczynków. Otóż jeżeli czyjeś uczynki są dobre, to choćby miał dogmaty odmienne od innych wierzących, jednakże jest wierzącym; przeciwnie zaś, jeżeli czyjeś uczynki są złe, to choćby zgadzał się na słowach z wierzącemi, jest jednakże niewierzącym. Gdzie bowiem jest posłuszeństwo, tam z konieczności jest i wiara, a wiara bez uczynków jest martwa.

§ 17. Także tego uczy Jan w w. 13 tegoż rozdz. wyraźnie. „Przez to — powiada on — poznajemy, iż w nim mieszkamy, a on w nas, iż z Ducha swego nam dał". Ma on tutaj na myśli miłość, powiedział bowiem przedtym, że Bóg to miłość, skąd (mianowicie z przyjętej przez siebie zasady) wyprowadza wniosek, że w rzeczywistości posiada Ducha bożego ten, kto posiada miłość. Więcej nawet, bo ponieważ Boga nikt nie

widzi, wnioskuje on stąd, że Boga niepodobna inaczej czuć lub dostrzegać, jak wyłącznie przez miłość względem bliźniego i że nie można też dlatego poznać jakiegoś innego przymiotu Boga prócz tej miłości, o ile w niej bierzemy udział. Choćby te racje nie były dość przekonywające, to jednak dają § 18. poznać dość jasno myśl Jana. Daleko jaśniej jeszcze występuje ona w 2, 3 i 4 tegoż Listu, gdzie naucza on w najdobitniejszych słowach tego, o co nam chodzi. „A przez to — powiada on — wiemy, żeśmy go poznali, jeźli przykazania jego zachowujemy. Kto mówi: znam go, a przykazania jego nie zachowuje, kłamcą jest, a prawdy w nim niemasz".

Stąd znowu wynika, że prawdziwemi antychrystami są § 19. ci, którzy ludzi zacnych i miłujących sprawiedliwość prześladują dlatego, że mają inne poglądy i nie trzymają się tych, co oni, dogmatów wiary. Wiemy bowiem, że ci, którzy miłują sprawiedliwość i miłość, już przez to samo są wierzącemi; a kto prześladuje wierzących jest antychrystem.

Wreszcie wynika stąd, że wiara wymaga nie tyle praw- § 20. dziwych, ile moralnych dogmatów, t. zn. takich, które pobudzają ducha do posłuszeństwa. Może być pomiędzy niemi wiele takich, w których niema ani cienia prawdy, byleby tylko ten, kto je wyznaje, nie wiedział, że są mylne, inaczej bowiem byłby z konieczności oporny. Jest to bowiem niemożliwe, aby ktoś, kto miłuje sprawiedliwość i stara się być posłusznym Bogu, czcił coś jako boskie, o czym wie, że jest czymś obcym naturze boskiej. Atoli w prostocie ducha ludzie § 21. mogą błądzić, a Pismo św. potępia, jak wykazaliśmy, nie niewiedzę, lecz wyłącznie oporność. Wynika to nawet z konieczności z samego określenia wiary, którego wszystkie składniki można wyprowadzić z wykazanej już podstawy ogólnej i jednego celu całego Pisma św., jeżeli się nie będzie w to plątać swoich mniemań. A to określenie nie wymaga nieodzownie dogmatów prawdziwych, lecz jedynie takich, które są niezbędne dla posłuszeństwa, a mianowicie takich, które umacniają ducha miłości względem bliźniego, bo z tego tylko względu każdy jest w Bogu (by użyć wyrażenia Jana) i Bóg w nim.

§ 22. Zważywszy więc, że wiara każdego wyłącznie ze względu na posłuszeństwo lub opór, nie zaś ze względu na prawdę lub nieprawdę, uchodzić może za religijną lub niereligijną, że, jak każdemu wiadomo, duch ludzki jest bardzo zmienny i że nie wszyscy ludzie zadawalają się jednym poglądem, a jeden pogląd wpływ wywiera rozmaity, usposabiając jednego do pokory, a drugiego do śmiechu i pogardy, możemy wysnuć stąd wniosek, że do wiary powszechnej, dla wszystkich ważnej, nie należą takie dogmaty, które mogą podlegać sporowi
§ 23. śród ludzi zacnych. Dogmaty tego rodzaju mogą być dla jednego religijne, a dla drugiego niereligijne, tymbardziej że osądzać je należy jedynie według uczynków. A zatym do wiary powszechnej należą jedynie takie dogmaty, których wymaga bezwzględnie posłuszeństwo względem Boga i przy nieznajomości których posłuszeństwo jest zgoła niemożliwe. Co do innych zaś, to każdy może przyjmować to, co mu się wydaje najodpowiedniejszym do utwierdzenia się w umiłowaniu
§ 24. sprawiedliwości, gdyż każdy zna sam siebie najlepiej. Z tego względu, jak myślę, niema miejsca dla sporów wyznaniowych.

Sprobuję teraz wyłożyć dogmaty wiary powszechnej, czyli twierdzenia podstawowe dla zamierzenia całego Pisma św., które (jak wynika najoczywiściej z tego, co wykazaliśmy w niniejszym Rozdziale i poprzednim) sprowadzają się ze wszystkim do tego, co następuje: mamy jestestwo najwyższe, które miłuje sprawiedliwość i miłość, któremu wszyscy winni są posłuszeństwo, by dostąpić zbawienia, i które obowiązani są czcić praktykowaniem sprawiedliwości i miłości względem bliźniego.

Stąd można wyprowadzić z łatwością wszystkie inne dogmaty, a temi są następujące:

§ 25. 1) Istnieje Bóg, czyli jestestwo najwyższe, najsprawiedliwsze i miłosierne, czyli wzór życia prawdziwego. Kto nie wie lub nie wierzy, że Bóg istnieje, nie może mu być posłuszny i nie może wiedzieć, że jest on sędzią.

2) Bóg jest jedyny. Że i to także jest niezbędnie potrzebne do najwyższej pokory, podziwu i miłości względem

Boga, nie może nikt wątpić. Albowiem pokora, podziw i miłość powstają dzięki temu, że jedno jestestwo przewyższa wszystkie inne.

3) Bóg jest wszechobecny, czyli wszystko jest dla niego otwarte. Gdyby się przypuszczało, że coś jest przed nim ukryte, lub nie wiedziało, że on wszystko widzi, to wątpiłoby się lub nie wiedziałoby się o tym, że jego kierująca wszystkim sprawiedliwość jest jednostajna. § 26.

4) Bóg ma nad wszystkim najwyższe prawo i rząd i nie czyni nic z jakiegoś przymusu, lecz z bezwzględnego upodobania i z łaski szczególnej. Wszyscy tedy winni mu bezwzględne posłuszeństwo, a on nikomu.

5) Cześć Boga i posłuszeństwo względem niego polega wyłącznie na sprawiedliwości i miłości, czyli na kochaniu bliźniego. § 27.

6) Tylko ci, którzy takim sposobem życia są posłuszni Bogu, są zbawieni; inni zaś, którzy żyją pod panowaniem rozkoszy, są zgubieni. Gdyby ludzie nie wierzyli w to mocno, to nie byłoby powodu, dlaczegoby mieli być posłuszni raczej Bogu, aniżeli rozkoszom.

7) Wreszcie: Bóg wybacza grzesznikom żałującym. Niema bowiem takiego człowieka, któryby nie grzeszył; gdyby więc nie przyjęło się tego dogmatu, to musieliby wszyscy stracić nadzieję na swoje zbawienie i nie byłoby powodu do wiary, że Bóg jest miłosierny. Kto zaś w to wierzy mocno, mianowicie, że Bóg odpuszcza ludziom grzechy z miłosierdzia i łaski, którą wszystkim kieruje, i z tego powodu zapala się tym większą miłością ku Bogu, ten poznał naprawdę Chrystusa według Ducha i Chrystus jest w nim. § 28.

Otóż to wszystko, jak każdy uznać musi, ludzie muszą nieodzownie znać nasamprzód, aby wszyscy bez wyjątku mogli być posłuszni Bogu według wyjaśnionego wyżej przepisu Zakonu. Gdyby usunąć jeden z dogmatów powyższych, to upadłoby posłuszeństwo. § 29.

Czym jest pozatym Bóg, czyli ów pierwowzór życia prawdziwego, czy jest ogniem, duchem, światłem, myślą i t. d., § 30.

to nie należy do wiary, taksamo jak do niej nie należy, dlaczego jest pierwowzorem życia prawdziwego, czy dlatego, że posiada ducha sprawiedliwego i miłosiernego, czy dlatego, że wszystkie rzeczy przez niego są i działają, a zatym i my go rozumiemy i przez niego wiemy, co jest prawdziwie słusz-
§ 31. ne i dobre. Rzecz obojętna, co z tego każdy przyjmie. Następnie nie ma to też nic do wiary, czy ktoś przyjmuje, że Bóg jest wszechobecny dzięki swojej treści, czy też dzięki mocy, że kieruje biegiem rzeczy z wolności, czy też z konieczności natury, że przepisuje prawa jako monarcha, czy też uczy ich jako prawd wiecznych, że człowiek jest posłuszny Bogu z wolnej woli, czy też z konieczności wyroku boskiego, że wreszcie nagroda za dobro i kara za zło jest naturalna,
§ 32. czy też nadprzyrodzona. W tych sprawach i podobnych, powiadam, nie ma żadnego znaczenia ze względu na wiarę, co kto myśli, skoro tylko nie wyprowadza stąd wniosków w tym celu, by powziąć większą wolność do grzeszenia lub stać się mniej posłusznym Bogu. Więcej nawet, bo każdy, jak powiedzieliśmy wyżej [1]), obowiązany jest przystosować dogmaty tej wiary do swej pojętności i tłumaczyć je sobie w taki sposób, jaki wydaje mu się najodpowiedniejszy do tego, aby móc je przyjąć bez wszelkiego wahania, z całej duszy, w celu
§ 33. okazania Bogu posłuszeństwa z całego serca. Albowiem, jak już także nadmieniliśmy [2]), tak jak ongi wiara była objawiona i spisana stosownie do pojętności i poglądów Proroków oraz ludu prostego, tak też i teraz każdy ma obowiązek przystosować ją do swoich poglądów, aby ją przyjąć bez wszelkiego oporu myśli i bez wszelkiego wahania. Wszak widzieliśmy [3]), że do wiary potrzeba nie tyle prawdziwości, ile moralności i że tylko ze względu na posłuszeństwo jest ona moralna i zbawienna, że zatym wierzącym można być tylko ze względu na posłuszeństwo. Wobec tego najlepszą wiarę

[1]) § 3 (przekł.).
[2]) § 1 (przekł.).
[3]) § 20 (przekł.).

okazuje z konieczności nie ten, kto przytacza najlepsze racje, lecz ten, kto ujawnia najlepsze uczynki sprawiedliwości i miłości.

Pozostawiam każdemu do osądzenia, jak zbawienna, jak § 34.
konieczna jest ta nauka w społeczeństwie, aby ludzie żyli w spokoju i zgodzie, oraz jak uchyla, powiadam, mnóstwo wielkich zamieszań i przestępstw.

Ale zanim pójdę dalej, muszę zauważyć, że na podsta- § 35.
wie tego, co dopiero co wykazaliśmy, można łatwo odpowiedzieć na zarzuty, poruszone w Rozdziale 1[1]), gdzie była mowa o Bogu, przemawiającym do Izraelitów z góry Synaj. Otóż chociaż ów głos, którzy słyszeli Izraelici, nie mógł tym § 36.
ludziom dać żadnej pewności filozoficznej, czyli matematycznej, o istnieniu Boga, to jednak wystarczał do tego, aby ich porwać do podziwiania Boga, jakiego znali przedtym i pociągnąć do posłuszeństwa, a to było celem owego widowiska. Albowiem Bóg nie chciał pouczyć Izraelitów o bezwzględnych przymiotach swojej treści (gdyż nie objawił wówczas jeszcze żadnych takich), lecz złamać oporność ich ducha i skłonić ich do posłuszeństwa. Dlatego oddziałał na nich nie racjami, lecz grzmieniem trąb, piorunem i błyskawicą (ob. 2 Mojż. 20,20).

Pozostaje mi jeszcze wykazać w końcu, że pomiędzy § 37.
wiarą, czyli teologją, a filozofją niema żadnego stosunku, ani żadnego pokrewieństwa. Zresztą będzie to wiadome każdemu, kto zna cel i podstawę tych obydwu nauk, które o całe niebo różnią się między sobą. Celem bowiem filozofji nie jest § 38.
nic innego, jak prawda, celem zaś wiary jest wyłącznie, jak wykazaliśmy dość obszernie, posłuszeństwo i moralność. Następnie filozofja ma u podstawy swej pojęcia powszechne i czerpać się ją musi jedynie z natury. Natomiast wiara opiera się na dziejach i na języku i czerpie się wyłącznie z Pisma św. i z objawienia, jak wykazaliśmy w Rozdziale 7. A więc § 39.
wiara pozostawia każdemu największą wolność do filozofowa-

[1]) § 10 i nast. (przekł.).

nia, nie poczytuje za przestępstwo, co kto o jakiejś rzeczy myśli, i potępia tylko tych jako kacerzy i odszczepieńców, którzy uczą poglądów prowadzących do oporności, nienawiści, swarów i wzburzenia, a przeciwnie uznaje za wierzących tylko takich, którzy pielęgnują sprawiedliwość i miłość według sił swego usposobienia i swych zdolności.

§ 40. W końcu chciałbym, zważywszy że wyświetlona tutaj sprawa leży w głównym zamiarze Traktatu niniejszego, zanim pójdę dalej, prosić nausilniej Czytelnika, aby zechciał uważnie przeczytać te dwa Rozdziały ostatnie i dobrze je rozważyć oraz aby był przekonany, że nie napisałem ich, aby wprowadzać nowości, lecz aby sprostować to, co jest skażone, a co mam nadzieję ujrzeć kiedyś w postaci całkiem poprawnej.

ROZDZIAŁ 15.

Wykazanie, że ani teologja nie jest sługą rozumu, ani rozum nie jest sługą teologji. Powód, dlaczego jesteśmy przeświadczeni o powadze Pisma św.

§ 1. Ci, którzy nie umieją oddzielać filozofji od teologji, spierają się, czy Pismo św. winno być sługą rozumu, czy przeciwnie, rozum winien być sługą Pisma św., t. zn. czy należy treść Pisma św. przystosować do rozumu, czy też rozum do Pisma św. Tego ostatniego zdania bronią sceptycy, którzy zaprzeczają rozumowi pewności, za pierwszym zaś obstają dogmatycy. Ale że zarówno jedni, jak i drudzy, znajdują się § 2. w ogromnym błędzie, widać z tego, cośmy już wyżej powiedzieli. Albowiem którekolwiek się przyjmie zdanie, trzeba koniecznie zepsuć albo rozum, albo Pismo św. Wszak wykazaliśmy, że Pismo św. nie uczy rzeczy filozoficznych, lecz tylko moralności, i że wszystko, co w nim jest zawarte, zostało przystosowane do pojętności i zgóry powziętych poglądów masy. Kto więc chce je przystosować do filozofji, ten musi § 3. doprawdy przypisać Prorokom wiele takiego, o czym im się nawet nie śniło, i opacznie tłumaczyć ich myśl. Kto zaś, przeciwnie, czyni z rozumu i filozofji sługę teologji, ten musi przesądy prostego ludu z dawnych czasów poczytywać za rzeczy boskie i zagważdżać i zaślepiać niemi umysł. A zatym jeden jak i drugi plotą głupstwa z tą tylko różnicą, że jeden z rozumem, a drugi bez rozumu.

Pierwszym pomiędzy Faryzeuszami, który uznawał otwarcie, że należy Pismo św. przystosować do rozumu, był

Majmonides (którego pogląd poddaliśmy krytyce w Rozdziale 7 [1]) i obaliliśmy wieloma dowodami). Ale chociaż ten autor cieszył się u nich wielką powagą, to jednak po większej części odstąpili od niego w tej sprawie i dali posłuch zdaniu niejakiego rabina Jehuda Alpakar, który chcąc uniknąć
§ 5. błędu Majmonidesa, wpadł w przeciwny. Twierdził on*), że rozum powinien być sługą Pisma św. i podporządkować mu się całkowicie. To też sądzi on, że nie należy wyjaśniać żadnego miejsca w Piśmie św. obrazowo z tego powodu, że treść dosłowna przeciwna jest rozumowi, lecz tylko dlatego, że pozostaje w sprzeczności z samym Pismem św., t. j. z jasnemi jego dogmatami. W tym celu urobił on taką regułę ogólną: czego Pismo św. uczy dogmatycznie [2]) i co twierdzi w słowach wyraźnych, to musi być bezwzględnie przyjęte jako prawda naskutek jego powagi. Próżnoby szukać w Biblji jakiegoś dogmatu, któryby pozostawał w sprzeczności z tamtym wprost, nie zaś przez konsekwencję. Zachodzi to dlatego, że sposób wyrażania się Pisma św. często pozornie trzyma w założeniu coś sprzecznego z tym, czego wyraźnie uczy, a jedynie z tego powodu należy takie miejsca wyjaśniać obra-
§ 6. zowo. Tak np. Pismo św. uczy w sposób jasny, że Bóg jest jedyny (5 Mojż. 6,4), a nie znajdziemy nigdzie miejsca, któreby utrzymywało wprost, że mamy wiele Bogów; natomiast znajduje się wiele takich, gdzie Bóg mówi o sobie i prorocy mówią o nim w liczbie mnogiej. Założeniem tego sposobu mówienia jest istnienie wielu Bogów, co wszakże nie jest wskazane w samej treści zdań, a dlatego takie zdania należy wykładać obrazowo; a więc nie z tego powodu, że sprzeciwia się rozumowi istnienie wielu Bogów, lecz z tego powodu, że
§ 7. Pismo św. samo wprost twierdzi, iż Bóg jest jedyny. Podobnie z tego powodu, że Pismo św. w 5 Mojż. 4,15 utrzymuje

*) Przypominam sobie, że kiedyś czytałem to w Liście przeciwko Majmonidesowi, znajdującym się pomiędzy listami, jemu przypisywanemi.

[1]) § 75 i nast. (przekł.).

[2]) Ob. Przypisek 28 (przekł.).

wprost (zdaniem owego autora), że Bóg jest niematerjalny, obowiązani jesteśmy wyłącznie dzięki powadze tego miejsca, nie zaś rozumu, wierzyć, że Bóg nie posiada ciała; skutkiem tego wyłącznie dzięki powadze Pisma św. winniśmy wyjaśniać obrazowo wszystkie te miejsca, w których przypisuje się Bogu ręce, nogi i t. d., a których sposób wyrażania się jedynie wzbudza pozór, że mowa jest o Bogu materjalnym.

Takie jest zdanie owego autora, którego pochwalam, § 8.
o ile zamierza wyjaśniać Pismo św. przez Pismo św. Dziwię się wszakże temu, że będąc obdarzony rozumem, usiłuje on go stłumić. Prawda, że Pismo św. należy wyjaśnić przez Pismo św., dopóki chodzi nam jedynie o treść zdań i o myśl Proroków, ale gdyśmy już dociekli treści prawdziwej, to musimy koniecznie zrobić użytek ze swego sądu i rozumu, aby dać na nią swoją zgodę. A jeżeli wówczas, gdyby rozum sprzeci- § 9.
wiał się Pismu św., miałby jednak całkowicie mu się poddać, to, pytam, czy winniśmy to uczynić z rozumem, czy też, podobnie do ślepych, bez rozumu? W tym ostatnim przypadku postępowalibyśmy całkiem głupio, bez sądu; w pierwszym przypadku zaś uznawalibyśmy Pismo św. jedynie skutkiem władzy rozumu, a zatym nie uznawalibyśmy go, gdyby było przeciwne rozumowi. Pytam tedy, kto może cośkolwiek my- § 10.
ślą objąć wbrew rozumowi? Czy nie wychodzi na jedno, że się czemuś w myśli zaprzecza i że rozum się temu sprzeciwia? Doprawdy, nie mogę się dość nadziwić, że chce się rozum, ów dar najwyższy i światło boskie, poddać martwym literom, które nadto niegodziwość ludzka mogła sfałszować, i że nie uchodzi zgoła za przestępstwo, gdy się przemawia niegodnie przeciwko umysłowi, temu prawdziwemu oryginałowi słowa bożego i poczytuje go za zepsuty, ślepy i stracony, gdy tymczasem uważa się za największe przestępstwo, gdy ktoś myśli inaczej o literze i symbolu słowa bożego. Uchodzi za moral- § 11.
ne to, że nie wierzy się rozumowi i sądowi własnemu, za niemoralne zaś to, że poddaje się w wątpliwość wiarogodność tych, którzy nam przekazali Księgi święte; jest to czysta głupota, a nie moralność. Ale pytam: co tych ludzi niepokoi?

czego się obawiają? czyżby religję i wiarę można było tylko w ten sposób przestrzegać, że odrzuciłoby się wszelką inną wiedzę i pozwoliło pójść na marne rozumowi? Zaprawdę, kto tak myśli, ten więcej się boi Pisma św., aniżeli w nie wierzy.

§ 12. Ale daleko do tego, aby religja i moralność chciały rozum albo rozum chciał religję uczynić swoim sługą i aby obydwa nie mogły w największej zgodzie między sobą utrzymać swe dziedziny. Powrócę jeszcze do tego niebawem, ale nasamprzód pragnę poddać krytyce rzeczoną regułę owego rabina.

§ 13. Według jego zdania, jak powiedzieliśmy, winniśmy uznać za prawdę wszystko to, co Pismo św. utrzymuje, i odrzucić jako nieprawdę to, czemu ono przeczy. Następnie sądzi on, że Pismo św. nigdy nie twierdzi albo przeczy w słowach wyraźnych w przeciwieństwie do tego, co w innym miejscu twierdziło lub przeczyło. Że obydwa te twierdzenia nierozważnie są wypowiedziane, może się każdy przekonać.

§ 14. Otóż pomijam już, że nie zwrócił on uwagi na to, iż Pismo św. składa się z rozmaitych ksiąg, pisanych w różnych czasach, dla różnych ludzi i wreszcie przez różnych autorów, oraz po drugie, że twierdzenia swoje opiera on na własnej powadze, gdyż ani rozum, ani Pismo św. tego nie powiadają; ale przecież powinien on był wykazać, że wszystkie owe miejsca, które przeczą innym tylko przez konsekwencję, dają się wyjaśnić obrazowo bez pogwałcenia natury języka i treści tych miejsc, a następnie winien był wykazać, że Pismo św. doszło do rąk naszych nieskażone.

§ 15. Ale aby sprawę zbadać w porządku, stawiam co do pierwszego punktu pytanie następujące: cóż, jeżeli rozum sprzeciwia się, to czy jesteśmy mimo to obowiązani uznawać za prawdę, co Pismo św. twierdzi i odrzucać jako nieprawdę to, czemu Pismo św. przeczy? Dodałby on może, że w Piśmie św. nie znajduje się nic takiego, coby się sprzeciwiało rozumowi. Na to odpowiadam wskazaniem, że Pismo św. wyraźnie utrzymuje i uczy, że Bóg jest zazdrosny (mianowicie w samym Dekalogu, w 2 Mojż. 4,14, w 5 Mojż. 4,24 i w wielu innych miejscach), a to sprzeciwia się rozumowi; musiałoby

więc mimo to być uznane za prawdę. Co więcej, gdyby się znalazły w Piśmie św. miejsca, oparte na założeniu, że Bóg nie jest zazdrosny, to miejsca te należałoby koniecznie wyjaśniać obrazowo, aby usunąć pozór, że mają takie założenie. — Taksamo powiada wyraźnie Pismo św., że Bóg zstąpił na górę Synaj (ob. 2 Mojż. 19, 20 i nast.) i przypisuje mu jeszcze inne ruchy przestrzenne, jednakże nie uczy nigdzie wyraźnie, że Bóg nie porusza się. A zatym musieliby wszyscy i to dopuścić jako prawdę. A gdy Salomon powiada, że żadna przestrzeń nie zdoła objąć Boga (ob. 1 Król. 8, 27), to miejsce to, ponieważ nie stwierdza wyraźnie, lecz tylko pozwala na wniosek, że Bóg nie posiada ruchu, należy koniecznie tak wyjaśnić, aby usunąć pozór, że odbiera Bogu ruch przestrzenny. — W ten sposób także należałoby uważać nieba za siedlisko i tron Boga, dlatego że Pismo św. utrzymuje to wyraźnie. — W ten sposób bardzo wiele takiego, co powiedziane jest stosownie do poglądów Proroków i ludzi prostych, a co jest nieprawdą wyłącznie według rozumu i filozofji, nie zaś Pisma św., jednakże należałoby, zgodnie ze zdaniem owego autora, przyjąć jako prawdę, gdyż rozum nie ma tutaj głosu. § 16. § 17.

Następnie mylnie utrzymuje ów autor, że jedno miejsce przeczy drugiemu nie wprost, lecz tylko przez konsekwencję. Otóż Mojżesz twierdzi wprost „Bóg jest ogień“ (5 Mojż. 4, 24), a zaprzecza wprost temu, aby Bóg miał mieć jakieś podobieństwo do rzeczy widzialnych (ob. 5 Mojż. 4, 12). Gdyby autor podniósł, że to miejsce nie wprost, lecz tylko przez konsekwencję przeczy temu, że Bóg jest ogniem, że więc należy miejsce to przystosować do tamtego, aby nie wydawało się sprzecznym, to w takim razie — zgoda, przyznaję, że Bóg to ogień. Ale opuśćmy lepiej ten przykład, aby nie pleść głupstw za nim, i przytoczmy inny przykład. Oto Samuel[1]) przeczy wprost, aby Bóg żałował swych wyroków (ob. 1 Sam. 15, 29), natomiast Jeremjasz utrzymuje, że Bóg żałuje dobra i zła, które zawyrokował (ob. Jerem. 18, 8 i 10). Co, czy § 18. § 19.

[1]) Ob. Przypisek 29 (przekł.).

miejsca te nie przeczą sobie wprost nawzajem? Któreby więc z tych dwuch miało być objaśnione obrazowo? Każde z tych zdań jest ogólne i przeciwne drugiemu; co jedno wprost twierdzi, temu drugie wprost przeczy. Wobec tego musi nasz autor stosownie do swego prawidła to samo uznać za prawdę i jednocześnie odrzucić jako nieprawdę.

§ 20. Następnie cóż z tego, że jakieś miejsce pozostaje w sprzeczności z drugim nie wprost, lecz tylko przez konsekwencję, jeśli ta konsekwencja jest jasna, a okoliczności i natura miejsca nie dopuszczają wyjaśnienia obrazowego? A tego rodzaju miejsc znajduje się w Biblji mnóstwo, o czym ob. Rozdział 2 [1]) (gdzie wykazaliśmy, że Prorocy posiadali rozmaite i przeciwne sobie poglądy), a zwłaszcza wszystkie owe sprzeczności, które wykazaliśmy w opisach dziejów biblijnych (mianowicie w Rozdziale 9 i 10) [2]).

§ 21. Niema potrzeby, abym tutaj wszystko poddał krytyce, gdyż to, co powiedziałem, wystarcza do ujawnienia niedorzeczności, wynikającej z owego poglądu i owej reguły, oraz mylności i pośpieszności autora. Wobec tego odrzucam zarówno ten pogląd, jak i pogląd Majmonidesa, i stawiam twierdzenie niezachwiane, że ani teologja nie powinna służyć rozumowi, ani rozum teologji, lecz że są to dwie różne dziedziny, mianowicie, jak powiedzieliśmy, rozum z dziedziną prawdy i mądrości, teologja zaś z dziedziną moralności i posłu-

§ 22. szeństwa. Albowiem władza rozumu, jak już wykazaliśmy, nie rozciąga się tak daleko, aby mogła wyznaczyć, że ludzie zdołaliby dojść do zbawienia wyłącznie przez posłuszeństwo, bez poznania rzeczy. Tymczasem teologja właśnie przepisuje to, a nic innego, i nakazuje tylko posłuszeństwo, a nie chce

§ 23. ona niczego i nic uczynić nie zdoła wbrew rozumowi. Przecież dogmaty wiary (jak wykazaliśmy [3]) w Rozdziale poprzednim) wyznacza ona tylko o tyle, o ile to wystarcza do posłu-

---

[1]) § 20 i nast. (przekł.).
[2]) Rozdział 9 § 7 i nast., Rozdz. 10 § 30 i nast. (przekł.).
[3]) Ob. Rozdz. 14 § 23 i nast. (przekł.).

szeństwa; jak zaś dokładnie rozumieć należy te dogmaty ze względu na prawdę, pozostawia ona do wyznaczenia rozumowi, który jest w rzeczywistości światłem myśli, bez którego widzi ona tylko marzenia senne i urojenia.

Przez teologję rozumiem tutaj w znaczeniu ciaśniejszym § 24
objawienie, o ile wskazuje cel, do którego zmierza Pismo św., jak o tym była mowa (mianowicie pobudkę i sposób okazywania posłuszeństwa, czyli dogmaty prawdziwej moralności i wiary), t. j. to, co się właściwie nazywa słowem bożym, a co nie jest zawarte w jakiejś liczbie ksiąg (ob. w tej sprawie Rozdział 12)[1]). Jeżeli tak rozumieć teologję, to biorąc jej przykazania, czyli nauki życiowe, znajdziemy, że zgadzają się z rozumem, a biorąc jej zamiar i cel, znajdziemy, że nie przeczy ona w niczym rozumowi, a dlatego jest ważna dla wszystkich.

Co się tyczy całego Pisma św. w ogólności, to także wy- § 25.
kazaliśmy już w Rozdziale 7[2]), że treść jego należy wyznaczyć wyłącznie na podstawie historji jego własnej, a nie na podstawie powszechnej historji natury, na której opiera się jedynie filozofja. Nie powinno to nas uderzać, że niekiedy po osiągnięciu treści prawdziwej Pisma św. okaże się, iż pozostaje ona w sprzeczności z rozumem. Albowiem wszystko, co się w tym rodzaju znajduje w Biblji, lub co ludziom może pozostać nieznane bez szkody dla miłości, nie dotyczy, wiemy to z pewnością, teologji, czyli słowa bożego, a zatym każdy może mieć o tym zdanie, jakie mu się podoba, bez grzechu.

Dochodzimy więc do wnioskn bezwzględnego, że nie należy przystosowywać ani Pisma św. do rozumu, ani rozumu do Pisma św.

Ale skoro nie możemy dowieść z pomocą rozumu, czy § 26.
podstawa teologji, mianowicie że ludzie jedynie przez posłuszeństwo dochodzą do zbawienia, jest prawdą, czy nieprawdą, — tak mógłby ktoś nam zarzucić — to dlaczego w nią wie-

---

[1]) § 25 i nast. (przekł.).

[2]) § 6 i nast. (przekł.

rzymy? Jeżeli to czynimy bez rozumu, na ślepo, to postępu-
§ 27. jemy znów głupio i bez sądu. Gdybyśmy natomiast chcieli utrzymywać, że podstawa ta daje się udowodnić z pomocą rozumu, to teologja byłaby częścią filozofji i nie należałoby jej od niej oddzielać.

Na to odpowiadam, co następuje. Utrzymuję bezwzględnie, że ów dogmat podstawowy teologji nie może być zgłębiony z pomocą światła naturalnego, albo że przynajmniej dotychczas nikt go nie dowiódł i że dlatego objawienie było w najwyższym stopniu konieczne, co bynajmniej nie prze-
§ 28. szkadza temu, że możemy robić użytek ze swego sądu, aby przyjąć treść objawioną conajmniej z pewnością moralną. Powiadam: z pewnością moralną, albowiem nic nie zapowiada, abyśmy mogli osiągnąć większą pewność od samych Proroków, którzy najpierw otrzymali objawienie i których pewność jednakże była tylko moralna, jak już wykazaliśmy w Roz-
§ 29. dziale 2 Traktatu niniejszego [1]). A więc w błędzie ze wszystkim są ci, którzy usiłują wykazać powagę Pisma św. przy pomocy dowodów matematycznych. Albowiem powaga Ksiąg św. zależy od powagi Proroków, nie można więc jej udowodnić żadnemi silniejszemi argumentami od tych, któremi Prorocy ongi swój lud zazwyczaj przekonywali.

Można nawet powiedzieć, że nasza pewność w tej sprawie nie może się oprzeć na żadnej innej podstawie, jak ta, na
§ 30. której Prorocy oparli swoją pewność i powagę. Wykazaliśmy bowiem, że cała pewność Proroków polega na trzech rzeczach, a mianowicie: 1) na wyraźnej i żywej wyobraźni, 2) na znakach, 3) wreszcie i głównie na skłonności do słuszności i dobra. Innych podstaw nie miała, a dlatego nie mogli oni wykazać żadnemi innemi racjami swej powagi ani ludowi, do którego przemawiali ongi żywym słowem, ani do nas, do któ-
§ 31. rych przemawiają na piśmie. Co się tyczy punktu pierwszego, mianowicie wyobrażania sobie w żywy sposób, to mogło ono dawać pewność jedynie Prorokom, wobec czego cała na-

[1]) § 4 i nast. (przekł.).

sza pewność co do objawienia może i musi polegać na dwuch pozostałych, mianowicie na znakach i nauce. Tego też uczy Mojżesz najwyraźniej. Otóż w 5 Mojż. 18[1]) każe on ludowi być posłusznym prorokowi, który w imieniu Boga dał znak prawdziwy, ale gdyby przepowiedział coś nieprawdziwie, choćby w imieniu Boga, to winien być śmiercią ukarany, taksamo jak ten, ktoby chciał odwieść lud od religji prawdziwej, choćby zaświadczał swą powagę znakami i cudami; ob. w tej sprawie 5 Mojż. 13. Stąd wynika, że prawdziwy prorok daje się odróżnić od fałszywego na podstawie nauki i cudu zarazem, gdyż takiego Mojżesz ogłasza za prawdziwego proroka i każe wierzyć mu bez obawy o oszukaństwo. Fałszywemi zaś prorokami, powiada Mojżesz, i wartemi śmierci są ci, którzy przepowiadali coś nieprawdziwie, choćby w imieniu Boga, albo nauczali o nieprawdziwych Bogach, choćby przytym dokonywali cudów prawdziwych. § 32. § 33.

Dlatego i my także jesteśmy obowiązani tylko z tego samego powodu wierzyć Pismu św., czyli Prorokom, mianowicie z powodu ich nauki, opartej na znakach. Skoro bowiem widzimy, że Prorocy zalecają nadewszystko miłość i sprawiedliwość i nie zmierzają do niczego innego, to wyprowadzamy stąd wniosek, że uczyli nie ze złej woli, lecz z dobrej, iż ludzie dochodzą do zbawienia przez posłuszeństwo i wiarę. A ponieważ zaświadczali nadto tę naukę z pomocą znaków, to możemy być przekonani, że nie mówili lekkomyślnie lub w szale, gdy prorokowali. § 34.

Utwierdzimy się w tym poglądzie jeszcze więcej, gdy zważymy, że nie podawali oni żadnej nauki moralnej, którąby się nie zgadzała całkowicie z rozumem. Nie jest to bowiem niczym przypadkowym, że słowo boże u Proroków najzupełniej się zgadza ze słowem bożym, które przemawia w naszym wnętrzu. A co do tego, powiadam, mamy z Biblji taką samą pewność, z jaką ongi Żydzi wnioskowali to samo z żywego głosu Proroków. Albowiem wykazaliśmy wyżej w końcu Roz- § 35. § 36.

[1]) w. 20 i nast. (przekł.).

działu 12 [1]), że Pismo św. pod względem nauki oraz opisu głównych dziejów doszło do rąk naszych w stanie niezepsutym. Wobec tego możemy śmiało uznać ową podstawę całej teologji i Pisma św., pomimo że nie daje się ona oprzeć na
§ 37. dowodzeniu matematycznym. Przecież byłoby to nieroztropnością, gdybyśmy tego, co jest upewnione przez tyle świadectw Proroków, co przynosi wielką pociechę tym, którzy nie są tak mocni na duchu, i z czego spływa niepośledni pożytek dla życia społecznego oraz w co możemy wierzyć bezwzględnie bez niebezpieczeństwa lub szkody, nie chcieli jednakże uznawać, i to tylko z tego powodu, że nie daje się dowieść matematycznie. Jak gdybyśmy do mądrego urządzenia życia mieli dopuszczać jako prawdę tylko to, co z żadnej racji nie może być poddane w wątpliwość, albo jak gdyby postępki nasze nie były po największej części tak bardzo niepewne i na los oddane.

§ 38. Wszakże przyznając, że ci, którzy sądzą, iż filozofja i teologja przeczą sobie nawzajem, i skutkiem tego są zdania, że należy jedną czy drugą przepędzić z jej królestwa i wyrzec się jednej lub drugiej, nie bez głębszej racji kładą podwaliny mocne pod teologję i usiłują ją udowodnić matematycznie. Któż bowiem, jeżeli nie zrozpaczony lub chory na umyśle, zechce snadnie pożegnać się z rozumem lub wzgardzić naukami i sztukami i odmówić rozumowi pewności.

§ 39. Jednakże nie możemy ich uważać za zupełnie wytłumaczonych, skoro przecież wzywają pomocy rozumu do tego, aby go przepędzić i usiłują wykazać jego niepewność z pomocą racji pewnej. Gorzej nawet, bo starając się wykazać prawdziwość i powagę teologji przy pomocy dowodów matematycznych oraz odjąć powagę rozumowi i światłu naturalnemu, nie czynią wszak nic innego, jak to, że podciągają teologję pod władzę rozumu i zdają się czynić stanowczo założenie, że powaga teologji pozbawiona jest całkiem blasku, jeżeli
§ 40. jej nie oświeca światło naturalne rozumu. Jeżeli zaś chełpią

[1]) § 33 i nast. (przykł.).

się tym, że czują się całkiem zaspokojeni przez świadectwo wewnętrzne Ducha św., i utrzymują, że biorą do pomocy rozum jedynie w tym celu, aby nawracać niewierzących, to nie zasługuje to wcale na zaufanie, gdyż łatwo można wykazać, że mówią tak bądź z namiętności, bądź z próżnej zarozumiałości. Wynika bowiem z Rozdziału poprzedniego [1]) w sposób § 41. najoczywistszy, że Duch św. daje świadectwo jedynie dobrym uczynkom; to też nazywa je Paweł w Liście do Galat. 5, 22 owocami Ducha św. Jakoż w rzeczywistości Duch św. nie jest niczym innym, jak spokojem ducha, który powstaje w umyśle dzięki dobrym uczynkom. Co się zaś tyczy praw- § 42. dziwości i pewności rzeczy, które należą wyłącznie do spekulacji, to nie daje o tym świadectwa żaden duch, lecz tylko rozum, który bierze na siebie samego królestwo prawdy, jak już pokazaliśmy [2]). Przeto jeżeli tamci utrzymują, że posiadają prócz tamtego jeszcze innego ducha, dającego im pewność co do prawdy, to chełpią się fałszywie i mówią tylko z przesądu namiętności, albo uciekają się do świętości z wielkiego strachu, aby ich filozofowie nie pokonali i nie oddali na pastwę śmiechu publicznego. Na nic się to im nie przyda, bo jaki ołtarz może budować sobie ten, kto obraził majestat rozumu?

Ale już dam im spokój, gdyż mniemam, że spełniłem § 43. swoje zadanie, wykazawszy, z jakiego powodu należy oddzielić filozofję od teologji, na czym głównie polega każda z nich i że żadna z nich nie jest sługą drugiej, lecz każda posiada swe królestwo bez sprzeciwiania się temu strony drugiej; wreszcie, gdzie nadarzała się sposobność, tam wykazywałem niedorzeczności, niedogodności i szkody, które powstały stąd, że ludzie w dziwny sposób powikłali te dwie gałęzie i nie potrafili dokładnie ich rozróżniać i oddzielać jednej od drugiej.

Zanim teraz przejdę do czego innego, chciałbym tutaj § 44. najwyraźniej podkreślić [3]) (aczkolwiek już [4]) to powiedziałem),

[1]) § 17 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdział 14 § 38 i Rozdział 15 § 21 (przekł.).
[3]) Ob. Przypisek 30 (przekł.).
[4]) Ob. §§ 27, 34, 37 (przekł.).

że stawiam bardzo wysoko Pismo św., czyli objawienie, ze względu na jego użyteczność i niezbędność. Albowiem skoro nie możemy z pomocą światła naturalnego pojąć, że proste posłuszeństwo jest drogą do zbawienia [1]), lecz wyłącznie objawienie poucza, że dzieje się to ze szczególnej łaski boskiej, dla rozumu niedostępnej, przeto wynika stąd, że Pismo św. przyniosło znaczną pociechę śmiertelnikom. A ponieważ wszyscy zdolni są do posłuszeństwa bezwzględnego i bardzo niewiele jest takich w porównaniu z całym rodem ludzkim, którzy jedynie za przewodem rozumu osiągają usposobienie cnotliwe, przeto gdybyśmy nie mieli tego świadectwa Pisma św., to musielibyśmy zwątpić o zbawieniu niemal wszystkich ludzi.

[1]) Ob. Przypisek 31 (przekł.).

ROZDZIAŁ 16.

O podstawach państwa. O prawie naturalnym i cywilnym każdego obywatela oraz o prawie władz najwyższych.

Staraliśmy się powyżej oddzielić filozofję od teologji § 1.
oraz wykazać, że teologja pozostawia każdemu wolność filozofowania. Wobec tego będzie teraz pora do zbadania, jak daleko rozciąga się ta wolność myślenia i mówienia tego, co się myśli, w państwie najlepszym. Aby przeprowadzić badanie w porządku należytym, musimy poddać roztrząsaniu podstawy państwa a przedtym jeszcze prawo naturalne każdego obywatela bez względu na państwo i religję.

Przez prawo i urządzenie natury nie rozumiem nic in- § 2.
nego, jak reguły natury każdego poszczególnego osobnika, według których każdy z nich jest w sposób naturalny wyznaczony w naszym pojęciu do istnienia i oddziaływania w sposób stały. Tak np. ryby są wyznaczone przez naturę do pływania, wielkie do pożerania mniejszych; dlatego ryby biorą z najwyższym prawem naturalnym we władanie wodę i wielkie pożerają małe. Otóż jest rzeczą pewną, że natura, § 3.
wzięta bezwzględnie, posiada najwyższe prawo do tego wszystkiego, do czego jest zdolna, innemi słowy że prawo natury rozciąga się tak daleko, jak daleko sięga jej moc. Albowiem moc natury jest samą mocą Boga, który posiada najwyższe prawo do wszystkiego. A ponieważ po- § 4.
wszechna moc całej natury nie jest niczym innym, jak mocą wszystkich osobników razem, to wynika stąd, że każdy

osobnik posiada najwyższe prawo do tego wszystkiego, do czego jest zdolny, czyli że prawo każdego rozciąga się tak daleko, jak daleko rozciąga się jego moc wyznaczona. A ponieważ prawem najwyższym natury jest to, że każda rzecz usiłuje zachować siebie w swym stanie, o ile to od niej zależy, i to nie ze względu na jakąś inną rzecz, lecz jedynie na siebie samą, to wynika stąd, że każdy osobnik posiada prawo najwyższe do tego, mianowicie (jak powiedziałem) do istnienia i oddziaływania stosownie do tego, jak jest wyznaczony w sposób naturalny.

§ 5. Nie uznaję tutaj żadnej różnicy pomiędzy ludźmi i wszystkiemi innemi osobnikami natury, ani też pomiędzy ludźmi obdarzonemi rozumem i innemi, którzy nie znają prawdziwego rozumu, ani też pomiędzy głuptakami, obłąkanemi i zdrowemi. Co bowiem każda rzecz zdziała według praw swojej natury, to zdziała z prawem najwyższym, ponieważ działa tak, jak jest wyznaczona z natury, a inaczej nie

§ 6. może. Wobec tego dopóki bierzemy ludzi jako żyjących wyłącznie pod władzą natury, widzimy, że ten, komu obcy jest jeszcze rozum, lub ten, kto nie posiada jeszcze usposobienia cnotliwego, żyje z najwyższym prawem wyłącznie według praw popędu, taksamo jak ten, kto kieruje swym życiem według praw rozumu. To znaczy, że taksamo jak mędrzec posiada prawo najwyższe do wszystkiego, co przepisuje rozum, czyli do życia według praw rozumu, tak też człowiek ciemny i słaby na duchu posiada najwyższe prawo do wszystkiego, do czego pcha popęd, czyli do życia według praw popędu. Na to samo wychodzi, czego uczy Paweł, który nie uznaje żadnego grzechu przed prawem [1]), t. j. dopóki bierze się ludzi jako żyjących pod władzą natury.

§ 7. A zatym prawo naturalne każdego człowieka wyznacza się nie przez zdrowy rozum, lecz przez pożądanie i moc. Nie wszyscy bowiem są wyznaczeni w sposób naturalny do oddziaływania według prawideł i praw rozumu, lecz przeciwnie,

[1]) List do Rzym. 7,7 i nast. (przekł.).

wszyscy przychodzą na świat bez znajomości wszystkiego, a zanim zdołają poznać prawdziwy sposób życia i osiągnąć usposobienie cnotliwe, przechodzi znaczna część życia, nawet przy dobrym wychowaniu, a w tym czasie przecież muszą żyć i utrzymać się, jak się daje, a to wyłącznie pod wpływem popędu. Przecież natura nie dała im nic innego i odmówiła im mocy rzeczywistej do prowadzenia życia według zdrowego rozumu; dlatego ludzie nie więcej są obowiązani do życia według praw zdrowego rozumu, aniżeli kot do życia według praw lwiej natury. Wszystkiego tedy, co ktoś, wzięty jako § 8.
żyjący wyłącznie pod panowaniem natury, uważa za pożyteczne dla siebie bądź za przewodem zdrowego rozumu, bądź pod naciskiem namiętności, wolno mu z prawem najwyższym pożądać i osiągać na wszelkie sposoby, czy to siłą, czy podstępem, czy prośbą, czy w jakiś inny łatwy dla siebie sposób, a skutkiem tego wolno mu uważać za swego wroga tego, ktoby mu chciał przeszkadzać w zaspokojeniu swego pragnienia [1]).

Stąd wynika, że prawo i urządzenie natury, pod któ- § 9.
rym wszyscy na świat przychodzą i życie w większej części spędzają, nie zabrania niczego, prócz tego, czego nikt nie pragnie i do czego nie jest zdolny, oraz że nie wstrzymuje od sporów, nienawiści, popędliwości, podstępu i bezwzględnie tego wszystkiego, do czego prowadzi popęd. Nic dziwnego § 10.
w tym, albowiem natura nie podlega prawom rozumu ludzkiego, które mają na celu tylko pożytek prawdziwy i zachowanie ludzi, lecz nieskończenie wielu innym, obejmującym porządek wieczny całej natury, której człowiek jest zaledwie cząsteczką. Z tej to wyłącznie konieczności wyznaczone są wszystkie osobniki do istnienia i oddziaływania w pewien sposób.

Jeżeli więc coś w naturze wydaje się nam śmiesznym, § 11.
niedorzecznym lub złym, to pochodzi to stąd, że poznajemy rzeczy tylko częściowo, nie znając po większej części porząd-

[1]) Por. Traktat polityczny, Rozdział 2 (przekł.).

ku i zespolenia całej natury, i że chcielibyśmy, aby wszystko kierowało się odpowiednio do celów naszego rozumu, gdy tymczasem to, co rozum uznaje za zło, nie jest złem ze względu na porządek i prawa natury powszechnej, lecz tylko ze względu na prawa naszej natury.

§ 12. Atoli nikt wątpić nie może, ile pożyteczniej byłoby dla ludzi żyć według praw i przepisów pewnych naszego rozumu, które, jak powiedzieliśmy, nie zmierzają do czego innego, jak do prawdziwego pożytku dla ludzi. A niema takiego człowieka, któryby nie pragnął żyć bezpiecznie, bez obaw, o ile jest to możliwe. A nie daje się to zgoła osiągnąć, dopóki każdemu wolno czynić wszystko, co mu się podoba, i przyznawać rozumowi nie więcej prawa, aniżeli nienawiści i popędliwo-

§ 13. ści. Przecież każdy, kto żyje trwożliwie śród wrogości, nienawiści, popędliwości i podstępności, usiłuje unikać ich, o ile można. Jeżeli jeszcze zważymy, że ludzie bez pomocy wzajemnej żyją nędznie, a bez uprawy rozumu pod przymusem, jak wykazaliśmy w Rozdziale 5 [1]), to nabierzemy najbardziej jasnego przekonania, że ludzie, by żyć bezpiecznie i jaknajlepiej, musieli koniecznie zrzeszyć się i w ten sposób sprawić, że prawo, które każdy posiadał z natury do wszystkiego, stało się wspólnym, tak że wyznaczenie swe otrzymuje ono nie od siły i popędu jednostki, lecz od mocy i woli wspólnoty.

§ 14. Jednakże próżne byłyby usiłowania w tym kierunku, gdyby słuchano się przytym tylko tego, co popęd nakazuje (albowiem prawa popędu ciągną każdego w inną stronę). Dlatego musieli ludzie ustanowić w sposób najbardziej stanowczy i zawrzeć umowę, że będą wszystkim kierować jedynie według przepisu rozumu (któremu nikt nie śmie się jawnie sprzeciwić, by nie uchodzić za pozbawionego zmysłów), że będą powściągać popęd, o ile pobudza on do czegoś, co drugiemu wyrządza krzywdę, że nie będą czynić drugiemu, czegoby się nie chciało doznać samemu, wreszcie że będą obstawać za pra-

§ 15. wem cudzym, jak za swoim. W jaki sposób zaś należało za-

[1]) § 18—25 (przekł.).

wrzeć tę umowę, aby była prawomocna i stała, musimy teraz zobaczyć.

Otóż jest to prawem powszechnym natury ludzkiej, że nikt nie pomija tego, co poczytuje za dobro, chyba że ma nadzieję na większe dobro lub obawę o większe zło, oraz że każdy znosi jakieś zło tylko wtedy, gdy chce uniknąć większego lub ma nadzieję na większe dobro. Innemi słowy, każdy wybiera z dwojga dobrego to, które uważa za większe, a z dwojga złego to, które wydaje mu się mniejszym. Powiadam wyraźnie, że wybiera się to, co się wybierającemu mniejszym lub większym wydaje, nie zaś że się ma w rzeczywistości tak, jak on sądzi. Prawo to jest tak trwale wpisane w naturę ludzką, że przyjąć je należy w poczet prawd wiecznych, które nie mogą nie być znane każdemu. § 16.

Jakoż z prawa tego wynika koniecznie, że nikt nie będzie obiecywać bez wszelkiego podstępu [1]), że wyrzeka się prawa, które posiada do wszystkiego, i że nikt bezwzględnie nie dotrzyma tej obietnicy, chyba że będzie miał obawę o większe zło lub nadzieję na większe dobro. Aby to uczynić lepiej zrozumiałym, przypuśćmy, że zmusza mnie jakiś zbój do tego, abym mu obiecał, iż oddam mu swoje dobra, gdy on tego zażąda. Ponieważ, jak już wykazałem, moje prawo naturalne wyznacza się przez moją moc, to niewątpliwie wolno mi, jeżeli mogę uwolnić się od tego zbója podstępem, obiecując mu, co tylko chce, postąpić tak z prawa natury, mianowicie zawrzeć z nim umowę podstępną. § 17.

Albo przypuśćmy, że przyobiecałem komuś szczerze, iż w przeciągu dwudziestu dni nie będę dotykać żadnego jedzenia i wogóle żadnej strawy, a później przekonałem się, że obietnica moja była głupia, że nie mogę jej dotrzymać bez największej szkody dla siebie. Ponieważ według prawa naturalnego winienem wybrać z dwojga złego mniejsze, to mogę z największym prawem złamać taką umowę i cofnąć swoje słowo. § 18.

Otóż, powiadam, wolno mi tak postąpić z prawa naturalnego niezależnie od tego, czy dostrze- § 19.

[1]) Ob. Przypisek 32 (przekł.).

gam prawdziwą i pewną rację, że dałem złą obietnicę, czy też wydaje mi się, że dostrzegam. Zarówno bowiem, czy dostrzegłem prawdziwie, czy mylnie, w każdym razie będę się obawiać większego zła i dołożę wszelkich starań według urządzenia natury, aby go uniknąć.

§ 20. Stąd możemy wyprowadzić wniosek, że żadna umowa nie może posiadać siły inaczej, jak ze względu na swoją użyteczność; gdy ta odpada, to umowa rozwiązuje się jednocześnie i traci prawomocność. Skutkiem tego postępuje nieroztropnie ten, kto domaga się od kogoś wierności dla siebie na zawsze, nie dokładając jednocześnie starań, aby ze złamania umowy wynikło dla łamiącego ją więcej szkody, aniżeli pożytku. Ma to największą doniosłość przy urządzeniu państwa.

§ 21. Atoli gdyby wszyscy ludzie mogli łatwo podlegać wyłącznie kierownictwu rozumu i uznawać najwyższy pożytek i konieczność państwa, to nie byłoby takiego, ktoby nie pogardzał wszelkim podstępem; każdy bowiem w pożądaniu tego najwyższego dobra, mianowicie zachowania państwa, dotrzymywałby najzupełniej z największą wiernością swych umów i dochowywałby więcej, niż wszystko, wierność, tę naj-

§ 22. większą opokę państwa. Ale daleko do tego, aby wszyscy ludzie mogli się łatwo kierować wyłącznie wskazówką rozumu, gdyż każdego pociągają jego umiłowania, a chytrość, ambicja, zazdrość, popędliwość i t. d. zbyt często tak opanowują

§ 23. umysły, że nie pozostaje wcale miejsca dla rozumu. Skutkiem tego chociaż ludzie z niewątpliwemi oznakami szczerości składają obietnice i zobowiązują się do dotrzymania wierności, to jednak nikt nie może mieć pewności, czy wierność będzie dochowana, jeżeli nie przyłącza się do obietnicy jeszcze coś innego. Każdy bowiem może z prawa naturalnego postępować podstępnie, a trzyma się umowy tylko wtedy, gdy ma nadzieję na większe dobro lub obawę o większe zło.

§ 24. Ale oto wykazaliśmy już [1]), że prawo naturalne każdego wyznacza się przez jego moc, przeto wynika stąd, że

[1]) Ob. § 4 i nast. (przekł.).

w miarę jak ktoś przekazuje komuś innemu część mocy, jaką posiada, bądź pod przymusem, bądź dobrowolnie, w tym samym stopniu ustępuje mu koniecznie także ze swego prawa. To też ten ma najwyższe prawo nad wszystkiemi, kto posiada najwyższą władzę, z jaką może wywierać przymus na wszystkich siłą oraz groźbą najwyższej kary, jakiej wszyscy się powszechnie boją, i utrzymywać ich w karbach. Prawo to zachowa dopóty, dopóki utrzyma ową władzę do wykonania tego, co chce; w przeciwnym razie rozkaz jego będzie raczej prośbą i nie będzie go musiał słuchać ten, kto jest silniejszy, jeżeli nie zechce.

W ten sposób może bez wszelkiej sprzeczności z prawem naturalnym utworzyć się społeczeństwo i może wszelka umowa być zawsze dotrzymana z największą wiernością [1]). Następuje to wtedy, gdy każdy przekazuje całą moc, jaką posiada, społeczeństwu, które skutkiem tego samo jedno posiadać będzie najwyższe prawo naturalne do wszystkiego, czyli rząd najwyższy, któremu każdy będzie musiał być posłuszny bądź z wolnej woli, bądź z obawy przed karą najwyższą. Ustrój prawny takiego społeczeństwa nazywa się demokracją, którą tedy można określić jako powszechne zrzeszenie się ludzi, posiadające łączne najwyższe prawo do wszystkiego, do czego jest zdolne. § 25. § 26.

Stąd wynika, że władza najwyższa nie podlega żadnemu prawu, wszyscy raczej pod każdym względem muszą być jej posłuszni, do tego bowiem zobowiązali się wszyscy umową milcząco lub wyraźnie, gdy przekazali jej całą swoją moc do bronienia się, czyli całe swoje prawo. Gdyby bowiem chcieli zachować sobie coś z tego, to musieliby zarazem zachować sobie środki do obrony tego. A ponieważ tego nie uczynili i nie mogli uczynić, nie rozprzęgając rządu, a zatem nie burząc go, więc przez to samo poddali się bezwarunkowo stanowieniu władzy najwyższej. A skoro to uczynili bezwarunkowo, i to (jak już wykazaliśmy [2])) zmuszeni koniecznością oraz dopro- § 27.

[1]) Por. Traktat polityczny, Rozdział 3 (przekł.).

[2]) § 12 i nast. (przekł.).

wadzeni do tego przez rozum, to wynika stąd, że jeśli nie chcemy być wrogami rządu i działać wbrew rozumowi, nakazującemu bronić rządu z wszystkich sił, to jesteśmy obowiązani bezwzględnie spełniać wszystkie rozkazy władzy najwyższej, choćby one były najbardziej niedorzeczne; albowiem i takie spełniać każe rozum, byśmy wybrali mniejsze z dwojga złego.

§ 28. Trzeba dodać, że takiemu niebezpieczeństwu, mianowicie zdaniu się bezwarunkowemu na rząd i widzimisię kogoś innego, mógł każdy z łatwością się poddać, albowiem, jak wykazaliśmy, władzom najwyższym przysługuje owe prawo zarządzania tego, co im się podoba, tylko dopóty, dopóki posiadają w rzeczywistości władzę najwyższą, a z utratą jej utracają jednocześnie prawo do wszelkiego rozkazywania, które powraca do tego lub do tych, kto je zdobył i potrafi

§ 29. utrzymać. Z tego powodu może tylko bardzo rzadko się zdarzyć, że władze najwyższe wydają rozkazy bardzo niedorzeczne, gdyż na nie w najwyższym stopniu spada troska o dobro powszechne i kierowanie wszystkiem za wskazówką rozumu, by się mieć na baczności i utrzymać rządy. Przemocą bowiem

§ 30. nikt długo rządu nie utrzyma, jak powiada Seneka[1]). Przytym po rządzie demokratycznym mniej się spodziewać można niedorzeczności, albowiem jest niemal niemożliwe, aby w jakimś zgromadzeniu większość oświadczyła się za niedorzecznością. Jest to też niemożliwe ze względu na podstawę i cel,

§ 31. który, jak wykazaliśmy też, nie polega na niczym innym, jak na pragnieniu unikania niedorzeczności i utrzymania ludzi według możności w szrankach rozumu, aby żyli zgodnie i spokojnie; gdyby ta podstawa się usunęła, to runąłby rychło cały gmach. Troska o nią spada więc tylko na władzę najwyższą, a poddanym, jak powiedzieliśmy, pozostaje spełniać jej rozkazy i nie uznawać za prawo nic innego, jak to, co władza najwyższa za prawo podaje.

§ 32. Ale może ktoś pomyśli, że w ten sposób z poddanych

[1]) Senec. Troad. act. II, 258. Por. Rozdz. 5 § 22 (przekł.).

czynimy niewolników, w tym mniemaniu, że niewolnikiem jest ten, kto działa z rozkazu, wolnym zaś, kto postępuje z własnej woli. Jednakże założenie to nie jest bezwzględnie prawdziwe. W rzeczywistości bowiem najbardziej niewolnikiem jest ten, kto swoim umiłowaniom poddaje się tak dalece, że nie może dostrzegać i osiągać swoich korzyści, a wolnym jest jedynie ten, kto całą duszą żyje wyłącznie za przewodem rozumu. Postępowanie zaś według rozkazu, czyli posłuszeństwo, usuwa wprawdzie poniekąd wolność, jednakże nie czyni jeszcze zaraz niewolnika, gdyż zależy to od racji postępowania. Jeżeli celem postępowania nie jest pożytek działającego, lecz rozkazującego, wówczas działający jest niewolnikiem, nieużytecznym dla siebie. Natomiast w państwie i pod rządem, gdzie najwyższym prawem jest dobro całej ludności, a nie rozkazodawcy, nie może uchodzić za nieużytecznego dla siebie niewolnika, lecz za poddanego, ten, kto we wszystkim okazuje posłuszeństwo władzy najwyższej. Dlatego też takie państwo jest najbardziej wolne, którego prawa oparte są na zdrowym rozumie; tam bowiem może każdy, gdy zechce, być wolnym [1]), t. j. żyć z całej duszy za przewodem rozumu. Taksamo nie są niewolnikami dzieci, aczkolwiek we wszystkim winni być posłuszni rodzicom; albowiem rozkazy rodziców mają na względzie w najwyższym stopniu pożytek dzieci. A zatym upatruję znaczną różnicę pomiędzy niewolnikiem, dzieckiem i poddanym, których wobec tego można określić w sposób następujący. Niewolnikiem jest ten, kto jest obowiązany do posłuszeństwa rozkazom pana swojego, które mają na względzie pożytek rozkazodawcy. Dzieckiem jest ten, kto działa na swój pożytek z rozkazu rodziców. Wreszcie poddanym jest ten, kto z rozkazu władzy najwyższej działa na pożytek ogółu, a skutkiem tego i na swój własny. § 33. § 34. § 35.

Sądzę, że dosyć jasno wykazałem podstawy rządu demokratycznego. Zająłem się tą postacią rządu nadewszystko, § 36.

[1]) Ob. Przypisek 33 (przekł.).

ponieważ wydaje się ona najbardziej naturalną i najbardziej odpowiada wolności, jakiej natura każdemu udziela. Albowiem w demokracji nikt nie przelewa swego prawa naturalnego na kogo innego tak dalece, aby w przyszłości nie był już pociągany do narad, lecz tylko na większą część całego społeczeństwa, którego sam jest częścią. W ten sposób wszyscy pozostają równi, jak przedtym w stanie naturalnym. Następnie jeszcze z tego powodu chciałem zająć się obszerniej tą postacią rządu, ponieważ najdogodniej mi będzie przy takiej postaci rządu spełnić swój zamiar rozpatrzenia, jaki pożytek przynosi wolność w państwie. Pomijam przeto podstawy innego rodzaju władzy, a nie jest nam tutaj do poznania ich prawa potrzebna wiedza, skąd się wzięły i często biorą; zresztą aż nadto dobrze widać to z tego, co wyżej wyprowadziliśmy. Wszak jest rzeczą pewną, że kto posiada władzę najwyższą, zarówno czy będzie to jednostka, czy niewiele osób, czy wreszcie ogół, temu przynależy prawo najwyższe rozkazywania, co mu się podoba. A pozatym kto przekazał komu innemu dobrowolnie, czy pod przymusem, władzę bronienia siebie, ten ustąpił całkowicie swe prawo naturalne, a skutkiem tego zdecydował się na to, aby tamtemu być posłusznym bezwarunkowo we wszystkim, a do tego jest całkowicie zobowiązany dopóty, dopóki król, czy szlachta, czy lud zachowują władzę, którą otrzymali i która była podstawą przekazania prawa. Do tego nie potrzeba dodawać nic więcej [1]).

§ 37.

§ 38.

§ 39. Po wykazaniu podstaw rządu i prawa będzie łatwo wyznaczyć, czym jest prawo cywilne prywatne, krzywda, sprawiedliwość i niesprawiedliwość w życiu społecznym, następnie kto jest sprzymierzeńcem, a kto wrogiem, a wreszcie co to jest przestępstwo obrazy majestatu.

§ 40. Przez prawo cywilne prywatne nie możemy rozumieć nic innego, jak wolność każdego do zachowania siebie w swym stanie, przyczym wolność tę wyznaczają rozporządzenia władzy najwyższej, a broni ich wyłącznie jej powaga.

[1]) Obszerniej o tym w Traktacie polityczn., Rozd. 6—10 (przekł.).

Albowiem już po tym, gdy każdy przekazał komu innemu swoje prawo urządzenia swego życia według swego upodobania, w czym ograniczała go jedynie jego własna moc, innemi słowy swoją wolność i moc do bronienia się, to musi już żyć wyłącznie w myśl tamtego i zdać się całkiem na jego obronę.

§ 41. Krzywdą jest, gdy obywatel lub poddany zmuszony jest przez kogoś do doznania szkody wbrew prawu cywilnemu, czyli rozporządzeniu władzy najwyższej. Krzywda bowiem daje się pomyśleć jedynie w stanie życia społecznego. Ale władze najwyższe, którym z prawa wszystko jest dozwolone, nie mogą zgoła czynić krzywdy swym poddanym. A zatym krzywda zachodzić może tylko wśród ludzi prywatnych, których prawo obowiązuje do tego, aby sobie nawzajem nie wyrządzali szkody.

§ 42. Sprawiedliwość jest to usposobienie do oddawania każdemu, co mu się należy z tytułu prawa cywilnego. Niesprawiedliwością zaś jest odbieranie komuś pod pozorem prawa tego, co mu się należy według prawdziwej wykładni prawa. Mówi się też zamiast tego słuszność (aequitas) i niesłuszność, ponieważ ci, którzy są naznaczeni do rozstrzygania sporów, winni bez względu na osoby mieć wszystkich narówni (aequales) i bronić jednakowo (aeque) prawa każdego, nie okazując ani zawiści względem bogatego, ani lekceważenia względem biednego.

§ 43. Sprzymierzeńcami są ludzie, należący do dwóch państw, które w celu uniknięcia niebezpieczeństwa z powodu zatargu wojennego lub dla jakiejś innej korzyści zawierają układ, aby wzajemnie nie wyrządzać sobie szkody, lecz przeciwnie pomagać sobie nawzajem w razie potrzeby, ale tak, że każde zachowa swój rząd. Taki układ będzie dopóty prawo- § 44. mocny, dopóki trwać będzie jego podstawa, mianowicie wzgląd na niebezpieczeństwo lub pożytek, bo przecież nikt nie zawiera układu i nie jest obowiązany do dotrzymania umów inaczej, jak w nadziei na jakieś dobro lub w obawie przed jakimś złem. Wraz z tą podstawą rozchwiewa się umowa sama przez się, czego uczy także doświadczenie aż nadto dostatecz-

§ 45. nie. Otóż chociaż różne rządy zawierają między sobą umowę, że nie będą się wzajemnie poszkodowywać, jednakże każdy usiłuje według możności przeszkodzić temu, aby drugi urastał w siłę, i ma zaufanie do zapewnień tylko wtedy, gdy dostatecznie przejrzysty jest cel i pożytek każdego przy zawarciu umowy; w przeciwnym razie obawia się podstępu nie bez słuszności. Któż bowiem, jeżeli nie jest głupcem, nie znającym prawa władz najwyższych, będzie polegać na słowach i obietnicach tego, komu przysługuje najwyższa władza i prawo do czynienia, co mu się podoba, a komu pomyślność i po-
§ 46. żytek swego rządu winny być prawem najwyższym? Jeżeli nadto uwzględnimy moralność i religję, to będziemy musieli powiedzieć, że kto sprawuje rządy, nie może, dotrzymując obietnicy na szkodę dla swego rządu, nie dopuszczać się przewinienia. Skoro bowiem dostrzega, że to, co obiecał, wypada na szkodę swego rządu, to nie może dotrzymać obietnicy, by nie złamać wierności swym poddanym, która go jednakże nadewszystko obowiązuje i którą zazwyczaj bardzo uroczyście obowiązuje się zachowywać.

§ 47. Dalej, wrogiem jest ten, kto żyje poza państwem w ten sposób, że nie uznaje rządu ani jako sprzymierzeniec, ani jako poddany. Nie nienawiść bowiem czyni kogoś wrogiem rządu, lecz prawo, a prawo państwowe względem tego, kto nie uznaje jego rządu żadnym sposobem umowy, jest zupełnie takie same, jak i względem tego, kto wyrządza mu szkodę, a więc może go z prawa zmusić na wszelki sposób bądź do poddania się, bądź do sprzymierzenia się.

§ 48. Wreszcie przestępstwo obrazy majestatu może być popełnione tylko przez poddanych, czyli obywateli, którzy milcząco lub wyraźnie przekazali umową wszelkie swoje prawo państwu, a powiada się o jakimś poddanym, że popełnił takie przestępstwo, gdy usiłował w jakiś sposób zagarnąć prawo władzy najwyższej lub przekazać je komu innemu.

§ 49. Powiadam: usiłował, albowiem gdyby kara nastąpić miała dopiero po czynie spełnionym, to państwo przystąpiłoby do rzeczy po największej części zbyt późno, gdyż już po zagar-

nięciu prawa lub po przeniesieniu go na kogo innego. Następnie powiadam bezwarunkowo: kto usiłuje w jakiś sposób zagarnąć prawo władzy najwyższej, więc nie upatruję żadnej różnicy w tym, czy zachodzi to w sposób najoczywistszy na szkodę, czy też na korzyść całego państwa. W jakikolwiek § 50.
sposób bowiem usiłowałby to uczynić, obraził majestat i ulega karze prawnie, co według uznania wszystkich najzupełniej prawnie zachodzi na wojnie. Otóż jeżeli ktoś nie pozostaje na posterunku, lecz podejmuje napaść na nieprzyjaciela bez wiedzy rozkazodawcy, to chociażby podjął wyprawę po dobrym namyśle, ale swoim własnym, i pobił nieprzyjaciela, jednakże skazany bywa na karę śmierci, dlatego że naruszył przysięgę oraz prawo rozkazodawcy. Ale że bezwzględnie wszystkich § 51.
obywateli zawsze obowiązuje to samo prawo, tego nie dostrzegają wszyscy równie jasno, a przecież zasada w każdym przypadku jest zupełnie ta sama. Otóż skoro o zachowaniu państwa i kierowaniu nim stanowi wyłącznie władza najwyższa i prawo to przysługuje wyłącznie jej bezwzględnie według umowy, przeto jeżeli ktoś jedynie z własnego upodobania i bez wiedzy rady najwyższej podjął przeprowadzenie jakiejś sprawy publicznej, to choćby z wszelką pewnością wypływała stąd korzyść dla państwa, jednakże pogwałcił prawo władzy najwyższej i popełnił obrazę majestatu i ulega prawnie karze ze słusznością.

Pozostaje jeszcze dla usunięcia wszelkiej wątpliwości § 52.
odpowiedzieć na jeden zarzut. Twierdziliśmy powyżej [1]), że każdy, kto nie powoduje się rozumem, żyje w stanie naturalnym według praw popędu z najwyższym prawem. Czy nie pozostaje to w jawnej sprzeczności z prawem boskim objawionym? Przecież skoro bez wyjątku wszyscy (czy powodują się rozumem, czy nie) we wszelkim razie są obowiązani z rozkazu boskiego miłować bliźniego, jak siebie samego, to nie możemy wyrządzić komuś szkody ze słusznością i nie możemy żyć jedynie według praw popędu.

[1]) § 6 i nast. (przekł.).

§ 53. Na zarzut ten możemy łatwo odpowiedzieć, jeżeli tylko zwrócimy uwagę na stan naturalny. Otóż ten stan zarówno z natury swej jak i w czasie poprzedza religję. Nikt bowiem z natury nie wie [1]), że jest obowiązany do jakiegoś posłuszeństwa Bogu, a nawet nie może do tego w żaden sposób dojść inaczej, jak przez objawienie, potwierdzone przez znaki.

§ 54. A zatym przed objawieniem nie obowiązuje nikogo prawo boskie, którego nie może znać. Dlatego nie należy mieszać stanu naturalnego ze stanem religijnym, lecz należy pojmować go bez względu na religję i prawo, a skutkiem tego także na grzech i krzywdę, jak też uczyniliśmy to, powołując się na powagę Pawła [2]).

§ 55. Ale nie tylko ze względu na niewiedzę postawiliśmy prawo naturalne przed prawem boskim i wzięliśmy je bez względu na to ostatnie, lecz także ze względu na tę wolność, z jaką wszyscy na świat przychodzą. Gdyby bowiem ludzi obowiązywało prawo boskie z natury lub gdyby prawo boskie z natury było prawem, to byłoby rzeczą zbyteczną, aby Bóg zawierał z ludźmi przymierze i zobowiązywał ich umową

§ 56. i przysięgą. Wobec tego trzeba bezwarunkowo przyznać, że prawo boskie weszło w życie od tego czasu, kiedy ludzie w umowie wyraźnej obiecali słuchać Boga we wszystkim, przez co jakby wyzbyli się swej wolności naturalnej i przekazali swoje prawo Bogu, jak się to dzieje w stanie społecznym, jak wyżej powiedzieliśmy [3]). Ale tym zajmować się będę obszerniej poniżej.

§ 57. Ale możnaby tutaj znów zarzucić, że prawo boskie obowiązuje tak dobrze władze najwyższe, jak i poddanych, gdy tymczasem powiedzieliśmy, że utrzymują one prawo naturalne i że wolno im wszystko z prawa. Aby usunąć zupełnie tę trudność, która powstaje nie tyle ze stanu naturalnego, ile z prawa naturalnego, powiadam, że w stanie naturalnym

[1]) Ob. Przypisek 34 (przekł.).
[2]) § 6 (przekł.).
[3]) § 24 (przekł.).

każdy obowiązany jest żyć według prawa objawionego z tej samej racji, z jakiej obowiązany jest żyć za wskazówką zdrowego rozumu; albowiem jest to dla niego najbardziej pożyteczne i konieczne dla jego dobra. Jeżeli tego nie chce, to może się nie zgodzić, na swoją odpowiedzialność. Ale wówczas musi żyć według postanowienia własnego, nie zaś cudzego, i nie uznawać żadnego śmiertelnika za sędziego swego, ani za rzecznika prawa religji. A do tego, utrzymuję, ma prawo władza najwyższa, która wprawdzie może pytać ludzi o radę, ale nie jest obowiązana uznawać nikogo za sędziego i żadnego śmiertelnika obok siebie za rzecznika jakiegoś prawa, wyjąwszy proroka, zesłanego przez Boga umyślnie i zaświadczającego to znakami niewątpliwemi. Ale i w tym przypadku nie zmusza nic władzy najwyższej do uznania za sędziego jakiegoś człowieka, lecz tylko Boga samego. Jeżeli nie chciała być posłuszna Bogu w jego prawie objawionym, to wolno jej tak postąpić na swoją odpowiedzialność i szkodę, a nie będzie to wbrew jakiemuś prawu cywilnemu lub naturalnemu. Albowiem prawo cywilne zależy tylko od jej własnego postanowienia. Prawo naturalne zaś zależy od praw natury, które nie są przystosowane do religji, zmierzającej tylko do dobra ludzkiego, lecz do porządku natury powszechnej, czyli do nieznanego nam wiecznego wyroku boskiego. Niektórzy, zdaje się, dostrzegali to w sposób niejasny, mianowicie ci, którzy utrzymywali, że człowiek może grzeszyć przeciwko woli boskiej objawionej, nie zaś przeciwko jego wyrokowi wiecznemu, według którego zgóry wszystko wyznaczył. § 58. § 59. § 60.

Mógłby ktoś tutaj postawić pytanie: a cóż, jeżeli władza najwyższa rozkaże coś wbrew religji i posłuszeństwu, które przyobiecaliśmy Bogu w wyraźnej umowie? Czy należy w takim razie usłuchać rozkazu boskiego, czy ludzkiego? Ponieważ zamierzam poniżej mówić o tym obszerniej, powiem tutaj pokrótce tylko tyle, że Bogu winniśmy posłuszeństwo nadewszystko, dlatego że mamy pewne i niepodlegające wątpliwości objawienie. Ale ponieważ ludzie zwykle błądzą jaknajbardziej w sprawie religji i śród wielkich sporów zmyślają § 61. § 62.

tutaj wiele zależnie od rozmaitości usposobienia, jak pokazuje aż nadto doświadczenie, to nie ulega wątpliwości, że gdyby nikt nie był prawnie obowiązany do posłuszeństwa władzy najwyższej w sprawach, które każdy sam uważa za należące do religji, to prawo państwa pozostawałoby w zależności od
§ 63. rozmaitych sądów i namiętności. Nikt bowiem nie byłby wtedy zobowiązany przez prawo państwowe, gdyby sądził, że pozostaje ono w sprzeczności z jego wiarą i przesądem, a dlatego każdy mógłby pod tym pozorem brać sobie wolność do wszystkiego. A ponieważ w ten sposób prawo państwa uległoby całkowicie pogwałceniu, to wynika stąd, że władzy najwyższej, na którą zarówno z prawa boskiego, jak i naturalnego, spada wyłącznie zachowywanie i zabezpieczanie praw rządu, przysługuje prawo najwyższe ustanawiania w sprawach religijnych, co uważa za dobre, i że wszyscy winni okazywać posłuszeństwo jej rozporządzeniom i rozkazom w tym względzie na podstawie danego jej przyrzeczenia wierności, którego Bóg nakazuje dotrzymywać całkowicie.

§ 64. W razie, jeżeli ci, którzy sprawują rządy, są poganami, to nie należy z niemi wchodzić w układ, lecz raczej zdecydować się na zniesienie wszystkiego najgorszego, aniżeli na przekazanie im swego prawa. Jeżeli zaś układ jest już zawarty i prawo im przekazane, to należy, skoro się pozbawiło siebie prawa bronienia siebie oraz swej religji, okazać im posłuszeństwo i dochować wierności, albo też pozwolić się zmusić do tego. Wyjątkiem będzie ten, komu Bóg przez szczególne i pewne objawienie obiecał pomoc przeciwko tyranom, lub
§ 65. kogo Bóg specjalnie zechciał wyłączyć. Tak oto znajdujemy, że z pośród tylu Żydów, którzy byli w Babilonie, tylko trzej młodzieńcy, nie wątpiąc w pomoc boską, odmówili posłuszeństwa Nabuchodonozorowi [1]). Wszyscy, inni zaś, wyjąwszy także Daniela, którego poważał sam król, okazali posłuszeństwo niewątpliwie na skutek przymusu prawa. Być może mniemali oni, że podlegają królowi z wyroku boskiego,

[1]) Ob. Dan. 3 (przekł.).

że król sprawuje rządy najwyższe i że zachowuje je dzięki klerownictwu bożemu. Natomiast Eleazar zechciał dać § 66
swoim przykład wytrwałości, gdy nie przestała jeszcze istnieć ich ojczyzna, aby wślad za nim raczej wszystko znosili, aniżeli ścierpieli przelanie swego prawa i swej władzy na Greków, oraz aby używali wszelkich środków do tego, by się nie dać zmusić do złożenia przysięgi na wierność poganom [1]). Potwierdza się to w doświadczeniu codziennym. Otóż chrześcijanie, sprawujący rządy, nie wahają się w celu ubezpieczenia się zawierać przymierze z Turkami i poganami, a poddanym swoim, którzy się pomiędzy tamtemi osiedlają, nakazywać, aby nie pozwalali sobie w praktykowaniu spraw ludzkich lub boskich więcej, aniżeli wyraźnie dozwalają umowy lub dopuszczają owe rządy. Widać to z umowy Holendrów z Japończykami, o której powyżej była mowa [2]). § 67.

[1]) Ob. 2 Makab. 6, 18 i nast. (przekł.).
[1]) Ob. Rozdz. 5 § 34 (przekł.).

ROZDZIAŁ 17.

Wykazanie, że nikt nie może przelać wszystkiego prawa na władzę najwyższą i że to wcale nie jest konieczne. O państwie żydowskim, jakim było za czasów Mojżesza i po jego śmierci, przed obieraniem królów, o jego zaletach i wreszcie o przyczynach, dlaczego mogło zginąć państwo boskie i dlaczego ledwie kiedy było wolne od zamieszek.

§ 1. Rozważanie Rozdziału poprzedniego, dotyczące prawa władz najwyższych do wszystkiego, tudzież prawa naturalnego, przelanego na nie przez jednostki, zgadza się coprawda niemało z praktyką życiową i praktyka ta daje się tak kierować, aby coraz bardziej przybliżała się do owej teorji, jednakże pogląd ten nie znajduje nigdy urzeczywistnienia i w bar-

§ 2. dzo wielu punktach pozostanie tylko teorją. Otóż nikt nie będzie mógł nigdy przelać swej mocy, a skutkiem tego i swego prawa, na kogo innego do tego stopnia, aby przestał być człowiekiem, a z drugiej strony nie będzie nigdy dana taka władza najwyższa, któraby zdołała wykonać wszystko tak, jakby chciała. Daremnie bowiem rozkazywałaby swemu poddanemu, aby nienawidził tego, który go sobie zobowiązał dobrodziejstwem, lub kochał tego, kto mu wyrządził szkodę, lub nie czuł się dotkniętym obrazą, lub nie pragnął zwolnić się od obawy i wiele rzeczy tego rodzaju, które wynikają z ko-

§ 3. nieczności z praw natury ludzkiej. Sądzę, że uczy tego doświadczenie w sposób najjaśniejszy. Wszak ludzie nie odstępowali nigdy od swych praw do tego stopnia i nie przekazywali swojej mocy komu innemu tak dalece, aby ci, którzy

przejęli ich prawo i moc, nie obawiali się ich oraz aby rząd nie bywał narażany na niebezpieczeństwo więcej za sprawą swoich własnych obywateli, mimo że ci wyzbyli się swego prawa, aniżeli za sprawą wrogów zewnętrznych. Zaprawdę § 4.
gdyby ludzie mogli być pozbawieni swego prawa naturalnego tak dalece, że w następstwie nie mogliby nic uczynić [1]) bez woli tych, którzy objęli prawo najwyższe, to tym ostatnim wolno byłoby panować nad poddanemi bezkarnie z największą przemocą. Mniemam, że nie mogło to nikomu przyjść na myśl. Wobec tego trzeba przyznać, że każdy zachowuje sobie niemało w zakresie prawa naturalnego, co więc nie zależy od czyjejś woli, lecz wyłącznie od jego własnej.

Aby dokładnie zrozumieć, jak daleko rozciąga się prawo § 5.
i moc rządu, trzeba zauważyć, że władza rządu polega nie tylko na tym właśnie, że może zniewalać ludzi z pomocą strachu, lecz bezwzględnie na wszystkich środkach, mogących sprawić, aby ludzie byli posłuszni jego rozkazom. Przecież nie powód posłuszeństwa, lecz samo posłuszeństwo cechuje poddanego. Z jakiego bowiem powodu ktoś postanawia wy- § 6.
konywać rozkazy władzy najwyższej, czy z obawy przed karą, czy z nadziei na jakąś z tego korzyść, czy z miłości dla ojczyzny, czy z jakiejś innej pobudki uczuciowej, w każdym razie działa z rozkazu władzy najwyższej, pomimo że zdecydował się na to z własnego namysłu. A więc z faktu, że czło- § 7.
wiek coś czyni z własnego namysłu, nie można pośpiesznie wyprowadzać wniosku, że działa z prawa własnego, a nie rządu. Albowiem gdyby człowiek postępował zawsze według własnego namysłu i postanowienia, zarówno czy pobudką będzie miłość, czy obawa przed złem, którego uniknąć należy, to wówczas albo nie byłoby żadnego rządu, ani żadnego prawa nad poddanemi, albo też prawo to musiałoby obejmować wszystko to, co mogłoby sprawić, aby ludzie chcieli ulegać. Co skutkiem tego czyni poddany odpowiednio do rozkazów władzy najwyższej, zachodzi na podstawie prawa rządu, a nie

[1]) Ob. Przypisek 35 (przekł.).

jego własnego, zarówno czy pobudką jego działania będzie miłość, czy obawa, czy (co się najczęściej zdarza) nadzieja i obawa pospołu, czy poszanowanie, które jest mieszaniną obawy i podziwu, czy jakiś inny powód.

§ 8. To samo ujawnia się w sposób najoczywistszy także w tym, że posłuszeństwo dotyczy nie tyle postępku zewnętrznego, ile wewnętrznego uczynku w duszy. Dlatego pod władzą obcą pozostaje najbardziej ten, kto z całej duszy gotów jest okazać posłuszeństwo wszystkim jej rozkazom, a skutkiem tego władzę największą posiada ten, kto panuje nad duszami poddanych. Gdyby największą władzę posiadali ci, którzy wzbudzają największą obawę, to mieliby ją doprawdy poddani tyranów, których tyrani najbardziej się boją.

§ 9. Następnie zważmy, że chociaż nie można taksamo dobrze rozkazywać duszom, jak językom, to jednak i dusze w pewnej mierze pozostają pod wpływem władzy najwyższej, która rozporządza rozmaitemi środkami do tego, aby dość znaczna część ludzi wierzyła, kochała, nienawidziła i t. p. według jej woli.

§ 10. A chociaż władza najwyższa nie wydaje w tym względzie bezpośrednio rozkazów, to jednak często, jak wykazuje obficie doświadczenie, dzieje się tak naskutek powagi jej mocy oraz jej kierownictwa, t. j. skutkiem jej prawa. Możemy wobec tego pomyśleć sobie bez wszelkiej trudności rozumowej takich ludzi, którzyby wyłącznie naskutek prawa rządu wierzyli, kochali, nienawidzili, gardzili i wogóle ulegali wszelkim wzruszeniom.

§ 11. Aczkolwiek w ten sposób pojmujemy prawo i władzę rządu dość szeroko, to jednak nie zdarzy się nigdy, aby były tak wielkie, by posiadający ją mieli bezwzględną moc do wszystkiego, coby zechcieli. Mniemam, że wykazałem to już

§ 12. dość jasno. W jaki sposób zaś może być rząd ustrojony, aby przy tym wszystkim zachować siebie zawsze w bezpieczeństwie, nie należy do mego zadania, jak już powiedziałem [1]). Aby zaś przybliżyć się do swego celu, zwrócę uwagę na to,

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 37. O tym w Traktacie politycznym, Rozdział 5 (przekł.).

czego w tym względzie nauczyło ongi Mojżesza objawienie boskie, następnie rozważę dzieje żydowskie i ich przebieg, a z tego w końcu zobaczymy, co władze najwyższe powinny głównie przyznać poddanym dla zwiększenia bezpieczeństwa i wzrostu rządu.

§ 13. Że zachowanie rządu zależy głównie od wierności poddanych, ich cnoty i stałości w spełnianiu rozkazów, tego uczą rozum i doświadczenie w sposób najjaśniejszy. Ale w jaki sposób należy kierować poddanemi, aby zachowywali stale wierność i cnotę, tego nie można równie łatwo się dopatrzeć.

§ 14. Otóż wszyscy, zarówno ci, którzy panują, jak i ci, którzy są opanowywani, są ludźmi, to też bardziej są skłonni do rozkoszy, aniżeli do pracy. Gdy się pozna bliżej to tak bardzo chwiejne usposobienie masy ludzkiej, to można nawet całkiem zwątpić w wykonalność owego zadania. Nie rządzi się ona rozumem, lecz wyłącznie wzruszeniami, daje się łatwo porwać wszystkiemu i ulega z największą łatwością czy skąpstwu, czy rozrzutności.

§ 15. Każdy mniema, że jest najmądrzejszy i chciałby wszystko urządzić według swego pomysłu, a o tyle tylko poczytuje coś za słuszne lub niesłuszne, dozwolone lub niedozwolone, o ile według jego zdania przynosi mu korzyść lub szkodę, z ambicji lekceważy równych sobie, nie znosi cudzych wskazówek, z zazdrości o lepszą opinję lub fortunę czyjąś, która nigdy nie jest równa, życzy tamtemu źle i raduje się jego niepowodzeniu.

§ 16. Nie trzeba tutaj wyliczać wszystkiego, gdyż wiadomo każdemu, jak odraza do rzeczywistości i pogoń za nowostkami, łacna popędliwość, obawa przed ubóstwem skłaniają ludzi częstokroć do przestępstwa i jak dalece zajmują i wstrząsają ich dusze.

Otóż temu wszystkiemu zapobiec i rząd tak ukształtować, aby nie pozostało wcale miejsca na żadne złodziejstwo, więcej nawet, tak ukształtować wszystko, aby każdy niezależnie od swego usposobienia stawiał prawo publiczne ponad swoje korzyści prywatne — takie jest zadanie, to jest sztuka.

§ 17. Wprawdzie potrzeba zmusiła do wymyślenia wielu rzeczy, ale nie doszło się jeszcze do tego, aby rząd nie był narażony

na niebezpieczeństwo mniej za sprawą własnych obywateli, aniżeli za sprawą wrogów zewnętrznych, i aby sprawujący
§ 18. rządy obawiali się tych ostatnich mniej, niż tamtych. Dowodem niezwyciężone dla wrogów zewnętrznych państwo Rzymskie, które było tylekroć pokonywane i straszliwie gnębione przez swych własnych obywateli, zwłaszcza podczas wojny domowej Wespazjana przeciwko Witeljuszowi; ob. o tym u Tacyta na początku ks. 4 jego Historji, gdzie ma-
§ 19. luje on okropny wygląd miasta. Aleksander (jak podaje Curtius w końcu ks. 8) cenił mniej swoją sławę u wrogów, aniżeli u obywateli, gdyż sądził, że swoi prędzej mogą poderwać jego wielkość i t. d. W obawie o swój los prosił on przyjaciół w ten sposób: „dajcie mi tylko bezpieczeństwo ze strony rodzimego złodziejstwa i intryg mojego otoczenia, a pociągnę bez strachu ku niebezpieczeństwom wojny i bitw. Filip czuł się bezpieczniejszy na potyczce bojowej, aniżeli w teatrze, wymykał się wielokrotnie z rąk wrogów, ale nie zdołał wymknąć się swoim. Gdy pomyślicie, jaki koniec spotkał innych królów, to naliczycie więcej takich, którzy zginęli z rąk ludzi swoich, aniżeli nieprzyjacielskich“. (ob. Q. Curtius ks. 9 § 6).

§ 20. Z tego powodu dawniejsi królowie, którzy porywali rządy w swe ręce, usiłowali dla celów swego bezpieczeństwa wmówić w swych poddanych, że ród ich pochodzi od bogów nieśmiertelnych. Mniemali bowiem, że gdy poddani i wogóle wszyscy nie będą ich uważali za równych sobie, lecz za bogów, to chętniej ulegać będą ich panowaniu i snadniej się im
§ 21. poddawać. Tak oto August wmawiał w Rzymian, że pochodzi od Eneasza, który uchodził za syna Wenery i liczył się w poczecie bogów. Chciał on też, aby oddawano mu cześć w świątyniach przed wizerunkiem jego nakształt obrazu boskiego przy udziale kapłanów różnego rodzaju (Tac. Annal,
§ 22. ks. 1) [1]). Aleksander chciał, aby mu hołdowano jako synowi Jowisza. Nie czynił on tego, jak się zdaje, z pychy, lecz

[1]) Rozdz. 10 (przekł.).

z rozmysłu, jak świadczy o tym jego odpowiedź na wyrzut Hermolausza. „Było to — powiada on — warte śmiechu, że Hermolausz żądał ode mnie, abym się odwrócił od Jowisza, którego wyrocznia mnie uznała. Czyż w mojej władzy leży także to, co Bogowie odpowiadają? Jowisz ofiarował mi imię syna, a przyjęcie go (!) było całkiem zgodne z czynami, których dokonałem. Oby tylko Hindusi także uznali mnie za Boga! Albowiem na sławie opierają się wojny, a często to, w co mylnie wierzono, zajmowało miejsce prawdy". (Curtius ks. 8 § 8). W ten sposób w krótkich słowach tłumaczy on dalej nieświadomym rzeczy tę sprawę udawania, a zarazem zaznacza powód udawania. Podobnie postąpił Kleon § 23. w swej mowie, w której usiłował namówić Macedończyków, aby przeszli na stronę króla. Otóż opowiedziawszy z podziwem o bohaterstwach Aleksandra i wyliczywszy jego zasługi, przyczym nadał bladze pozór prawdy, przeszedł w następujących słowach do wykazania jej pożyteczności: „Persowie postępują nie tylko bogobojnie, lecz i mądrze, jeżeli czczą swoich królów jak bogów, majestat bowiem jest duchem opiekuńczym pomyślności państwowej" i kończy w ten sposób: „on sam, gdy król rozpocznie ucztę, rzuci się jak długi na ziemię. To samo winni uczynić inni, a szczególnie ci, którzy obdarzeni są mądrością". (Ob. tamże ks. 8 § 5). Ale Macedończycy byli jeszcze mądrzejsi, gdyż ludzie, którzy § 24. nie są całkiem surowi, nie dają się tak otwarcie oszukać i nie znoszą, aby z poddanych uczyniono nieużytecznych dla siebie niewolników. Inni natomiast dali łatwo wmówić w siebie, że majestat jest święty i zastępuje Boga na ziemi, że pochodzi od Boga, nie zaś z wyboru i za zgodą ludzi, że utrzymuje i chroni się dzięki szczególnej opatrzności i pomocy boskiej. Wiele innego jeszcze w tym rodzaju wymyślali monarchowie § 25. w celu ubezpieczenia swego panowania, ale pomijam to wszystko, by przejść do swego zadania. Przytoczę i rozważę, jak powiedziałem, jedynie to, czego objawienie boskie nauczyło ongi Mojżesza w tym kierunku.

§ 26. Już wyżej w Rozdziale 5 [1]) powiedzieliśmy, że Żydów po wyjściu z Egiptu nie obowiązywało więcej żadne prawo jakiegoś innego narodu, lecz wolno im było ustanawiać nowe prawa według upodobania i zajmować ziemie, jakieby chcieli. Otóż po uwolnieniu się z pod nieznośnego ucisku egipskiego, nie będąc związani żadnym układem z żadnym śmiertelnikiem, odzyskali oni swoje prawo naturalne do wszystkiego, do czego byli zdolni, a każdy z nich mógł najzupełniej rozważyć, czy ma je zachować przy sobie, czy też je ustąpić
§ 27. i przelać na kogo innego. W tym stanie naturalnym postanowili za radą Mojżesza, do którego wszyscy mieli największe zaufanie, nie przekazywać swego prawa żadnemu śmiertelnikowi, lecz jedynie Bogu. Nie zwlekając długo, wszyscy narówni jednomyślnie złożyli obietnicę, że będą bezwzględnie posłuszni Bogu we wszystkich jego rozkazach i nie będą uznawać żadnego innego prawa, prócz tego, jakie Bóg jako
§ 28. prawo ustanowi w objawieniu proroczym. Ta obietnica, czyli to przekazanie prawa Bogu dokonało się w ten sam sposób, w jaki się to dzieje według wywodów powyższych w zwykłym społeczeństwie, gdy ludzie decydują się na ustąpienie swego prawa naturalnego [2]). Albowiem ustąpili oni swe prawo i przekazali je Bogu najwyraźniej przez umowę (ob. 2 Moj ż. 24, 7) oraz przysięgę swobodnie, nie zaś pod przymusem jakiejś siły, ani też ze strachu przed jakiemiś groźbami.
§ 29. Następnie w celu nadania tej umowie prawomocności i stałości oraz usunięcia podejrzenia oszukaństwa Bóg nie załatwiał z niemi żadnej sprawy, dopóki wpierw nie doświadczyli jego godnej podziwu mocy, dzięki której jedynie utrzymali się i która jedynie mogła ich utrzymać w przyszłości (ob. 2 Moj ż. 19, 4 i 5). Otóż właśnie przez to samo, że wierzyli, iż jedynie moc boska może ich zachować, przekazali Bogu całą swoją moc naturalną do zachowania siebie, o której może mniemali dotychczas, że posiadają ją sami w sobie, a skutkiem tego oddali też całe swoje prawo.

[1]) § 26 i nast. (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 16 § 24 i 25 (przekł.).

A więc Bóg sam sprawował rządy nad Żydami, a dla- § 30.
tego państwo ich zwało się słusznie z tytułu owej umowy Królestwem Boga i również Bóg zwał się prawnie Królem Żydów. W konsekwencji wrogowie tego państwa byli wrogami Boga, a obywatele, którzy chcieli porwać w swe ręce rządy, stawali się winnemi obrazy majestatu boskiego, wreszcie prawa rządu uchodziły za prawa i rozkazy Boga. Wobec § 31.
tego w tym państwie prawo cywilne i religja, która polegała, jak wykazaliśmy [1]), wyłącznie na posłuszeństwie względem Boga, były tym samym, gdyż nauki religijne nie były twierdzeniami, lecz ustawami i rozkazami, a bogobojność poczytywano za sprawiedliwość, niebogobojność zaś za przestępstwo i niesprawiedliwość. Kto odstępował od religji przestawał być obywatelem i uważany był przez to samo już za wroga, a kto umierał za religję, ten umierał za ojczyznę, i wogóle nie czyniono żadnej różnicy pomiędzy prawem cywilnym a religją. Z tego powodu mogło owe państwo nazywać się teo- § 32.
kracją, gdyż nie obowiązywało jego obywateli żadne inne prawo, prócz objawionego przez Boga.

Atoli wszystko to polegało więcej na przekonaniu, aniżeli na rzeczywistości. Faktycznie bowiem prawo państwowe pozostało całkowicie w rękach Żydów, jak się okaże z tego, co wyprowadzimy poniżej, mianowicie ze sposobu rządzenia owym państwem, który zamierzam teraz oświetlić.

Skoro Żydzi nie przekazali swojego prawa nikomu, lecz § 33.
wszyscy narówni, jak w demokracji, ustąpili swe prawo i jednogłośnie orzekli: co Bóg powie (pośrednika nie miano na myśli), czynić będziemy [2]), przeto wynika stąd, że przy tej umowie wszyscy pozostali zupełnie równemi, że wszystkim przysługiwało równe prawo radzenia się Boga, odbierania praw i wykładania ich, tudzież że bezwzględnie wszyscy byli równouprawnieni we wszelkim zarządzaniu państwem. To też z tego powodu początkowo wszyscy narówni stawili § 34.

[1]) Ob. Rozdz. 14 § 6 i nast. (przekł.).
[2]) 2 Mojż. 19, 8; 24, 3 i 7 (przekł.).

się przed Bogiem, by usłyszeć, co mu się podoba rozkazać. Ale już przy tym pierwszym stawieniu się tak bardzo się przestraszyli i tak bardzo silne wrażenie wywarł na nich Bóg
§ 35. przemawiający, że sądzili, iż bliski jest ich koniec [1]). Pełni strachu więc zwrócili się ponownie do Mojżesza ze słowami: „oto nam ukazał Pan, Bóg nasz, chwałę swoję i wielmożność swoję, a głos jego słyszeliśmy z pośrodku ognia; dziś widzieliśmy, że Bóg mówił z człowiekiem, a człowiek żyw został. A tak teraz przeczże mamy pomrzeć? albowiem nas ten ogień wielki pożre; jeźli jeszcze słyszeć będziemy głos Pana, Boga naszego, pomrzemy... Idźże ty, a wysłuchaj wszystkiego co będzie mówił Pan, Bóg nasz; ty zaś (a nie Bóg) powiesz nam wszystko, co do ciebie mówić będzie Pan,
§ 36. Bóg nasz, a my słuchać i czynić to będziemy“. W ten sposób oczywiście sprzeniewierzyli się oni pierwszej umowie i przekazali swe prawo zapytywania Boga i tłumaczenia jego rozporządzeń Mojżeszowi bezwzględnie. Albowiem tutaj przyobiecali być posłusznemi, nie jak przedtym, wszystkiemu, co Bóg do nich powie, lecz temu, co powie do Mojże-
§ 37. sza (ob. 5 Mojż. 5 po Dekalogu [2]) oraz 18, 15 i 16). Mojżesz tedy pozostał jedynym nadawcą i tłumaczem praw boskich, a skutkiem tego także sędzią najwyższym, którego nikt nie mógł sądzić, i który u Żydów, jak nikt inny, zastępował Boga czyli majestat najwyższy, gdyż sam jeden posiadał prawo pytania Boga, powiadamiania narodu o odpowiedziach bożych oraz zmuszania go do stosowania się do nich. On jeden, powiadam, albowiem gdy za czasu Mojżesza ktoś chciał coś głosić w imieniu Boga, to choćby był prawdziwym prorokiem, uchodził jednakże za przestępcę, który przywłaszczał sobie prawo najwyższe (ob. 4 Mojż. 11, 28) [3]).
§ 38. Trzeba tutaj zauważyć, że choć lud wybrał Mojżesza, to jednak nie mógł już prawnie wybrać następcy na jego

[1]) 2 Mojż. 19, 16; 20, 18 i nast. (przekł.).
[2]) w. 24—27 (przekł.).
[3]) Ob. Przypisek 36 (przekł.).

miejsce. Albowiem przez przelanie swego prawa zapytywania Boga na Mojżesza i przez bezwzględne ślubowanie uznania go za wyrocznię boską wyzbyli się zupełnie całego swojego prawa i musieli tego, kogo Mojżesz obrał na swego następcę, poczytywać za wybranego przez Boga. Gdyby § 39.
Mojżesz naznaczył takiego, któryby, tak jak on, zarządzał całym państwem i miał wyłączne prawo zapytywania Boga w jego szałasie, a zatym i powagę do ustanawiania i znoszenia praw, decydowania o wojnie i pokoju, mianowania posłów, naznaczania sędziów, obierania swego następcy i nieograniczonego zarządzania wszystkiemi sprawami władzy najwyższej, to państwo byłoby czysto monarchiczne z tą jedynie różnicą, że państwo monarchiczne w pewien sposób rządziłoby się lub musiałoby się rządzić wolą Boga ukrytą nawet dla monarchy, w państwie żydowskim zaś objawianą wyłącznie monarsze. Ta różnica bynajmniej nie zmniejsza § 40.
zakresu władzy monarchy i jego prawa do wszystkiego, lecz przeciwnie, zwiększa je. Pozatym przy obydwu postaciach rządu lud jest jednakowo poddany i pozbawiony znajomości woli boskiej. Albowiem w każdym przypadku lud zależy od słowa monarszego i od niego wyłącznia dowiaduje się, co wolno, a czego nie wolno, a jeżeli lud wierzy w to, że monarcha rozkazuje jedynie to, co mu Bóg objawił, to przez to nie jest mniej, lecz przeciwnie, więcej poddany w rzeczywistości.

Jakoż Mojżesz nie obrał żadnego takiego następcy, § 41.
lecz pozostawił następcom swym do zarządzania państwo, którego nie możnaby nazwać ani demokratycznym, ani arystokratycznym, ani też monarchicznym, lecz teokratycznym. Otóż prawo do tłumaczenia ustaw i do udzielania odpowiedzi Boga posiadał jeden, kto inny zaś miał prawo i władzę do sprawowania rządów według ustaw już wyjaśnionych i odpowiedzi już udzielonych. Ob. o tym 4 Mojż. 27, 21 [1]). Aby to § 42.
było lepiej zrozumiałe, wyłożę w porządku, jak się przedstawiał zarząd całego państwa.

[1]) Ob. Przypisek 37 (przekł.).

Nasamprzód lud otrzymał rozkaz zbudowania gmachu, który miał być jakby miejscem zamieszkania Boga, czyli majestatu najwyższego owego państwa. Gmach ten miał być zbudowany staraniem nie jednego człowieka, lecz całego ludu, aby ten dom, w którym Bóg miał być zapytywany, należał prawie do wszystkich [1]). Na dworzan i rządców tego pałacu boskiego obrano Lewitów. Na zwierzchnika ich i jakby drugiego z rzędu po Królu Bogu obrano Arona, brata Mojżesza, a prawnemi jego następcami stali się jego synowie. A więc Aron jako najbliższy Boga, był najwyższym tłumaczem praw boskich i tym, który udzielał ludowi odpowiedzi wyroczni boskiej, i wreszcie tym, który modlił się do Boga za lud [2]). Gdyby posiadał jeszcze tylko prawo do rozkazywania, to nie brakowałoby niczego, aby był monarchą absolutnym. Jednakże nie posiadał tego prawa i wogóle cały szczep Lewitów był tak dalece pozbawiony władzy rządzenia, że nawet nie posiadał, jak inne szczepy, takiego działu, jakim musiałby władać, aby przynajmniej móc się utrzymywać; ustanowiono, że cały lud pozostały ma go żywić, i to w ten sposób, aby cała ludność otaczała go najwyższą czcią jako szczep jedyny, Bogu poświęcony [3]).

§ 43.

§ 44.

Następnie utworzono wojsko z pozostałych dwunastu szczepów i nakazano mu podbić państwo Kanaańskie, podzielić je na dwanaście części i rozdać pomiędzy szczepy przez losowanie. W tym celu wybrano dwunastu książąt, po jednemu z każdego szczepu, i nadano im łącznie z Jozuem oraz najwyższym kapłanem Eleazarem prawo podzielić ziemię na dwanaście równych części i rozdać przez losowanie [4]). Na naczelnego wodza wojskowego obrano Jozuego, któremu jedynie przysługiwało prawo zapytywania Boga w sprawach nieprzewidzianych, jednakże nie w ten sposób, jak Mojżeszowi, który czynił to sam w swym namiocie

§ 45.

§ 46.

[1]) Ob. 2 Mojż. 25—27 (przekł.).
[2]) Ob. 2 Mojż. 28, 29 (przekł.).
[3]) Ob. 4 Mojż. 3, 4 i 18 (przekł.).
[4]) Ob. 4 Mojż. 1, 2 i nast.; 27, 15 i nast.; 34, 17 i nast. (przekł.).

lub w szałasie, lecz przez pośrednictwo arcykapłana, który sam tylko otrzymywał odpowiedzi Boga. Następnie upoważniony był Jozue do ogłaszania rozkazów Boga, udzielanych przez kapłana, do zmuszania ludu do spełniania ich, do obmyślania i stosowania środków wykonania ich, do mianowania pośród wojska, ilu chciał i jakich chciał, do wysyłania posłów w swym imieniu; to wszystko i bezwzględnie wszelkie prawo wojenne zależało jedynie od jego postanowienia.

§ 47. Jozue nie miał żadnego prawnego następcy, a nie obierał go nikt, lecz sam Bóg bezpośrednio go naznaczył, a to dopiero wtedy, gdy niedola całego ludu tego wymagała. Pozatym wszystkie sprawy wojny i pokoju były w rękach książąt szczepowych, jak zaraz wykażę.

§ 48. Wreszcie nakazane było, aby wszystkich od dwudziestego do sześćdziesiątego roku życia zaciągano do wojska i utworzono wyłącznie z ludu armję, która miała przysięgać na wierność nie wodzowi i nie arcykapłanowi, lecz religji, czyli Bogu [1]). Nazywano ją z tego powodu wojskiem lub zastępami Boga, jak i odwrotnie, Bóg u Żydów nazywał się Panem zastępów. Z tego powodu noszono arkę przymierza śród armji przy wielkich bitwach, od obrotu których zależne były zwycięztwo lub porażka całego ludu; miało to na celu, aby lud, mając niejako na oczach swego króla, walczył z największym wysiłkiem [2]).

§ 49. W tych nakazach, które Mojżesz pozostawił swym następcom, można się łatwo dopatrzyć, że wybrał on ich na zarządzających, nie zaś na panujących w państwie. Otóż nie udzielił on nikomu prawa zapytywania Boga samodzielnie i gdziekolwiek, a zatym nie nadał nikomu powagi, którą sam posiadał, do ustanawiania i znoszenia praw, do stanowienia o wojnie i pokoju, do mianowania zarządzających zarówno świątynią, jak i miastami, słowem do tego wszystkiego, co jest obowiązkiem sprawującego władzę najwyższą.

---

[1]) Ob. 4 Mojż. 1, 2 i nast. (przekł.).
[2]) Ob. 1 Sam. 4, 3 i nast.; 14, 18, 2 Sam. 11, 11 (przekł.).

§ 50. Wszak arcykapłan posiadał wprawdzie prawo tłumaczenia ustaw i udzielania odpowiedzi Boga, jednakże, nie jak Mojżesz, kiedy zechciał, lecz wyłącznie na zapytanie wodza lub lub rady najwyższej i t. p. Z drugiej strony naczelny wódz wojskowy i rady mogli zwracać się do Boga, kiedy chcieli, jednakże odpowiedzi boskie otrzymywali tylko przez pośrednictwo arcykapłana. A zatym wyrzeczenia Boga w ustach kapłana nie były postanowieniami, jakiemi były w ustach Mojżesza, lecz tylko odpowiedziami; dopiero gdy przyjęli
§ 51. je Jozue i rady, nabierały siły rozkazu i postanowienia. Następnie ów arcykapłan, który odpowiedzi boskie odbierał od Boga, nie miał pod sobą wojska i nie posiadał żadnej władzy prawnie, a z drugiej strony ci, którzy władali prawnie ziemią, nie mogli prawnie wydawać ustaw.

Następnie arcykapłana, zarówno Arona, jak i syna jego Eleazara, wybrał Mojżesz, ale po śmierci Mojżesza nikt już nie miał prawa wybierania kapłana, lecz syn stawał
§ 52. się następcą prawnym ojca. Dowódcę wojska także wybrał Mojżesz, a zajmował on ten urząd nie z upoważnienia arcykapłana, lecz dzięki prawu, które nadał mu Mojżesz. Dlatego po śmierci Jozuego arcykapłan nie wybrał nikogo na jego miejsce, ani też książęta nie zwracali się do Boga po nowego wodza, lecz każdy z nich zachował nad wojskiem swego szczepu, a wszyscy razem zachowali nad całym wojskiem prawo Jozuego.

§ 53. Jak się zdaje, zbędny był wódz najwyższy, wyjąwszy przypadki, gdy trzeba było walczyć zjednoczonemi siłami przeciwko wspólnemu wrogowi. Zaszło to głównie za czasu Jozuego, kiedy nie mieli jeszcze wszyscy stałego miejsca zamieszkania i wszystko było jeszcze wspólną własnością. Ale gdy wszystkie szczepy objęły prawem wojny w posiadanie ziemie, oraz podzielili między siebie te, które mieli w przyszłości zawojować, i już nie należało więcej wszystko do wszystkich, to ustał powód do posiadania wspólnego wodza, albowiem różne szczepy od czasu tego podziału musiały ucho-
§ 54. dzić nie za spółobywateli, lecz za sprzymierzeńców. Ze względu

na wiarę w Boga i religję musieli być oni poczytywani za spółobywateli, ale ze względu na prawo, które każdy szczep miał w stosunku do innych, były one tylko sprzymierzeńcami; poniekąd taksamo (jeśli wyłączyć wspólną świątynię), jak przemożne Stany Zjednoczone Holandji. Albowiem podział jakiejś rzeczy wspólnej na części nie znaczy nic innego, jak to, że każdy odtąd posiada swoją część wyłącznie, a wszyscy inni zrzekają się prawa, które mieli do tej części.

§ 55. A więc z tego powodu Mojżesz zamianował książąt szczepów, aby po podziale państwa każdy z nich miał pieczę nad swoją częścią, a mianowicie zwracał się do Boga przez pośrednictwo arcykapłana w sprawach swego szczepu, przywodził swojemu wojsku, budował i umacniał miasta, naznaczał sędziów w każdym mieście, zwalczał wroga swojego poszczególnego państwa i zarządzał bezwzględnie wszystkiemi sprawami wojny i pokoju. Nie potrzeba było uznawać żadnego innego sędziego prócz Boga [1]) lub też umyślnie przysłanego przez Boga proroka. W razie, gdyby jakiś szczep odpadł od Boga, to szczepy pozostałe winne były nie sądzić go jako poddanego, lecz zawojować jako wroga, który nie dotrzymał wierności umowie.

§ 56. Mamy na to przykłady w Piśmie św. Otóż po śmierci Jozuego zwracali się do Boga synowie Izraela, nie zaś nowy wódz naczelny. Gdy zaś stało się wiadomym, że szczep Judy pierwszy wśród wszystkich miał wystąpić przeciwko swemu wrogowi, ten połączył się sam ze szczepem Symeona w celu zwalczenia wroga wspólnemi siłami. Do tej umowy nie przystąpiły szczepy pozostałe (ob. Sędz. 1, 1. 2, 3), lecz każdy prowadził oddzielnie (jak się opowiada w rozdziale rzeczonym) wojnę przeciwko swemu wrogowi i ujarzmiał lub zobowiązywał według swojej woli, pomimo że przykazane było nie szczędzić nikogo pod jakiemiś warunkami układu, lecz wytępić wszystkich. Z powodu tego wykroczenia potępia się ich coprawda, ale nikt nie pociągnął ich do odpowie-

[1]) Ob. Przypisek 38 (przekł.).

dzialności. Nie stanowiło to też powodu, aby rozpoczęto woj-
§ 57. nę przeciwko sobie i mieszano się do spraw cudzych. Natomiast zwrócono się wrogo przeciwko Benjamińczykom, którzy obrazili innych i tak dalece zerwali więzy pokoju, że nikt z pomiędzy sprzymierzonych nie mógł bezpiecznie wśród nich zamieszkać; zwalczano ich w trzech bitwach, a w końcu zwyciężcy wymordowali prawem wojennym wszystkich winnych
§ 58. i niewinnych, czego później gorzko żałowali [1]). Przykłady te potwierdzają całkowicie to, co przed chwilą powiedzieliśmy o prawie każdego szczepu poszczególnego.

Ale może kto tutaj postawi pytanie: kto znów obierał następcę księcia każdego szczepu? Jakoż w tej sprawie nie mogę się dopatrzeć w Piśmie św. niczego pewnego. Przypuszczam wszakże, że skoro każdy szczep dzielił się na rody, których głowy wybierano z pośród najstarszych rodu, to kto z tych był najstarszy, zajmował prawnie miejsce księcia.
§ 59. Wszak z pośród najstarszych wybrał Mojżesz siedmdziesięciu radców, którzy tworzyli z nim łącznie radę najwyższą [2]). Ci, którzy po śmierci Jozuego sprawowali władzę państwową, zwą się w Piśmie św. starszyzną [3]), a wreszcie bardzo często u Żydów przez najstarszych rozumiano sędziów, co jest powszechnie znane, jak sądzę.

§ 60. Ale pewność w tej sprawie mało ma znaczenia dla naszego celu. Wystarcza nam wykazanie, że po śmierci Mojżesza nikt więcej już nie łączył w jednej osobie wszystkich urzędów zwierzchnika najwyższego. Skoro bowiem nie od jednego męża, ani od jednej rady, ani od uchwał narodu całego zależało całe zarządzanie, lecz niektóre sprawy podlegały jednemu szczepowi, reszta zaś innym przy równouprawnieniu ich, to wynika stąd w sposób nojoczywistszy, że państwo po śmierci Mojżesza pozostało nie monarchicznym, ani arystokratycznym, ani też demokratycznym, lecz jak po-

---

[1]) Ob. Sędz. 19—21 (przekł.).
[2]) Ob. 2 Mojż. 18, 24 i nast., 4 Mojż. 11, 16 i nast. (przekł.).
[3]) Ob. Joz. 23 i 24 (przekł.).

wiedzieliśmy, teokratycznym. A było tak dlatego po pierwsze, że królewskim gmachem państwowym była świątynia, a wyłącznie z tego względu, jak wykazaliśmy, wszystkie szczepy były członkami jednego państwa; po drugie, że wszyscy obywatele winni byli złożyć przysięgę na wierność Bogu jako swemu sędziemu najwyższemu, któremu wyłącznie przyobiecali bezwzględne posłuszeństwo we wszystkim; wreszcie dlatego, że zwierzchnika najwyższego wybierał wyłącznie Bóg, gdy zachodziła tego potrzeba. To właśnie § 61. ogłosił wyraźnie Mojżesz narodowi w imieniu Boga w 5 Mojż. 18, 15, a świadczy o tym faktyczne wybranie Giedeona, Samsona i Samuela [1]). Wobec tego nie ulega wątpliwości, że i innych wiernych Bogu książąt wybierano w sposób podobny, chociaż nie widać tego z opisu ich dziejów.

Po załatwieniu tego będzie teraz pora zobaczyć, w ja- § 62. kiej mierze ten rodzaj ustroju państwowego zdołał zapanować nad umysłami i w ten sposób powściągnąć zarówno rządzących, jak i rządzonych, aby ci ostatni nie stali się powstańcami, a pierwsi tyranami.

Ci, którzy zarządzają państwem lub sprawują władzę, § 63. usiłują zawsze, gdy popełnią coś niegodziwego, nadać swemu postępkowi pozór prawny i wmówić w naród, że postępek ten jest zacny, co im się też łatwo udaje, gdyż wszelkie tłumaczenie prawa zależy jedynie od nich. Otóż nie ulega wątpliwości, że tutaj tkwi przyczyna, dlaczego biorą oni sobie największą wolność do wszystkiego, co im się podoba i do czego chciwość ich popycha, i przeciwnie, dlaczego wolność ta uszczupla się wtedy, gdy prawo tłumaczenia ustaw należy do kogo innego, a zarazem gdy prawdziwe ich tłumaczenie odbywa się w sposób tak jasny dla wszystkich, że nikt nie może mieć wątpliwości. Stąd łatwo pojąć, że powód do § 64. popełniania niegodziwości był w znacznej części usunięty u książąt żydowskich przez to, że prawo do tłumaczenia

[1]) Ob. Sędz. 6 i 13, 1 Sam. 3 (przekł.).

ustaw nadane było w całości Lewitom (ob. 5 Mojż. 21, 5), którzy nie brali żadnego udziału pospołu z innemi szczepami ani w zarządzaniu państwem, ani we władaniu, i których cała szczęśliwość i godność pozostawały w zależności od prawdziwego tłumaczenia praw. A następnie przez to, że nakazane było, aby cały naród zgromadzał się co siedem lat w pewnym miejscu, gdzie kapłan pouczał o prawach, a prócz tego aby każdy zosobna ciągle i ciągle czytał księgę Zakonu z najwyższą uwagą (ob. 5 Mojż. 31, 9 i nast. oraz 6, 7).

§ 65. A zatym książęta musieli już we własnym interesie dbać o to, aby kierować się w sprawowaniu rządów ustawą przepisaną i dla wszystkich dosyć przejrzystą, jeśli chcieli cieszyć się największym poważaniem u narodu. Gdy tak czynili, to czczono ich jako zarządzających państwem boskim i zastępców Boga; w przeciwnym razie nie mogli ujść największej nienawiści poddanych, do jakiej zdolny jest tłum fanatyczny.

§ 66. Do powściągnięcia niepohamowanej samowoli książąt przyczyniło się w wysokiej mierze pewne urządzenie, mianowicie że wojsko tworzyło się z wszystkich obywateli (od dwudziestego do sześćdziesiątego roku bez wyjątku) i że książęta nie mogli wprowadzać do wojska żadnych obcych żołdaków.

§ 67. To, powiadam, miało wielkie znaczenie, albowiem jest rzeczą pewną, że książęta mogą uciskać naród wyłącznie z pomocą wojska, któremu płacą żołd, i że niczego nie boją się więcej, jak wolności wojska, złożonego z obywateli, których cnotą,

§ 68. pracą i krwią osiągnęło się wolność i chwałę państwa. Dlatego Aleksander przed wystąpieniem po raz drugi do walki z Darjuszem, usłyszawszy radę Parmenjona, zgromił nie jego, od którego ta rada pochodziła, lecz Poliperchona, który za nią obstawał. Albowiem, jak powiada Curtius w ks. 4, § 13, Aleksander wzdragał się dokuczyć powtórnie Parmenjonowi, którego dopiero krótko przedtym zgromił silniej, niż zamierzał, i nie mógł zdusić wolności Macedończyków, której, jak już powiedzieliśmy [1]), obawiał się najwięcej, zanim liczby swego wojska nie po-

[1]) § 19 i nast. (przekł.).

mnożył jeńcami na tyle, aby było ich więcej od Macedończyków; wtedy bowiem dopiero mógł dać upust swojemu despotyzmowi, długo powstrzymywanemu przez wolność najlepszych obywateli. Skoro więc wolność milicji obywatelskiej § 69.
powstrzymuje zwierzchników państwa świeckiego, którzy zazwyczaj przypisują tylko sobie całą sławę zwycięstw, to tymbardziej musiała trzymać w szrankach książąt żydowskich, których wojska walczyły nie na chwałę księcia, lecz Boga, i występowały do walki dopiero po otrzymaniu odpowiedzi boskiej.

Następnie przyłączyła się okoliczność, że wszystkich § 70.
książąt Żydowskich wiązała wspólność jednej religji. Gdyby wobec tego który z nich odpadł i zaczął pogwałcać prawo boskie drugiego, to wszyscy inni poczytywaliby go za wroga i prawnie zwalczali.

Dochodzi tu po trzecie obawa przed jakimś nowym pro- § 71.
rokiem. Otóż skoro ktoś o życiu nieposzlakowanym ujawnił przy pomocy jakichś znaków wypróbowanych, że jest prorokiem, to posiadał przez to już najwyższe prawo wydawania rozkazów, taksamo jak Mojżesz, w imieniu Boga, który się jemu samemu objawił, a nie tylko jak książęta, którym pośredniczył kapłan. Nie ulega wątpliwości, że tacy mogliby § 72.
łatwo przyciągnąć do siebie lud uciśniony i wmawiać w niego cokolwiekby chcieli bez wielkich znaków. Gdy zaś przeciwnie, książę rządził słusznie, to mógł zawczasu dbać o to, aby prorok poddał się wpierw jego sądowi i aby go zbadano, czy życie jego jest nieposzlakowane, czy posiada pewne i niewątpliwe znaki swego posłannictwa i wreszcie czy to, co chciał głosić w imieniu Boga, było w zgodzie z przyjętą nauką i powszechnemi prawami kraju. Gdyby znaki nie były dość odpowiednie lub nauka była nowa, to można go było prawnie skazać na śmierć, w przeciwnym razie dostępował uznania właśnie z tytułu powagi i świadectwa księcia.

Uwzględnić trzeba po czwarte i tę okoliczność, że książę nie stał wyżej od innych obywateli ani pod względem § 73.
szlachectwa, ani prawa dziedziczności, lecz jedynie ze

względu na jego wiek i zasługę należało mu się sprawowanie rządów.

§ 74. Wreszcie trzeba zauważyć, że książąt wraz z całą milicją mogło ożywiać nie tyle pragnienie wojny, ile pragnienie pokoju. Milicja bowiem, jak powiedzieliśmy [1]), składała się wyłącznie z obywateli, wobec czego ci sami ludzie prowadzili zarówno sprawy wojny, jak i sprawy pokoju. Żołnierz w obozie był w mieście obywatelem, naczelnik w polu był sędzią w sądzie, a zwierzchnik wojenny był księciem w pań-

§ 75. stwie. Dlatego nikt nie mógł pragnąć wojny dla wojny, lecz tylko dla pokoju i obrony wolności. To też książę niezawodnie unikał według możności wszelkiego nowatorstwa, by nie musiał udawać się do kapłana najwyższego i stawać przed nim, co ubliżałoby jego godności.

Tyle o powodach wpływających na to, aby książęta

§ 76. trzymali się w swych granicach. Zobaczmy teraz, jakie powody utrzymywały w szrankach lud. Są one również zupełnie widoczne z podstaw ustroju państwowego. Otóż przy powierzchownym spojrzeniu na nie można zaraz dostrzec, że musiały one wzbudzać w duszach obywateli tak głębokie umiłowanie ojczyzny, że nic z taką trudnością nie mogło im przyjść na myśl, jak zdrada ojczyzny lub sprzeniewierzenie się jej. Przeciwnie, wszyscy musieli być do niej tak przywiązani, że prędzej zgodziliby się na coś najgorszego, ani-

§ 77. żeli na obce panowanie. Skoro bowiem przekazali swoje prawo Bogu i wierzyli w to, że królestwo ich jest królestwem Boga, i że są sami tylko synami Boga a wszystkie inne narody wrogami Boga, skutkiem czego pałali nienawiścią do nich (gdyż i to uważali za rzecz zbożną, ob. Psalm 139, 21, 22), przeto nie mogli się niczym tak bardzo przerażać, jak przysięgą na wierność komuś obcemu i obiecywaniem mu posłuszeństwa; nie mogli sobie pomyśleć nic haniebniejszego i bardziej godnego przeklęcia, jak wiarołomność względem ojczyzny, t. j. samego królestwa Boga,

§ 78. którego czcili. Za hańbę uchodziło już, gdy ktoś porzucał

[1]) § 48 i § 66 (przekł.).

ojczyznę, by się osiedlić gdzieindziej, ponieważ kult Boga, do którego był zawsze zobowiązany, dozwolone było praktykować jedynie w ojczyznie; tylko ta ziemia była święta, a wszelka inna nieczysta i nieświęta. Dlatego Dawid, gdy zmu- § 79.
szony był iść na wygnanie, tak się uskarżał przed Saulem: „Ale jeźli synowie Judzcy, przeklęci są przed Panem, którzy mię dziś wygnali, abym nie mieszkał w dziedzictwie Pańskiem, jakoby rzekli: idź służ bogom cudzym“ [1]). Z tego też powodu żadnego obywatela nie karano wygnaniem, co należy szczególnie podnieść; kto bowiem zawinia, ten zasługnje na karę, nie zaś na sromotę.

A zatym umiłowanie ojczyzny u Żydów nie było zwy- § 80.
kłą jej miłością, lecz bogobojnością, którą łącznie z nienawiścią ku innym narodom w kulcie powszednim tak podsycano i podtrzymywano, że musiała się stać drugą naturą. Albowiem kult ich powszedni nie tylko różnił się całkowicie od kultu innych narodów (skąd poszło, że zajęli pośród innych narodów stanowisko osobliwe i całkiem oddzielone), lecz nawet zwrócony wprost przeciwko niemu. Wobec tego § 81.
z nieustannego ganienia musiała powstać stała nienawiść, która mogła zapuścić w duszach najgłębsze korzenie. Była to nienawiść, powstała z wielkiej pokory, czyli bogobojności, i uchodziła za pobożną, a doprawdy większej i uporczywszej wcale być nie może. Nie brak też było i przyczyny zwykłej, jaka zawsze więcej i więcej rozpala nienawiść, mianowicie wzajemność; inne bowiem narody musiały nienawidzieć Żydów z głębi duszy.

Jak dalece to wszystko, mianowicie wolność państwa § 82.
świeckiego, przywiązanie do ojczyzny, prawo nieograniczone do wszystkich innych, nienawiść nie tylko dozwolona, lecz nawet za pobożną poczytywana, świadomość, że się posiada wszystkich przeciwko sobie, osobliwość obyczajów i rytuału, jak dalece to wszystko, powiadam, zdolne było dusze Żydów krzepić do zniesienia wszystkiego dla ojczyzny ze szczególną

[1]) 1 Sam. 26, 19 (przekł.).

wytrwałością i siłą, musi każdemu powiedzieć rozum jego w sposób najjaśniejszy, a potwierdza się to w doświadczeniu. Otóż nigdy, dopóki stolica Żydów istniała, nie mogli oni wytrwać pod cudzym panowaniem, to też nazywano Jerozolimę
§ 83. miastem buntowniczym (ob. Ezdr. 4, 12 i 15). Z trudnością mogli Rzymianie zburzyć drugie państwo (które było zaledwie cieniem pierwszego, gdy kapłani zagarnęli władzę świecką), jak zaświadcza Tacyt w ks. 2 Historji w słowach następujących: „Wespazjan doprowadził do końca wojnę z Żydami, a pozostawało mu tylko zdobycie Jerozolimy, co przedstawiało zadanie twarde i trudne więcej z powodu usposobienia ludności i uporczywej zabobonności, aniżeli z tego powodu, że oblężeni posiadali dość sił do zniesienia uciążliwości oblężenia“ [1]).

§ 84. Ale prócz tych właściwości państwa żydowskiego, których wartość zależy wyłącznie od poglądu, była jeszcze jedna osobliwa, tkwiąca najgłębiej, która najsilniej musiała powstrzymywać obywateli od myśli oderwania się i od uiegania kiedykolwiek chęci opuszczenia ojczyzny, a był to wzgląd na korzyść, który stanowi krew i siłę wszelkich działań ludz-
§ 85. kich. Korzyść, powiadam, znajdywali obywatele w owym państwie całkiem osobliwą. Otóż nigdzie obywatele nie władali swą posiadłością z większym prawem, aniżeli poddani tego państwa, którzy posiadali równie wielką część ziemi i pola, jak książę, przyczym każdy pozostawał panem swego działu na zawsze. W przypadku zaś gdy ktoś, zmuszony przez biedę, sprzedał swoją ziemię lub pole, to musiały mu one być zwrócone bez uszczerbku w przyszłym roku jubileuszowym [2]). A było więcej tego rodzaju zarządzeń w celu, aby nikt nie
§ 86. mógł się wyzbyć swych nieruchomości. Ale też nigdzie ubóstwo nie mogło być tak znośne, jak tutaj, gdzie miłość bliźniego, t. j. spółobywatela, trzeba było praktykować z największą zbożnością, aby jednać sobie przychylność Boga, swego króla.

[1]) Tacit. hist. 2, 4 (przekł.).
[2]) Ob. 3 Mojż. 25 (przekł.).

A więc obywatelom żydowskim mogło być dobrze jedynie w swojej ojczyźnie, a po za nią czekała ich największa krzywda i hańba.

Następnie nie tylko do zatrzymania obywateli żydowskich w ojczyznie, lecz i do unikania wojen domowych oraz usuwania przyczyn waśni przyczyniała się w wysokim stopniu ta okoliczność, że nikt nie służył równemu sobie, lecz każdy wyłącznie Bogu, i że dobroczynność i miłość względem spółobywatela uchodziła za bogobojność najwyższą, którą niemało podsycała nienawiść wzajemna, panująca pomiędzy Żydami i innemi narodami. § 87.

Pozatym przyczyniał się tutaj w wielkiej mierze rygor posłuszeństwa, w którym Żydzi wychowywali się, musząc czynić wszystko według wyznaczonych przepisów ustawowych. Otóż nie wolno było orać według swej chęci, lecz w oznaczonym czasie i porze, a tylko z jednym rodzajem bydła jednocześnie; taksamo siać i żąć wolno było tylko w oznaczony sposób, w oznaczonej porze i wogóle całe ich życie było ciągłym praktykowaniem posłuszeństwa (ob. w tej sprawie Rozdz. 5 [1]) co do wartości obrzędów). Wobec tego będąc całkowicie przyzwyczajeni do posłuszeństwa, musieli oni je odczuwać nie jako niewolnictwo, lecz jako wolność. A stąd musiało wypływać, że każdy kierował swe pragnienia nie w kierunku tego, co było zakazane, lecz co było przykazane. § 88. § 89.

Niemało też, jak się zdaje, przyczyniało się tutaj, że istniał obowiązek oddawania się w pewnej porze roku wywczasowi i przyjemnościom, aby okazywano posłuszeństwo nie własnej woli, lecz Bogu z własnej woli. Trzykrotnie do roku bywali gośćmi Boga (ob. 5 Mojż. 16), siódmego dnia w tygodniu należało wstrzymywać się od wszelkiej pracy i oddawać się odpoczynkowi, a poza tym były jeszcze oznaczone inne pory, w których nie tylko pozwolone, lecz naka- § 90.

[1]) § 17 i nast. (przekł.).

zane były przyjemności przyzwoite i uczty. Zdaniem moim, nie można wymyślić nic skuteczniejszego do urobienia serc ludzkich; albowiem serca ludzkiego nie może nic zjednać tak bardzo, jak radość, powstająca z pokory, w której łączy się
§ 91. miłość z podziwem. A nie łatwo mogło nastąpić przesycenie się z powodu nawyknienia, gdyż praktyka dni świątecznych była dosyć rzadka i urozmaicona.

Dodać trzeba, że dla świątyni miano największy szacunek, który z powodu osobliwego w nim nabożeństwa oraz obrzędów i czynności, jakie należało wypełniać, zanim wolno było wstąpić do świątyni, zachował się zawsze jaknajsumienniej, tak że jeszcze dzisiejsi Żydzi nie bez wielkiej odrazy czytają o owym świętokradztwie Manasesa, który poważył się postawić w samej świątyni bałwana [1]).

§ 92. Nie mniejszy był też szacunek narodu dla Zakonu, który przechowywano z największą skrupulatnością w sanktuarjum. Wobec tego można było nie obawiać się w tym względzie o pomruki i zabobonność ludu. Nikt bowiem nie śmiał wydawać sądu w sprawach boskich, gdyż winien był bez wszelkiej porady rozumu okazywać posłuszeństwo wszystkiemu, co mu rozkazywano na mocy powagi odpowiedzi boskiej, otrzymanej w świątyni, czyli Zakonu, danego przez Boga.

Mniemam, że w ten sposób wyłożyłem, chociaż w zarysie, jednakże dość jasno, najgłębsze zasady owej państwo-
§ 93. wości. Pozostaje nam teraz zbadać także przyczyny, które sprawiły, że Żydzi tylokrotnie sprzeniewierzali się Zakonowi, że tyle razy byli ujarzmiani i wreszcie że ich państwo mogło ulec zupełnemu zburzeniu.

Może ktoś będzie utrzymywać, że działo się to z powodu uporu ludności. Ale jest to pogląd dziecinny, bo dlaczegóżby miał być naród ten bardziej uparty od innych? Czy
§ 94. z natury swej? Ale wszak natura nie tworzy narodu, lecz tylko ludzi pojedyńczych, którzy dzielą się na narody tylko

[1]) 2 Król. 21, 7 (przekł.).

skutkiem różnicy języka, ustaw i przyjętych obyczajów, a tylko z odmienności tych dwuch, mianowicie ustaw i obyczajów, mogło powstać, że każdy naród posiada odrębne usposobienie, odrębny charakter i wreszcie odrębne przesądy. Gdyby więc należało przyznać, że Żydzi byli upartsi od innych śmiertelników, to trzebaby było przypisać to wadliwości bądź ich ustaw, bądź przyjętych obyczajów. Coprawda, gdy- § 95.
by Bóg chciał uczynić ich państwo trwalszym, to nadałby inne prawa i ustawy i zaprowadziłby inny sposób zarządzania nim. Nie możemy wszak czego innego powiedzieć, jak to, że Żydzi wzbudzali gniew swego Boga nie tylko, jak mówi Jeremjasz w 32, 31, od dnia zbudowania miasta, lecz już od czasu nadania Zakonu. Świadczy o tym także Ezechjel § 96.
w 20, 25, w słowach: „dlategoż i Jam im dał ustawy nie dobre i sądy, w których żyć nie będą, i splugawiłem ich z darami ich, gdy przewodzili przez ogień wszelkie otwarzające żywot (t. zn. pierworodne), abym ich spustoszył, a żeby się dowiedzieli, żem Ja Pan“.

Aby zrozumieć należycie te słowa oraz przyczynę zburzenia państwa trzeba zauważyć, że pierwotnie zamierzano powierzyć całą służbę świętą pierworodnym, nie zaś Lewitom (ob. 4 Mojż. 8, 17). Ale gdy później wszyscy, z wyjąt- § 97.
kiem Lewitów, zaczęli czcić cielca, to pierworodnych odtrącono i shańbiono, a Lewitów wybrano na ich miejsce (5 Mojż. 10, 8). Im więcej zastanawiam się nad tą przemianą, tym bardziej czuję się zmuszonym do wykrzyknięcia słowami Tacyta, że w owych czasach zajmowała Boga nie troska o bezpieczeństwo Żydów, lecz zemsta [1]). A nie mogę się dość nadziwić, że gniew w sercu niebieskim był tak wielki, że nawet w nadawaniu ustaw, jakie zawsze zmierzają jedynie do pomyślności i bezpieczeństwa całego narodu, kierował się zamiarem pomszczenia i ukarania narodu, tak że ustawy wydawały się nie ustawami, czyli dobrem narodu, lecz raczej karą i biczem.

---

[1]) Tacyt, hist. 1, 3 (przekł.).

§ 98. Otóż wszelakie zobowiązania do składania daniny Lewitom oraz kapłanom, a także obowiązek wykupywania pierworodnych, za których musiano Lewitom płacić od głowy, wreszcie nadanie wyłącznie Lewitom pozwolenia na zbliżanie się do świętości, wszystko to było bezustannym zaznacze-
§ 99. niem nieczystości i odepchnięcia. Ale i Lewici mieli to do siebie, że podlegali stale zarzutom. Nie ulega wszak wątpliwości, że śród wielu tysięcy ich znajdowało się mnóstwo bezczelnych teologów z pod ciemnej gwiazdy. Stąd powstała skłonność rozpowszechniona do podpatrywania postępków Lewitów, którzy wszak też byli ludźmi, i do oskarżania wszystkich za przewinienie jednego, jak to zazwyczaj bywa. Stąd ciągłe pomrukiwanie, a następnie niechęć do utrzymywania ludzi próżnujących, źle widzianych, nie będących spokrewnionemi, zwłaszcza gdy była drożyzna chleba.

§ 100. Nic więc dziwnego, że w czasach spokojnych, gdy ustały cudy jawne i nie występowali już więcej ludzie o nadzwyczajnej powadze, rozdrażnione i chciwe usposobienie ludu zaczęło się nużyć i wreszcie odwróciło się od kultu, wprawdzie boskiego, ale poszlakowanego i nawet podejrzanego, by pożądać nowego. Nic dziwnego, że książęta, którzy przemyśliwali zawsze nad zagarnięciem dla siebie wyłącznie władzy najwyższej i szukali sposobów przyciągnięcia do siebie narodu i odwrócenia go od kapłana, pozwalali mu na wszystko i wprowadzali nowe kulty.

§ 101. Gdyby państwo było urządzone stosownie do zamiaru pierwotnego, to wszystkie szczepy miałyby jednakowe prawo i równą godność i wszystko byłoby jaknajlepiej zabezpieczone. Któż bowiem chciałby zadać gwałt prawu świętemu swoich krewniaków? Czy byłoby co lepszego, jak żywić swych krewnych, braci i rodziców, z czcią religijną, uczyć się od nich wykładni prawa, wreszcie oczekiwać od nich odpo-
§ 102. wiedzi boskiej? Byłyby też w taki sposób wszystkie szczepy zespolone ze sobą daleko ciaśniej, gdyby wszystkim przysługiwało równe prawo do zajmowania urzędów świętych. Ale

nawet sam wybór Lewitów nie nastręczałby żadnych obaw, gdyby miał inne przyczyny, aniżeli gniew i zemstę. Jednakże jak powiedzieliśmy, Żydzi wywołali gniew swojego Boga, który, że powtórzę słowa Ezechjela, splugawił ich z darami ich, gdy przewodzili przez ogień wszelkie otwarzające żywot, aby ich spustoszył.

§ 103. Zresztą znajdujemy potwierdzenie tego w samych dziejach. Gdy naród, będąc w pustyni, zaczął mieć dużo wolnego czasu, wiele ludzi, bynajmniej nie z gminu, poczęło krzywym okiem patrzeć na owo wybranie i zaczęto zapuszczać się w domniemanie, że Mojżesz urządził wszystko nie na rozkaz boski, lecz według swego upodobania, skoro wyniósł swój szczep ponad wszystkie inne i bratu swemu oddał na zawsze prawo duchownego urzędowania. Więc zbuntowawszy się, przyszli do niego, wołając, że wszyscy są równie święci i że wynosi on siebie nad wszystkich wbrew prawu [1]).

§ 104. Nie mógł on ich w żaden sposób uspokoić, a dopiero zastosowanie cudu na znak tego, że był godzien zaufania, sprawiło, że wszyscy zginęli. Stąd jednak powstał nowy i powszechny bunt całego ludu, wierzono bowiem, że przyczyną zguby tamtych nie był sąd boży, lecz wybieg Mojżesza. Dopiero po wielkiej porażce, jaką sprowadziła zaraza, lud z wyczerpania uspokoił się, ale i wtedy wszyscy woleli umrzeć, aniżeli żyć. Z tego powodu wówczas powstanie uspokoiło się, ale zgoda

§ 105. nie zapanowała. Zaświadcza to Pismo św. w 5 Mojż. 31, 21, gdzie Bóg, przepowiedziawszy Mojżeszowi, że naród po śmierci jego odpadnie od kultu boskiego, odzywa się w te słowa: „Gdyż wiem myśli jego i co on jeszcze dziś czynić będzie wpierwej niż go wprowadzę do ziemi, o którąm przysiągł“. A wkrótce potym rzekł Mojżesz do tegoż narodu: „Albowiem ja znam upór twój i kark twój twardy; oto póki ja jeszcze dziś żyję z wami, jesteście odpornymi Panu, jakoż daleko więcej po śmierci mojej?“ [2]).

---

[1]) 4 Mojż. 16 (przekł.).

[2]) 5 Mojż. 31, 27 (przekł.).

§ 106. Sprawdziło się to w rzeczywistości, jak wiadomo. Stąd poszły wielkie zmiany, wielka samowola we wszystkim, zbytkowność i opieszałość, skutkiem czego wszystko zaczęło się chylić do upadku, aż po częstych ujarzmieniach złamano zupełnie prawo boskie i zechciano posiadać króla śmiertelnego. Już nie świątynia, lecz dwór był siedzibą rządu i już nie prawo boskie oraz kapłaństwo, lecz król był łącznikiem pomię-
§ 107. dzy spółobywatelami wszystkich szczepów [1]). Tkwiły tutaj obfite powody do nowych zamieszek, które doprowadziły w końcu do całkowitego upadku państwa. Królowie bowiem nie znoszą najbardziej panowania nieutrwalonego i ścierpieć nie mogą państwa w państwie. Pierwsi królowie, których wybrano z ludu, zadawalali się stopniem godności, który
§ 108. osiągnęli. Ale synowie ich, który dochodzili do panowania prawem następstwa, zaczęli stopniowo wszystko odmieniać, aby zagarnąć wyłącznie dla siebie prawo rządzenia, którego w znacznej części byli dopóty pozbawieni, dopóki prawodawstwo nie było w ich rękach, lecz zależało od kapłana, który przechowywał Zakon w sanktuarjum i tłumaczył go narodowi. W ten sposób byli oni poniekąd poddanemi ustaw, a nie mogli prawnie ani ich usuwać, ani nadawać nowych z równą powagą. Było tak następnie dlatego, że prawo Lewitów wyłączało królów, taksamo jak i poddanych, jako niepowołanych do obejmowania urzędów świętych, wreszcie dlatego, że całe bezpieczeństwo ich rządu zależało od woli jednego człowieka, który uchodził za proroka, czego przykłady dały się im we znaki: wszak z jaką wolnością rozkazywał wszystko Samuel Saulowi i z jaką łatwością mógł z powodu jednego przewinienia przelać prawo królowania na Dawida [2]). A zatym królowie posiadali państwo w państwie i panowali tylko
§ 109 z łaski. A więc dla pokonania tej niedogodności zezwalali na stawianie świątyń innym Bogom, aby niepotrzeba było więcej zwracać się do Lewitów. Następnie wyszukiwali licznych

[1]) 1 Sam. 13 i 15 i 16 (przekł.).
[2]) 1 Król 12, 26 i nast. (przekł.).

ludzi, którzy prorokowali w imieniu Boga, aby mieć proroków dla przeciwstawienia Prorokom prawdziwym. Atoli cokolwiek uczynić usiłowali, nie zdołali nigdy osiągnąć celu. § 110.
Albowiem Prorocy, przygotowani na wszystko, wyczekiwali na czas przyjaźniejszy, mianowicie gdy następca obejmował rządy, gdyż czas taki zawsze bywa chwiejny, dopóki jeszcze trwa pamięć o poprzedniku. Naówczas mogli z łatwością wysunąć, odwołując się do powagi boskiej, kogoś zawziętego na króla, a nieposzlakowanego, w celu nadania siły prawu boskiemu i objęcia w posiadanie całego państwa lub jego części z tytułu prawa. Jednakże i Prorocy nie zdołali na tej § 111.
drodze dojść do celu. Chociaż bowiem pozbywali się tyrana, to jednak pozostawały przyczyny, więc postępowanie ich nie osiągało nic innego, jak to, że wielką ilością krwi obywateli okupiło się nowego tyrana. Nie było tedy końca waśniom i wojnom domowym. Przyczyny zaś, które sprowadzały pogwałcenie prawa boskiego, pozostawały ciągle te same, a nie mogły być inaczej usunięte, jak razem z całym państwem.

Z wywodu powyższego widzimy, jak religja weszła do § 112.
państwa żydowskiego oraz jakby to państwo mogło trwać na zawsze, gdyby pozwolił na pozostawanie w nim sprawiedliwy gniew prawodawcy. Ale ponieważ nie mogło się tak stać, przeto państwo musiało w końcu upaść. Mówiłem tutaj wy- § 113.
łącznie o pierwszym państwie, gdyż drugie było zaledwie cieniem pierwszego, gdy Żydzi podlegali prawu Persów, których poddanemi byli. A gdy później osiągnęli wolność, to kapłani zagarnęli prawo zwierzchnictwa i z jego pomocą osiągnęli władzę nieograniczoną. Stąd się wzięła u kapłanów niepomierna żądza panowania i zarazem zwierzchniego stanowiska duchownego. Wobec tego nie było już potrzeby § 114.
mówić obszerniej o owym drugim państwie.

Pytanie, czy to pierwsze państwo, gdyby było trwałe według naszego pojmowania, godne jest naśladowania, lub czy jest rzeczą zbożną naśladowanie go według możności, otrzyma odpowiedź poniżej. Tutaj zaś zauważę jeszcze tylko § 115.

dla zakończenia, co już zaznaczyłem powyżej [1]), mianowicie że z wywodów Rozdziału niniejszego wypływa, iż prawo boskie, czyli prawo do religji, powstaje z umowy, bez której niema żadnego prawa, prócz naturalnego, że więc Żydzi nie mieli z nakazu religijnego żadnych zobowiązań względem ludów, które nie były objęte przez umowę, lecz tylko względem swych spółobywateli.

[1]) § 26 (przekł.).

ROZDZIAŁ 18.

Wyprowadzenie niektórych twierdzeń politycznych z państwowości oraz historji Żydów.

§ 1. Aczkolwiek państwo Żydowskie, jak zrozumieliśmy je w Rozdziale poprzednim, mogłoby się stać trwałym na zawsze, to jednak nie daje się już więcej naśladować, ani też nie zaleca się to. Otóż gdyby się chciało przekazać swoje prawo Bogu, to należałoby, jak to uczynili Żydzi, wejść w najwyraźniejszy układ z Bogiem, a do tego potrzebna jest zgoda nie tylko przekazujących swe prawo, lecz także Boga, na którego to prawo miałoby przejść. Atoli Bóg objawił przez

§ 2. Apostołów coś przeciwnego, że przymierze z Bogiem nie wypisuje się już więcej atramentem, czy na tablicach kamiennych, lecz wpisane jest przez ducha bożego w serca [1]). Następnie taki ustrój państwowy mógłby być pożyteczny jedynie może dla takich, którzy chcieliby żyć dla siebie samych, bez żadnego stosunku na zewnątrz, zamknąć się w swoich granicach i oddzielić od całego świata, nie zaś dla takich, dla których jest rzeczą konieczną utrzymywanie stosunków z innemi. Wobec tego taki ustrój państwowy może mieć wartość jedynie dla bardzo niewielu ludzi.

§ 3. Ale chociaż ów ustrój w całości nie jest do naśladowania, to jednak posiada wiele przynajmniej godnego uwagi, a co może zalecałoby się w bardzo wysokim stopniu naśladować. Jednakże wobec tego, że nieleży w moim zamiarze, jak już zastrzegłem [2]), zajęcie się specjalnie państwowością,

[1]) 2 List do Korynt. 3, 3 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 16 § 37, 17 § 12 (przekł.).

pomijam z tego wiele i zauważę tylko to, co dotyczy mojego zadania.

Muszę powiedzieć, że nie sprzeciwia się bynajmniej królestwu boskiemu, że się obiera majestat najwyższy, wła-
§ 4. dający najwyższym prawem rządzenia. Otóż gdy Żydzi przekazali swoje prawo Bogu, oddali Mojżeszowi najwyższe prawo rządzenia. A zatym posiadał on sam powagę do nadawania i znoszenia praw w imieniu Boga, obierania zarządzających świętościami, sądzenia, uczenia, nakładania kar i wogóle rozkazywania wszystkim we wszystkim.

§ 5. Następnie muszę zauważyć, że chociaż zarządzający świętościami byli tłumaczami praw, to jednak do nich nie należało sądzenie obywateli i wyłączanie kogoś ze wspólnoty; leżało to bowiem wyłącznie w zakresie władzy wybranych przez lud sędziów i książąt (ob. Joz. 6,26, Sędz. 21,18 i 1 Sam. 14,24).

§ 6. Pozatym jeśli chcemy zwrócić uwagę na przebieg dziejowy Żydów, to znajdziemy jeszcze inne rzeczy, nie mniej godne zanotowania.

Po pierwsze, że nie było żadnych sekt religijnych, zanim kapłani w czasie drugiego państwa posiedli powagę do wydawania rozporządzeń i zajmowania się sprawami państwowemi, a w celu utrwalenia na zawsze tej powagi przywłaszczyli sobie prawo zwierzchnictwa, a w końcu ro-
§ 7. ścili pretensję do tytułu królewskiego. Objaśnienie tego nasuwa się z łatwością. Otóż w czasie pierwszego państwa żadne rozporządzenia nie mogły być wydawane z tytułu kapłaństwa, ponieważ kapłani nie mieli żadnego prawa stanowienia, gdyż mogli wyłącznie udzielać odpowiedzi bożych na zapytanie książąt lub rad. Z tego powodu nie mogła im przyjść ochota do wprowadzenia czegoś nowego, a ograniczali się tylko do zarządzania tym, co było zwykłe i przyjęte, oraz obrony tego wszystkiego. Albowiem nie mogli oni w żaden inny sposób utrzymać swej wolności przeciwko zakusom książąt, jak
§ 8. przez zachowywanie praw w stanie niezmiennym. Ale gdy osiągnęli władzę także do prowadzenia spraw państwowych

i objęli zwierzchnictwo świeckie obok kapłaństwa, każdy z nich zaczął poszukiwać chwały swego imienia taksamo na polu religji, jak i na każdym innym polu, przez stanowienie o wszelkich rzeczach pod pokrywką powagi duchownej i przez wydawanie nieustanne nowych rozporządzeń co do obrzędów, wiary i wszystkich rzeczy, a wszystko to miało być nie mniej święte i nie mniej oparte na powadze, aniżeli Zakon Mojżesza. Skutek był taki, że religja spadła do zabobonu § 9. zgubnego, a treść prawdziwa ustaw i ich wykładnia uległy sfałszowaniu. Do tego dochodzi jeszcze, że kapłani, gdy torowali sobie drogę do zwierzchnictwa świeckiego w czasie początkowym odbudowy państwa, pozwalali ludowi na wszystko, aby go do siebie przyciągnąć. Pochwalali czyny ludu, choćby były bezbożne, i przystosowywali Pismo św. do jego obyczajów najgorszych. Zaświadcza to Malachjasz w sło- § 10. wach najzwięźlejszych. Otóż zgromiwszy kapłanów współczesnych i nazwawszy ich bluźniercami imienia boskiego, gromi ich dalej w ten sposób: „Bo wargi kapłańskie będą strzedz umiejętności, i zakonu pytać będą z ust jego, ponieważ Aniołem Pana zastępów jest. Aleście wy zstąpili z drogi i zgorszyliście wielu w zakonie, skaziliście przymierze Lewi, mówi Pan zastępów (W.)“ [1]). Tak oskarża on ich dalej o to, że tłumaczyli Zakon dowolnie i że mieli na względzie nie Boga, lecz tylko jakieś osoby. Ale kapłani § 11. z pewnością nie mogli przytym tak daleko posunąć swej ostrożności, aby ludzie mądrzejsi nie spostrzegli, o co chodzi, a ci skutkiem tego utrzymywali z coraz większą śmiałością, że tylko pisane ustawy, a żadne inne, są ważne, pozatym zaś bynajmniej nie trzeba zachowywać rozporządzeń, które oszukani Faryzeusze (którzy według Józefa w „Starożytnościach“ [2]) składali się po większej części z gminu) nazywali tradycją ojców. Ale jakby tam było, nie § 12. możemy w żaden sposób o tym wątpić, że przymilanie się ka-

[1]) Malach. 2, 7 i 8 (przekł.).
[2]) Joseph. Ant. 15, 10 (przekł.).

płanów, fałszowanie religji i ustaw oraz niewiarogodne pomnożenie tych ostatnich dawało wielką i częstą sposobność do dyskusji i sporów, które nigdy nie mogły się uspokoić. Albowiem gdzie ludzie w zapale przesądności zaczynają się spierać, a władze popierają jedną ze stron, to te nie mogą się nigdy pogodzić, lecz z konieczności rozpadają się na sekty.

§ 13. Po drugie godne jest uwagi, że Prorocy, ile że byli osobami prywatnemi, swoją wolnością napominania, gromienia i czynienia wyrzutów więcej drażnili, aniżeli poprawiali ludzi, którzy przecież daliby się łatwo urobić, gdyby ich upominali lub karali królowie. Nawet dla królów pobożnych Prorocy często bywali nieznośni z powodu powagi, z jaką osądzali, czy postępowano pobożnie lub bezbożnie, i nawet samych królów strofowali, gdy ci poważyli się działać w jakiejś

§ 14. sprawie publicznej lub prywatnej wbrew ich sądowi. Król Aza, który według świadectwa Pisma św. rządził pobożnie, kazał wtrącić Proroka Hananjasza do lochu (ob. 2 Kron. 16), dlatego że ośmielił się swobodnie ganić i lżyć króla z powodu przymierza zawartego z królem aramejskim. Można znaleźć więcej tego rodzaju przykładów, świadczących, że z takiej wolności urosło więcej szkody, aniżeli pożytku dla religji, nie mówiąc o tym, że powstały stąd wielkie wojny domowe, iż Prorocy przyswajali sobie wyłącznie owe prawo.

§ 15. Po trzecie godne jest też uwagi, że dopóki lud sprawował rządy, zaszła tylko jedna wojna domowa, która jednak była zupełnie stłumiona, a zwycięzcy mieli tyle spółczucia dla zwyciężonych, że dokładali wszelkich starań, aby im przywrócić ich dawniejszą godność i moc [1]). Natomiast gdy później lud, nieprzywykły do królów, zmienił pierwotną postać rządu na monarchiczną, wojny domowe nie miały końca, a bitwy, które staczano, odznaczały się niesłychanym

§ 16. okrucieństwem. Oto podczas jednej bitwy (trudno dać temu wiarę) pięćset tysięcy Izraelitów zabił lud Judzki [2]); podczas

---

[1]) Sędz. 20 i 21 (przekł.)

[2]) 2 Kron. 13, 17 i nast. (przekł.).

innej bitwy odwrotnie, Izraelici wymordowali mnóstwo ludu Judzkiego (liczby ich Pismo św. nie podaje), samego króla wzięli do niewoli, niemal zupełnie zburzyli mury Jerozolimy, nawet świątynię (aby dać poznać bezmiar swego gniewu) splądrowali zupełnie, a dopiero gdy obładowali się zdobyczą obfitą, na braciach zdobytą, i krwią nasycili, wzięli zakładników i pozostawili królowi jego już niemal doszczętnie zniszczone państwo, złożyli broń, polegając nie na wierności, lecz na bezsilności ludu Judzkiego [1]). To też po upływie nie- § 17.
wielu lat, gdy Judejczycy odzyskali siły, wydali im tamci nową bitwę, z której znów wyszli zwycięsko, wymordowawszy sto dwadzieścia tysięcy Judejczyków z żonami i dziećmi i uprowadziwszy około dwustu tysięcy jeńców i porwawszy znowu znaczny łup [2]). Wyczerpani temi i innemi bitwami, o których pobieżnie jest mowa w podaniach biblijnych, stali się oni w końcu zdobyczą wrogów.—Ale także gdy przyjrzy- § 18.
my się bliżej tym czasom, kiedy się można było cieszyć zupełnym spokojem, to znajdziemy znaczną różnicę. Otóż w czasie przed królami mijało często ze czterdzieści [3]) a raz nawet (co jest wprost nie do uwierzenia) osiemdziesiąt lat bez wszelkiej wojny zewnętrznej lub wewnętrznej, w zgodzie [4]). Od § 19.
czasu zaś, gdy królowie objęli rządy, wszyscy oni, jak czytamy, prowadzili wojny z wyjątkiem jednego Salomona (którego cnota, mianowicie mądrość, mogła się ujawnić lepiej podczas pokoju, niż na wojnie), gdyż nie walczono już więcej, jak dotychczas, o spokój i wolność, lecz dla sławy. Przyczyniła się do tego zgubna żądza panowania, która drogę bardzo wielu kandydatów do tronu znaczyła wielkiemi okrucieństwami.—Wreszcie w czasie panowania ludu prawa pozostały § 20.
w stanie niesfałszowanym i zachowywano je wierniej. Otóż przed królami było bardzo mało Proroków, upominających

[1]) 2 Kron. 25, 21 i nast. (przekł.).
[2]) 2 Kron. 28, 5 i nast. (przekł.).
[3]) Sędz. 3, 11; 5, 31 (przekł).
[4]) Sędz. 3, 30 (przekł.).

lud, a po wprowadzeniu królestwa pojawiło się mnóstwo jednocześnie. Wszak Obadjasz uratował setkę ich od śmierci, ukrywszy ich, aby ich nie zabito wraz z innemi [1]). Nie widzimy, aby naród oszukiwali prorocy fałszywi przez oddaniem rządów królom, którym prorocy starali się schlebiać.—

§ 21. Dodajmy, że lud, którego usposobienie jest po większej części albo wyniosłe, albo uniżone, zależnie od okoliczności, łatwo się poprawiał w niedoli i nawracał do Boga, przywracał ustawy i w ten sposób wywijał się nawet z wszelkiego niebezpieczeństwa. Natomiast królowie, których usposobienie zawsze jest dumne i nie może się ugiąć bez shańbienia się, trzymali się uparcie swych wad aż do zupełnego upadku stolicy.

§ 22. Widzimy stąd w sposób najjaśniejszy po pierwsze, jak niebezpieczną jest rzeczą zarówno dla religji, jak i dla państwa, przyznanie tym, którzy sprawują urzędy duchowne, prawa uchwalania czegokolwiek lub prowadzenia spraw państwowych; przeciwnie, wszystko ma się daleko lepiej, gdy są oni tak ograniczeni, że dają tylko odpowiedzi na zapytania, a pozatym uczą i praktykują tylko to, co jest przyjęte i powszechnie wprowadzone.

§ 23. Widzimy po drugie, jak niebezpiecznie jest stosować rzeczy czysto spekulacyjne do prawa boskiego i wydawać ustawy, dotyczące poglądów, w których ludzie zwykle mają lub mogą mieć różne zdania. Albowiem tam, gdzie poglądy, do których każdy ma prawo nieodstępne, uchodzą za przestępstwo, rządzi się po tyrańsku. Gorzej nawet, bo gdzie się

§ 24. tak dzieje, rządzi zazwyczaj najbardziej gniew tłumu. Otóż Piłat, aby ustąpić gniewowi Faryzeuszów [2]), rozkazał ukrzyżować Chrystusa, którego niewinność była mu znana. Dalej Faryzeusze w celu przepędzenia bogaczów z zajmowanych godności zaczęli roztrząsać zagadnienia religijne i oskarżać Saduceuszów o bezbożność. A stosownie do tego przykładu Faryzeuszów najgorsi obłudnicy w zawziętości swojej,

[1]) 2 Król. 18, 4 i 13 (przekł.).
[2]) Mat. 27 (przekł.).

którą nazywają gorliwością w sprawie prawa boskiego, prześladowali ludzi, odznaczających się zacnością i słynących z cnoty, a dlatego nienawistnych dla motłochu; mianowicie wyklinali publicznie ich poglądy i wzniecali przeciwko nim gniew dzikiej czerni [1]). Ta śmiałość bezczelna z tego powodu, § 25.
że przyobleka się w pozór religijności, nie łatwo daje się poskromić, zwłaszcza gdzie władze najwyższe wprowadziły jakąś sektę, której same nie utworzyły. Albowiem w takim razie uważa się je nie za tłumaczów prawa boskiego, lecz za sekciarzy, t. j. takich, którzy uznają nauczycieli tej sekty za tłumaczów prawa boskiego. Z tego powodu powaga władz państwowych w tej sprawie zwykle mało znaczy u tłumu, najwięcej zato powaga owych nauczycieli, których tłumaczeniom, zdaniem tłumu, nawet królowie powinni ulegać. Dla § 26.
uniknięcia więc tego zła niepodobna wymyślić dla państwa lepszego środka, aniżeli ten, aby pokładało moralność i kult religijny wyłącznie na uczynkach t. j. jedynie na praktykowaniu miłosierdzia i sprawiedliwości, a we wszystkim innym pozostawiało każdemu wolność myślenia. Ale o tym będzie obszerniej mowa później [2]).

Widzimy po trzecie, jak niezbędną rzeczą jest za- § 27.
równo dla państwa, jak i dla religji, aby prawo oceniania, co jest dozwolone i niedozwolone, pozostawało przy władzach najwyższych. Albowiem skoro to prawo oceniania uczynków nie mogło być przyznane nawet Prorokom boskim bez wielkiej szkody dla państwa i religji, to tymbardziej nie może być przyznane ludziom, którzy ani nie umieją przepowiadać przyszłości, ani nie potrafią dokazywać cudów. Zajmę się tym obszerniej w Rozdziale następnym.

Wreszcie po czwarte widzimy, jak zgubne jest dla § 28.
narodu, który nie przywykł do życia pod królami, a który posiada już urobione prawodawstwo, wybieranie monarchów. Albowiem ani naród sam nie będzie mógł wytrzymać takiego

---

[1]) Ob. Joseph. de B. Jud. 2, 8, Antiquit. 15, 10 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 20 § 46 (przekł.).

rządu, ani powaga królewska nie będzie mogła cierpieć takich ustaw i praw, które nadał był narodowi ktoś inny o mniejszej powadze. Jeszcze mniej będzie mogła powaga królewska takie ustawy i prawa otoczyć opieką, tymbardziej że przy ustanowieniu ich nie można było brać w rachubę króla, lecz wyłącznie lud lub radę, która według swego mniemania spra-
§ 29. wowała rządy. Król, ochraniający dawne prawa ludu, wydawałby się raczej niewolnikiem, aniżeli panem. A zatym świeży monarcha będzie usiłować z największą gorliwością wprowadzić nowe ustawy, odmienić prawa państwowe na swoję korzyść i postawić lud w takie położenie, aby nie mógł królom godność ich tak łatwo odjąć, jak dać.

§ 30. Nie mogę tutaj pominąć milczeniem, że również niemniej niebezpieczną jest rzeczą usunięcie monarchy, chociażby we wszystkich kierunkach ujawniało się, że jest tyranem. Albowiem lud, przywykły do powagi królewskiej, która sama jedna trzymała go w karbach, będzie mniejszą powagę lekceważyć i wydrwiwać. Dlatego jeżeli jednego usunie, to będzie zmuszony, jak ongi czynili Prorocy, wybrać innego na jego miejsce, a ten nie z własnej woli, lecz z konieczności bę-
§ 31. dzie musiał być tyranem. Albowiem z jakim uczuciem będzie on mógł spoglądać na ręce obywateli, splamione krwią królewską, i słuchać ich chełpienia się mordem, jako czynem dobrym, choćby go byli spełnili tylko dla dania przykładu? Zaprawdę, jeżeli chce być królem i nie uznawać ludu za sędziego nad królem oraz za swego pana, jeżeli chce tron swój umocnić, to musi pomścić śmierć swego poprzednika i ze swej strony dla swojej własnej sprawy ustanowić przykład, aby
§ 32. lud nie śmiał powtórnie popełnić takiego przestępstwa. Atoli nie łatwo będzie mógł pomścić śmierć tyrana karą śmierci, nałożoną na obywateli, jeżeli jednocześnie nie weźmie w obronę sprawy tego poprzedniego tyrana i nie okaże uznania dla jego czynów, a zatym nie wstąpi całkiem w jego ślady.

Stąd się bierze, że lud wprawdzie często mógł zmieniać tyrana, ale nigdy nie zdołał się go pozbyć i zamienić państwo monarchiczne na jakiś inny ustrój.

Fatalny tego przykład dał naród angielski, który doszu- § 33.
kiwał się powodów, dla których możnaby było z tytułu prawa usuwać monarchę. Jednakże, dokonawszy usunięcia, mimo to nie zdołał zmienić formy rządu, gdyż po znacznym rozlewie krwi doszedł do tego, że posiadł nowego monarchę pod inną nazwą (jak gdyby w całej sprawie chodziło tylko o nazwę) [1]). A nowy ten monarcha mógł się utrzymać tylko w ten sposób, że całkowicie wyniszczył ród królewski, pozabijał zwolenników króla oraz podejrzanych o przychylność dla niego i sprowadził wojnę w czasie spokojnym, nadającym się do zamieszek, w tym celu, aby lud zajął się nowemi sprawami i porzucił myśl o królobójstwie. Za późno spostrzegł § 34.
się lud, że dla dobra ojczyzny nie uczynił nic więcej, jak to, że pogwałcił prawo prawowitego króla i wszystko na gorsze obrócił. Dlatego postanowił cofnąć swoje kroki, gdzie tylko można było, i nie uspokoił się, dopóki nie przywrócił wszystkiego do stanu dawniejszego.

Ale może mi ktoś zarzuci, wskazując na przykład naro- § 35.
du rzymskiego, że naród może łatwo pozbyć się tyrana [2]). Jednakże sądzę, że przykład ten najzupełniej potwierdza mój pogląd. Otóż coprawda naród rzymski mógł dość łatwo usuwać tyranów i zmieniać formę rządu, dlatego że naród sam miał prawo obierania króla i jego zastępcy i (jako złożony z ludzi buntowniczych i upadłych) nie przywykł jeszcze do posłuszeństwa królom; wszak z sześciu królów, których miał przedtym, trzech pozabijał. Jednakże nie uczynił nic innego, jak to, że na miejsce jednego obrał wielu tyranów, którzy go ustawicznie wciągali w wojny zewnętrzne i wewnętrzne przez zatargi nieszczęsne, aż w końcu władza ponownie dostała się monarsze, ze zmienioną tylko, podobnie jak w Anglji, nazwą.

Co się zaś tyczy Stanów Holandji, to nie miały one ni- § 36.
gdy, jak wiadomo, królów, lecz hrabiów, którym nie przekazane było nigdy prawo rządzenia. Albowiem przepotężne

---

[1]) Cromwell (przekł.).
[2]) Ob. Livii hist. I, 60, II, 1 i nast. (przekł.).

Stany Holandji, jak ogłoszono w dekrecie, wydanym za czasów hrabiego z Leycesteru, zachowały dla siebie na zawsze powagę, z jaką mogły zwracać uwagę hrabiom na ich obowiązki, i zatrzymali sobie władzę do ochrony tej swojej powagi oraz wolności obywateli, do pociągania hrabiów do odpowiedzialności, gdyby mieli zwyrodnieć na tyranów, i do trzymania ich tak dalece w szrankach, aby nie mogli nic czynić bez
§ 37. zgody i przyzwolenia Stanów. Z tego wynika, że prawo najwyższego majestatu przynależało zawsze do Stanów. Jedynie ostatni z hrabiów usiłował je zagarnąć. Więc nie można powiedzieć, że Stany od niego odpadły, gdy przywróciły dawną swoją władzę, niemal już utraconą.

A zatym przykłady te potwierdzają całkowicie to, co powiedzieliśmy, mianowicie że każde państwo musi koniecznie zachować swój ustrój i że nie może go zmienić bez niebezpieczeństwa zupełnego swego upadku. Oto wszystko, co wydawało mi się tutaj godnym zauważenia.

ROZDZIAŁ 19.

Wykazanie, że władze najwyższe mają najzupełniej prawo stanowienia w zakresie spraw duchownych i że zewnętrzny kult religijny powinien być przystosowany do spokoju państwowego, jeżeli mamy być posłuszni Bogu w sposób właściwy.

§ 1. Gdy powiedziałem wyżej [1]), że wyłącznie sprawujący władzę mają prawo do wszystkiego i że wyłącznie od ich postanowienia zależy wszelkie prawo, to miałem na myśli nie tylko prawo świeckie, lecz i duchowne; albowiem muszą oni być tłumaczami i szermierzami także tego prawa. Pragnę to tutaj szczególnie zaznaczyć i zająć się tym obszerniej w Rozdziale niniejszym ze względu na to, że jest bardzo wielu takich, którzy stanowczo przeczą, aby owe prawo, dotyczące spraw duchownych, przynależało do władz najwyższych, i nie chcą uznać tych za tłumaczów prawa boskiego. Tacy ludzie pozwalają sobie oskarżać i spotwarzać owe władze, a nawet (jak to niegdyś uczynił Ambrozjusz z cesarzem Teodozjuszem) wyłączać je z kościoła. Że oni w ten sposób rozdwajają rząd, a nawet dążą do zagarnięcia go, zobaczymy poniżej w tym Rozdziale [2]). Przedtym zaś pragnę wykazać, że religja staje się prawomocna wyłącznie za postanowieniem tych, którzy władają prawem rozkazywania, i że Bóg nie posiada śród ludzi żadnego królestwa osobnego, lecz panuje właśnie

§ 2.

---

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 24 i nast., Rozdz. 17 § 5 i nast., Rozdz. 18 § 27 (przekł.).

[2]) Ob. § 41 (przekł.).

przez tych, którzy sprawują rządy, a pozatym, że kult religijny oraz praktyka moralna winny się stosować do spokoju i pożytku państwa i skutkiem tego winny je wyznaczać wyłącznie władze najwyższe, które dlatego muszą też być ich tłumaczami.

§ 3. Zaznaczam wyraźnie, że mówię o praktyce moralnej i zewnętrznym kulcie religijnym, nie zaś o moralności samej w sobie i kulcie wewnętrznym Boga, czyli o środkach, usposabiających ducha wewnętrznie do czczenia Boga z całego serca; albowiem kult wewnętrzny Boga i moralność sama w sobie są przedmiotem prawa każdego zosobna (jak wykazaliśmy w końcu Rozdziału 7), a tego prawa nie może nikt przelać na kogoś innego [1]).

§ 4. Dalej, co rozumiem tutaj przez królestwo Boga, widać dostatecznie, jak sądzę, z Rozdziału 14 [2]). Wykazaliśmy tam bowiem, że prawo boskie spełnia ten, kto praktykuje sprawiedliwość i miłosierdzie według przykazania boskiego. Stąd wynika, że królestwem boskim jest takie, w którym sprawiedliwość i miłosierdzie mają moc prawa i nakazu.

§ 5. Następnie nie uznaję tutaj żadnej takiej różnicy, czy Bóg z pomocą światła naturalnego, czy też z pomocą objawienia uczy i nakazuje spełnianie sprawiedliwości i miłosierdzia. Nie ma to bowiem żadnego znaczenia, w jaki sposób jest objawiony ów kult, byleby tylko osiągnął moc prawa najwyższego i stanowił najwyższą ustawę dla ludzi.

§ 6. A więc jeżeli teraz wykażę, że sprawiedliwość i miłosierdzie nie mogą w inny sposób nabrać mocy prawa i nakazu, jak przez prawo państwowe, to łatwy będzie stąd wniosek (zważywszy, że prawo państwowe znajduje się tylko w rękach władz najwyższych), że religja nabiera siły prawa wyłącznie naskutek postanowienia tych, którzy mają prawo do rozkazywania i że Bóg nie posiada żadnego osobnego królestwa wśród ludzi, lecz rządzi jedynie przez tych, którzy sprawują rządy.

---

[1]) Ob. Rozdz. 7 § 90 i nast. (przekł.).

[2]) §§ 23 i 33 (przekł.).

Co do tego, że uprawa sprawiedliwości i miłosierdzia na- § 7.
biera siły prawa tylko dzięki prawu państwowemu, to widać to z wywodów powyższych. Otóż wykazaliśmy w Rozdziale 16 [1]), że przy stanie naturalnym rozum nie posiada prawa większego od pożądliwości i że zarówno ci, którzy żyją według praw pożądliwości, jak i ci, którzy żyją według praw rozumu, posiadają prawo do wszystkiego, do czego są zdolni. Z tego powodu nie możemy pomyśleć sobie żadnego § 8.
grzechu przy stanie naturalnym, ani też, że Bóg jako sędzia karze ludzi za grzechy, albowiem wszystko tam odbywa się według praw powszechnych całej natury, a jeden los (mówiąc słowami Salomona) spotyka sprawiedliwego i bezbożnego, czystego i nieczystego i t. d. [2]), przyczym niema wcale miejsca na sprawiedliwość i miłosierdzie. Ale w tym celu, aby nauki prawdziwego rozumu, czyli (jak wykazaliśmy w Rozdziale 4 w sprawie prawa boskiego) same nauki boskie, otrzymały bezwzględnie siłę prawa, było rzeczą konieczną, aby każdy odstąpił swe prawo naturalne i wszyscy przekazali je bądź wszystkim, bądź niektórym, bądź komuś jednemu [3]). Wtedy dopiero stało się wiadomym, co znaczy sprawiedliwość i niesprawiedliwość, słuszność i niesłuszność.

Sprawiedliwość tedy i wogóle wszystkie nauki prawdzi- § 9.
wego rozumu, a zatym i miłość względem bliźniego, nabierają siły prawa i nakazu jedynie dzięki prawu państwowemu, czyli (według tego cośmy wykazali w tymże [4]) Rozdziale) wyłącznie na skutek uchwały tych, którzy mają prawo rządzenia. A ponieważ (jak już wykazałem) królestwo boskie polega jedynie na sprawiedliwości i miłosierdziu, czyli na prawie religji prawdziwej [5]), to wynika stąd, jak utrzymywaliśmy, że Bóg nie posiada żadnego królestwa śród ludzi inaczej, jak przez tych, którzy sprawują rządy. A nie czyni to żadnej różnicy, powtarzam, czy pojmujemy religję jako

[1]) §§ 6–8 (przekł.).
[2]) Kazn. 9, 2 (przekł.).
[3]) Ob. Rozdz. 4 § 2 i nast. (przekł.).
[4]) Ob. Rozdz. 4 § 3 (przekł.).
[5]) § 4 (przekł.).

objawioną przez światło naturalne, czy prorocze. Dowód
§ 10. jest bowiem ogólny, skoro religja jest jedna i przez Boga w każdym razie objawiona, czy przypuszczamy taki czy taki sposób powiadomienia o niej ludzi.

Dlatego w tym celu, aby także religja, objawiona proroczo Żydom, nabrała mocy prawa, było rzeczą niezbędną, aby każdy z nich uprzednio odstąpił swe prawo naturalne i wszyscy zgodnie ustanowili, że będą posłuszni tylko tym przepisom, które Bóg im objawi w sposób proroczy; a to zupełnie taksamo, jak się to dzieje w państwie demokratycznym, co wykazaliśmy [1]), gdzie wszyscy zgodnie uchwalają żyć jedynie według przepisu rozumu.

§ 11. A chociaż Żydzi przekazali zresztą swoje prawo Bogu, to mogli tego dokonać raczej w duchu, aniżeli w czynie. W rzeczy samej bowiem (jak widzieliśmy wyżej) zachowali całkowicie prawo państwowe [2]), dopóki nie przekazali go Mojżeszowi, który też od tego czasu pozostał królem nieograniczonym, a przez niego jednego Bóg rządził Żydami.

§ 12. Następnie z tego też powodu (mianowicie że religja nabrała siły prawa dzięki prawu państwowemu) Mojżesz nie mógł nakładać kary śmierci na tych, którzy przed zawarciem przymierza, a zatym będąc w pełni dotychczasowych praw swoich, pogwałcili sabat (2 Mojż. 16,27), jak to mógł uczynić po zawarciu przymierza (ob. 4 Mojż. 15,36), gdy już każdy odstąpił swe prawo naturalne i sabat otrzymał siłę nakazu od prawa państwowego.

§ 13. Wreszcie z tego też powodu po zburzeniu państwa żydowskiego religja objawiona utraciła siłę prawa. Nie możemy wszak poddawać w wątpliwość, że od chwili, gdy Żydzi przekazali swe prawo królowi babilońskiemu, przestało istnieć
§ 14. królestwo Boga wraz z prawem boskim. Albowiem przez to samo uległo zupełnemu zniesieniu przymierze, w którym obiecali być posłusznemi wszystkiemu, co Bóg powie, i które

---

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 25 i nast. (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 17 § 26 i nast. (przekł.).

było podstawą królestwa boskiego; a nie mogli go dłużej utrzymywać, gdyż od tego czasu nie posiadali już więcej własnego prawa (jakie mieli, gdy przebywali w pustyni lub w swej ojczyznie), lecz byli poddanemi króla babilońskiego, któremu we wszystkim (jak wykazaliśmy w Rozdziale 16) musieli być posłuszni [1]). Do tego też skłonił najwyraźniej Jeremjasz w 29, 7. „Szukajcie też pokoju — powiada — miastu temu, do któregom was przeniósł...; bo w pokoju jego będziecie mieli pokój". Jednakże nie mieli oni możności po- § 15. pierania dobra owego miasta w charakterze urzędników państwowych (byli bowiem jeńcami), lecz tylko jako niewolnicy, mianowicie dla unikania zamieszek okazując posłuszeństwo we wszystkim, stosując się do praw i ustaw, choćby te były całkiem odmienne od ustaw, do których przywykli w swej ojczyznie i t. d.

Z tego wszystkiego wynika w sposób najoczywistszy, § 16. że religja u Żydów otrzymała siłę prawa jedynie dzięki prawu państwowemu i że po zburzeniu tego państwa nie mogła już więcej uchodzić za nakaz jakiegoś poszczególnego państwa, lecz za naukę powszechną rozumu. Powiadam „rozumu", gdyż religja powszechna (Catholica) nie była jeszcze znana z objawienia.

A zatym wyprowadzamy bezwzględnie wniosek, że re- § 17. ligja, zarówno objawiona przez światło naturalne, jak i prorocze, nabiera siły nakazu jedynie dzięki uchwale tych, którzy posiadają prawo do rządzenia, i że Bóg nie posiada żadnego osobnego królestwa śród ludzi, lecz rządzi przez tych, którzy sprawują rządy.

Wynika to także i daje się jeszcze jaśniej zrozumieć § 18. z tego, co powiedziane jest w Rozdziale 4. Otóż wykazaliśmy tam, że wszystkie wyroki boskie zawierają w sobie wieczną prawdę i konieczność i że nie można pojmować Boga jako monarchy lub prawodawcy, nadającego ludziom prawa [2]).

---

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 65 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 4 § 37 (przekł.).

§ 19. Dlatego nauki boskie, objawione przez światło naturalne lub prorocze, siłę nakazu otrzymują nie bezpośrednio od Boga, lecz z konieczności od tych, czyli za pośrednictwem tych, którzy posiadają prawo rozkazywania i uchwalania. Dlatego możemy tylko tak pojmować Boga jako panującego nad ludźmi i kierującego sprawami ludzkiemi według sprawiedliwości i słuszności, że jest on takim tylko przy pośrednictwie sprawujących rządy.

§ 20. Znajduje to także potwierdzenie w doświadczeniu. Wszak przejawy sprawiedliwości boskiej odnajduje się tylko tam, gdzie rządzą ludzie sprawiedliwi. W przeciwnym razie (aby znów użyć wyrazów Salomona) ten sam los spotyka sprawiedliwego i niesprawiedliwego, czystego i nieczystego [1]), jak się przekonywamy. Sprawia to właśnie, że bardzo wiele takich, którzy sądzili, że Bóg bezpośrednio panuje nad ludźmi i całą naturą kieruje na ich pożytek, wpadają w zwątpienie o opatrzności boskiej.

§ 21. Skoro więc okazuje się zarówno z doświadczenia, jak i z rozumu, że prawo boskie zależy wyłącznie od uchwały władz najwyższych, to wynika stąd, że są one także jego tłumaczami. W jaki sposób się to dzieje, zobaczymy niebawem. Tymczasem będzie pora do wykazania, że zewnętrzny kult religijny i wszelkie praktykowanie moralności muszą być przystosowane do pokoju i zachowania państwa, jeżeli chcemy okazać Bogu posłuszeństwo w sposób właściwy. Po wykazaniu zaś tego zrozumiemy łatwo, w jaki sposób władze najwyższe są tłumaczami religji i moralności.

§ 22. Przywiązanie do ojczyzny jest z pewnością najwyższym objawem moralności, jaki może ktoś okazać. Albowiem gdy niema już państwa, nic dobrego nie może się ustalić, wszystko wpada w zamęt i zapanowuje wyłącznie popędliwość i niemoralność, siejąc śród wszystkich strach największy. Stąd wynika, że niema takiego dobrodziejstwa, jakie wyświadczyć można bliźniemu, które nie byłoby niemoralnym, jeżeli wy-

[1]) Kazn. 9, 2 (przekł.).

pływa stąd szkoda dla całości państwa, i przeciwnie, niema takiej krzywdy, jaką można komuś wyrządzić, któraby nie musiała uchodzić za postępek moralny, jeżeli spełnia się go dla zachowania państwa. Tak np. jest czynem moralnym, § 23.
gdy komuś, kto się ze mną kłóci i chce mi zabrać moją suknię, dam także mój płaszcz [1]). Atoli gdy będzie się sądzić, że taki postępek jest narażeniem zachowania państwa, to postępkiem moralnym będzie raczej pozwanie owego człowieka przed sąd, nawet gdyby czekała go za to kara śmierci. Z tego powodu słynie Manlius Torquatus, że dobro narodu stawiał wyżej od przywiązania do własnego syna [2]). Skoro § 24.
tak jest, to wynika stąd, że dobro narodu jest prawem najwyższym, do którego zastosować się muszą wszystkie inne, zarówno ludzkie, jak i boskie. A że wyłącznie do władzy najwyższej należy wyznaczanie tego, co jest niezbędne dla dobra całego narodu oraz bezpieczeństwa państwowego, i nakazywanie tego, co uznała za konieczne, to wynika stąd, że również do władzy najwyższej jedynie należy wyznaczanie, w jaki sposób każdy winien praktykować moralność w stosunku do bliźnich, innemi słowy, w jaki sposób każdy obowiązany jest okazywać posłuszeństwo Bogu.

Na tej podstawie rozumiemy z całą jasnością, z jakiej § 25.
racji władze najwyższe są tłumaczami religji. Następnie wyjaśnia się, że nie można okazać właściwego posłuszeństwa Bogu inaczej, jak przez przystosowanie moralności, do której każdy jest obowiązany, do pożyteczności powszechnej, a zatym przez posłuszeństwo wszystkim postanowieniom władzy najwyższej. Albowiem skoro winniśmy wszyscy (bez § 26.
wyjątku) z nakazu Boga praktykować moralność i nie wyrządzać nikomu krzywdy, to wynika stąd, że nie wolno nikomu wspomagać kogoś ze szkodą dla kogoś trzeciego, a tymbardziej całego państwa. Dlatego nikt nie może praktykować moralności w stosunku do bliźniego zgodnie z nakazem Boga,

[1]) Ob. Mat. 5,40, Łuk. 6,29 (przekł.).
[2]) Ob. Livii hist. 8,7 (przekł.).

jeżeli nie zastosowuje swej moralności i religji do użyteczności społecznej. Atoli co jest pożyteczne dla państwa, nie może osoba prywatna wiedzieć inaczej, jak z postanowień władz najwyższych, których właśnie rzeczą jest zajmowanie się sprawami publicznemi. A więc nie można w sposób właściwy praktykować moralności i okazywać posłuszeństwa Bogu, nie okazując posłuszeństwa wszystkim postanowieniom władzy najwyższej.

§ 27.

§ 28. Pogląd ten znajduje potwierdzenie także w praktyce. Otóż jeżeli władza najwyższa skaże na śmierć lub uzna za wroga kogoś, czy będzie to obywatel, czy przybysz, czy osoba prywatna, czy sprawujący władzę nad innemi, to nie wolno żadnemu z poddanych okazywać mu pomocy. To też Żydzi, pomimo że było im przykazane, aby każdy miłował bliźniego jak siebie samego (ob. 3 Mojż. 19,17 i 18), mieli obowiązek jednakże oddawać pod sąd tego, kto spełnił coś wbrew nakazom prawnym (ob. 3 Mojż. 5,1 oraz 5 Mojż. 13,8 i 9) i zabić go, jeżeli był na śmierć skazany (ob. 5 Mojż. 17,7). Następnie potrzeba było w tym celu, aby Żydzi mogli zachować osiągniętą wolność i utrzymać w upewnionym władaniu ziemię, którą zajęli, ażeby, jak wykazaliśmy w Rozdziale 17 [1]), przystosowali religję swoją wyłącznie do swego państwa i oddzielili się od innych narodów. Dlatego też było im nakazane: „Będziesz miłował bliźniego twego, a będziesz miał w nienawiści nieprzyjaciela twego“ (ob. Mat. 5,43). Gdy zaś stracili swe państwo i byli uprowadzeni do niewoli babilońskiej, uczył ich Jeremjasz, aby dbali (także) o dobro owego państwa, do którego weszli jako jeńcy [2]). A gdy Chrystus ujrzał, że idą na rozproszenie po całym świecie, to uczył zachowywania się moralnego bezwzględnie wobec wszystkich [3]). Wszystko to świadczy najoczywiściej o tym, że religja zawsze była przystosowywana do pożytku państwa.

§ 29.

§ 30.

[1]) § 26 i nast. (przekł.).
[2]) Jerem. 29,7 (przekł.).
[3]) Łuk. 21,24 (przekł.).

Gdyby ktoś teraz zapytał, jakim prawem uczniowie § 31.
Chrystusa, którzy wszak byli osobami prywatnemi, mogli nauczać religji, to odpowiedziałbym, że mieli do tego prawo naskutek władzy, jaką otrzymali od Chrystusa przeciwko duchom nieczystym (ob. Mat. 10, 1). Otóż w końcu Roz- § 32.
działu 16 [1]) podkreśliłem wyraźnie, że nawet względem tyrana obowiązany jest dochować wierności każdy, wyjąwszy tego, komu Bóg w jakimś osobnym objawieniu przyobiecał pomoc przeciwko tyranowi. Wobec tego nie wolno nikomu naśladować tego przykładu, jeżeli nie posiada także władzy do czynienia cudów. Widoczne to jest także stąd, że Chrystus powiedział do swoich uczniów, aby nie bali się tych, którzy zabijają ciało (ob. Mat. 10, 28). Gdyby to było skierowa- § 33.
ne do każdego, to urządzenie państwa byłoby zabiegiem daremnym, a słowa Salomona: „Synu mój! bój się Pana i króla“ (Przyp. 24, 21) byłyby wyrzeczeniem niemoralnym, co jednakże jest dalekie od prawdy. A dlatego trzeba koniecznie przyznać, że owa powaga, którą Chrystus nadał swoim uczniom, dana była wyłącznie im samym, a kto inny nie może stąd brać dla siebie przykładu.

Zresztą nie będę się zatrzymywać dłużej nad racjami, § 34.
dla których przeciwnicy chcieliby oddzielić prawo kościelne od prawa świeckiego, utrzymując, że to ostatnie przynależy wyłącznie do władz najwyższych, tamto zaś do kościoła powszechnego. Racje te są tak błahe, że nie zasługują wcale na obalanie. Tego jednego nie mogę tutaj pominąć milczeniem, § 35.
że mylą się oni licho, jeżeli dla potwierdzenia owego poglądu buntowniczego (proszę wybaczyć ten ostry wyraz) powołują się na przykład arcykapłana Żydów, który ongi miał prawo do zarządzania sprawami duchownemi. Jak gdyby owi kapłani nie otrzymali tego prawa od Mojżesza (który, jak wykazaliśmy powyżej [2]), sprawował sam rządy najwyższe), za którego postanowieniem też mogli je utracić. Wszak Moj- § 36.

[1]) § 64 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 17 § 37 i nast. (przekł.).

żesz wybrał nie tylko Arona, lecz i syna jego Eleazara oraz wnuka Finesa, i nadał im powagę do piastowania urzędu kapłańskiego[1]), a późniejsi kapłani zachowali ją w ten sposób, że uchodzili za zastępców Mojżesza, czyli władzy najwyższej. Wszak Mojżesz, jak już wykazaliśmy[2]), nie obrał żadnego następcy do sprawowania rządów, lecz porozdzielał wszystkie urzędy w ten sposób, że późniejsi byli poniekąd jego zastępcami, zarządzającemi państwem, jak gdyby
§ 37. król był nieobecny, a nie zmarły. Później, w czasie drugiego królestwa, kapłani byli bezwzględnie w posiadaniu tego prawa, osiągnąwszy wraz ze stanowiskiem arcykapłańskim prawo zwierzchnictwa świeckiego. Wobec tego prawo arcykapłańskie zależało zawsze od uchwały władzy najwyższej, a arcykapłani nie posiadali go nigdy bez prawa zwierzchnic-
§ 38. twa świeckiego. Prawo w sprawach duchownych należało bezwzględnie do królów (jak się zaraz okaże z tego, co będzie powiedziane w końcu Rozdziału[3]) niniejszego) z wyjątkiem tego, że nie wolno im było przykładać ręki do czynności świętych w świątyni, a to z tego powodu, że kto nie wyprowadzał swego rodowodu od Arona, uchodził za niegodnego. A tymczasem nic podobnego nie zachodzi w państwie chrześcijańskim.

§ 39. Dlatego nie ulega wątpliwości, że w czasach dzisiejszych sprawy duchowne (do zarządzania któremi nadają się ludzie dzięki szczególnym obyczajom, nie zaś dzięki przynależności do jakiegoś rodu, skutkiem czego sprawujący władzę nie są od tego jako niegodni wyłączeni) należą wyłącznie do zakresu prawa władz najwyższych, a nikt bez ich upoważnienia lub zgody, nie posiada prawa i władzy do zarządzania temi sprawami, do mianowania dla nich urzędników, do wyznaczania i ustalania podstaw kościoła i jego nauki, do wydawania sądu o obyczajach i postępkach moralnych,

[1]) 4 Mojż. 3,6 i 32; 31,6 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 17 § 41 (przekł.).
[3]) § 56 i nast. (przekł.).

do wyłączania kogoś z kościoła lub przyjmowania do niego i wreszcie do opiekowania się biednemi.

Daje się dowieść (jak to uczyniliśmy), że jest to nie tylko prawdziwe, lecz i nadewszystko niezbędne zarówno dla samej religji, jak i do zachowania państwa. Wiadomo przecież wszystkim, jak wiele znaczy dla prostego ludu prawo i powaga w sprawach duchownych i w jakim stopniu zależny jest każdy od zdania tych, którzy mają tę powagę. Można twierdzić, że najwięcej panuje nad duszami ten, kto obdarzony jest ową powagą. Jeżeli więc ktoś chce ją odebrać władzom najwyższym, to usiłuje wnieść rozdział do państwa, skąd z konieczności muszą powstać, jak ongi pomiędzy królami żydowskiemi i kapłanami, spory i poróżnienia, które nie mogą nigdy ustać. Gorzej nawet, bo kto usiłuje odebrać ową powagę władzom najwyższym, ten (jak już powiedzieliśmy) sam łaknie panowania [1]). O czym miałyby władze najwyższe stanowić, gdyby odmówiono im owego prawa? Zaprawdę, ani co do wojny i pokoju, ani w jakiejś innej sprawie nie mogłyby nic uchwalać, gdyby musiały wyczekiwać na czyjeś opinje, by się dowiedzieć, czy to, co uznały za pożyteczne, jest moralne, czy niemoralne. Przeciwnie, wszystko odbywa się raczej za uchwałą tych, którzy mają prawo do sądzenia i uchwalania, co jest moralne, a co niemoralne, co dozwolone, a co niedozwolone. § 40. § 41. § 42.

Przykładów w tej sprawie dostarczają wszystkie wieki, a przytoczę tylko jeden, typowy dla wszystkich. Papieże rzymscy, którym owe prawo przyznano bez zastrzeżeń, zaczęli zagarniać pod swoją władzę coraz więcej wszystkich królów, aż nareszcie doszli do szczytu władzy. Wszystko, co później przedsiębrali monarchowie, a zwłaszcza cesarze niemieccy, do zmniejszenia powagi papieskiej choćby o odrobinę, nie zdało się na nic; przeciwnie, przyczynili się do znacznego jej powiększenia. Doszło do tego, że czego nie mógł żaden monarcha osiągnąć ogniem i mieczem, tego mogło doko- § 43. § 44.

[1]) § 2 (przekł.).

nać duchowieństwo prostym pociągnięciem pióra. Już z tego samego można łatwo poznać, jaką siłę i moc ono posiadało i jak niezbędną jest rzeczą dla władz najwyższych zachowanie takiej powagi dla siebie.

§ 45. Jeżeli zechcemy jeszcze zwrócić uwagę na to, co zauważyliśmy w Rozdziale poprzednim, to znajdziemy, że przyczynia się to niemało do wzrostu religijności i moralności. Otóż widzieliśmy powyżej [1]), że nawet Prorocy, aczkolwiek obdarzeni byli przez Boga zdolnością osobliwą, to jednak z tego powodu, że byli osobami prywatnemi, swoją wolnością upominania, gromienia i czynienia wyrzutów więcej drażnili, aniżeli poprawiali ludzi, którzy daliby się łatwo poprawić, gdyby ich upominali lub karali królowie. Następnie widzieliśmy, że sami królowie z tego tylko powodu, że takie prawo nie przysługiwało im bezwzględnie, bardzo często odpadali od religji, a za niemi niemal cały naród. Wiadomo, że zachodziło to bardzo często także w państwach chrześcijańskich z tego samego powodu.

§ 46. Ale może ktoś zapyta mnie tutaj: któżby miał brać prawnie w obronę moralność, gdyby tym, którzy sprawują władzę, zechciało się być niemoralnemi. Czy należy ich wtedy także poczytywać za tłumaczów prawa? Na to stawiam ze swej strony pytanie: a cóż, jeżeli duchowieństwu (do którego należą przecież ludzie tylko i osoby prywatne, którym przypada troska tylko o swoje własne sprawy), czy komu innemu, ktoby miał mieć prawo w dziedzinie duchownej, chciało się być niemoralnym, czy należałoby takich wówczas także uwa-

§ 47. żać za tłumaczów prawa? Jest rzeczą pewną, że gdy ci, w ręku których jest władza, będą rządzić jak im się podoba, to zarówno czy posiadają prawo w sprawach duchownych, czy nie, doprowadzą wszystko, jak rzeczy święte, tak i świeckie, do upadku. A nastąpi to daleko prędzej wtedy, gdy osoby prywatne rościć będą pretensje w sposób buntowniczy do pra-

§ 48. wa boskiego. A więc na odmówieniu władzom tego prawa

[1]) Ob. Rozdz. 18 § 13 i nast. (przekł.).

nie wygra się poprostu nic, przeciwnie powiększy się tylko zło. Albowiem daje się przez to tylko powód do tego, aby z konieczności (podobnie jak królowie żydowscy, którym to prawo nie było przyznane bezwzględnie) stały się niemoralnemi, a skutkiem tego, aby zepsucie i nieszczęście całego państwa z niepewnego i przypadkowego stało się pewnym i koniecznym. Zarówno więc czy chodzi nam o prawdę rzeczową, czy o bezpieczeństwo państwa, czy wreszcie o wzrost moralności, zmuszeni jesteśmy uznać, że także prawo boskie, czyli prawo w sprawach duchownych, zależy bezwzględnie od uchwały władz najwyższych i że one są jego tłumaczami i obrońcami. Stąd wynika, że ci są szafarzami słowa bożego, którzy uczą lud moralności z upoważnienia władz najwyższych stosownie do tego, jak uchwała tych ostatnich przystosowała ją do pożytku powszechnego. § 49.

Pozostaje mi jeszcze wskazać przyczynę, dlaczego w państwie chrześcijańskiem zawsze prowadzono spór co do tego prawa, gdy tymczasem Żydzi, o ile mi wiadomo, nigdy się w tej sprawie nie poróżniali. Zaprawdę może się wydawać czymś potwornym, że rzecz tak oczywista i tak niezbędna ciągle była sporna i że władze najwyższe nie posiadały tego prawa nigdy bezspornie, a nawet nigdy bez wielkiego narażenia się na rozruchy i zatratę religji. Doprawdy, gdyby się nie dało wykazać niewątpliwej przyczyny tego, to byłbym skłonny do uwierzenia, że wszystko, co wyprowadziłem w Rozdziale niniejszym, posiada wartość tylko teoretyczną i że należy do tego rodzaju spekulacji, która nie może mieć nigdy zastosowania praktycznego. Jednakże kto uwzględni początki religji chrześcijańskiej, temu ujawni się całkowicie przyczyna owego stanu rzeczy. § 50. § 51.

Otóż religji chrześcijańskiej uczyli początkowo nie królowie, lecz osoby prywatne, u których weszło na długi czas w zwyczaj, że wbrew tym, którzy sprawowali władzę i których poddanemi byli, schodzili się w kościołach prywatnych, zakładali urzędy kościelne, zarządzali niemi i sami wszystko układali i uchwalali bez żadnego względu na państwo. Gdy § 52. § 53.

zaś po upływie wielu lat zaczęto religję wprowadzać do państwa, to duchowni musieli uczyć samych cesarzy tej religji, jaką byli urobili, przez co łatwo mogli osiągnąć, że uznano ich za jej nauczycieli i tłumaczów, a prócz tego za pasterzy kościoła i poniekąd zastępców Boga. Ażeby zaś królowie chrześcijańscy nie mogli przywłaszczyć sobie później tej powagi, to duchowieństwo zapobiegło temu skutecznie w ten sposób, że zakazało małżeństwa najwyższym urzędnikom
§ 54. kościelnym, tudzież najwyższemu tłumaczowi religji. Do tego później przyłączyła się okoliczność, że dogmaty religijne tak znacznie się pomnożyły i tak pomieszały z filozofją, że najwyższy tłumacz religji musiałby być największym filozofem i teologiem i zajmować się wieloma bezużytecznemi spekulacjami, co jest możliwe jedynie dla ludzi prywatnych, mających dużo wolnego czasu.

§ 55. Natomiast u Żydów sprawa wyglądała całkiem inaczej. Otóż ich kościół zaczął istnieć jednocześnie z państwem, a Mojżesz, w rękach którego znajdowała się władza nieograniczona, uczył naród religji, ustanowił urzędy kościelne i mianował dla nich urzędników. A więc stało się tutaj w przeciwieństwie do państwa chrześcijańskiego tak, że powaga królewska miała u narodu największe znaczenie i że królowie byli temi, którym przysługiwało przeważnie prawo
§ 56. w sprawach duchownych. A chociaż po śmierci Mojżesza nie było nikogo, ktoby sprawował nieograniczenie rządy, to jednak prawo stanowienia zarówno w sprawach duchownych, jak i innych, przynależało do księcia (jak już wykazaliśmy)[1]. Następnie trzeba wziąć pod uwagę, że naród dla pouczenia się w sprawach religji i moralności winien był zwracać się nie więcej do arcykapłana, aniżeli do sędziego najwyższego
§ 57. (ob. 5 Mojż. 17, 9 i 11). Wreszcie uwzględnić należy że chociaż królowie nie posiadali prawa takiego, jak Mojżesz, to jednak niemal cały porządek urzędów duchownych oraz mianowanie urzędników zależały od ich uchwały. Wszak Dawid

[1]) § 38 i Rozdz. 17 § 41 i nast. (przekł.).

prowadził całą budowę świątyni (ob. 1 Kron. 28,11,12 i nast.), następnie wybrał z pośród wszystkich Lewitów dwadzieścia cztery tysiące do chórów, sześć tysięcy takich, z pośród których mieli być wybierani sędziowie i przełożeni, oraz cztery tysiące odźwiernych i wreszcie cztery tysiące do muzyki na instrumentach (ob. tamże 23,4 i 5). Następnie podzielił ich na hufy (mianując też ich zwierzchników), aby każdy w swoim czasie kolejno pełnił służbę (ob. w. 5 tegoż Rozdz.). § 58.

Na tyleż hufów podzielił również kapłanów. Aby nie przytaczać tutaj wszystkiego w szczegółach, odsyłam Czytelnika do 2 Kron. 8, gdzie w w. 13 powiedziane jest, że służba boża, jak ją ustanowił Mojżesz, była na rozkaz Salomona spełniana w świątyni, a w w. 14, że tenże (Salomon) ustanowił hufy kapłanów na urzędach oraz Lewitów i t. d. stosownie do rozporządzenia Dawida, męża boskiego; wreszcie w w. 15 dziejopisarz zaświadcza, że nie odstąpili od przepisu, który król nadał kapłanom i Lewitom, w niczym zgoła, ani też w zarządzaniu skarbcem. § 59.

Z tego wszystkiego oraz z innych podań o królach wynika w sposób najoczywistszy, że cała praktyka religijna i służba kościelna zależały wyłącznie od rozkazu królewskiego. Jeżeli zaś wyżej powiedziałem [1]), że królowie nie mieli, jak Mojżesz, prawa mianowania arcykapłana, zwracania się po rady bezpośrednio do Boga i osądzania Proroków, działających spółcześnie, to tylko z tego względu tak powiedziałem, że Prorocy na skutek powagi, którą posiadali, mogli wybrać nowego króla i przebaczyć królobójstwo; nie miałem zaś bynajmniej na myśli, aby wolno było Prorokom pociągać do opowiedzialności króla i prawnie występować przeciwko niemu, gdyby śmiał sprzeciwić się prawom [2]). § 60.

Wobec tego gdyby nie było wcale Proroków, którzyby mogli dzięki szczególnemu objawieniu dawać śmiało przebaczenie królobójcom, to § 61.

---

[1]) Ob. Rozdz. 17 § 49 i nast. (przekł.).

[2]) Ob. Przypisek 39 (przekł.).

królowie byliby w posiadaniu całkowitego prawa zarówno w dziedzinie duchownej, jak i świeckiej [1]).

§ 62. Z tego powodu dzisiejsze władze najwyższe, które ani nie mają Proroków, ani nie są prawnie obowiązane do uznawania ich (nie podlegają wszak prawu żydowskiemu), choćby nie żyły w celibacie, władają bezwzględnie owym prawem i zachowają je na zawsze, jeżeli tylko nie dopuszczą do mnożenia liczby dogmatów religijnych i mieszania ich z wiedzą naukową.

[1]) Ob. Rozdz. 17 § 2 i nast. (przekł.)

ROZDZIAŁ 20.

Wykazanie, że w państwie wolnym każdemu wolno myśleć, co mu się podoba, i mówić, co myśli.

Gdyby równie łatwo było rozkazywać umysłom, jak § 1.
językom, to każdy władca panowałby bezpiecznie i nie istniałby żaden rząd despotyczny. Albowiem każdy poddany żyłby w myśl rządzących i zgodnie z ich uchwałą wydawałby sądy o tym, co jest prawdą, a co nieprawdą, co dobrym, a co złym, co słusznym, a co niesłusznym. Atoli nie jest to możli- § 2.
we, jak już zauważyliśmy na początku Rozdziału 17, aby czyjś umysł podlegał bezwzględnie cudzemu prawu; wszak nikt nie może swego prawa naturalnego, czyli swej zdolności do rozumowania wolnego i sądzenia o rzeczach wszelakich, przelać na kogoś innego i nie może być do tego zmuszony. Stąd § 3.
się bierze, że za despotyczny uchodzi taki rząd, który sięga do umysłów, i że majestat najwyższy wydaje się krzywdzącym poddanych i przywłaszczającym sobie ich prawo, gdy chce przepisywać każdemu, co ma uznawać za prawdę i co odrzucać jako nieprawdę i jakiemi poglądami jego umysł ma się przejmować ku czci Boga. Do tego bowiem każdy ma prawo własne, którego, choćby chciał, nikomu odstąpić nie może.

Przyznaję, że myślenie może być oparte na uprzedzeniu § 4.
w różny sposób, nawet niemal niewiarogodny, i tak dalece, że choćby nie pozostawało wprost pod czyjąś władzą, jednakże w takim stopniu zależy od czyichś słów, że może słusznie uchodzić za podległe cudzemu prawu. Ale pomimo wszystko,

czego mogła w tej sprawie dokazać sztuka, jednak nigdy nie doszło do tego, aby ludzie nigdy nie zdawali sobie sprawy, że każdy ma dość własnego rozumu i że tyle jest różnic mózgu, ile podniebienia. Mojżesz, który nie podstępem, lecz zdolnością boską wpłynął w najwyższym stopniu na sposób myślenia swego narodu, gdyż uchodził za boskiego, przemawiającego i czyniącego wszystko z natchnienia boskiego, jednakże nie mógł uniknąć pomrukiwań i opacznych tłumaczeń, a znacznie trudniej uniknąć tego mogą inni monarchowie. Gdyby to było możliwe w jakiś sposób, to dałoby się pomyśleć chyba w państwie monarchicznym, a już najmniej w demokratycznym, gdzie władza należy wspólnie do wszystkich, lub do znacznej części narodu. Sądzę, że przyczyna tego jest dla wszystkich dość jasna.

§ 5.

§ 6. Choćby więc władze najwyższe miały prawo do wszystkiego i uchodziły za tłumaczów prawa i moralności, to jednak nigdy nie zdołają sprawić, aby ludzie nie wydawali sądów o jakichkolwiek rzeczach z własnego swego usposobienia i nie podlegali rozmaitym nastrojom. Wprawdzie władze najwyższe mogą prawnie uważać za wrogów tych wszystkich, którzy nie zgadzają się z niemi bezwzględnie we wszystkim, ale nie chodzi nam o to, czy mają do tego prawo, lecz

§ 7. o to, czy będzie to z pożytkiem. Zgadzam się bowiem na to, że mają prawo do panowania jaknajbardziej despotycznego i do skazywania na śmierć obywateli z najbłahszych powodów, jednakże nikt nie powie, że może się tak dziać zgodnie z sądem zdrowego rozumu. A ponieważ nie mogą one tak postępować, nie narażając całego państwa na wielkie niebezpieczeństwo, to możemy im także odmówić bezwzględnej mocy do tego i do rzeczy podobnych, a skutkiem tego zaprzeczyć, aby miały prawo nieograniczone. Wszak wykazaliśmy [1]), że prawo władz najwyższych tak daleko się rozciąga, jak ich moc.

Skoro więc nikt nie może odstąpić swej wolności sądze-

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 13 i 24 i nast. (przekł.).

nia i myślenia, lecz każdy jest panem swych myśli dzięki najwyższemu prawu naturalnemu, to wynika stąd, że musi to prowadzić do skutków nader niepomyślnych, gdy dąży się w państwie do tego, aby ludzie, myślący rozmaicie i przeciwnie, stosowali się jednakże w tym, co mówią, do przepisów władz najwyższych. Milczeć nie potrafią ludzie bardzo doświadczeni, pomijając już ludzi z tłumu. Jest to już przy- § 9.
warą powszechną, że ludzie zwierzają się innym, choćby nawet należało zachować milczenie. A zatym państwo będzie despotyczne, gdy odmówi komukolwiek wolności mówienia i uczenia tego, co myśli, i przeciwnie, będzie rozsądne, gdy wolność tę pozostawi każdemu.

Przy tym wszystkim nie możemy w żaden sposób nie § 10.
uznać, że można majestat obrazić taksamo słowami, jak i postępkiem. A dlatego, jeżeli jest rzeczą niemożliwą całkowite odebranie owej wolności poddanym, to byłoby z drugiej strony bardzo zgubnym, gdyby się jej udzieliło w pełni. Z tego powodu przypada nam tutaj zbadanie, w jakiej mierze można i należy przyznać każdemu ową wolność bez szkody dla spokoju publicznego i bez narażenia prawa władz najwyższych. Jest to głównym moim zadaniem tutaj, jak zaznaczyłem na początku Rozdziału 16.

Z wyświetlonych powyżej [1]) podstaw państwa wynika § 11.
w sposób najoczywistszy, że ostatecznym jego celem nie jest panowanie, utrzymywanie ludzi w strachu i narzucanie im prawa, lecz przeciwnie oswobodzenie każdego od strachu, aby żył w jaknajwiększym bezpieczeństwie, t. zn. aby zachował w pełni swe prawo naturalne do istnienia i działania bez szkody dla innych. Nie jest to, powiadam, celem państwa, § 12.
by uczynić z ludzi rozumnych zwierzęta lub samorzuty, lecz przeciwnie, by umożliwić ich umysłom i ciałom sprawne spełnianie swych czynności i posiłkowanie się rozumem wolnym oraz zapobiec, aby nie walczyli między sobą nienawiścią, popędliwością lub podstępem i nie żywili względem siebie

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 12 i nast. (przekł.).

usposobienia wrogiego. A zatym celem państwa jest w gruncie rzeczy wolność.

§ 13. Widzieliśmy dalej, że jedynym koniecznym warunkiem utworzenia państwa jest to, aby całkowita władza stanowienia pozostawała przy wszystkich, albo przy niektórych, albo przy jednym [1]). Ze względu bowiem na to, że wolna myśl ludzi przedstawia się bardzo rozmaicie, a każdy w mniemaniu swoim wszystko wie, i niepodobna dojść do tego, aby wszyscy jednakowo to samo myśleli i jakby jednemi ustami mówili, ludzie nie mogliby żyć spokojnie ze sobą, gdyby każdy nie ustąpił ze swego prawa działania wyłącznie według uchwały

§ 14. swego własnego umysłu. A zatym każdy ustąpił ze swego prawa działania według uchwały własnej, nie zaś z własnego prawa rozumowania i sądzenia. Dlatego nie może nikt działać wbrew uchwałom władz najwyższych, nie naruszając ich prawa, może zaś w zupełności to czynić w myśleniu i sądzeniu, a skutkiem tego i w mówieniu, byleby tylko mówił lub uczył poprostu i bronił swych poglądów wyłącznie rozumem, a nie podstępem, popędliwością i nienawiścią, lub z zamiarem wprowadzenia czegoś do państwa na mocy swojej własnej

§ 15. uchwały. Jeżeli np. ktoś wykazuje sprzeczność jakiejś ustawy ze zdrowym rozumem i z tego powodu obstaje za zniesieniem jej, to jeżeli jednocześnie poddaje swój pogląd pod sąd władzy najwyższej (do której należy wprowadzanie i usuwanie praw), a nie podejmuje nic wbrew jej przepisom ustawowym, to zdobywa sobie doprawdy zasługę względem państwa jako jeden z najlepszych obywateli. Jeżeli natomiast czyni tak w celu oskarżenia zwierzchności o niesłuszność i wzbudzenia ku niej nienawiści w masach, albo też usiłuje wbrew woli zwierzchności usunąć owe prawo w sposób buntowniczy, to jest wichrzycielem i powstańcem.

§ 16. Widzimy więc, w jaki sposób może każdy mówić i uczyć, co myśli, nie naruszając prawa i powagi władz najwyższych, czyli spokoju publicznego; mianowicie jeżeli pozostawia im

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 37 (przekł.).

uchwalanie wprowadzania w czyn i nie podejmuje nic wbrew ich uchwałom, chociażby musiał często postępować wbrew temu, co uważa za dobre i otwarcie głosi. Może on tak czynić zgodnie ze sprawiedliwością i moralnością, a nawet powinien, jeżeli chce się okazać człowiekiem sprawiedliwym i moralnym. Albowiem sprawiedliwość, jak już wykazaliśmy [1]), § 17. zależy wyłącznie od uchwały władz najwyższych, a dlatego sprawiedliwym może być tylko ten, kto żyje według ich uchwał przyjętych. Moralnością zaś (według tego co wykazaliśmy w Rozdziale poprzednim) najwyższą jest taka, którą się praktykuje dla pokoju i spokoju państwa [2]). Wszakże nie dałoby się go utrzymać, gdyby każdemu wolno było żyć według własnego widzimisię. Dlatego jest także rzeczą niemoralną czynienie czegokolwiek według własnego upodobania wbrew uchwale władzy najwyższej, której poddanym się jest, ponieważ gdyby każdemu było to dozwolone, pociągnęłoby to za sobą z konieczności upadek państwa. Właściwie nikt nie § 18. może działać wbrew uchwale i wskazówce własnego rozumu, dopóki postępuje zgodnie z uchwałami władzy najwyższej; albowiem sam rozum skłonił go do uchwalenia, by przekazał władzy najwyższej swe prawo do życia według swego własnego sądu.

Możemy też na poparcie tego znaleźć potwierdzenie § 19. w praktyce. Otóż na posiedzeniach władz zarówno najwyższych, jak i niższych, rzadko się zdarza, aby zapadała uchwała jednomyślna, a przecież czyni się wszystko zgodnie z uchwałą, jak gdyby ona była wspólna, czyli jak gdyby zapadła zarówno głosami tych, którzy byli przeciwko niej, jak i tych, którzy byli za nią. Ale wracam do swego zadania. § 20.

W jaki sposób każdy może czynić użytek z wolności swego myślenia bez naruszenia prawa władz najwyższych, widzieliśmy z zasad państwowości [3]). Niemniej łatwo może-

---

[1]) Ob. Rozdz. 19 §§ 7—10 (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 19 § 22 i nast. (przekł.).
[3]) Ob. § 13 i nast. (przekł.).

my też stąd wyznaczyć, jakie poglądy muszą w państwie uchodzić za buntownicze. Otóż takie, wygłaszanie których pociąga za sobą zniesienie umowy, w której każdy odstąpił
§ 21. swe prawo działania według swego widzimisię. Tak np. jeżeli ktoś sądzi, że władza najwyższa nie podlega prawu własnemu, albo że nikt nie jest obowiązany dotrzymywać przyrzeczenia, albo że każdy może żyć, jak mu się podoba, albo coś podobnego, co wprost się sprzeciwia rzeczonej umowie, to jest buntownikiem, nie tyle z powodu swego sądu i zapatrywania, ile z powodu faktu, zawartego w takich sądach, gdyż właśnie przez to, że coś takiego sądzi, zrywa wierność, przyrzeczoną władzy najwyższej milcząco lub wyraźnie. Wobec tego wszelkie inne poglądy, które nie zawierają w sobie takiego aktu złamania umowy, zemsty, gniewu i t. d., nie są buntownicze, chyba może w jakimś państwie zepsutym, gdzie ludzie zabobonni i ambitni, nie mogący znieść ludzi szczerych, zdobyli sobie taki rozgłos, że powaga ich ma dla tłumu więcej znaczenia, aniżeli powaga władz
§ 22. najwyższych. Jednakże nie przeczę, że istnieją jeszcze niektóre takie poglądy, które pomimo że obracają się poprostu około prawdziwości i nieprawdziwości, jakby się zdawało, jednakże głoszone bywają i szerzone ze złej woli. Ująłem je już w Rozdziale 15 [1]), jednakże w ten sposób, że rozumowi tymniemniej pozostawiona jest wolność.

§ 23. Jeżeli wreszcie zwrócimy na to uwagę, że wierność czyjaś względem państwa, taksamo jak względem Boga, daje się poznać wyłącznie z uczynków, mianowicie z miłości bliźniego, to nie będziemy mogli wątpić, że państwo doskonałe dopuszcza dla każdego taką wolność filozofowania, jaką dopuszcza dla niego, jak wykazaliśmy [2]), w dziedzinie wiary.

§ 24. Przyznaję również, że z takiej wolności powstają niekiedy pewne niedogodności. Ale czy było kiedyś coś tak mądrze urządzone, aby nie mogła stąd powstać jakaś niedo-

[1]) § 5 i nast. (przekł.).
[2]) Ob. Rozdz. 18 § 26 (przekł.).

godność? Kto chce wszystko wyznaczać z pomocą ustaw, ten występki raczej wzbudzi, aniżeli poprawi. Czego nie można zabronić, na to trzeba z konieczności pozwolić, chociażby nieraz stąd wynikała szkoda. Ileż to zła wynika ze zbytkowności, zawiści, chciwości, pijaństwa i t. d., a jednak znosi się je, dlatego że nie można ich zakazać przepisem ustawowym, pomimo że są to przywary rzeczywiste. Wobec tego tymbardziej należy pozwolić na wolność myślenia, która stanowczo jest cnotą i której stłumić niepodobna. § 25.

Trzeba dodać, że niema takiej niedogodności, powstającej z wolności myślenia, której nie możnaby uniknąć (jak zaraz wykażę) przy pomocy powagi zwierzchności, pomijając że taka wolność jest nadewszystko niezbędna dla wzmożenia nauk i sztuk, albowiem mogą je uprawiać z pomyślnym skutkiem jedynie ci, którzy posiadają myśl wolną i jaknajmniej uprzedzoną. § 26.

Ale gdybyśmy nawet przyjęli, że ta wolność może być odebrana i że ludzi będzie można tak dalece opanować, iż nie śmieliby ani pisnąć inaczej, jak według przepisów władz najwyższych, to jednak z pewnością nie dojdzie nigdy do tego, aby też nie myśleli inaczej, jak według woli władz. Gdyby one do tego zmierzały, to skutek z konieczności byłby taki, że ludzie ciągle co innego by myśleli, a co innego mówili, a w następstwie tego uległaby zepsuciu wierność, tak niezbędna nadewszystko w państwie, i rozwinęłaby się najwstrętniejsza obłuda i wiarołomność, to źródło podstępności i nadużywania wszystkich dobrych umiejętności. Ale daleko do tego, aby mógł nastąpić taki stan rzeczy, aby wszyscy mówili według przepisów; przeciwnie, im więcej usiłuje się odebrać ludziom wolność mówienia, tym uporczywiej będą się temu opierać, a nie będą to chciwcy, pieczeniarze i inni ludzie niepowściągliwi, dla których najwyższe dobro polega na rozkoszowaniu się pieniędzmi, leżącemi w kasie, i napełnianiu brzucha, lecz tacy, których uczyniły wolnemi dobre wychowanie, czystość obyczajów i cnota. § 27. § 28.

Ludzie, po większej części są tak usposobieni, że nic § 29.

nie jest dla nich tak nieznośne, jak to, iż poglądy, które uważają za prawdziwe, uchodzą za przestępstwo i że poczytuje im się za grzech to, co pobudza ich do poszanowania dla Boga i ludzi. Następstwem tego jest, że gardzą prawami i ośmielają się na wszystko względem zwierzchności, a nie za hańbę, lecz za coś najzacniejszego uważają wywoływanie z tego powodu zamieszek i dopuszczanie się wszelkiego rodzaju przestępstw. Skoro więc natura ludzka jawnie jest taka, to wynika stąd, że ustawy, dotyczące poglądów, zwracają się nie przeciwko złym ludziom, lecz szlachetnym, że nie powściągają złośliwych, lecz raczej rozdrażniają zacnych, i że nie można ich bronić bez wielkiego niebezpieczeństwa dla państwa.

§ 30.

§ 31. Trzeba dodać, że takie ustawy są całkowicie bezużyteczne. Otóż tacy, którzy uważają poglądy, potępione przez ustawy, za zdrowe, nie będą mogli być posłuszni tym ustawom, natomiast tacy, którzy te poglądy odrzucają jako mylne, patrzą na ustawy, potępiające je, jako na przywilej dla siebie i tak dalece cieszą się z nich, że zwierzchność nie może ich później usunąć, choćby chciała.

§ 32. Dochodzi tutaj, co wyprowadziliśmy wyżej w Rozdziale 18 w punkcie 2 [1]) z dziejów żydowskich.

Wreszcie ileż to razy zachodził rozłam w kościele po większej części z tego powodu, że zwierzchność chciała z pomocą ustaw uśmierzyć spory uczonych! Gdyby bowiem ludzie nie żywili nadziei, że przeciągną na swoją stronę prawodawstwo i zwierzchność, że tryumfować będą nad swemi przeciwnikami przy oklasku tłumu i zdobędą sobie godności, to nie kłóciliby się nigdy tak zawzięcie i nie poddawaliby się takiemu szałowi.

§ 33. Uczy tego nie tylko rozum, lecz i doświadczenie codzienne na przykładach, mianowicie, że tego rodzaju ustawy, które nakazują, w co kto ma wierzyć, i które przeciwnie zakazują wyrażać ustnie lub piśmiennie jakiś pogląd, wydawano

[1]) § 23 i nast. (przekł.).

najczęściej przez hojność, a raczej ustępliwość dla fanatyzmu tych, którzy nie mogą znieść wolnej myśli i posiadają możność, oparci o jakąś ponurą powagę, obracać pokorę niespokojnego tłumu z łatwością na wściekłość i podjudzać go przeciwko każdemu według swego upodobania.

Czyż nie byłoby pożyteczniej powściągnąć fanatyzm § 34.
i szał tłumu, aniżeli wydawać ustawy bezużyteczne, które pogwałcać mogą tylko ci, którzy miłują cnoty i umiejętności, i wprowadzać państwo w taką ciasnotę, że nie byłoby miejsca dla ludzi szlachetnych? Czy daje się bowiem pomyśleć więk- § 35.
sze nieszczęście dla państwa od tego, które zachodzi z tego powodu, że ludzi zacnych posyła się na wygnanie jak przestępców, dlatego że inaczej myślą i nie umieją udawać? Cóż, pytam, jest zgubniejsze od tego, że ludzie nie z powodu jakiegoś przestępstwa lub złego postępku, lecz dlatego że są wolnomyślni, uchodzą za wrogów i prowadzeni są na śmierć, a szubienica, ten postrach dla złych ludzi, staje się najpiękniejszym teatrem, gdzie pokazuje się przykłady najwyższego zaparcia się siebie oraz cnoty z bijącym w oczy pohańbieniem majestatu? A kto świadomy jest swojej zacności, ten § 36.
nie boi się śmierci, jak przestępca, i nie prosi o zmianę kary, ponieważ duszy jego nie ściska żaden żal z powodu złego uczynku, lecz przeciwnie, uważa śmierć dla dobrej sprawy i za wolność nie za karę, lecz za coś chwalebnego i sławetnego. Komuż ma grozić przykładem taka śmierć, której powód pozostaje dla ludzi tępych i nieokiełzanych nieznany, dla buntowniczych znienawidzony, a dla zacnych miłowany? Doprawdy przykład taki nikogo nie zastraszy, a tylko zachęci do naśladowania go, a już conajmniej popchnie do przypochlebiania się.

Aby więc nie pochlebstwo, lecz wierność była w cenie § 37.
najwyższej i aby władze najwyższe trzymały rządy w swym ręku jaknajdoskonalej, nie będąc zmuszone ustępować buntownikom, trzeba koniecznie nadać wolność myślenia i tak panować nad ludźmi, aby pomimo jawnie rozmaitych i przeciwnych sobie poglądów żyli w zgodzie pomiędzy sobą. Nie może ulegać żadnej wątpliwości, że taki sposób rządzenia

jest najlepszy i posiada najmniej niedogodności, albowiem
§ 38. najwięcej odpowiada naturze ludzkiej. W państwie tedy demokratycznym (które jest przybliżone najwięcej do stanu naturalnego) wszyscy, jak wykazaliśmy [1]), zobowiązali się umową do tego, aby na podstawie wspólnej uchwały działać, ale nie sądzić i rozumować. Właśnie dlatego, że wszyscy ludzie nie mogą myśleć jednakowo, ułożyli się, że moc uchwały ma posiadać to, na co oddano większość głosów, przyczym zachowali sobie powagę do usuwania czegoś, gdy się pokaże coś lepszego. A zatym im mniej przyznaje się ludziom wolności myślenia, tym bardziej odstępuje się od stanu jaknajwięcej naturalnego i tym despotyczniejsze rządy się prowadzi.

§ 39. Dla wykazania zaś, że przy takiej wolności nie powstają żadne niedogodności, których nie dałoby się ominąć przy pomocy tylko powagi władzy najwyższej, oraz że jedynie taka wolność z łatwością powstrzymuje ludzi, choćby przeciwnych sobie poglądów, od tego, aby się nawzajem krzywdzili, mamy przykłady nie leżące daleko i nie trzeba ich dłu-
§ 40. go szukać. Wystarczy spojrzeć na miasto Amsterdam, które przez swój rozkwit, wzbudzający podziw wszystkich narodów, jest owocem takiej wolności. W tej kwitnącej w pełni rzeczypospolitej, w tym mieście prześwietnym żyją w największej zgodzie z sobą ludzie najrozmaitszych narodowości i wyznań. Gdy się tutaj chce powierzyć komuś swoją własność, to stawia się tylko pytanie, czy jest bogaty czy biedny, czy jest człowiekiem dobrej woli, czy podstępnym, a co do religji i wyznania, nie obchodzi to nikogo, dlatego że niema to żadnego znaczenia przed sądem dla wygrania lub przegrania sprawy; a niema sekty tak znienawidzonej, której zwolennicy (byleby tylko nie szkodzili nikomu, oddawali każdemu, co mu się należy, i żyli uczciwie) nie cieszyliby się poparciem
§ 41. i ochroną powagi zwierzchności. Natomiast gdy ongi politycy i instytucje stanowe zaczęły się wtrącać do sporu religijnego pomiędzy Remonstrantami i Przeciwremonstrantami, to powstał rozdział. Mnóstwo przykładów świadczy o tym,

[1]) Ob. Rozdz. 16 § 25 i nast. (przykł.).

że ustawy w dziedzinie religji, zmierzające do ukrócenia sporów, więcej ludzi rozdrażniają, aniżeli poprawiają, że niektórzy naskutek tych ustaw otrzymują wolność nieograniczoną i prócz tego, że rozłamy religijne nie powstają z wielkiego umiłowania prawdy (tego źródła poczucia ludzkości i usposobienia łagodnego), lecz z żądzy panowania. Jasne jak słońce, że ci, którzy potępiają pisma czyjeś i podburzają chwiejny tłum przeciwko autorom, prędzej są odszczepieńcami, aniżeli sami autorowie, którzy po większej części piszą wyłącznie dla uczonych i przywołują do pomocy jedynie rozum. Jasne jest następnie, że w rzeczywistości wichrzycielami są ci, którzy usiłują zgnieść w państwie wolnym wolność myślenia, której zgnieść niepodobna. § 42.

Z wywodów powyższych okazuje się: § 43.

1) że niepodobna odjąć ludziom wolności mówienia tego co myślą,

2) że wolności tej można udzielić każdemu bez szkody dla prawa i powagi władz najwyższych i że każdy może się nią posługiwać bez szkody dla owego prawa, jeśli tylko nie pozwala sobie na wprowadzanie czegoś jako prawa do państwa, lub na postępowanie przeciwne prawom przyjętym,

3) że wolność tę posiadać może każdy, przyczym spokój publiczny nie jest bynajmniej narażony i nie powstaje stąd żadna taka niedogodność, którejby nie można było łatwo usunąć,

4) że każdy tę wolność może posiadać bez szkody także dla moralności,

5) że ustawy, dotyczące dziedziny spekulacyjnej, są całkowicie bezużyteczne,

6) że wreszcie wykazaliśmy, jak tę wolność nie tylko można dopuścić bez szkody dla spokoju, moralności i prawa władz najwyższych, lecz i przyznać należy dla zachowania tego wszystkiego. § 44.

Otóż gdy wbrew temu usiłuje się ludziom wolność odebrać i pociąga do odpowiedzialności ludzi za odmienne poglądy, nie zaś za zamiary, które jedynie mogą być winne, to daje się ludziom zacnym przykład, który wygląda raczej na

męczeństwo i innych więcej drażni lub prędzej wzbudza w nich spółczucie, jeżeli nie chęć zemsty, aniżeli odstrasza.

§ 45. Następnie skutkiem tego ulegają zepsuciu dobre umiejętności oraz wierność, a poparcia doznają pochlebcy i ludzie wiarołomni, przeciwnicy zaś tryumfują, że popędliwość ich uzyskała ustępstwo i że uczynili sprawujących władzę zwolennikami swojej nauki, za tłumaczów której uchodzą. Za tym idzie, że ośmielają się przywłaszczać sobie powagę i prawo tamtych i nie wstydzą się chełpić się tym, że są bezpośrednio przez Boga wybrani oraz że ich uchwały są boskie, gdy tymczasem uchwały władz najwyższych mają być tylko ludzkie, a dlatego mają ustępować boskim, czyli ich własnym uchwałom. Nikt nie może nie uznać, że wszystko to zgoła sprzeciwia się pomyślności społecznej.

§. 46 Wobec tego wyprowadzimy tutaj, jak wyżej w Rozdziale 18 [1]) wniosek, że dla bezpieczeństwa społecznego najlepiej jest, gdy moralność i religijność polegają jedynie na praktykowaniu miłosierdzia i sprawiedliwości, a prawo władz najwyższych zarówno w sprawach kościelnych, jak i świeckich, dotyczy wyłącznie postępków, a pozatym pozwala każdemu myśleć, co mu się podoba, i mówić, co myśli.

§ 47. W ten sposób wywiązałem się z zadania, którym postanowiłem się zająć w Traktacie niniejszym. Pozostaje mi tylko jeszcze nadmienić wyraźnie, że nie pisałem tutaj nic takiego, czegobym nie oddał z największą gotowością pod zbadanie i sąd władz najwyższych swojej ojczyzny. A gdyby one znalazły, że cośkolwiek z tego, co powiedziałem, sprzeciwia się ustawom krajowym, lub też szkodzi dobru powszechnemu, w takim razie cofam to. Wiem, że jestem człowiekiem i że mogłem się omylić, jednakże usilnie starałem się o to, ażeby się nie mylić, a nadewszystko o to, aby wszystko, co piszę, pozostawało najzupełniej w zgodzie z prawami krajowemi, moralnością i dobremi obyczajami.

---

[1]) § 26 (przekł.).

PRZYPISKI

DO

Traktatu teologiczno-politycznego.

PRZYPISKI
do Traktatu teologiczno-politycznego.

PRZYPISEK 1
do Rozdziału 1, § 1, str. 14, w. 6.

Trzecią literę osnowy wyrazów, jeżeli należy do t. zw. niemych, zwykle się opuszcza i stawia na jej miejsce zdwojoną drugą literę osnowy. Tak np. z „killa“ po opuszczeniu niemej zgłoski „he“ powstaje „kolel“, a stąd „kol“, albo z „nibba“ powstaje „nobeb“, skąd „nib sefataim“, t. zn. mowa, czyli wypowiedź; taksamo z „baza“ pochodzi „bazaz“ albo „buz“ („szug“, „szagag“, „miszge“, „szaga“; „hamam“, „hama“; „balel“, „balal“, „bala“). A więc bardzo dobrze wytłumaczył ten wyraz „nibba“ Rabi Salomon Jarchi, którego niesłusznie krytykuje Ibn Ezra, nie znający tak dobrze języka hebrajskiego. Pozatym trzeba zauważyć, że wyraz „nebua“, „proroctwo“, jest ogólny i obejmuje wszystkie rodzaje prorokowania, gdy tymczasem inne wyrazy są bardziej szczegółowe i dotyczą przeważnie takiego, czy innego rodzaju prorokowania, co wiadome jest znającym język, jak sądzę [gdyż nie znaczą nic innego].

PRZYPISEK 2
do Rozdziału 1, § 4, str. 15, w. 18.

T. zn. tłumacze Boga. Otóż tłumaczem Boga jest ten, kto objawione mu postanowienia Boga tłumaczy innym, którym nie są objawione, a którzy przy wnikaniu w nie polegają

wyłącznie na powadze Proroka i na zaufaniu, jakie mają do niego. Gdyby ludzie, przysłuchujący się Prorokowi, stawali się sami Prorokami, tak jak stają się filozofami ci, którzy słuchają filozofów, to Prorok nie byłby tłumaczem postanowień boskich, gdyż słuchacze jego polegaliby nie na świadectwie i powadze tego Proroka, lecz, tak jak on, na samym objawieniu boskim i świadectwie wewnętrznym. Taksamo władze najwyższe są tłumaczami prawa swego państwa, ponieważ wydane przez nich prawa pozostają wyłącznie pod ochroną powagi tych władz najwyższych i opierają się jedynie na ich zaświadczeniu.

PRZYPISEK 3

do Rozdziału 1, § 40, str. 29, w. 11.

Pomimo że niektórzy ludzie posiadają coś takiego, czego natura nie udzieliła innym, to jednak nie powiada się, że wykraczają poza naturę ludzką, chyba że to, co jest ich osobliwością, jest takie, że nie daje się wyprowadzić z określenia natury ludzkiej. Tak np. wielkość olbrzyma jest rzeczą rzadką, ale jednak ludzką. Dar improwizowania pieśni posiada niewielu ludzi, a mimo to jest to coś ludzkiego [i znaleźć można takich, którzy czynią to z łatwością], jak też dar wyobrażania sobie czegoś z otwartemi oczami tak żywo, jak gdyby się miało przed sobą. Natomiast gdyby się znalazł ktoś taki, ktoby posiadał odmienny środek poznawania lub inne podstawy wiedzy, to przekraczałby rzeczywiście granice natury ludzkiej.

PRZYPISEK 4

do Rozdziału 3, § 19, str. 56, w. 35.

W 1 Mojż. 15 opowiada się, że Bóg powiedział do Abrahama, iż jest jego obrońcą i że da mu nagrodę wielce obfitą, na co Abraham [odrzekł], że nie oczekuje dla siebie niczego znacznego, dlatego że był bezdzietny w podeszłym już wieku.

PRZYPISEK 5
do Rozdziału 3, § 21, str. 57, w. 14.

Że do osiągnięcia żywota wiecznego niedość stosować się do przykazań Starego Testamentu, widać z Mark. 10,21.

PRZYPISEK 6
do Rozdziału 6, § 17, str. 102, w. 23.

O isnieniu Boga, a skutkiem tego o wszystkim wogóle, wątpimy, dopóki posiadamy o Bogu ideę nie jasną i wyraźną, lecz mętną. Albowiem jak ten, kto nie poznał należycie natury trójkąta, nie wie, że suma jego trzech kątów równa się dwum prostym, taksamo ten, kto pojmuje mętnie naturę boską, nie dostrzega, że do natury Boga należy istnienie. Abyśmy zaś mogli pojąć naturę boską w sposób jasny i wyraźny, trzeba koniecznie wziąć za punkt wyjścia jakieś pojęcia najprostsze, zwane powszechnemi, i powiązać z niemi te, które należą do natury boskiej, a wtedy stanie się dla nas oczywistym, że Bóg z konieczności istnieje i że jest wszechobecny, a zarazem wyjaśni się, że wszystko, co pojęciowo ujmujemy, zawiera w sobie naturę Boga i przez nią daje się pojąć, a wreszcie że prawdą jest wszystko to, co pojmujemy w sposób dorównany. Ale o tym ob. Wstęp do księgi pod nagłówkiem: „Zasady filozofji, dowiedzione sposobem gieometrycznym“ [1]).

PRZYPISEK 7
do Rozdziału 7, § 47, str. 130, w. 23.

Mianowicie nam, nie przywykłym do tego języka i nie będącym w posiadaniu jego frazeologji.

---

[1]) Ob. autora „Zasady filozofji Descartes'a“, Przedm. III i porówn. List 55 (dawniej 59) § 11 oraz List 56 (dawniej 60) § 11, także „Trakt. o popr. roz.“ (przekł.).

PRZYPISEK 8
do Rozdziału 7, § 66, str. 136, w. 13.

Przez rzeczy dające się pojąć rozumiem nie tylko takie, których się dowodzi prawidłowo, lecz także i takie, których zwykle słuchamy bez zdziwienia, pełni pewności moralnej, pomimo że nie dają się udowodnić. Każdy pojmuje twierdzenia Euklidesa, zanim się ich dowodzi. W taki sam sposób nazywam też dającemi się pojąć i jasnemi dzieje rzeczy zarówno przyszłych jak i przeszłych, nie wychodzących po za zakres wiary ludzkiej, jak też prawa, urządzenia i obyczaje, chociaż nie można tego wszystkiego udowodnić matematycznie. Pozatym rzeczy tajemnicze i zajścia, które przechodzą wszelką wiarę, nazywam nie dającemi się pojąć. Jednakże śród tych jest wiele takich, które dają się zbadać z pomocą naszej metody w tym celu, aby poznać umysł tego, kto je głosi.

PRZYPISEK 9
do Rozdziału 8, § 10, str. 147, w. 32.

Mianowicie przez dziejopisarza, nie zaś przez Abrahama; powiada on bowiem, że miejsce nazywane dzisiaj: „Na górze Pańskiej będzie obmyślono“ nazwał Abraham: „Pan obmyśli“ [1]).

PRZYPISEK 10
do Rozdziału 8, § 19, str. 150, w. 27.

Od owego czasu aż do panowania Jorama, kiedy odpadli od niego Edomczycy (2 Król. 8,20), nie było w Edomie królów, lecz miejsce króla zajmowali starostowie, naznaczani przez Judejczyków, ob. 1 Król. 22,48, a dlatego starosta Edomu (2 Król. 3,9) nazywa się królem. Czy zaś ostatni z królów edomskich zaczął panować, zanim Saul zo-

[1]) Gunkel sądzi, że tekst 1 Mojż. 22,14 jest skażony, że nazwa, którą dał Abraham wypadła (przekł.).

stał królem, czy też Pismo św. w tym Rozdziale 1 Mojż. zamierza wyłącznie mówić o tych królach, którzy [sławnie] zeszli do grobu, nie będąc zwyciężeni, może być sprawą sporną. Zresztą zupełnie bałamucą ci, którzyby chcieli w poczet królów żydowskich zaliczyć Mojżesza, który założył z woli boskiej państwo żydowskie, zupełnie niepodobne do monarchicznego.

PRZYPISEK 11

do Rozdziału 9, § 4, str. 161, w. 5.

Tak np. w 2 Król. 18,20 czytamy w drugiej osobie: „mówiłeś: (aleć to słowa daremne) i t. d.“ Izajasz zaś w 36,5 powiada: „rzekłbym: (acz to rzecz daremna) snać rady i mocy do wojny dosyć masz“. Następnie w. 22 [1]) czytamy: „a jeźli mi rzeczecie“ w liczbie mnogiej, co w tekście Izajasza [2]) znajdujemy w liczbie pojedyńczej. Prócz tego w tekście Izajasza [3]) nie znajdujemy słów (z w. 32 rozdz. przytoczonego): „eres zeth ishar udewasz wichju welo tamutu weal tiszmen el Chizkjahu“ [4]). [Wobec tego nie wątpię, że wyrazy te są podsunięte]. Tego rodzaju odmian tekstu znaleźć można mnóstwo, a nikt nie potrafi wyznaczyć, której należy dać pierwszeństwo.

PRZYPISEK 12

do Rozdziału 9, § 5, str. 161, w 11.

Tak np. w 2 Sam. 7,6 czytamy: „alem chodził w namiocie i w przybytku“, w 1 Kron. 17,5 zaś: „alem się przechadzał z namiotu do namiotu i z przybytku do przybytku“, właśnie na skutek zmiany „mithallech“ na „meohel“, „beohel“ na „el-ohel“ i „bemiszkan“ na „mimmiszkan“. Następnie w w. 10 tamże u Sam. czytamy: „trapić go“ a w 1 Kron.

---

[1]) 2 Król. 18,22 (przekł.).
[2]) Izaj. 36,7 (przekł.).
[3]) Izaj. 36,17 (przekł.).
[4]) 2 Król. 18,32 (przekł.).

17,9: „zetrą ich“. Tego rodzaju niezgodności, a daleko większej wagi, zauważy każdy mnóstwo, kto nie jest całkiem ślepy i nie zgłupiał zupełnie, a czytać będzie te Rozdziały pierwszy raz.

PRZYPISEK 13

do Rozdziału 9, § 8, str. 162, w. 1.

Że ten tekst nie dotyczy żadnego innego czasu, jak owego, kiedy sprzedano Józefa, nie tylko widać ze związku słów w jego przemówieniu, lecz i można wywnioskować z samego wieku owego Judy, który wówczas liczył sobie najwyżej dwudziesty drugi rok, jeżeli wolno dokonać obliczenia na podstawie opowiedzianych poprzednio dziejów jego życia. Otóż z 1 Mojż. 29 w. ostatniego okazuje się, że Juda urodził się w roku dziesiątym od czasu, kiedy patryjarcha Jakub zaczął służyć u Labana, Józef zaś w roku czternastym. Skoro więc Józef, gdy go sprzedano, miał lat siedemnaście, przeto Juda miał w owym czasie lat dwadzieścia jeden, nie więcej. Kto więc sądzi, że owa długa nieobecność Judy w domu przypada przed sprzedaniem Józefa, ten chce dogodzić sobie i jest raczej zaniepokojony, aniżeli upewniony co do boskości Pisma św.

PRZYPISEK 14

do Rozdziału 9, § 12, str. 163, w. 2.

Otóż jeżeli niektórzy myślą, że Jakub stracił osiem czy dziesięć lat na wędrówkach pomiędzy Mezopotamją i Betelem, to wygląda to na głupotę, jakbym powiedział z przeproszeniem Ibn Ezry. Albowiem nie tylko z powodu tęsknoty, która go niewątpliwie ciągnęła do rodziców, będących w bardzo podeszłym wieku, lecz także, nawet głównie, z powodu chęci spełnienia przyrzeczenia, które dał, gdy uciekł od brata, spieszył on z całych sił (ob. 1 Mojż. 28,10; 31,13; 35,1); a do spełnienia tego właśnie przyrzeczenia napominał go Bóg (1 Mojż. 31,3 i 13) i obiecał mu swoją pomoc przy powrocie do ojczy-

zny. Zresztą ponieważ wygląda to raczej na domniemanie, aniżeli na rzecz pewną, to zgadzam się ostatecznie na to, że Jakub stracił osiem czy dziesięć lat, a jeśli kto chce, to i więcej, na tak krótką drogę, ulegając losowi smutniejszemu od tego, który spotkał Ulisesa. Ale temu z pewnością nie będzie można zaprzeczyć, że Benjamin urodził się w ostatnim roku owej wędrówki, czyli według owego zdania lub przypuszczenia w lat piętnaście lub szesnaście mniej więcej po urodzeniu się Józefa. Albowiem Jakub rozstał się z Labanem w roku siódmym od urodzenia się Józefa, a od roku siedmnastego wieku Józefa, aż do roku, w którym tenże patryjarcha udał się do Egiptu upłynęło nie więcej, jak dwadzieścia dwa lata, jak wykazaliśmy w Rozdziale powyższym. A zatym Benjamin w owym czasie, kiedy udał się do Egiptu, miał lat dwadzieścia trzy albo dwadzieścia cztery najwyżej, a w tym wieku miał mieć dojrzałych wnuków (ob. 1 Mojż. 46,21 i porównaj z 4 Mojż. 26, 38,39,40 oraz z 1 Kron. 8,1 i nast.). Wszak Bela, syn pierworodny Benjamina miał już dwuch synów Areda i Noamana[1]). Nie jest to doprawdy bardziej dziwne dla rozumu do przyjęcia od tego, że Dina uległa zniewoleniu w siódmym roku życia, i od innych rzeczy, które w tej sprawie wyprowadziliśmy w porządku. Z tego się okazuje, że gdy ludzie niewykształceni usiłują rozwiązywać węzły, to tworzą nowe i bardziej rzecz wikłają i rozrywają.

PRZYPISEK 15
do Rozdziału 9, § 14, str. 163, w. 25.

[Czyli w innych słowach i w innym porządku, aniżeli znajdujemy w księdze Jozuego].

---

[1]) Appuhu 443 zwraca uwagę, że według Septuaginty i Vulgaty w 4 Mojż. 26,40 Ared i Noaman byli synami, a nie wnukami Benjamina, jak też mamy w 1 Mojż. 46,21, pomimo że w Kron. są podani za synów Beli (przekł.).

PRZYPISEK 16
do Rozdziału 9, § 17, str. 164, w. 16.

Rabi Lewi ben Gerson oraz inni sądzą, że te czterdzieści lat, które według Pisma św. przeszły na wolności, liczą się od śmierci Jozuego, a dlatego zawierają w sobie osiem lat poprzednich, podczas których naród był w niewoli u Chusanrasataima; również że osiemnaście lat następnych należy włączyć do lat osiemdziesięciu, kiedy sędziami byli Aod i Samgar. W ten sposób, sądzą oni, należy zawsze uważać wszystkie inne lata niewoli za włączone do lat, które Pismo św. podaje za lata wolności. Ale ponieważ Pismo św. wyraźnie wymienia, ile lat Żydzi przebywali w niewoli, a ile na wolności, a w 2,18 donosi najwyraźniej, że sprawy żydowskie toczyły się pomyślnie zawsze za czasu sędziów, przeto okazuje się, że ów Rabi, zresztą człowiek bardzo oczytany, oraz inni, którzy wstępują w jego ślady, raczej poprawiają, aniżeli wyjaśniają Pismo św., gdy usiłują rozwiązywać tego rodzaju węzły. To samo czynią także i ci, którzy przyjmują, że Pismo św. przy owej ogólnikowej rachubie lat chce tylko zaznaczyć czas państwa judzkiego, nie mogło zaś podciągnąć pod ogólny wykaz lat bezrządu [nazywają je pogardliwie możnowładctwem tłumu] oraz niewoli, jako lat nieszczęsnych i poniekąd czasu bezkrólewia. [Albowiem jeśli się mówi, że Żydzi nie chcieli zaznaczyć w swych kronikach czasu pomyślności swego państwa, dlatego że to był czas nieszczęścia i jakby bezkrólewia, albo że zatarli w swych kronikach lata niewoli, to jest to, jeżeli nie oszczerstwo, to czyste zmyślenie i poprostu niedorzeczność]. Otóż Pismo św. pomija zwykle wprawdzie milczeniem czas bezrządu, jednakże podaje zarówno lata niewoli, jak i wolności, a nie pomija ich zazwyczaj w kronikach, jak majaczą niektórzy. Że zaś Ezdrasz [(który jest autorem owych ksiąg, jak wykazaliśmy)] w 1 Król. [rozdz. 6] chciał włączyć bez wyjątku wszystkie lata od wyjścia z Egiptu [aż do czwartego roku

panowania Salomona] do owej ogólnej liczby lat, jest rzeczą tak oczywistą, że znawca Pisma św. nie będzie się nigdy o to sprzeczać. Przecież, że już pominę słowa samego tekstu, sam rodowód Dawida, podany w końcu księgi Ruty oraz w 1 Kron. 2, zaledwie dopuszcza tak wielką liczbę lat [mianowicie 480]. Otóż Naason był księciem pokolenia Judy w roku drugim od wyjścia z Egiptu (4 Mojż. 7, 11 i 12), a więc umarł na puszczy [wraz z temi wszystkiemi, którzy po dojściu do dwudziestego roku życia byli zdolni do noszenia broni], a syn jego Salmon przeszedł przez Jordan z Jozuem. Atoli ten Salmon według owego rodowodu Dawida był przodkiem Dawida. [A zatym wcale nie trzeba zmyślać, że ten Salmon miał conajmniej dziewięćdziesiąt jeden lat, gdy spłodził Booza [1]), i że ten miał tyleż, gdy się urodził Dawid. Albowiem Dawid (przyjąwszy, że rok czwarty panowania Salomona jest w łączności z 1 Król. 6, a jest rokiem 480 od wyjścia z Egiptu) urodził się według tej rachuby w roku 366 od przejścia Jordanu]. Jeżeli od tej sumy lat 480 odjąć 4 lata panowania Salomona, 70 lat życia Dawida i 40 lat spędzonych na puszczy, to otrzymamy, że Dawid urodził się w roku 366 od przejścia Jordanu, i [a więc przyjmując, że Salmon, przodek Dawida, urodził się nawet w czasie przejścia Jordanu] dlatego koniecznością jest, że [ów Salmon, Booz, Obed i Isaj] jego ojciec, dziadek, pradziadek i prapradziadek płodzili [kolejno] dzieci [w późnej starości], gdy każdy z nich miał 90 lat [a skutkiem tego nie wypadłoby od wyjścia z Egiptu aż do roku 4 panowania Salomona 480 lat, gdyby Pismo św. nie podawało tego wyraźnie].

PRZYPISEK 17

do Rozdziału 9, § 17, str. 165, w. 7.

Samson urodził się, gdy Filistynowie ujarzmili Żydów. [Można wątpić, czy te dwadzieścia lat należy zaliczyć

[1]) W oryginale francuskim: „Bohgar“ (przekł.).

do lat wolności, czy też są one włączone do owych lat 40, które je bezpośrednio poprzedzają, w czasie których naród pozostawał pod jarzmem Filistynów. Co do mnie, to przyznam, że wydaje mi się bardziej prawdopodobnym i dającym się łatwiej przyjąć, iż Żydzi odzyskali swoją wolność, gdy wybitniejsi z pośród Filistynów zginęli wraz z Samsonem. To też zaliczyłem owe dwadzieścia lat Samsona do tych, kiedy trwało jarzmo Filistynów właśnie dlatego, że Samson urodził się w czasie, kiedy Filistynowie podbili Żydów, pomimo że w Traktacie „Sabbat“ jest wzmianka o jakiejś księdze jerozolimskiej, wzmiankującej, że Samson był sędzią narodu przez lat 40. Ale sprawa nie dotyczy tych lat wyłącznie].

PRZYPISEK 18

do Rozdziału 9, § 30, str. 168, w. 11.

W przeciwnym razie raczej poprawia się, aniżeli wyjaśnia słowa Pisma św.

PRZYPISEK 19

do Rozdziału 9, § 35, str. 169, w. 25.

Karyjatyjarym nazywa się też Baalem Judowym, wobec czego Kimchi i inni przypuszczają, że „Baal Judowy“, co przełożyłem: „z ludu Judy“, jest nazwą miasta; jednakże mylą się, dlatego że „baale“ jest w liczbie mnogiej. Następnie jeśli porównamy to miejsce z Sam. z miejscem w 1 Kron.[1]), to znajdziemy, że Dawid nie wyruszył i nie wyszedł z Baala, lecz że się tam udał. Jakoż gdyby autor 2 Księgi Samuelowej chciał przynajmniej zaznaczyć miejsce, skąd Dawid wyniósł skrzynię, to powiedziałby, jak się mówi po hebrajsku: a wyruszył i udał się Dawid i t. d. z Baala Judowego i zabrał stamtąd skrzynię bożą.

[1]) 13, 5 (przekł.).

PRZYPISEK 20
do Rozdziału 9, § 36, str. 170, w. 1.

[Ci, którzy usiłowali wyjaśnić ten tekst, poprawili go w sposób następujący: „ale Absalom uciekłszy uszedł do Tolmaja, syna Ammihuudowego, króla Giessur, a był tam przez trzy lata; i żałował Dawid syna swego po one wszystkie dni, które przebył w Giesur“. Ale jeżeli to ma być tłumaczeniem i jeżeli wolno tak pozwalać sobie w wykładaniu Pisma św. i przestawiać w ten sposób całe zdania, dołączając lub ujmując cośkolwiek, to wyznaję, że wolno fałszować Pismo św. i nadawać mu, jak kawałkowi wosku, postać, jaką się chce].

PRZYPISEK 21
do Rozdziału 10, § 1, str. 177, w. 5.

Przypuszczenie to, jeżeli można nazwać przypuszczeniem to, co jest pewne, powstaje z wyprowadzenia rodowodu króla Jechonjasza, podanego w 1 Kron. 3 [1]) i doprowadzonego do synów Elijenajego, którzy byli trzynastemi po nim [w linji prostej]. Trzeba zauważyć, że ów Jechonjasz w owym czasie, kiedy zakuto go w kajdany, nie miał jeszcze dzieci, ale zdaje się, że w więzieniu spłodził [dwoje] dzieci, jeżeli wolno tak przypuszczać na podstawie imion, które im nadał. Wnuków zaś, o ile imiona ich pozwalają to przypuszczać, miał on, zdaje się, dopiero po uwolnieniu się z więzienia. Dlatego Fadajasz [1]) (co znaczy: Bóg oswobodził), który w tym Rozdziale podany jest [za ojca Zorobabela, urodził się] w roku 37 albo 38 uwięzienia Jechonjasza, czyli na 33 lata przedtym, jak król Cyrus dał Żydom wolność, a zatym Zorobabel, którego Cyrus postawił na czele Żydów, miał conajwyżej, jak się zdaje, 13 lub 14 lat. Ale wolałem pominąć to milczeniem dla powo-

[1]) w. 17 i nast. (przekł.).

dów, których czasu naszego [niełaska i panujący zabobon] ucisk nie pozwala wyjaśnić [1]). Jakoż mądrym wystarczy zaznaczenie. Kto zechce całe owe potomstwo Jechonjasza, podane w 1 Kron. 3 od w. 17 aż do końca tego rozdziału, przejrzeć z pewną uwagą i porównać z przekładem, zwanym Septuagintą, ten bez trudności dostrzeże, że księgi te odtworzono po drugim odbudowaniu Jerozolimy przez Judę Machabeusza, kiedy potomkowie Jechonjasza utracili godność książęcą, a nie wcześniej.

PRZYPISEK 22

do Rozdziału 10, § 13, str. 180, w. 24.

A dlatego nie mógł nikt przypuszczać, że jego proroctwo pozostaje w sprzeczności z przepowiednią Jeremjasza, jak wszyscy według opowiadania Józefa przypuszczali, aż ze sprawdzenia się poznali, że obydwaj przepowiedzieli prawdę.

PRZYPISEK 23

do Rozdziału 10, § 23, str. 183, w. 3.

Że przeważna część tej księgi zapożyczona jest z księgi, którą pisał sam Nehemjasz, zaświadcza sam dziejopisarz w 1, 1. Ale że to, co podane jest począwszy od Rozdziału 8 aż do 12,26 i prócz tego w ostatnich dwuch wersetach rozdziału 12, będących wstawką nawiasową do słów Nehemjasza, jest dodane przez dziejopisarza, który żył po Nehemjaszu, nie ulega żadnej wątpliwości.

PRZYPISEK 24

do Rozdziału 10, § 27, str. 184, w. 6.

Ezdrasz był wujem pierwszego arcykapłana Jesui (ob. Ezdr. 7,1 i 1 Kron. 6,13,14,15) i pociągnął razem

[1]) Autor chciał niezawodnie uniknąć sprzeczności z Mat. 1. O ucisku ob. List. 68 (dawniej 19) (przekł.).

z Zorobabelem z Babilonu do Jerozolimy (ob. Nehem. 12,1). Ale zdaje się, że gdy zobaczył nieład w sprawach żydowskich, powrócił znów do Babilonu, co też uczynili i inni, jak widać z Nehem. 1,2. Pozostał tam aż do panowania Artakserksesa, aż dopiąwszy swego, udał się powtórnie do Jerozolimy z Zorobabelem za czasu Cyrusa; ob. Ezdr. 2,2 i 63, porówn. z 10,9 i Nehem. 10,1. Otóż jeżeli tłumacze rozumieją przez „hatirszata“: poseł, to nie mogą tego stwierdzić przykładem, gdy tymczasem przeciwnie, jest rzeczą pewną, że Żydzi, którzy musieli przebywać na dworze, przybierali nowe imiona; tak np. Daniel przybrał imię Baltazara, Zorobabel—Sesbasara (ob. Dan. 1,7, Ezdr. 1,8 i 5,14) a Nehemjasz zwał się Hatirszata. Ze względu na stanowisko tytułowano go „pecha“, t. j. wielkorządcą, czyli naczelnikiem ob. Nehem. 5,14 i 12, 26 [jest więc rzeczą pewną, że Hatirszata jest imieniem własnym [1]), taksamo jak Selelfuni, Hasobob w 1 Kron. 4,3 i 8 lub Halloches w Nehem. 10,24 i t. p.].

PRZYPISEK 25

do Rozdziału 10, § 43, str. 188, w. 29.

T. zw. Wielka Synagoga powstała dopiero po zawojowaniu Azji przez Macedończyków. Jeżeli zaś Majmonides, rabi Abraham ben Dawid i inni utrzymują, że na czele Soboru stali Ezdrasz, Daniel, Nehemjasz, Aggieusz, Zacharjasz i t. d., to jest to śmieszny wymysł, nie mający żadnej innej podstawy, prócz tradycji rabinów, która podaje, że państwo perskie istniało 34 lata, a nie więcej. Tylko w taki sposób mogą oni dowodzić, że uchwały owej Wielkiej Synagogi, czyli Soboru, który składał się z samych Faryzeuszów [nie uznanych przez Saduceuszów] przy-

[1]) Appuhu 443 podaje, że według poglądu dzisiejszego wyraz ten jest tytułem w rodzaju „ekscelencja“ (przekł.).

jęto od Proroków, którzy znów otrzymali je od innych Proroków i t. d. aż do Mojżesza, który je dostał od Boga samego i przekazał potomności ustnie, a nie piśmiennie [1]). Ale niech sobie Faryzeusze w to wierzą ze zwykłym swoim uporem, ludzie mądrzejsi zaś, którzy znają powody zborów i soborów, a równocześnie spory pomiędzy Faryzeuszami i Saduceuszami, będą mogli z łatwością domyśleć się, jakie były powody zwołania owej Wielkiej Synagogi, czyli Soboru. To jedno jest pewne, że na owym Soborze nie było żadnych Proroków i że uchwały Faryzeuszów, zwane tradycją [którą narobiono tyle hałasu] nabrały powagi przez sam ten Sobór.

PRZYPISEK 26

do Rozdziału 11, § 3, str. 192, w. 5.

Λογίζομαι [2]) przekładają tłumacze tego miejsca: wnioskuję i utrzymują, że Paweł bierze ten wyraz poniekąd zamiast συλλογίζομαι, gdy tymczasem λογίζομαι u Greków znaczy to samo, co u Żydów „haszab", liczyć, myśleć, mniemać, a w tym znaczeniu miejsce to zgadza się z tekstem syryjskim. Otóż przekład syryjski (jeżeli jest to przekład, o czym można wątpić, skoro nie znamy ani przekładcy, ani czasu ogłoszenia, a językiem ojczystym Apostołów był właśnie język syryjski) podaje to miejsce u Pawła: „methrahgenan hachil", co Tremeljusz bardzo dobrze oddaje z pomocą: sądzimy więc; albowiem rzeczownik „rehgjono", pochodzący od tego czasownika, znaczy: sąd, gdyż wyrazowi „rehgjono" odpowiada w hebrajskim „rehgutha", wola, „methrahgenan" więc znaczy: chcemy, lub: sądzimy.

---

[1]) Kuenen „Over de Mannen der groote synagoge, 1876, wykazał, że takiej tradycji nie było, jak sądził słusznie de Spinoza. (przekł.).

[2]) Appuhu 432 zauważa, że tekst grecki w 3, 28 posiada nie rzeczony wyraz, lecz οἴδαμεν, a Vulgata: scimus autem, w 8, 13 zaś λογιζόμεθα, w Vulgacie: arbitramur ergo (przekł.).

PRZYPISEK 27

do Rozdziału 11, § 15, str. 197, w. 34.

[Mianowicie tę, której uczył Jezus Chrystus na górze i którą wzmiankuje św. Mateusz w Rozdz. 5 i nast.].

PRZYPISEK 28

do Rozdziału 15, § 5, str. 232, w. 13.

Ob. „Interpret. Scripturae“, str. 75 [1]).

PRZYPISEK 29

do Rozdziału 15, § 19, str. 235, w. 31.

„Interpret. Script.“ str. 76.

PRZYPISEK 30

do Rozdziału 15, § 44, str. 241, w. 32.

„Interpret. Script.“ str. 115.

PRZYPISEK 31

do Rozdziału 15, § 44, str. 242, w. 4.

Innemi słowy [czego w sposób naturalny nie wiemy], że do zbawienia, czyli szczęśliwości, wystarcza przyjąć postanowienia boskie jako prawa, czyli nakazy, i że nie potrzeba pojmować ich jako prawdy wieczne, może pouczyć nie rozum, lecz objawienie, jak widać z tego, czegośmy dowiedli w Rozdziale 4 [2]).

PRZYPISEK 32

do Rozdziału 16, § 16, str. 247, w. 16.

W stanie społecznym, gdzie prawo powszechne stanowi, co jest dobre, a co złe, rozróżnia się słusznie podstęp w dobrej

---

[1]) Jest to dzieło L. Meyera „Philosophia S. Scripturae interpres“. (przekł.).

[2]) §§ 10 i nast. (przekł.).

i złej wierze. Natomiast w stanie naturalnym, gdzie każdy [z prawa] jest własnym swoim sędzią i posiada prawo najwyższe przepisywania sobie praw i tłumaczenia ich, a nawet usuwania ich, gdy uważa to za pożyteczniejsze dla siebie, nie daje się zgoła pomyśleć, aby ktoś działał podstępnie ze złą wiarą.

PRZYPISEK 33

do Rozdziału 16, § 34, str. 251, w. 20.

W każdym państwie, zajedno jakim ono jest, człowiek może być wolny. Albowiem z pewnością człowiek jest o tyle wolny, o ile kieruje się rozumem. Atoli (nb. inaczej według Hobbesa) rozum skłania całkowicie do spokoju, ten zaś można tylko osiągnąć, jeżeli powszechne prawa państwowe zachowuje się bez pogwałcenia. A zatym im więcej człowiek kieruje się rozumem, t. j. im więcej jest wolny, tym stalej będzie zachowywać prawa państwowe i spełniać rozkazy władzy najwyższej, której jest poddanym [1]).

PRZYPISEK 34

do Rozdziału 16, § 53, str. 256, w. 4.

Jeżeli Paweł powiada, że niema wymówki dla ludzi [2]), to mówi to na sposób ludzki. Otóż w rozdziale 9 [w. 18] tegoż Listu uczy on najwyraźniej, że Bóg zmiłowuje się nad kim chce, a kogo chce, zatwardza i że ludzie nie dają się usprawiedliwić tylko z tego powodu, że znajdują się w mocy Boga, jak glina w ręku garncarza, który z jednej masy lepi naczynia, jedno ku uczciwości, a drugie ku zelżywości [3]), ale nie dlatego, że byli przedtym napominani. Co się zaś tyczy prawa boskiego naturalnego, którego przykazaniem najwyższym jest, jak powiedzieliśmy, miłowanie Boga, to nazwałem

[1]) Ob. „Trakt. polit.“ 3,6 (przekł.).

[2]) Ob. List do Rzym. 1,20 (przekł.).

[3]) Ob. „Rozm. metaf.“ 2,8; List 78 (dawniej 25) § 2; „Trakt. polit.“ 2,22 (przekł.).

je prawem w tym sensie, w jakim filozofowie prawami nazywają reguły powszechne natury, według których wszystko [z konieczności] zachodzi. Wszak umiłowanie Boga nie jest posłuszeństwem, lecz cnotą, jaką z konieczności posiada człowiek, który dobrze poznał Boga. Natomiast posłuszeństwo ma na względzie wolę rozkazodawcy, nie zaś konieczność i prawdziwość rzeczową. Ale że nie znamy natury woli Boga, gdy tymczasem wiemy z pewnością, że wszystko, co zachodzi, staje się wyłącznie dzięki mocy Boga, przeto możemy tylko przez objawienie wiedzieć, że Bóg chce, aby go ludzie czcili jako monarchę. Trzeba dodać, że prawa boskie wydają się nam prawami, czyli zarządzeniami, jak wykażemy później, tylko dopóty, dopóki nie znamy ich przyczyny. Z poznaniem tych przestają one być prawami i bierzemy je za prawdy wieczne, nie zaś za prawa. Innemi słowy, posłuszeństwo przechodzi w miłość, która powstaje z taką samą koniecznością z wiedzy prawdziwej, jak światło ze słońca. A zatym za wskazówką rozumu możemy Boga miłować, nie zaś być mu posłusznemi, zwłaszcza że nie możemy ani przyjąć za boskie praw boskich, dopóki nie znamy ich przyczyny, ani pojąć rozumem Boga jako monarchę wydającego prawa.

PRZYPISEK 35

do Rozdziału 17, § 4, str. 261, w. 6.

„Dwaj żołnierze podjęli się przeniesienia rządu narodu rzymskiego i dokazali tego“ Tacit. histor. 1.

PRZYPISEK 36

do Rozdziału 17, § 37, str. 268, w. 30.

W tym miejscu [w 4 Mojż.] posądza się dwuch ludzi [których imiona są podane w 11,28 tej Księgi] o to, że prorokowali w obozie [wieść o tym doszła rychło do Mojżesza], a Jozue jest zdania, że trzeba ich zamknąć. Nie uczyniłby on tego [i nie myślanoby o doniesieniu o tym Moj-

żeszowi jako o przestępstwie kryminalnym], gdyby wolno było każdemu bez rozkazu Mojżesza udzielać ludowi odpowiedzi boskich. Jakoż Mojżesz uważał za dobre uwolnić podsądnych i zgromił Jozuego za to, że radził mu trzymać się swego prawa królewskiego w owym czasie, kiedy opanował go tak wielki wstręt do panowania, że wolał umrzeć, aniżeli być samowładcą, jak widać z w. 14 [i 15] tegoż rozdziału. Tak bowiem odpowiada Jozuemu: „Czemuż im ty zazdrościsz dla mnie? Boże daj, aby wszystek lud Pański prorokował“, t. zn. [czy chciałbyś abym ja tylko panował; co do mnie, to pragnąłbym] aby dostało mu się z powrotem prawo zapytywania Boga i panowanie pozostało w rękach ludu [a mnie dali spokój]. A zatym Jozue był w błędzie nie co do prawa [i powagi], lecz co do okoliczności czasu i dlatego czyni mu Mojżesz wyrzuty, podobnie jak Dawid Abisajemu, gdy ten namawiał króla, by skazał na śmierć Semeja, który z pewnością był winien obrazy majestatu; ob. 2 Sam. 19, 22 i 23.

PRZYPISEK 37

do Rozdziału 17, § 41, str. 269, w. 32.

W. 19 i 23 tego rozdziału podaje się mylnie w przekładach (które zdarzyło mi się w widzieć). Otóż w. 19 i 23 nie znaczy, że dał mu przepisy, lub że zaopatrzył go w przepisy, lecz że mianował Jozuego naczelnikiem, czyli dał mu ten urząd, jak się często spotyka w Piśmie św. np. w 2 Mojż. 18, 23; 1 Sam. 13, 14; Joz. 1, 9; 1 Sam. 25, 30 i t. d.

[Im więcej tłumacze usiłują oddać wersety 19 i 23 tego rozdziału słowo w słowo, tym więcej czynią je niezrozumiałemi, a jestem pewien, że bardzo mało osób rozumie sens prawdziwy. Po większej części myśli się, że w w. 19 Bóg każe Mojżeszowi pouczyć Jozuego przed oczami całego zgromadzenia, a w. 23 rozumie się tak, że włożył nań swe ręce i dał mu naukę. Zapomina się przytym, że jest to zwykły bardzo u Żydów sposób mówienia dla oznaczenia, że wy-

bór naczelnika jest prawomocny i że jest on zatwierdzony w swej godności. W taki sam sposób przemawia Jetro, radząc Mojżeszowi wybrać sobie pomocników, którzyby mu pomogli sądzić lud, (powiada on): „jeżeli to uczynisz, wypełnisz rozkazanie boskie“ (W.), jak gdyby chciał powiedzieć, że jego powaga będzie mocna i że się utrzyma; ob. w tej sprawie 2 Mojż. 18, 23 i 1 Sam. 13, 15 oraz 25, 30, a nadewszystko Joz. 1, 9, gdzie Bóg mówi do niego: „azażem ci nie rozkazał: zmocnij się, i mężnie sobie poczynaj“ jak gdyby mu powiedział: czyż nie ja uczyniłem cię przełożonym, nie lękaj się niczego, gdyż zawsze będę przy tobie].

PRZYPISEK 38

do Rozdziału 17, § 55, str. 273, w. 17.

Rabini wyobrażają sobie, że t. zw. Sanhedrin [wielkie zgromadzenie] utworzył Mojżesz, a nietylko rabini, lecz i bardzo wielu chrześcijan podziela z niemi ten błąd. Coprawda Mojżesz wybrał sobie 70 pomocników, którzy mieli pospołu z nim opiekować się państwem, gdyż sam nie mógł podołać całemu temu zadaniu. Jednakże nie wydał on nigdy żadnej ustawy co do urządzenia rady siedemdziesięciu; przeciwnie, rozkazał, aby każdy szczep w miastach, które Bóg mu przydzielił, naznaczył sędziów w celu rozstrzygania sporów według ustaw, które nadał [i karania przestępców], a w razie, gdyby ci sędziowie mieli wątpliwości co do prawa, mieli zwracać się do arcykapłana (który był najwyższym tłmaczem ustaw), albo też do sędziego, któremu wówczas podlegali (gdyż miał on prawo zapytywania arcykapłana) i mieli rozstrzygać spory stosownie do wyjaśnienia arcykapłana. W razie, gdyby sędzia podległy [niższy] utrzymywał, że nie jest obowiązany wydawać wyrok według zdania arcykapłana, podanego mu przez niego samego, lub przez najwyższy jego urząd, to miał być skazany na śmierć, mianowicie przez sędziego najwyższego, który urzędował wówczas i mianował sędziego podległego; ob. 5 Mojż. 17, 9; zajedno, czy był to

Jozue, najwyższy rozkazodawca całego ludu izraelskiego, czy książę jednego ze szczepów, mający po podziale prawo zapytywania arcykapłana w sprawach swego szczepu, prawo decydowania o wojnie i pokoju, warowania miast, mianowania sędziów [w miastach, które jemu tylko podlegały] i t. d., czy też król, któremu wszystkie lub niektóre szczepy przekazały swe prawo. Dla potwierdzenia tego mógłbym przytoczyć mnóstwo świadectw z Pisma św., ale poprzestanę na jednym, które wydaje się głównym. Gdy Prorok z Sylo obrał Jeroboama na króla, to dał mu tym samym prawo zapytywania arcykapłana i mianowania sędziów; wogóle wszelkie prawo, jakie zachował Rehabeam względem dwuch pokoleń, otrzymał Jeroboam względem dziesięciu. Wobec tego mógł Jeroboam z tym samym prawem, co Jozafat w Jerozolimie (ob. 2 Kron. 19, 8 i nast.), mianować w swojej stolicy radę najwyższą dla swego państwa. Wszak pewne jest, że Jeroboam, ile że był królem z rozkazu Boga, a skutkiem tego i poddani jego nie byli obowiązani według prawa Mojżesza stawać przed sądem Rehabeama, którego poddanemi nie byli, a tymbardziej przed sądem jerozolimskim, ustanowionym przez Rehabeama i jemu podlegającym. Stosownie więc do podziału państwa żydowskiego było w nim tyleż rad najwyższych [osobnych i niezależnych od siebie]. Kto nie zwraca uwagi na zmienny stan rzeczy u Żydów, lecz miesza różne stany w jeden [jak gdyby to było to samo], ten myli się pod wieloma względami.

PRZYPISEK 39

do Rozdziału 19, § 60, str. 313, w. 30.

Trzeba tutaj zwrócić uwagę szczególnie na to, co powiedzieliśmy o prawie w Rozdziale 16.

TRAKTAT POLITYCZNY,

W KTÓRYM WYKAZUJE SIĘ, JAK POWINNO BYĆ URZĄDZONE SPOŁECZEŃSTWO, W KTÓRYM JEST RZĄD MONARCHICZNY LUB W KTÓRYM RZĄDZI ARYSTOKRACJA, ABY NIE POPADŁO W TYRANJĘ I ABY POKÓJ I WOLNOŚĆ OBYWATELI POZOSTAŁY NIEPOGWAŁCONE.

LIST AUTORA DO PRZYJACIELA,

nadający się do umieszczenia przed Traktatem politycznym i mogący służyć za przedmowę do niego [1]).

Kochany przyjacielu!

List Twój wręczono mi wczoraj. Za tak wielką troskliwość, jaką mi okazujesz, serdecznie Ci dziękuję. Nie opuściłbym tej sposobności i t. d., gdybym nie był zajęty sprawą, którą uważam za pożyteczniejszą i która, jak mniemam, bardziej Ci się spodoba, mianowicie sporządzeniem Traktatu politycznego, do którego przystąpiłem za Twoją pobudką przed niejakim czasem. Z Traktatu tego mam już sześć rozdziałów wykończonych. Pierwszy zawiera niejako wstęp do tej pracy, drugi zajmuje się prawem naturalnym, trzeci prawem władz najwyższych, czwarty rozpatruje, jakie sprawy polityczne mają zależeć od kierownictwa władz najwyższych, piąty dociekа, co jest tym ostatnim i najwyższym, co społeczeństwo może mieć na widoku, a szósty rozważa, w jaki sposób powinno być urządzone państwo monarchiczne, aby nie popa-

[1]) Do kogo i kiedy pisał de Spinoza ten list, nie wiadomo. Wydawcy „Opera posthuma“ podali go z dodaniem nagłówka i dopisku.

dło w tyranję. Zajmuję się teraz rozdziałem siódmym, w którym wyprowadzam metodycznie wszystkie momenty poprzedniego szóstego rozdziału, dotyczące ustroju dobrze urządzonej monarchji. Później przejdę do rządów arystokratycznego i demokratycznego, a w końcu do ustawodawstwa oraz do innych zagadnień poszczególnych, dotyczących polityki. Bywaj zdrów i t. d.

Uwidocznia się tutaj zamiar autora. Atoli choroba przeszkadzała, a śmierć nie pozwoliła mu doprowadzić tego dzieła dalej, jak do końca arystokracji, co Czytelnik sam zobaczy.

TRAKTAT POLITYCZNY.

ROZDZIAŁ 1.

§ 1. Filozofowie pojmują szarpiące nas wzruszenia jako występki, których ludzie dopuszczają się z własnej swojej winy; z tego powodu zazwyczaj ludzi wyśmiewają, opłakują, wydrwiwają lub (gdy chcą uchodzić za świętobliwych) przeklinają. W ten sposób więc zdaje im się, że postępują bogobojnie i wznoszą się na szczyt mądrości, gdy usiłują naturę ludzką, jakiej nigdzie niema, wychwalać na wszelkie sposoby, a tę, która jest rzeczywista, potępiać wszelkiemi słowami. Otóż nie biorą oni ludzi, jakiemi są, lecz jakiemi chcieliby ich mieć. Stąd powstało, że po największej części zamiast etyki pisano satyrę i nie utworzono nigdy polityki takiej, która mogłaby mieć zastosowanie praktyczne, lecz taką, która musi uchodzić za chimeryczną, lub która mogłaby być urzeczywistniona w Utopji, albo też w owym złotym wieku poetów, gdzie jest najmniej potrzebna. Powstało mniemanie, że z pośród wszystkich nauk stosowanych polityka najbardziej jest nauką taką, w której teorja odbiega od praktyki, to też nie uważa się nikogo za tak mało zdolnego do rządzenia państwem, jak teoretyków czyli filozofów.

§ 2. Tymczasem o politykach sądzi się przeciwnie, że więcej podchodzą ludzi, aniżeli o nich dbają i ma się ich raczej za przebiegłych, aniżeli za mądrych. Nic dziwnego,

wszak nauczyło ich doświadczenie, że występki trwają, dopóki istnieją ludzie. Gdy więc starają się zwalczyć niegodziwość ludzką, i to z pomocą sztuk, które wypróbowali praktycznie w długim doświadczeniu i którym ludzie zwykle się poddają więcej ze strachu, aniżeli z rozumu, to wyglądają na przeciwników religji, a szczególnie duchowieństwa, według którego władze najwyższe winny załatwiać sprawy publiczne według tych samych prawideł bogobojności, jakie obowiązują człowieka prywatnego. Jednakże nie może ulegać wątpliwości, że politycy pisali o sprawach politycznych daleko trafniej, aniżeli filozofowie. Skoro bowiem wiedzę swoją czerpali z doświadczenia, to nie uczyli nic takiego, coby było niepraktyczne.

§ 3. Jestem najzupełniej przekonany, że doświadczenie ujawniło nam wszystkie dające się pomyśleć rodzaje państwowości, mające na celu zgodne spółżycie ludzi, a także i wszystkie środki, z pomocą których trzeba kierować masą lub utrzymywać ją w pewnych szrankach. Dlatego nie sądzę, abyśmy mogli w tej sprawie przez samo myślenie dojść do czegoś, co nie mijałoby się z doświadczeniem, czyli praktyką, a coby nie było już doświadczone i wypróbowane. Wszak ludzie są tak ukształtowani, że nie mogą żyć bez jakiejś więzi prawnej. A prawa powszechne i interesy publiczne zaprowadzili i prowadzili ludzie najbystrzejsi, najsprytniejsi i najprzebieglejsi. Dlatego trudno w to uwierzyć, abyśmy zdołali wymyślić coś pożytecznego dla spólnoty społecznej, czegoby nie nastręczyły już sposobność lub przypadek i coby mieli przeoczyć ludzie, zajmujący się sprawami społecznemi i dbający o swoje własne bezpieczeństwo.

§ 4. Jeżeli więc zwróciłem swą myśl ku polityce, to nie z zamiarem wykazania czegoś nowego lub niesłychanego. Chciałem tylko przedstawić coś takiego, co się najlepiej zgadza z praktyką, w sposób pewny i niewątpliwy oraz wyprowadzić to z samego ustroju natury ludzkiej. Aby zaś zbadać to, co wchodzi w zakres tej nauki, bez uprzedzenia, tak jak

to czynimy w dziedzinie matematyki, starałem się usilnie o to, aby ludzkich postępków nie wyśmiewać, nie opłakiwać i nie potępiać, lecz je zrozumieć. A dlatego rozpatrywałem wzruszenia ludzkie, jak miłość, nienawiść, gniew, zawiść, ambicję, miłosierdzie i wszystkie inne wstrząśnienia ducha nie jako występki natury ludzkiej, lecz jako własności, które tak do niej należą, jak do natury powietrza należą ciepło, zimno, burza, piorun i t. p. Wszystko to może być bardzo niedogodne, jednakże jest konieczne i posiada swoje przyczyny pewne, przez które staramy się poznać ich naturę, przyczym umysł nasz nie mniejszą ma rozkosz z prawdziwego ich rozpatrywania, aniżeli z poznania takich rzeczy, które są miłe zmysłom.

§ 5. To bowiem jest pewne, a w swej Etyce wykazałem to jako prawdę, że ludzie z konieczności podlegają wzruszeniom [1]) i że tak są ukształtowani, iż spółczują z temi, którym źle się powodzi, a zazdroszczą tym, którym dobrze się powodzi [2]), oraz że skłonniejsi są do zemsty, aniżeli do spółczucia [3]), prócz tego jeszcze, że każdy pragnie, ażeby wszyscy inni żyli według jego myśli i uznawali to, co on uznaje, i odrzucali to, co on odrzuca [4]). Stąd się bierze, że skoro wszyscy jednakowo chcą być pierwszemi, to wpadają w walkę i usiłują zgnębić się wzajemnie według możności, a kto wychodzi zwycięzko, ten chlubi się więcej tym, że komuś zaszkodził, aniżeli tym, że sobie się przysłużył [5]). A chociaż wszyscy dobrze o tym wiedzą, że religja uczy przeciwnie, aby każdy kochał bliźniego jak siebie samego, t. j. aby każdy bronił prawa cudzego, jak swojego, to jednak przekonanie to, jak wykazaliśmy, jest bezsilne wobec wzruszeń [6]). Ma ono

---

[1]) Etyka III, 1 i IV, 4 (przekł.).
[2]) Etyka III, 32, Przypisek (przekł.).
[3]) Etyka IV, Przydatek, Rozdz. 13 (przekł.).
[4]) Etyka III, 31, Dod. i Przyp. (przekł.).
[5]) Etyka IV, 58 Przyp. (przekł.).
[6]) Etyka IV, 15 (przekł.).

coprawda znaczenie na łożu śmiertelnym, gdzie choroba pokonała owe wzruszenia i człowiek leży bezwładny, albo też w świątyniach, gdzie ludzie nie utrzymują żadnych stosunków między sobą, ale bynajmniej nie w miejscach publicznych, lub domach, gdzie byłoby najpożyteczniejsze. Wykazałem pozatym, że rozum wprawdzie wiele zdoła osiągnąć w powściąganiu i miarkowaniu wzruszeń [1]), ale zarazem zauważyłem, że droga, którą rozum wskazuje, jest bardzo trudna [2]). Kto myśli wobec tego, że może doprowadzić masę lub tych, którzy gubią się w sprawach publicznych, do tego, aby żyli według wskazówek rozumu, ten majaczy o złotym wieku poetów albo o jakiejś bajce.

§ 6. A zatym państwo, którego dobrobyt zależy od dobrej wiary wszystkich i którego sprawy tylko wtedy mogą być dobrze załatwiane, jeżeli ci, którzy się tym zajmują, postępują z dobrą wiarą, nie będzie miało trwałości. Aby się mogło utrzymać, muszą raczej jego sprawy publiczne być tak uporządkowane, aby zarządzający niemi, zarówno czy kierować się będą rozumem, czy wzruszeniami, nie mogli wcale być wystawieni na to, aby działać ze złej wiary, czyli niecnie. Dla bezpieczeństwa państwa jest to całkiem bez znaczenia, jakiemi pobudkami kierują się ludzie przy należytym zarządzaniu sprawami, byleby to zarządzanie było należyte. Albowiem wolność, czyli siła ducha, jest cnotą prywatną, cnotą zaś państwa jest bezpieczeństwo.

§ 7. Wreszcie ponieważ wszyscy ludzie, zarówno niecywilizowani, jak i cywilizowani, nawiązują wszędzie stosunki pomiędzy sobą i tworzą jakiś ustrój społeczny, przeto przyczyn i podstaw naturalnych państwowości nie należy doszukiwać się w naukach rozumu, lecz wyprowadzić je z natury ludzkiej powszechnej, czyli ukształtowania ludzi. Zamierzam to uczynić w Rozdziale następnym.

---

[1]) Etyka V, 4 Przyp. (przekł.).
[2]) Etyka V, 42 Przyp. (przekł.)

ROZDZIAŁ 2.

§ 1. W swym Traktacie teologiczno-politycznym roztrząsałem prawo naturalne i publiczne [1]), a w swej Etyce wyjaśniłem, co to jest wina, zasługa, sprawiedliwość, niesprawiedliwość i wreszcie wolność ludzka [2]). Ale aby czytelnicy Traktatu niniejszego nie szukali gdzieindziej tego, co tutaj szczególnie wchodzi pod uwagę, postanowiłem te rzeczy ponownie tutaj wyjaśnić i dowieść tego niezbicie.

§ 2. Każda rzecz naturalna daje się pojąć w sposób dorównany, zarówno czy istnieje, czy nie istnieje. A więc z określenia rzeczy naturalnych nie daje się wywnioskować ani początek ich istnienia, ani też trwanie ich w istnieniu. Wszak ich treść idealna pozostaje ta sama, gdy istnieć zaczęły, jak i zanim istniały. Jak więc nie można wywnioskować początku ich istnienia z ich treści, tak nie można też wywnioskować z niej ich trwania w istnieniu. Tej samej mocy więc, jakiej potrzebują by zacząć istnieć, potrzebują też aby trwać w istnieniu. Stąd wynika, że moc, dzięki której rzeczy naturalne istnieją, a więc i oddziaływają, nie może być inna, aniżeli sama odwieczna moc Boga. Gdyby bowiem była nią jakaś inna moc stworzona, to nie mogłaby zachowaać sama siebie, a więc i rzeczy naturalnych, gdyż sama potrzebowałaby także do tego, aby trwać w istnieniu, tejże mocy, która była potrzebna do jej stworzenia.

§ 3. Właśnie stąd, mianowicie że moc, dzięki której rzeczy naturalne istnieją i oddziaływują, jest mocą samą Boga, możemy z łatwością zrozumieć, czym jest prawo natury. Otóż skoro Bóg posiada prawo do wszystkiego, a pra-

---

[1]) Traktat teologiczno-polityczny, Rozdz. 16 (przekł.).

[2]) Etyka IV, 37, Przypisek 2; IV, 67—73; V, 36, Przypisek (przekł.).

wo Boga nie jest niczym innym, jak samą mocą Boga, o ile bierzemy ją jako bezwzględnie wolną, to wynika stąd, że każda rzecz naturalna posiada z natury tyle prawa, ile posiada mocy do istnienia i oddziaływania; wszak moc każdej rzeczy naturalnej, dzięki której ona istnieje i oddziaływa, nie jest niczym innym, jak samą mocą Boga, która jest bezwzględnie wolna.

§ 4. Przez prawo natury (jus naturae) tedy rozumiem same normy (leges), czyli reguły natury, według których wszystko się odbywa, t. j. właśnie moc natury. A dlatego prawo naturalne (jus naturale) całej natury, a więc i każdego osobnika, rozciąga się tak daleko, jak sięga jego moc. Wszystko więc, czego dokonywa człowiek według norm (ex legibus) swojej natury, tego dokonywa z najwyższym prawem natury (summo naturae jure) i tyle ma prawa (habet juris) do natury, na ile pozwala jego moc.

§ 5. Gdyby więc natura ludzka była tak ukształtowana, że ludzie żyliby wyłącznie według wskazówki rozumu i nie dążyli do niczego innego, to prawo natury, o ile bierzemy je jako właściwość rodu ludzkiego, wyznaczałoby się jedynie przez moc rozumu. Jednakże ludzie powodują się więcej ślepą pożądliwością, ani rozumem, a dlatego moc naturalną ludzi, czyli prawo naturalne, trzeba określić nie przez rozum, lecz przez wszelki popęd, który wyznacza ich do działania i przez który usiłują siebie zachować. Uznaję coprawda, że owe pożądania, które nie powstają z rozumu, są raczej stanami biernemi, a nie czynnemi [1]). Ale zważywszy, że zajmujemy się tutaj mocą, czyli prawem natury naogół, nie możemy czynić tutaj żadnej różnicy pomiędzy pożądaniami, powstającemi z rozumu, i takiemi, które powstają w nas z innych przyczyn. Przecież jedne, jak drugie, są skutkami natury i wyrażają siłę naturalną, z jaką człowiek dąży do zachowania swego bytu. Wszak człowiek, czy mędrzec, czy głupiec, jest częścią

[1]) Ob. Etyka. Część III (przekł.).

natury, a wszystko to, co wyznacza kogokolwiek do działania, musi być zaliczone do mocy natury, mianowicie o ile można ją określić przez naturę danego poszczególnego człowieka. Człowiek bowiem, zarówno czy powoduje się rozumem, czy tylko pożądaniem, nie działa inaczej, jak według norm i reguł natury, czyli (według § 4 Rozdz. niniejszego) z prawa natury.

§ 6. Panuje przekonanie, że ludzie ciemni więcej mącą, aniżeli zachowują porządek natury, i myśli się, że ludzie w naturze stanowią jakby państwo w państwie. Utrzymuje się bowiem, że umysł ludzki nie zawdzięcza swego istnienia żadnym przyczynom naturalnym, lecz bezpośrednio jest stworzony przez Boga i tak niezależny od wszystkich innych rzeczy, że posiada bezwzględną władzę do wyznaczania siebie samego oraz do należytego użytkowania rozumu. Atoli doświadczenie aż nadto dobrze uczy, że posiadanie zdrowego umysłu nie więcej leży w naszej władzy, aniżeli posiadanie zdrowego ciała. Następnie zważywszy, że każda rzecz dąży według możności do zachowania swego bytu, nie możemy zgoła wątpić, że gdybyśmy mieli władzę do tego, aby żyć za przewodem rozumu, taką samą, jak do poddawania się ślepej pożądliwości, to wszyscy kierowaliby się rozumem i urządzaliby sobie życie mądrze. A jednak nie dzieje się tak; albowiem ciągnie każdego żądza rozkoszy [1]).

Nie usuwają tej trudności teologowie, którzy twierdzą, że przyczyną tej bezsilności natury ludzkiej jest wada, czyli grzeszność, mająca swój początek w upadku naszych prarodziców. Jeżeli bowiem pierwszy człowiek miał możność taką samą oparcia się, jak upadku, i korzystał w pełni z umysłu, mając naturę niezepsutą, to jakże mogło się stać, że upadł pomimo swej wiedzy i roztropności? Ale powiadają, że zwiódł go djabeł. Tak, ale któż to był taki, kto zwiódł djabła? Kto, pytam, uczynił go, przewyższającego wszystko

[1]) Zapożyczenie z Wirgiljusza Ecl. II, 65 (przekł.).

stworzenie swą inteligiencją, tak bezrozumnym, że chciał być wyższym od Boga? Czyżby nie dążył on do zachowania swego bytu według możności, mając zdrowy umysł? Następnie jakże mogło się zdarzyć, że pierwszy człowiek, który był w pełni umysłu i był panem swej woli, dał się zwieść i po zbawić umysłu? Przecież jeżeli posiadał władzę należytego użytkowania rozumu, to nie można go było oszukać, gdyż musiał koniecznie dążyć według możności do zachowania swego bytu oraz swego zdrowego umysłu. Przyjmuje się też, że miał on taką, a zatym z konieczności zachował swój zdrowy umysł i nie można go było podejść. Że wniosek ten jest mylny, widać z opowiadania o nim. Dlatego trzeba przyznać, że pierwszy człowiek nie posiadał władzy należytego użytkowania rozumu, lecz podlegał wzruszeniom, taksamo jak my.

§ 7. Nikt nie może zaprzeczyć, że człowiek, taksamo jak inne jestestwa, dąży wedle możności do zachowania swego bytu. Jeżeli się myśli, że zachodzi tu jakaś różnica, to musiałaby polegać na tym, że człowiek miałby wolną wolę. Ale im więcej wolnym wyobrażamy sobie człowieka, tym bardziej musimy uznać, że z konieczności musi zachowywać siebie i być w pełni umysłu; przyzna mi to każdy, kto nie miesza wolności z przypadkowością. Wszak wolność jest cnotą, czyli doskonałością, a więc co jest wypływem bezsilności człowieka, nie może należeć do jego wolności. Wobec tego człowieka nie można nazwać wolnym z tego powodu, że może nie istnieć lub nie użytkować rozumu, lecz tylko o tyle, o ile posiada możność istnienia i oddziaływania według praw natury ludzkiej. W miarę więc, jak rozpatrujemy człowieka jako bardziej wolnego, tym mniej możemy powiedzieć, że może on nie użytkować rozumu i przekładać zło nad dobro. A zatym Bóg, który jest bezwzględnie wolny w swym istnieniu, myśleniu i działaniu, istnieje, myśli i działa także z konieczności, mianowicie z konieczności swojej natury. Nie ulega przecież wątpliwości, że Bóg z tą samą wolnością działa, z jaką istnieje. A więc jak istnieje on z konieczności swo-

jej natury, tak też i działa z konieczności swojej natury, czyli działa z bezwzględnie wolnej woli [1]).

§ 8. Wyprowadzam stąd wnioski, że nie leży w możności każdego człowieka, aby zawsze czynił użytek ze swego rozumu i pozostawał u szczytu wolności ludzkiej, że jednakże każdy zawsze dąży wedle możności do zachowania swego bytu i że (ponieważ każdy ma tyle prawa, ile posiada mocy) każdy, zarówno mądry, jak i głupi, wszystko, co usiłuje czynić i czyni, usiłuje i czyni z najwyższym prawem natury. Stąd wynika, że prawo i urządzenie natury, pod którym wszyscy ludzie na świat przychodzą i życie w większej części spędzają, nie zabrania niczego, prócz tego, czego nikt nie pożąda i do czego nie jest zdolny, oraz że nie wstrzymuje od sporów, nienawiści, popędliwości, podstępu i bezwzględnie tego wszystkiego, do czego prowadzi popęd. Nic dziwnego w tym albowiem natura nie podlega prawom rozumu ludzkiego, które mają na celu tylko pożytek prawdziwy i zachowanie ludzi, lecz nieskończenie wielu innym, obejmującym porządek wieczny całej natury, której człowiek jest zaledwie cząsteczką. Z tej to wyłącznie konieczności wyznaczone są wszystkie osobniki do istnienia i oddziaływania w pewien sposób. Jeżeli więc coś w naturze wydaje się nam śmiesznym, niedorzecznym lub złym, to pochodzi to stąd, że poznajemy rzeczy tylko częściowo, nie znając w większej części porządku i zespolenia całej natury, i że chcielibyśmy, aby wszystko kierowało się odpowiednio do celów naszego rozumu, gdy tymczasem to, co rozum uznaje za zło, nie jest złem ze względu na porządek i prawa natury powszechnej, lecz tylko ze względu na prawa naszej natury [2]).

§ 9. Prócz tego wynika jeszcze, że każdy podlega prawu kogoś innego dopóty, dopóki pozostaje pod jego władzą,

---

[1]) Ob. Etyka, Część V (przekł.).

[2]) Od „Stąd wynika...“ powtórzenie Trakt. teol.-polit. 16, 9—11 (przekł.).

a o tyle prawu swojemu własnemu, o ile może oprzeć się wszelkiej sile i pomścić według swego uznania wyrządzoną sobie krzywdę i wogóle o ile może żyć według swego usposobienia.

§ 10. We władzy swojej ma kogoś ten, kto go trzyma na uwięzi, albo odebrał mu broń i środki do obrony lub możność ucieczki, albo wzbudził w nim strach, albo dobrodziejstwem tak go zobowiązał, że dba on więcej o jego dobro, niż o swoje i pragnie żyć więcej według jego poglądów, aniżeli swoich. Kto ma kogoś w swojej władzy na sposób pierwszy lub drugi, ten opanowuje tylko ciało, a nie umysł. W trzecim zaś lub czwartym przypadku czyni prawu swemu podległym zarówno umysł, jak i ciało, ale tylko dopóty, dopóki trwa obawa lub nadzieja, bo gdy ginie jedna, czy druga, to przywraca się znów prawo własne.

§ 11. Również zdolność do sądzenia może o tyle podlegać prawu cudzemu, o ile umysł może być przez kogoś oszukany. Stąd wynika, że umysł o tyle w zupełności podlega prawu własnemu, o ile może czynić właściwy użytek z rozumu. Więcej nawet, ponieważ bowiem moc ludzka mierzy się nie tyle siłą fizyczną, ile dzielnością umysłową, wynika stąd, że najwięcej podlegają prawu własnemu ci, którzy najwięcej obfitują w rozum i najwięcej nim się kierują. Dlatego nazywam człowieka zupełnie wolnym o tyle, o ile kieruje się rozumem, dlatego że o tyle wyznaczają go do działania przyczyny, dające się rozumieć w sposób dorównany wyłącznie przez jego naturę, choćby wyznaczały go z koniecznością do działania, gdyż wolność (jak wykazaliśmy w § 7 tego Rozdz.) nie wyłącza konieczności działania, lecz wymaga jej.

§ 12. Wierność względem kogoś, komu się dało przyrzeczenie tylko słowne, że się coś spełni, czego można nie spełnić według swego prawa, albo przeciwnie, pozostaje tak długo w sile, dopóki nie zmienia się wola tego, kto przyrzekł wierność. Albowiem kto posiada władzę złamania wierności,

ten w rzeczywistości nie zrzekł się swego prawa, lecz dał tylko słowa. Jeżeli więc ten, kto z prawa natury jest własnym swoim sędzią, dojdzie do przekonania, słusznie czy niesłusznie (gdyż mylenie się jest rzeczą ludzką), że z wierności wyniknie dla niego więcej szkody, niż pożytku, to rozstrzyga według swego uznania, że trzeba wierność złamać i łamie ją według prawa natury (według § 9 tego Rozdz.).

§ 13. Gdy dwie osoby umawiają się ze sobą i łączą swe siły, to mogą wspólnie więcej dokonać, a skutkiem tego posiadają pospołu więcej prawa do natury, aniżeli każdy oddzielnie. A im więcej osób łączy w ten sposób swe potrzeby, tym więcej prawa będą posiadali wszyscy razem.

§ 14. O ile ludzi szarpią popędliwość, zawiść lub jakieś wzruszenia nienawiści, o tyle ciągną ich w różne strony i czynią ich przeciwnikami, a dlatego trzeba się ich bać tym więcej, im więcej mogą dokonać i im więcej są przebiegli i sprytni od innych zwierząt. A ponieważ ludzie po największej części (jak powiedzieliśmy w § 5 Rozdz. poprzedniego) podlegają z natury takim wzruszeniom, więc są z natury sobie wrogami. Wszak największym moim wrogiem jest ten, kogo najwięcej muszę się bać i przed kim najwięcej muszę się mieć na baczności.

§ 15. Skoro zaś (według § 9 Rozdz. niniejszego) w stanie naturalnym każdy podlega prawu własnemu dopóty, dopóki może się uchronić od czyjegoś ucisku, a każdy pojedyńczo daremnie usiłowałby opierać się wszystkim, to wynika stąd, że dopóki ludzkie prawo naturalne wyznacza się przez moc każdego zosobna i pozostaje prawem każdego zosobna, równa się zeru i istnieje raczej w teorji, aniżeli w praktyce, zwłaszcza że niema żadnej rękojmi dla osiągnięcia go. Jest rzeczą pewną, że każdy tym mniej może dokonać, a skutkiem tego tym mniej prawa posiada, im mniej posiada powodów do obawy. Dodajmy, że ludzie ledwie mogą bez wzajemnej pomocy utrzymać się przy życiu i kształcić swój umysł.

Z tego wyprowadzam wniosek, że o prawie natury, właściwym rodowi ludzkiemu, może być mowa tylko tam, gdzie ludzie posiadają prawa wspólne, obejmując w posiadanie ziemie, które mogą zamieszkiwać i uprawiać, mając możność bronienia się, oparcia się wszelkiej sile oraz prowadzenia życia według poglądu powszechnego. Albowiem (według § 13 Rozdz. niniejszego) im więcej ludzi umawia się na jedno, tym więcej prawa mają wszyscy razem. Jeżeli zaś scholastycy z tego powodu, że ludzie w stanie naturalnym ledwie mogą podlegać prawu własnemu, chcą nazywać człowieka zwierzęciem społecznym, to nie mam nic przeciwko temu [1]).

§ 16. Gdzie ludzie posiadają prawa wspólne i wszyscy kierują się jakby jedną myślą, tam z pewnością (według § 13 Rozdz. niniejszego) każdy z nich posiada o tyle mniej prawa, o ile wszyscy inni razem przewyższają go mocą; innemi słowy, nie posiada on w rzeczywistości żadnego prawa do natury prócz tego, które przyznaje mu prawo powszechne, a pozatym jest on obowiązany do spełniania tego, co mu się rozkazuje za zgodą powszechną, albo (według § 4 Rozdz. niniejszego) może być prawnie do tego zmuszony.

§ 17. Owe prawo, które określa się przez moc ogółu, nazywa się zwykle ustrojem politycznym (imperium). Posiada je bezwzględnie ten, kto za zgodą powszechną ma pieczę nad interesem publicznym, mianowicie w kierunku wydawania, tłumaczenia i usuwania praw, warowania miast, stanowienia o wojnie i pokoju i t. d. Jeżeli ta piecza należy do rady, składającej się z całej masy ludu, to ustrój polityczny nazywa się demokracją; jeżeli zaś składa się z jakichś wybranych ludzi tylko, to nazywa się arystokracją; wreszcie jeżeli piecza nad interesem publicznym, a zatym władza polityczna jest w ręku jednego człowieka, to taki ustrój polityczny nazywa się monarchją.

[1]) Ob. Etyka IV, 35, Dod. 1 i 2 oraz Przyp. (przekł.).

§ 18. Z tego, cośmy wykazali w Rozdziale niniejszym, staje się widocznym, że w stanie naturalnym niema winy, czyli że jeżeli kto zawinia, to tylko względem siebie samego, a nie względem kogość innego. Wszak nikogo nie obowiązuje prawo natury do tego, aby dbał o dobro innego, jeżeli tego nie chce, i aby uważał za dobre lub złe coś innego, aniżeli każe mu jego usposobienie. Prawo natury nie zabrania wogóle niczego, prócz rzeczy niewykonalnych (ob. §§ 5 i 8 Rozdz. niniejszego). Tymczasem winą jest czyn, który nie może być wykonany prawnie. Gdyby ludzi obowiązywał ustrój natury do kierowania się rozumem, to wszyscy z konieczności kierowaliby się nim. Wszak ustrój natury jest ustrojem boskim (według §§ 2 i 3 Rozdz. niniejszego), jaki Bóg zaprowadził z tą samą wolnością, z jaką istnieje, i który dlatego wynika z konieczności natury boskiej (ob. § 7 Rozdz. niniejszego), a skutkiem tego jest wieczny i nie może być pogwałcony. Jednakże ludzie kierują się przeważnie popędami bez rozumu, a mimo to nie zakłócają porządku natury, lecz stosują się do niego z konieczności. A dlatego człowieka ciemnego i popędliwego prawo natury taksamo nie obowiązuje do mądrego urządzenia swego życia, jak nie obowiązuje chorego, aby miał zdrowe ciało.

§ 19. A więc o winie może być mowa tylko w państwie, gdzie na podstawie całokształtu prawa państwa ustala się, co jest dobre a co złe, i gdzie nikt (według § 16 Rozdz. niniejszego) nie postępuje prawnie, jeżeli nie stosuje się do uchwały, czyli zgody powszechnej. To bowiem (jak powiedzieliśmy w § poprzednim) jest winą, co nie może stać się prawnie, czyli czego prawo zakazuje; posłuszeństwem zaś jest stałość woli w spełnianiu tego, co jest dobre według prawa i co spełniać należy według uchwały powszechnej.

§ 20. Przywykliśmy jednakże do tego, aby nazywać winą także to, co się czyni wbrew wskazówce zdrowego rozumu, a posłuszeństwem stałość woli w umiarkowaniu popędów według przepisu rozumu. Nie miałbym zgoła nic prze-

ciwko temu wtedy, gdyby wolność ludzka polegała na swobodzie popędów, podległość zaś na panowaniu rozumu. Atoli ponieważ wolność ludzka jest tym większa, im więcej człowiek kieruje się rozumem i potrafi miarkować swe popędy, to możemy tylko nader niewłaściwie nazywać życie rozumne posłuszeństwem, a winą to, co w rzeczywistości jest bezsilnością umysłu, nie zaś jego samowolą przeciwko sobie; ze względu na tę bezsilność należy raczej nazwać człowieka niewolnikiem, aniżeli wolnym. Ob. §§ 7 i 11 Rozdz. niniejszego.

§ 21. Ze względu na to, że rozum uczy praktykować moralność i mieć usposobienie spokojne i dobre, co jest możliwe tylko w państwie, oraz ze względu na to jeszcze, że jest rzeczą niemożliwą, aby ogół kierował się jakby jedną myślą, jak się tego wymaga w państwie, jeżeli nie posiada praw, ustanowionych według przepisu rozumu, ludzie przywykli do życia w państwie nazywają nie całkiem niewłaściwie winą to, co się czyni wbrew rozumowi, gdyż prawa dobrego państwa (ob. § 18 Rozdz. niniejszego) muszą odpowiadać wskazówkom rozumu. Jeżeli zaś powiedziałem (§ 18 Rozdz. niniejszego), że człowiek w stanie naturalnym zawinia przeciwko sobie, jeżeli w czymś zawinia, to ob. o tym Rozdz. 4, §§ 4 i 5, gdzie wykazuje się, w jakim sensie możemy powiedzieć, że ten, kto sprawuje rządy i włada prawem natury, jest związany ustawami i może zawiniać.

§ 22. Co się tyczy religji, to również jest pewne, że człowiek jest tym wolniejszy i jaknajbardziej posłuszny sobie samemu, im więcej miłuje i z całej duszy czci Boga. O ile zaś weźmiemy pod uwagę nie porządek natury, którego nie znamy, lecz jedynie wskazówki rozumu, które dotyczą religji, a jednocześnie uwzględnimy, że objawił je nam Bóg, jakby przemawiając w nas samych, albo też że objawił je Prorokom jako prawa, o tyle możemy powiedzieć, mówiąc na sposób ludzki, że człowiek jest posłuszny Bogu, gdy miłuje go całą duszą i przeciwnie, zawinia, gdy kieruje się ślepą pożądliwością. Ale nie należy przytym zapominać, że znajdujemy

się we władzy Boga, jak glina w ręku garncarza, który z jednego materjału urabia naczynia jedne ku uczciwości, drugie ku zelżywości [1]), że więc człowiek może postępować wprawdzie wbrew postanowieniom Boga, o ile są wpisane jako prawa w umysł nasz lub Proroków, nie zaś przeciwko postanowieniu wiecznemu Boga, które jest wpisane w całą naturę i dotyczy całego jej porządku.

§ 23. Tak jak, biorąc ściśle, można mówić o winie i posłuszeństwie w państwie, tak też ma się ze sprawiedliwością i niesprawiedliwością. Otóż niema niczego takiego w naturze, o czym możnaby powiedzieć, że należy prawnie do jednego, a nie do drugiego, gdyż każda rzecz należy do wszystkich, mianowicie do tych, którzy mają władzę przywłaszczenia jej sobie. Natomiast w państwie, gdzie prawo powszechne stanowi, co do każdego należy, sprawiedliwym nazywa się ten, kto ma stałą wolę oddawania każdemu, co mu się należy, niesprawiedliwym zaś ten, kto, przeciwnie, usiłuje przywłaszczyć sobie coś cudzego.

§ 24. Że uznanie i potępienie są wzruszeniami radości i smutku, którym towarzyszy idea siły lub bezsilności ludzkiej jako przyczyny, wyjaśniłem w swojej Etyce [2]).

ROZDZIAŁ 3.

§ 1. Wszelki ustrój polityczny [3]) nazywa się stanem społecznym (status civilis). Całokształt zaś ciała politycznego nazywa się państwem (civitas). Ogół spraw ustroju politycznego, zależny od kierownictwa tego, kto sprawuje władzę państwową, nazywa się interesem publicznym (res-

[1]) Ob. List do Rzym. 9, 21 (przekł.).

[2]) W Etyce III, 29, Przypisek, autor podaje określenia odmienne; w „Określeniach wzruszeń" wzruszenia te są pominięte, ob. przekład str. 259 (przekł.).

[3]) Ob. Rozdz. 2 § 17 (przekł.).

publica). Następnie ludzi nazywamy obywatelami, o ile korzystają według prawa publicznego ze wszystkich dobrodziejstw państwowości; poddanemi zaś, o ile obowiązani są do posłuszeństwa urządzeniom lub ustawom państwowym.

Są trzy rodzaje stanu społecznego, jak powiedzieliśmy w § 17 Rozdziału poprzedniego, mianowicie: demokracja, arystokraja i monarchja.

Zanim przystąpię do rozpatrzenia każdego z tych ustrojów, wykażę nasamprzód to, co dotyczy wogóle stanu społecznego. Przedewszystkim nasuwa się nam prawo najwyższe państwa, czyli władz najwyższych.

§ 2. Z § 15 Rozdziału poprzedniego widać, że prawo ustroju politycznego, czyli władz najwyższych, nie jest niczym innym, jak samym prawem natury, jakie wyznacza się przez moc nie jakiejś jednostki, lecz ogółu, kierującego się jakby jedną myślą; innemi słowy, taksamo jak każdy zosobna w stanie naturalnym, tak też i ciało oraz duch całego państwa posiada tyle prawa, ile posiada mocy. Dlatego więc każdy obywatel lub poddany ma o tyle mniej prawa, o ile państwo przewyższa go mocą. (Ob. § 16 Rozdz. poprzedniego). A zatym każdy obywatel działa i posiada prawnie tylko to, czego może bronić na podstawie uchwały powszechnej państwa.

§ 3. Jeżeli państwo przyznaje komuś prawo, a zatym i władzę (inaczej bowiem według § 12 Rozdz. poprzedniego dałoby tylko słowa) do życia według jego własnego usposobienia, to tym samym ustępuje swoje prawo i przelewa je na tego, komu udziela takiej władzy. Jeżeli zaś daje taką władzę dwum lub więcej, mianowicie by każdy z nich żył według swego usposobienia, to tym samym dzieli władzę państwową. Wreszcie jeżeli nadaje każdemu obywatelowi tę samą władzę, to tym samym niszczy siebie i przestaje być państwem, a wszystko wraca do stanu naturalnego.

Wszystko to ujawnia się najwyraźniej z tego, cośmy

wyżej powiedzieli. To też wynika stąd, że żadną miarą nie daje się pomyśleć, aby na podstawie urządzenia państwowego wolno było każdemu żyć według swego usposobienia, a więc owe prawo naturalne, według którego każdy jest swoim własnym sędzią, ustaje z konieczności w stanie społecznym. Powiadam wyraźnie: „na podstawie urządzenia państwowego“, albowiem prawo naturalne każdego (jeżeli rzecz dobrze rozważymy) nie ustaje w stanie społecznym. Otóż zarówno w stanie naturalnym, jak i społecznym, człowiek działa według praw swojej natury i dba o swój pożytek. Człowiek, powiadam, kieruje się w każdym z tych stanów, gdy coś czyni lub od czegoś się wstrzymuje, nadzieją lub obawą. Główna zaś różnica pomiędzy obydwoma stanami polega na tym, że w stanie społecznym wszyscy mają jeden przedmiot obawy i jedną rękojmię bezpieczeństwa oraz prowadzą życie na jeden sposób, co bynajmniej nie przeszkadza temu, że każdy zachowuje swój sposób myślenia. Kto bowiem postanowił sobie słuchać wszystkich nakazów państwa, czy z obawy przed jego mocą, czy z umiłowania spokoju, ten doprawdy dba z własnego usposobienia o swoje bezpieczeństwo i swój pożytek.

§ 4. Pozatym nie daje się także pomyśleć, aby wolno było każdemu obywatelowi tłumaczyć uchwały, czyli prawa publiczne. Gdyby bowiem było to dozwolone, to każdy przez to samo byłby własnym swoim sędzią, gdyż mógłby bez trudu usprawiedliwiać lub wystawiać w dobrym świetle z pomocą pozoru prawnego swoje postępki, a skutkiem tego urządzałby sobie życie według swego usposobienia, co (według § poprzedniego) jest niedorzecznością.

§ 5. Widzimy więc, że każdy obywatel podlega prawu nie swojemu, lecz publicznemu, którego wszystkie rozporządzenia obowiązany jest spełniać, i że nie posiada żadnego prawa stanowienia o tym, co jest słuszne, a co niesłuszne, co jest chwalebne, a co naganne. Przeciwnie, ponie-

waż ciało państwowe musi się kierować jakby jednym duchem [1]), a skutkiem tego wola zrzeszenia politycznego winna uchodzić za wolę wszystkich, uchwała jego co do tego, co jest sprawiedliwe i dobre, musi mieć takie znaczenie, jak gdyby była uchwałą każdego zosobna. Dlatego więc każdy poddany obowiązany jest do spełniania uchwał państwowych nawet wtedy, gdyby uznawał, że są niesłuszne.

§ 6. Można tutaj podnieść pytanie: czy poddanie się całkowite sądowi cudzemu nie jest przeciwne wskazówce rozumu, a zatym czy stan społeczny nie sprzeciwia się rozumowi? Wynikałoby stąd, że stan społeczny byłby czymś nierozumnym i że mógłby być wytworzony tylko przez ludzi pozbawionych rozumu, a bynajmniej nie przez takich, którzy kierują się rozumem. Ale że rozum nie uczy niczego przeciwnego naturze, więc jest niemożliwe, aby zdrowy rozum przepisywał każdemu pozostawanie przy swoim prawie, dopóki ludzie podlegają wzruszeniom (według § 15 Rozdz. poprzedniego), a znaczy to (według Rozdz. 1 § 5), że rozum uznaje to za niemożliwe. Trzeba dodać, że rozum uczy bezwarunkowo dążenia do pokoju, który daje się osiągnąć tylko wtedy, gdy powszechne prawa publiczne pozostają niepogwałcone. A zatym im bardziej człowiek kieruje się rozumem, czyli (według § 11 Rozdz. poprzedniego) im bardziej jest wolny, tym bardziej będzie przestrzegać praw publicznych i spełniać rozporządzenia władz najwyższych, których jest poddanym. Trzeba tu jeszcze dodać, że stan społeczny tworzy się drogą naturalną w celu usunięcia obawy powszechnej i przepędzenia zła wspólnego, a dlatego zmierza w najwyższym stopniu ku temu, do czego dąży w stanie naturalnym, ale daremnie, każdy kierujący się rozumem (według § 15 Rozdz. poprzedniego).

Jeżeli więc człowiek, kierujący się rozumem, ma spełnić naskutek rozporządzenia państwowego coś takiego, co uznaje

[1]) Zapożyczenie z Tacyta.

za sprzeciwiające się rozumowi, to szkodę tę wyrównywa mu dalece dobro, które czerpie ze stanu społecznego; wszak jest to prawem rozumu, że wybiera on z dwojga złego mniejsze [1]). A zatym możemy wyprowadzić wniosek, że nie postępuje się nigdy wbrew wskazówce własnego rozumu, gdy czyni się to, co się ma czynić według prawa publicznego. Przyzna nam to każdy łatwiej, gdy wyjaśnimy, jak daleko rozciąga się moc, a więc i prawo publiczne.

§ 7. Otóż przedewszystkim trzeba uwzględnić, że tak-samo, jak w stanie naturalnym (według § 11 Rozdz. poprzedniego) ten ma największą władzę i rozporządza pełnią swoich praw, kto kieruje się rozumem, tak też największą władzę posiada i najwięcej prawu własnemu podlega takie państwo, które oparte jest na rozumie i nim się kieruje. Albowiem prawo publiczne wyznacza się przez moc ogółu, który kieruje się jakby jedną myślą. A taka łączność duchowa daje się pomyśleć tylko wtedy, gdy państwo w najwyższym stopniu zmierza ku temu, co zdrowy rozum wskazuje jako pożyteczne dla wszystkich ludzi.

§ 8. Następnie trzeba zważyć, że poddani o tyle podlegają prawu nie swojemu, lecz publicznemu, o ile obawiają się jego mocy, czyli gróźb, albo o ile miłują stan społeczny (według § 10 Rozdz. poprzedniego). Stąd wynika, że wszystko to, do spełnienia czego nie można nikogo skłonić z pomocą nagród lub gróźb, nie wchodzi w zakres prawa publicznego. Tak np. nikt nie może ustąpić ze swej władzy myślenia; jakiemiż bowiem nagrodami lub groźbami można kogoś skłonić, aby wierzył, że całość nie jest większa od swej części, albo że Bóg nie istnieje, albo że ciało widocznie skończone jest jestestwem nieskończonym [2]) i wogóle by uwierzył w coś wbrew temu, co czuje lub myśli? Taksamo też jakiemi nagrodami lub groźbami można kogoś skłonić, aby kochał tego,

[1]) Ob. Etyka IV, 65 (przekł.).

[2]) Meijer i Gebhardt przypuszczają, że autor ma na myśli eucharystję.

kogo nienawidzi lub nienawidził tego, kogo kocha? Zaliczyć tutaj także należy takie przypadki, kiedy natura ludzka tak się przed czymś wzdraga, że wydaje się jej to czymś gorszym od wszelkiego zła, jak np. świadczenie przeciwko sobie, umęczanie siebie, zabójstwo własnych rodziców, nieunikanie śmierci i t. p., do czego nie można nikogo skłonić ani nagrodami, ani groźbami. Gdybyśmy jednakże chcieli powiedzieć, że państwo posiada prawo, czyli moc, nakazywania takich rzeczy, to dałoby się to tylko pomyśleć w tym sensie, w jakim możnaby powiedzieć, że człowiek może prawnie zwarjować i oszaleć. Czymże bowiem byłoby takie prawo, do którego nikt nie może być zobowiązany, jeżeli nie obłędem?

Mówię tutaj wyraźnie o tym, co nie może wchodzić w zakres prawa publicznego i na co wstrząsa się po największej części natura ludzka. Bo że jakiś głupiec lub szaleniec nie daje się skłonić przez żadne nagrody i groźby do spełniania rozporządzeń i że ten, czy ów, na podstawie swej przynależności do jakiegoś wyznania religijnego uważa prawa polityczne za najgorsze zło [1]), to nie czyni to żadnej ujmy prawom publicznym skoro większość obywateli uznaje je. A dlatego tacy, którzy niczego się nie obawiają i niczego nie spodziewają i o tyle podlegają swemu własnemu prawu (według § 10 Rozdz. poprzedniego) są (według § 14 Rozdz. poprzedniego) wrogami państwa i mogą być prawnie krępowani.

§ 9. Wreszcie po trzecie trzeba wziąć pod uwagę, że do zakresu prawa publicznego nie może wcale należeć to, co oburza większość. Otóż z pewnością tkwi w naturze ludzkiej dążność do sprzysięgania się, powodującego się bądź wspólną obawą, bądź pragnieniem pomszczenia jakiejś wspólnej krzywdy. A ponieważ prawo publiczne określa się przez wspólną moc ogółu, to, rzecz pewna, o tyle zmniejsza się moc i prawo państwa, o ile samo ono dostarcza powodów do tego, by znaczna ilość ludzi sprzysięgała się. Państwo niewątpli-

[1]) Mennonici (przekł.).

wie ma się czego obawiać, a taksamo jak pojedyńczy obywatel, czyli człowiek w stanie naturalnym, tak też i państwo podlega tym mniej własnemu swemu prawu, w miarę jak ma większy powód do obawy.

Tyle o prawie władz najwyższych nad poddanemi. Zanim przejdę do ich prawa nad innemi, winienem chyba rozpatrzeć sprawę która się nastręcza w stosunku do religji.

§ 10. Otóż można przeciwko nam podnieść, czy stan społeczny oraz posłuszeństwo poddanych, jakiego wymaga się, jak wykazaliśmy, w stanie społecznym, nie usuwa religji, która nas obowiązuje do czczenia Boga. Ale jeżeli rzecz dobrze rozważymy, to nie znajdziemy nic takiego, coby nam mogło nastręczać wątpliwości. Przecież umysł, o ile użytkuje rozum, nie podlega władzom najwyższym, lecz własnemu swemu prawu (według § 11 Rozdz. poprzedniego). Prawdziwe tedy poznanie i umiłowanie Boga nie może być uzależnione od niczyjej władzy, a taksamo i miłość względem bliźniego (według § 8 Rozdz. niniejszego). Jeżeli jeszcze ponadto uwzględnimy, że najwyższe praktykowanie miłości ujawnia się w zabezpieczaniu pokoju i zaprowadzaniu zgody, to nie będziemy mieli żadnej wątpliwości, że prawdziwie spełnia swój obowiązek ten, kto okazuje każdemu tyle pomocy, ile pozwalają prawa polityczne, t. j. zgoda i spokój.

Co się tyczy kultu zewnętrznego, to jest rzeczą pewną, że nie może on być ani pomocny, ani szkodliwy dla prawdziwego poznania i wynikającego stąd z konieczności umiłowania Boga; a dlatego nie należy przypisywać mu tej ważności, aby z tego powodu warto było zakłócać spokój i równowagę publiczną.

Zresztą pewne jest, że z prawa natury, czyli (według § 3 Rozdz. poprzedniego) z uchwały boskiej, nie jestem szermierzem religji, albowiem nie posiadam władzy takiej, jak ongi uczniowie Chrystusa, do przepędzania złych duchów, i czynienia cudów, a przecież władza taka jest niezbędna do krzewienia religji tam, gdzie ta jest zakazana, gdyż bez niej

nie tylko szkoda, jak się mówi, „czasu i atłasu“, lecz i powstaje bardzo wiele uciążliwości, czego przykłady najsmutniejsze widziały wszystkie wieki.

A zatym każdy w każdym miejscu może czcić Boga z prawdziwą pobożnością i zabiegać o swoje dobro, jak to jest obowiązkiem każdego człowieka prywatnego. Pozatym troskę o szerzenie religji należy pozostawić Bogu albo władzom najwyższym, na których wyłącznie ciąży troska o interes publiczny. Wracam więc do swego zadania.

§ 11. Po wyświetleniu prawa władz najwyzszych względem obywateli oraz obowiązku poddanych pozostaje nam jeszcze rozpatrzenie prawa władz najwyższych względem innych takich samych władz. Możemy je łatwo poznać z tego, co wyżej jest powiedziane. Otóż skoro (według § 2 Rozdz. niniejszego) prawo władzy najwyższej nie jest niczym innym, jak samym prawem natury, to wynika stąd, że dwa państwa mają się tak do siebie, jak dwaj ludzie w stanie naturalnym. Różnica jest tylko ta, że państwo może stosować środki ochronne przeciwko ujarzmieniu go przez inne, czego nie może dokonać człowiek pojedyńczy w stanie naturalnym, a nic dziwnego, bo człowiek codziennie musi sypiać, podlega często chorobie, zmartwieniu i starości, a prócz tego narażony jest na rozmaite niedogodności, przeciwko którym państwo może się zabezpieczać.

§ 12. A więc państwo o tyle podlega prawu własnemu, o ile może dbać o swoje dobro i chronić się od ujarzmienia przez inne (według § 9 i 15 Rozdz poprzedniego), a o tyle podlega prawu cudzemu (według 10 i 15 Rozdz. poprzedniego), o ile obawia się mocy innego państwa, lub o ile tamto przeszkadza mu w spełnianiu jego woli, lub wreszcie o ile potrzebuje ono pomocy tamtego do zachowania siebie lub swojego rozwoju. To też nie możemy wątpić, że jeżeli dwa państwa chcą sobie wzajemnie okazywać pomoc, to obydwa razem będą mogły więcej dokonać, a zatym będą miały ra-

zem więcej prawa, aniżeli każde zosobna. Ob. § 13 Rozdz. poprzedniego.

§ 13. Da się to łatwiej zrozumieć, jeżeli uwzględnimy, że dwa państwa są z natury wrogami. Ludzie bowiem (według § 14 Rozdz. poprzedniego) są wrogami w stanie naturalnym, a więc ci, którzy zachowują prawo naturalne poza państwem, pozostają wrogami. Jeżeli tedy jedno państwo chce z drugim wojować i zastosować środki ostateczne, aby je uczynić podległym swojemu prawu, to wolno mu z prawa wdać się w to, gdyż do prowadzenia wojny wystarcza mu, że ma do tego wolę. Atoli nie może ono wcale stanowić o pokoju, jeżeli wola drugiego państwa nie jest z tym zgodna. Stąd wynika, że prawo do wojny przysługuje każdemu państwu, do pokoju zaś nie jednemu, lecz dwum conajmniej państwom, które dlatego nazywają się sprzymierzonemi.

§ 14. Takie przymierze pozostaje dopóty faktem, dopóki trwa przyczyna jego zawarcia, mianowicie obawa przed szkodą lub nadzieja na korzyść. Gdy zaś jedna lub druga znika dla któregoś z państw, to wraca ono znów do podległości własnemu prawu (według § 10 Rozdz. poprzedniego) i rozwiązuje się sam przez się węzeł, który łączył owe państwa. A zatym każdemu państwu przysługuje w zupełności prawo rozwiązania przymierza, kiedy zechce, a nie można powiedzieć, że działa podstępnie lub wiarołomnie, dlatego że nie dotrzymuje umowy, gdy upada przyczyna obawy lub nadziei. Przecież warunek ten był po stronie każdego z zainteresowanych, mianowicie że każdy, skoro tylko pozbędzie się obawy, powróci do własnego prawa i będzie mógł czynić z niego użytek podług swego zapatrywania. Pozatym zawiera się umowę na przyszłość tylko w przypuszczeniu, że okoliczności pozostaną, gdy zaś zmieniają się, to zmienia się także i podstawa całego stanu rzeczy. Z tego powodu każde ze sprzymierzonych państw zachowuje prawo dbania o swoje dobro i według możności usiłuje być wolne od strachu, a skut-

kiem tego podlegać własnemu prawu i przeszkodzić temu, aby inne przerosło je mocą. Jeżeli więc jakieś państwo uskarża się, że drugie je oszukało, to może doprawdy potępiać nie wiarołomność państwa sprzymierzonego, lecz tylko swoją głupotę, że zaufało swoją pomyślność komuś, kto podlega własnemu prawu i komu pomyślność jego władzy jest prawem najwyższym.

§ 15. Państwom, które zawarły ze sobą pokój, przysługuje prawo łagodzenia spraw spornych, jakie mogą powstać z warunków pokojowych, czyli z ustaw, którym zobowiązały się wzajemnie dotrzymać wierności. Albowiem prawa pokojowe nie należą do jednego państwa, lecz pospołu do zainteresowanych (według § 13 Rozdz. niniejszego). Jeżeli nie mogą w tej sprawie dojść do zgody, to przez to samo wracają do stanu wojennego.

§ 16. Im więcej państw zawiera między sobą pokój, tym mniej obawy będzie wzbudzać każde poszczególne państwo w pozostałych, czyli tym mniejszą władzę ma każde do wszczęcia wojny, a tym więcej jest pociągnięte do dochowania warunków, czyli (według § 13 Rozdz. niniejszego) tym mniej podlega własnemu prawu i tym więcej musi się zastosować do wspólnej woli sprzymierzonych.

§ 17. Zresztą zgoła nie wyłącza się przez to wierności, której dochowania uczy zdrowy rozum i religja. Wszak ani rozum, ani Pismo św. nie uczy, że należy dotrzymać każdego danego słowa. Jeżeli np. obiecałem komuś przechować pieniądze, które mi dał w tajemnicy, to nie jestem obowiązany do dotrzymania słowa, gdy się dowiaduję, albo mam powód do przypuszczenia, że są to pieniądze skradzione, które mi dał do przechowania; postąpię właściwiej, jeżeli dołożę starań, aby wróciły, do kogo należą. Taksamo gdy władza najwyższa obiecuje komuś uczynić coś, co później, jak pokazują okoliczności lub rozum, naprawdę lub pozornie, jest szkodliwe dla pomyślności poddanych, to jest doprawdy obowiązana

nie dotrzymać przyrzeczenia. Skoro więc Pismo św. uczy tylko wogóle o dochowaniu wierności, pozostawiając wyjątkowe przypadki poszczególne sądowi każdego, to nie uczy niczego takiego, co pozostawałoby w sprzeczności z tym, co przed chwilą wyłożyliśmy.

§ 18. Aby jednak nie przerywać tylokrotnie wątka wywodu dla obalania podobnych zarzutów, pragnę zauważyć, że wszystko tutaj wyprowadzam z konieczności natury ludzkiej niezależnie od tego, jak się na nią patrzy, mianowicie z powszechnej dążności samozachowawczej wszystkich ludzi. Dążność ta jest właściwa wszystkim ludziom, zarówno głupcom, jak i mędrcom, a dlatego bez względu na to, jak się bierze ludzi, czy jako kierujących się wzruszeniami, czy rozumem, sprawa pozostaje ta sama, ponieważ dowodzenie nasze, jak powiedzieliśmy, jest ogólne.

ROZDZIAŁ 4.

§ 1. Prawo władz najwyższych, które wyznacza się przez ich moc, wykazałem w Rozdziale poprzednim, gdzie widzieliśmy, że polega ono głównie na tym, że jest jakby duchem państwa, którym wszyscy powinni się kierować, a więc że wyłącznie władze najwyższe mają prawo stanowienia o tym, co jest dobre, a co złe, co słuszne, a co niesłuszne, t. j. co każdy zosobna i wszyscy razem mają czynić lub nie czynić. Widzieliśmy tedy, że wyłącznie im przysługuje prawo wydawania ustaw i w razie, gdy powstaje wątpliwość, tłumaczenia i decydowania w każdym przypadku poszczególnym, czy dany przypadek sprzeciwia się prawu, lub jest z nim zgodny (ob. § 3, 4, 5 Rozdz. poprzedniego); następnie przysługuje im prawo wszczynania wojny lub oznaczania i ofiarowywania albo przyjmowania ofiarowanych warunków pokoju. Ob. § 12 i 13 Rozdz. poprzedniego.

§ 2. Skoro to wszystko wraz ze środkami niezbędnemi do wykonania jest sprawą, dotyczącą całego ciała pań-

stwowego, t. j. interesu publicznego, to wynika stąd, że interes publiczny pozostaje w zależności od kierownictwa wyłącznie tego, kto sprawuje rządy najwyższe. Stąd wynika dalej, że do prawa władzy najwyższej należy sąd o postępkach każdego, pociąganie każdego do odpowiedzialności za jego postępki, nakładanie kar na przestępców i łagodzenie prawnych spraw spornych pomiędzy obywatelami, a także ustanawianie dla zastępowania ich biegłych prawników. Następnie ma ona prawo stosowania i zarządzania wszelkich środków do wojny i pokoju, mianowicie zakładania i warowania miast, zaciągania do wojska, rozdzielania urzędów wojskowych, nakazywania tego, co ma być według jej woli zrobione, wysyłania i przyjmowania posłów w sprawie pokoju i wreszcie pozyskiwania dochodów do tego wszystkiego.

§ 3. Skoro tedy do prawa władzy najwyższej wyłącznie należy zajmowanie się sprawami publicznemi i mianowanie do tego urzędników, to wynika stąd, że poddany przywłaszcza sobie rządy, jeżeli z własnej woli bez wiedzy rady najwyższej przystępuje do jakiejś sprawy publicznej, choćby nawet mniemał, że to, co zamierza uczynić, jest czymś najlepszym dla państwa.

§ 4. Ale zwykle stawia się pytanie, czy władzę najwyższą obowiązują jakieś prawa, a zatym czy może ona zawiniać. Zważywszy, że wyrazy „prawo“ i „wina“ obejmują zazwyczaj nie tylko ustawy państwowe, lecz także reguły wszelkich rzeczy naturalnych, a nadewszystko reguły powszechne rozumu, nie możemy powiedzieć bezwzględnie, że państwo nie podlega żadnym prawom i nie może zawiniać. Przecież gdyby państwa nie obowiązywały żadne prawa, czyli reguły, bez których nie byłoby ono państwem, to należałoby je poczytywać nie za rzecz naturalną, lecz za urojenie. A więc państwo zawinia, gdy czyni lub dopuszcza coś takiego, co może być przyczyną jego upadku. Wtedy powiadamy o nim, że zawinia, w tym samym sensie, w jakim filozofowie lub lekarze powiadają, że natura jest winna. W tym sensie możemy też powiedzieć, że państwo zawinia, gdy coś czyni

wbrew wskazówce rozumu. Albowiem państwo podlega wtedy najbardziej własnemu prawu, gdy działa za wskazówką rozumu (według § 7 Rozdz. poprzedniego), a więc o ile działa wbrew rozumowi, o tyle sprzeniewierza się sobie, czyli zawinia.

Będzie to lepiej zrozumiałe, jeżeli zważymy, co następuje. Jeżeli powiadamy, że każdy może rozporządzać, jak chce, rzeczą, do której ma prawo, to władzę tę należy określić nie tylko przez moc działającego, lecz i przez podatność przedmiotu, którym on rozporządza. Jeżeli więc np. powiadam: mogę prawnie z tym stołem zrobić, co mi się podoba, to doprawdy nie rozumiem tego tak, że mam prawo uczynić, aby ten stół jadł trawę. Taksamo też gdy powiadamy, że ludzie podlegają prawu nie własnemu, lecz publicznemu, to nie rozumiemy tego tak, że ludzie zatracają naturę ludzką i przybierają jakąś inną, a więc że państwo ma prawo uczynić, aby ludzie fruwali albo, co jest równie niemożliwe, aby ludzie spoglądali z szacunkiem na to, co wzbudza śmiech lub odrazę. Istnieją więc jakieś okoliczności, których obecność pociąga za sobą szacunek i obawę obywateli względem państwa, a gdy okoliczności tych niema, to niema też obawy i szacunku, a wraz z niemi i państwa.

A zatym państwo winno w tym celu, aby pozostać przy swoim prawie, przestrzegać przyczyn obawy i szacunku, inaczej przestanie być państwem. To też niemożebnością jest, aby tacy lub ten, kto sprawuje władzę państwową, pijany lub nagi z prostytutkami wałęsał się po ulicach, występował jak kabotyn, jawnie gwałcił lub lekceważył wydane przez siebie samego ustawy, a przy tym wszystkim zachowywał majestat; jest to taksamo czymś niemożebnym, jak niemożebnym jest, aby jednocześnie być i nie być. Takie postępowanie z poddanemi, jak mordowanie, plądrowanie, uwodzenie dziewcząt i t. p. obraca obawę w oburzenie, a w następstwie stan społeczny w stan wrogości.

§ 5. Widzimy więc, w jakim sensie możemy powiedzieć, że państwo podlega prawom i że może zawiniać. Jeżeli

zaś przez prawo rozumieć będziemy prawo cywilne, które pozyskuje się przez samo prawo cywilne, a przez winę to, czego zakazuje prawo cywilne, czyli jeżeli weźmiemy te wyrazy w znaczeniu pospolitym, to nie będziemy mogli w żaden sposób powiedzieć, że państwo podlega prawom i może zawiniać. Albowiem reguły i przyczyny obawy i szacunku, jakich państwo winno przestrzegać w swoim interesie, nie wchodzą w zakres prawa cywilnego, lecz prawa naturalnego, ponieważ (według § poprzedniego) pozyskuje się je nie przez prawo cywilne, lecz przez prawo do wojny, a państwo zobowiązane jest do nich z tej samej racji, z jakiej człowiek w stanie naturalnym, by mógł podlegać własnemu prawu i nie być sobie wrogiem, wystrzegać się musi, aby nie sprowadzić swojej śmierci; ta przezorność nie jest posłuszeństwem, lecz wolnością natury ludzkiej. Tymczasem prawa cywilne zależą wyłącznie od uchwały państwa, a państwo nie jest obowiązane dbać o dobro cudze, lecz tylko o swoje, mianowicie o zachowanie swej wolności, i uważa za dobre lub złe tylko to, co za takie uznaje dla siebie. A dlatego państwo posiada nie tylko prawo bronienia się, nadawania i tłumaczenia ustaw, lecz i znoszenia ich oraz ułaskawiania każdego skazanego z pełni swojej mocy.

§ 6. Umowy, czyli ustawy, w których ogół przekazuje swe prawo jednej radzie lub jednej osobie, winny, nie ulega to wątpliwości, być złamane, gdy dobro powszechne wymaga, aby były złamane. Ale sądu w tej sprawie, mianowicie czy dobro powszechne wymaga, aby je złamać, czy nie, nie może prawnie wydawać żadna osoba prywatna, lecz jedynie ten, kto sprawuje rządy (według § 3 Rozdz. niniejszego). A zatym wyłącznie ten, kto sprawuje rządy, pozostaje zgodnie z prawem cywilnym tłumaczem owych ustaw. Trzeba dodać, że żadna osoba prywatna nie może prawnie nadawać im mocy, a dlatego nie obowiązują one w rzeczywistości tego, kto sprawuje rządy. Jeżeli zaś są one z natury takie, że nie mogą być złamane, nie pociągając za sobą osłabienia państwa,

czyli nie obracając jednocześnie wspólnej obawy większości obywateli w oburzenie, to przez to samo rozwiązuje się państwo i upada umowa, która z tego powodu trzyma się już nie prawem cywilnym, lecz prawem wojny. Sprawujący rządy tedy obowiązany jest do dotrzymania warunków tej umowy z tego samego powodu, z jakiego człowiek w stanie naturalnym, by nie być sobie wrogiem, obowiązany jest dbać o to, aby nie sprowadzić swojej śmierci, jak powiedzieliśmy w § poprzednim.

ROZDZIAŁ 5.

§ 1. W § 11 Rozdziału 2 wykazaliśmy, że człowiek najbardziej wtedy rozporządza pełnią swoich praw, gdy jaknajbardziej kieruje się rozumem, i że skutkiem tego (ob. Rozdz. 3 § 7) takie państwo jest w najwyższym stopniu potężne i rozporządza pełnią swoich praw, które opiera się na rozumie i nim się kieruje. Że zaś najlepszym sposobem życia dla zachowania siebie według możności jest taki, który urządza się według przepisów rozumu, to wynika stąd, że wszystko, co czyni człowiek lub państwo, rozporządzając pełnią swoich praw, jest najlepsze. Wszakże nie utrzymuję, że wszystko, co się dzieje prawnie, dzieje się najlepiej; co innego jest bowiem uprawiać rolę prawnie, a co innego uprawiać rolę najlepiej, co innego, powiadam, jest bronić się, zachowywać siebie, wydawać sąd i t. d. prawnie, a co innego bronić się, zachowywać siebie najlepiej i wydawać sąd najlepszy. A zatym co innego jest rządzić i mieć pieczę nad interesem publicznym prawnie, a co innego rządzić i kierować interesem publicznym najlepiej.

Gdyśmy już rozpatrzyli prawo publiczne w ogólności, będzie pora zająć się najlepszą formą ustroju państwowego.

§ 2. Jaką jest najlepsza forma ustroju państwowego, daje się łatwo poznać z celu stanu społecznego. Celem tym nie jest nic innego, jak pokój i bezpieczeństwo życia. Dlatego

więc najlepszym ustrojem państwowym jest taki, w którym ludzie żyją w zgodzie między sobą i którego prawa pozostają niepogwałcone. Wszak pewną jest rzeczą, że rozruchy, wojny, lekceważenie lub pogwałcenie praw przypisać należy nie złośliwości poddanych, lecz złemu ustrojowi państwowemu. Przecież ludzie nie przychodzą na świat jako obywatele, lecz stają się niemi. Pozatym wzruszenia naturalne ludzi są wszędzie te same. Przeto jeżeli w jakimś państwie panuje złośliwość i popełnia się przestępstwa więcej, aniżeli w innym, to pochodzi to z pewnością stąd, że takie państwo nie dosyć zatroszczyło się o zgodę i nie dosyć mądrze urządziło ustawy, a więc nie osiągnęło w zupełności prawa publicznego. Albowiem stan społeczny, który nie usunął przyczyn poróżnienia, któremu ciągle grozi wojna i w którym często narusza się ustawy, nie bardzo różni się od samego stanu naturalnego, gdzie każdy żyje według własnego usposobienia przy wielkiem niebezpieczeństwie dla życia.

§ 3. Ale tak jak wady poddanych, ich zbytnią samowolę i oporność należy przypisać państwu, tak i przeciwnie, ich zalety i stałe trzymanie się ustaw należy przypisać w zupełności zaletom i praworządności państwa, jak widać z Rozdz. 2 § 15. Dlatego słusznie poczytuje się Hannibalowi za wybitną zasługę, że w jego wojsku nie powstał nigdy bunt [1]).

§ 4. O państwie, którego poddanych powstrzymuje strach od schwytania za oręż, można prędzej powiedzieć, że niema w nim wojny, aniżeli że panuje w nim pokój. Pokój bowiem nie jest brakiem wojny [2]), lecz cnotą, która powstaje z siły ducha, gdyż posłuszeństwo (według Rozdz. 2 § 15) jest stałą wolą spełniania tego, co winno być dokonane według powszechnej uchwały państwa. Pozatym takie państwo, którego pokój zależy od bierności poddanych, dających się pro-

[1]) Livius, XXVIII, 12, 2—4 (przekł.).
[2]) Przeciwko Hobbesowi, Leviat. XIII, 100 (przekł.).

wadzić jak trzoda, by nauczyć się tylko służyć, zasługuje raczej na nazwę pastwiska, aniżeli państwa.

§ 5. Jeżeli więc powiadam, że najlepszym ustrojem państwowym jest taki, w którym ludzie żyją między sobą w zgodzie, to mam na myśli życie ludzkie, które określa się nie tylko przez krążenie krwi i inne czynności, wspólne wszystkim jestestwom żyjącym, lecz głównie przez rozum, prawdziwą dzielność umysłu i życie prawdziwe.

§ 6. Ale trzeba zauważyć, że przez ustrój państwowy, jaki zaprowadza się, jak powiedziałem, w tym celu, rozumiem tylko taki, który zaprowadza ogół wolny, nie zaś taki, który narzuca się ogółowi prawem wojny. Otóż ogół wolny kieruje się więcej nadzieją, aniżeli obawą, podbity zaś więcej obawą, aniżeli nadzieją; pierwszy bowiem usiłuje życie uszlachetnić, drugi zaś tylko uniknąć śmierci. Pierwszy, powiadam, chce żyć dla siebie, drugi musi należeć do zwycięzcy, a dlatego nazywamy jednego zależnym, a drugiego wolnym. A zatym celem ustroju państwowego, jaki ktoś zdobywa prawem wojny, jest panowanie i posiadanie raczej niewolników, aniżeli poddanych. A chociaż pomiędzy takim ustrojem państwowym, jaki tworzy ogół wolny, a takim, jaki się zdobywa prawem wojny, niema żadnej różnicy istotnej, jeżeli weźmiemy pod uwagę prawo każdego z nich wogóle, to jednak mają różne cele, jak wykazaliśmy, i prócz tego różne środki, służące do zachowania siebie.

§ 7. Jakiemi środkami winien posługiwać się monarcha, ożywiony wyłącznie żądzą panowania, aby utrwalić i zachować władzę państwową, obszernie wykazał bardzo bystry Machiavelli [1]), ale jakiemu celowi mają te środki służyć, nie widać u niego, zdaje się, dość jasno. Jeżeli miał on na widoku cel dobry, jak spodziewać się, zdaje się, należy po mężu tak mądrym, to chciał on chyba wykazać, jak nieroz-

[1]) W dziele „Il principe“ (przekł.).

tropnie postępują ci, którzy usiłują usunąć tyrana, nie mogąc usunąć przyczyn, jakie monarchę uczyniły tyranem; wszak przeciwnie, przyczyny te zwiększają się tylko w miarę tego, jak monarcha otrzymuje więcej powodu do obawy, a zachodzi to właśnie, gdy lud daje przykład na monarsze i chełpi się zabójstwem jego jako dobrym uczynkiem. Być może, że chciał on prócz tego jeszcze wykazać, jak się strzec musi lud wolny, aby nie zaufać swego dobrobytu jednemu bezwzględnie, który, jeżeli nie jest dość próżny i nie myśli, że wszystkim może się spodobać, musi bezustannie obawiać się intryg, a dlatego musi więcej strzec siebie i ze swej strony więcej intrygować przeciwko ludowi, aniżeli się o niego troszczyć. Że tak myślał ten bardzo rozważny mąż, przyjmuję tym pochopniej, że miał on, jak wiadomo, przekonania wolnościowe i podał rady wysoce zbawienne w obronie wolności.

ROZDZIAŁ 6.

§ 1. Ponieważ ludzie, jak powiedzieliśmy, kierują się więcej wzruszeniami, aniżeli rozumem, to wynika stąd, że ogół nie za wskazówką rozumu, lecz przez jakieś wzruszenie powszechne w sposób naturalny dochodzi do tego, aby się połączyć i kierować jakby jedną myślą. Następuje to (jak powiedzieliśmy w Rozdz. 3 § 9) albo ze wspólnej nadziei, albo ze wspólnego pragnienia zemsty za jakąś krzywdę doznaną. A że każdemu człowiekowi właściwa jest obawa przed samotnością, gdyż osamotniony nie posiada dość sił do obrony siebie i do zdobycia środków niezbędnych do życia, to wynika stąd, że ludzie z natury czują popęd do stanu społecznego i że jest rzeczą niemożliwą, aby ludzie mogli go kiedyś całkowicie rozwiązać.

§ 2. A więc niesnaski i rozruchy, jakie często powstają w państwie, nie prowadzą nigdy do tego, aby obywatele rozwiązali państwo (jak się to często zdarza z innemi zrzesze-

niami), lecz tylko do tego, że zmienia się ustrój państwowy, jeżeli spory nie mogą się uspokoić przy zachowaniu dotychczasowej postaci państwa. Jeżeli więc mówiłem o środkach, niezbędnych do zachowania ustroju państwowego, to mam na myśli takie, które są potrzebne do zachowania formy rządu państwowego bez jakiejś poważniejszej jego zmiany.

§ 3. Gdyby natura ludzka była tak ukształtowana, że ludzie najbardziej pożądaliby tego, co jest dla nich najpożyteczniejsze, to nie byłoby potrzeba wielkiej sztuki do osiągnięcia zgody i wierności. Ale ponieważ, jak wiadomo, z naturą ludzką ma się rzecz całkiem inaczej, to musi się z konieczności zaprowadzić taki ustrój państwowy, aby wszyscy, zarówno panujący, jak i poddani, czy chcą, czy nie chcą, czynili jednakże to, czego wymaga dobro powszechne, innemi słowy, aby wszyscy z własnej woli, czy pod przymusem siły, czy konieczności, żyli według przepisów rozumu. Zachodzi to wtedy, gdy czynności polityczne są tak uporządkowane, że nic z tego, co dotyczy dobra powszechnego, nie jest powierzone bezwzględnie wierności jakiegoś człowieka. Nikt przecież nie jest tak czujny, aby kiedyś nie zasnął i nikt tak mocny i tak stały, aby kiedyś, a zwłaszcza wtedy, gdy jaknajbardziej potrzeba siły ducha, nie ugiął się i nie dał się pokonać. A doprawdy głupotą jest wymaganie od kogoś tego, czego się samemu nie zdoła osiągnąć, mianowicie aby był troskliwszy o kogoś, aniżeli o siebie, aby nie był ani chytry, ani zazdrosny, ani ambitny i t. d., szczególnie ten, kto jest wystawiony bezustannie na największe podniety do wszystkich wzruszeń.

§ 4. Atoli wbrew temu uczy, zdawałoby się, doświadczenie, że w interesie pokoju i zgody leży, aby wszystką władzę przenieść na kogoś jednego. Przecież żaden ustrój państwowy nie utrzymał się tak długo bez wszelkiej zmiany poważniejszej, jak turecki, a przeciwnie żaden nie był mniej długotrwały od ludowego, czyli demokracji, i żaden nie był tak, jak ten, wstrząsany przez rozruchy. Jednakże jeżeli niewolnictwo, barbarzyństwo i osamotnienie ma się nazywać

pokojem, to niema dla ludzi nic nędzniejszego od pokoju. Doprawdy zachodzą zwykle rozmaite i bardzo przykre waśnie pomiędzy rodzicami a dziećmi, większe, aniżeli pomiędzy państwem a służbą, a jednak w interesie domu nie leży bynajmniej, aby zmienić prawo rodzicielskie na panowanie i obchodzenie się z dziećmi, jak ze służbą. A więc w interesie niewolnictwa, a nie pokoju, leży, by przekazać wszystką władzę komuś jednemu. Pokój bowiem, jak już powiedzieliśmy, polega nie na braku walki, lecz na jedności, czyli zgodności usposobień.

§ 5. Doprawdy kto myśli, że jest możliwe, aby ktoś sam jeden posiadał najwyższe prawo publiczne, ten jest w wielkim błędzie. Otóż prawo określa się wyłącznie przez moc, jak wykazaliśmy w Rozdziale 2, ale moc jednego człowieka nie dorasta do wytrzymania tak wielkiego ciężaru. Stąd się bierze, że ten, kogo ogół obiera na króla, dobiera sobie rozkazodawców, czy doradców, czy zaufanych, którym zawierza dobro swoje i wszystkich, tak że ustrój państwowy, który uchodzi za bezwzględnie monarchiczny, jest w rzeczywistości, faktycznie arystokratyczny, coprawda nie jawnie, lecz skrycie, a dlatego właśnie jest najgorszy. Trzeba dodać, że król, jeżeli jest dzieckiem, albo chorym, albo zgrzybiałym, jest tylko pozornie królem, a w rzeczywistości najwyższą władzę sprawują ci, którzy zarządzają najwyższemi sprawami władzy państwowej lub najbliżsi królowi; nie mówiąc już o tym, że król podległy chuciom, zarządza często wszystkim według zachcianek jednej lub drugiej utrzymanki albo jakiegoś ulubieńca [1]). „Słyszałem — powiada Orsines — że kiedyś w Azyi panowały kobiety, ale to jest nowością, że panuje kastrat“ (Curtius 10, 1).

§ 6. Pozatym nie ulega wątpliwości, że państwu grozi zawsze większe niebezpieczeństwo ze strony obywateli, ani-

[1]) Autor ma na myśli Henryka III i Ludwików francuskich, Jakuba I angielskiego i t. d. (przekł.).

żeli ze strony wrogów: wszak dobrzy obywatele są rzadkością. Stąd wynika, że ten, komu przekazano całe prawo władzy państwowej, będzie się zawsze bać więcej obywateli, aniżeli wrogów, a skutkiem tego starać się będzie o to, aby się ustrzec przed niemi, i nie tyle troszczyć się o poddanych, ile intrygować przeciwko nim, zwłaszcza przeciwko tym, którzy są znani ze swej mądrości lub są bardzo wpływowi dzięki swemu bogactwu.

§ 7. Trzeba dodać, że królowie także synów swoich więcej się boją, aniżeli ich kochają, a to tym więcej, im więcej ci oddają się sztukom pokojowym i wojennym i dla zalet swych lubiani są przez poddanych. Stąd się bierze, że starają się tak ich wychowywać, aby nie było powodu do obawy. Przysługują się w tym królowi doskonale dworzanie i dokładają wszelkich starań, aby mieć niewykształconego następcę tronu, którego mogliby wodzić na pasku.

§ 8. Z tego wszystkiego wynika, że król tym mniej jest w pełni swego prawa, a położenie poddanych jest tym nędzniejsze, im bardziej przekazuje mu się prawo publiczne bez ograniczenia. Aby więc ustrój monarchiczny dobrze się ustalił, trzeba koniecznie założyć mocne podwaliny, na których wznosiłby się i które byłyby rękojmią bezpieczeństwa dla monarchy, tudzież pokoju dla ludu; w ten sposób monarcha będzie rozporządzać pełnią swoich praw, gdy w jaknajwiększym stopniu dbać będzie o dobro ogółu. Jakie zaś są te podstawy ustroju monarchicznego, nasamprzód wyłożę pokrótce, a później wykażę w porządku.

§ 9. Trzeba zbudować jedno miasto lub więcej i obwarować. Obywatele, zarówno mieszkający wśród murów, jak i mieszkający poza murami z powodu rolnictwa, winni być równouprawnieni w państwie. Warunkiem jest tutaj, aby każde miasto rozporządzało pewną liczbą obywateli dla obrony siebie i wszystkich. Miasto, które się na to zdobyć nie

może, musi podlegać innym warunkom i pozostawać w podległości [1]).

§ 10. Wojsko należy tworzyć jedynie z obywateli, nie wyłączając nikogo z nich i nie dopuszczając nikogo obcego. Dlatego wszyscy obowiązani są nosić broń i nikt nie może być przyjęty w poczet obywateli, kto nie nauczył się służby wojskowej i nie zobowiązał się do ćwiczeń w oznaczonych porach roku. Każdego gatunku wojsko winno się dzielić na kompanje (cohortes) i pułki (legiones). Na dowódcę kompanji mianowany może być tylko ten, kto się nauczył budownictwa wojskowego. Dowódców kompanji i pułków mianować należy dożywotnio, a wódz całego gatunku wojska ma być mianowany tylko na czas wojny i może pełnić władzę najwyżej przez rok, po upływie którego nie może ani dłużej pozostawać na tym stanowisku, ani być ponownie mianowany. Wodzów takich należy obierać z pośród radców królewskich (o których będzie mowa w § 15 i nast.) lub ich zastępców.

§ 11. Mieszkańców wszystkich miast i wsi, czyli wszystkich obywateli, należy podzielić na rody, różniące się między sobą nazwą i jakąś odznaką [2]). Wszystkich potomków tych rodów przyjmuje się w poczet obywateli, a imiona ich wpisuje się do rejestru ich rodów, skoro dojdą do wieku, kiedy mogą nosić broń i poznać obowiązki swoje. Wyjątek stanowią tylko pozbawieni czci z powodu przestępstwa, głusi, chorzy na umyśle i służebnicy, utrzymujący się ze służby najemnej.

§ 12. Pola uprawne i wszelkie grunty, a o ile można, także i domy powinny być własnością publiczną, czyli należeć do tego, komu przysługuje prawo publiczne. Winien on

---

[1]) W takiej podległości od Związku holenderskiego pozostawały wówczas Brabancja, Flandrja i Limburg (przekł.).

[2]) W ówczesnych miastach holenderskich dzielnice posiadały flagi o różniących się barwach (przekł.).

je wydzierżawiać za roczny czynsz obywatelom, czyli mieszczanom i ziemianom. Poza tym czynszem wszyscy w czasie pokoju wolni są od wszelkich podatków i opłat. Część owego czynszu idzie na pokrycie kosztów obwarowania państwa, część zaś na pokrycie wydatków dworu królewskiego. Albowiem w czasie pokoju trzeba obwarowywać miasta na przypadek wojny, a prócz tego trzeba mieć w pogotowiu okręty i inne narzędzia wojenne.

§ 13. Po obraniu króla z któregoś rodu otrzymują szlachectwo wyłącznie jego potomkowie, którzy skutkiem tego mają nosić oznaki królewskie dla odróżnienia się od członków swego rodu i od innych rodów.

§ 14. Krewnym króla, szlachcie rodzaju męskiego, będącym w pokrewieństwie z panującym w trzecim lub czwartym stopniu powinno być zabronione wstępowanie w związek małżeński. Gdyby spłodzili oni dzieci, to te mają być uważane za nieprawe i niezdolne do piastowania wszelkiej godności, nie powinny być też dopuszczane do spadkobrania po swoich rodzicach, a majątek ich miałby wracać do króla.

§ 15. Radców królewskich, którzy są królowi najbliżsi, czyli piastują godność drugiego rzędu, musi być większa liczba. Mogą być oni obierani tylko z pośród obywateli, mianowicie z każdego rodu po trzech, czterech lub pięciu (jeżeli rodów jest nie więcej, jak sześćset). Tworzą oni razem jedną część Rady, ale nie dożywotnio, lecz na trzy, cztery albo pięć lat, tak że corocznie ich trzecia, czwarta albo piąta część miałaby być nanowo obierana. Przy tych wyborach trzeba wszakże szczególnie baczyć na to, aby z każdego rodu wybierać conajmniej jednego radcę biegłego w prawie [1]).

§ 16. Wyboru tego winien dokonywać sam król. W oznaczonej porze roku, kiedy ma się odbyć wybór nowych

[1]) Każde z 18 miast holenderskich, wysyłających posłów do Związku, przydawało po jednym prawniku, zwanym „Pensionaris“ (przekł.).

radców, każdy ród przedstawia królowi listę wszystkich swoich członków, którzy doszli do pięćdziesiątego roku życia i zaawansowali w porządku na kandydatów do tego urzędu. Z tych wybiera król według swego uznania [1]). W tym roku zaś, w którym biegły w prawie członek jakiegoś rodu ma objąć urząd po swoim poprzedniku, ma się przedstawić królowi listę tylko biegłych w prawie. Kto w piastowaniu urzędu radcy doszedł do kresu czasu ustanowionego, ten nie może więcej pozostawać na tym urzędzie i nie można go wnosić do listy kandydatów przez lat pięć lub dłużej.

Powodem zaś, dlaczego trzeba koniecznie wybierać co rok z każdego rodu po jednym, jest to, aby rada nie składała się ani z nowicjuszów niedoświadczonych, ani z postarzełych rutynistów, co zachodziłoby z konieczności, gdyby wszyscy ustępowali jednocześnie i nowi zajmowali ich miejsca. Jeżeli zaś corocznie wybiera się po jednemu z każdego rodu, to tylko piąta, czwarta albo najwyżej trzecia część Rady będzie się składać z nowicjuszów.

Gdyby król zajęty był innemi sprawami lub z jakiejś przyczyny przez jakiś czas nie mógł się zajmować owemi wyborami, to radcy wybiorą tymczasowo kogoś, aż król sam nie wybierze innych lub nie zatwierdzi wybranych przez Radę.

§ 17. Głównym obowiązkiem tej Rady jest ochrona praw podstawowych państwa i udzielanie rad w sprawach bieżących, aby król wiedział, co trzeba postanowić dla dobra publicznego, aby więc w ten sposób królowi nie było dozwolone stanowić nic w jakiejś sprawie bez uprzedniego poznania orzeczenia tej Rady. Jeżeli zaś Rada nie jest jednomyślna, jak się to zdarza najczęściej, lecz ma rozmaite zdania, nawet po dwukrotnym lub trzykrotnym roztrząsaniu jednej sprawy, to nie należy tej sprawy przewlekać, lecz przedstawić królowi różniące się orzeczenia, jak pokażemy w § 25 Rozdz. niniejszego.

---

[1]) Jest to analogja do wyboru urzędników, którego dokonywał namiestnik Stanów holenderskich z pośród kandydatów, przedstawianych przez rady miejskie (przekł.).

§ 18. Dalszym obowiązkiem owej Rady ma być także ogłaszanie zarządzeń, czyli uchwał króla, wprowadzanie w życie tego, co uchwalono w interesie publicznym oraz dbałość o zarząd całego państwa jakby w zastępstwie króla.

§ 19. Obywatele nie mają żadnego innego dostępu do króla, jak przez pośrednictwo owej Rady, do której należy wnosić wszystkie podania, czyli prośby, dla przedstawienia ich królowi. Także posłowie innych państw mogą tylko przez pośrednictwo tej Rady uzyskiwać pozwolenie na rozmowę z królem. Listy, przychodzące pod adresem króla, winny mu być doręczane przez tę Radę. Wogóle króla trzeba uważać jakby za duszę państwa, a ową Radę jakby za zmysły zewnętrzne, czyli ciało państwa, przez które duch dowiaduje się o stanie państwa i przez które czyni to, co uważa za najlepsze dla siebie.

§ 20. Troska o wychowanie dzieci królewskich spada również na Radę [1]), a także opiekuństwo nad niemi w razie, jeżeli król umiera, pozostawiając następcę w wieku dziecięcym lub chłopięcym. Ale aby Rada w tym ostatnim przypadku nie pozostawała bez króla, należy obrać najstarszego ze szlachty państwa, aby zajmował miejsce króla, dopóki następca prawowity nie dojdzie do wieku, kiedy będzie mógł wziąć na siebie ciężar rządów.

§ 21. Kandydatami do Rady są ci, którzy znają ustrój, podstawy i stan, czyli położenie państwa, którego są poddanemi. Kto zaś chce zająć miejsce biegłego prawnika musi znać ustrój i położenie nie tylko tego państwa, którego jest poddany, lecz i innych, z któremi wchodzi się w jakiś stosunek. Warunkiem jest, że tylko takich, którzy doszli do pięćdziesiątego roku życia i którym nie dowiedziono żadnego przestępstwa, można wnosić na listę kandydatów.

---

[1]) Naskutek starań Jana de Witta odebrano wychowanie Wilhelma III jego matce i powierzono republikanom (przekł.).

§ 22. W Radzie nie może zapaść żadna uchwała w sprawie państwowej, jeżeli nie są obecni wszyscy jej członkowie. Jeżeli który z nich nie może przybyć z powodu choroby lub jakiej innej przyczyny, to winien przysłać w zastępstwie kogoś z tegoż rodu, kto pełnił już taki obowiązek, albo wniesiony jest na listę kandydatów. Gdyby tego nie uczynił, a Rada byłaby zmuszona z powodu jego nieobecności odłożyć jakąkolwiek sprawę, podlegającą rozpatrzeniu, to powinien być ukarany jakąś dotkliwą karą pieniężną. Ale znajduje to zastosowanie tylko, gdy chodzi o sprawę dotyczącą całego państwa, jak sprawa wojny i pokoju, sprawa zniesienia lub wprowadzenia jakiegoś prawa, sprawy handlowe i t. p. Jeżeli zaś chodzi o sprawę, dotyczącą jakiegoś jednego miasta, podań i t. p., to wystarcza obecność większości Rady.

§ 23. W celu zachowania równości pomiędzy rodami we wszystkim oraz porządku w zajmowaniu miejsc, stawianiu wniosków i przemawianiu należy trzymać się zmiany w ten sposób, aby na każdym posiedzeniu Rady przewodniczyły kolejno i aby ród, który na jednym posiedzeniu zajmował pierwsze miejsce, na następnym zajmował ostatnie. Z pośród zaś należących do jednego rodu pierwszeństwo ma ten, kto był pierwej wybrany.

§ 24. Radę winno się zwoływać conajmniej cztery razy do roku, aby odbierała sprawozdania od ministrów o zarządzie państwem, aby poznawała stan rzeczy i aby zobaczyła, czy nie trzeba czegoś jeszcze ustanowić. Wszak nie można chyba zajmować tak znacznej liczby obywateli sprawami publicznemi ustawicznie. Ale ponieważ trzeba jednakże w owych odstępach załatwiać sprawy publiczne, to należy wybrać z tej Rady pięćdziesięciu lub więcej dla zastępowania Rady rozwiązanej. Mieliby oni schodzić się codziennie w lokalu niedalekim od dworca królewskiego w celu utrzymywania stałej pieczy nad finansami, obwarowaniem miast, wychowaniem synów królewskich i wogóle tym wszystkim, co należy do wyliczonych powyżej obowiązków wielkiej Rady. Nie mogą

tylko obradować nad rzeczami nowemi, co do których niema żadnej uchwały [1]).

§ 25. Po zebraniu się Rady, zanim przystąpi się do porządku dziennego, pięciu, sześciu lub więcej biegłych prawników z rodów, którym przypada na tym posiedzeniu pierwsze miejsce, mają się udać do króla, aby mu wręczyć podania lub listy, jeżeli jakieś wpłynęły, aby zdać mu sprawę ze stanu rzeczy i wreszcie aby dowiedzieć się od niego, co rozkazuje wnieść na porządek dzienny swojej Radzie. Potym wracają do Rady, a ten, który jest pierwszym z kolei przewodniczenia, otwiera obrady. W sprawie, która wydaje się niektórym dość doniosła, nie należy zbyt szybko przystępowść do głosowania, lecz odkładać ją tak długo, jak pozwala jej pilność.

Gdy Rada jest na czas oznaczony rozwiązana, mogą radcy każdego rodu naradzać się między sobą w owej sprawie i mogą, jeżeli sprawa wydaje im się dość ważną, powoływać do obrad takich, którzy już pełnili obowiązki radców lub są kandydatami do tejże Rady. W razie, gdyby w czasie ustanowionym nie mogli dojść do zgody między sobą, to ród ten będzie wyłączony od głosowania (albowiem każdy ród ma tylko jeden głos przy głosowaniu). W przeciwnym razie biegły prawnik z tego rodu otrzymuje upoważnienie do wniesienia na Radzie orzeczenia, które uznano za najlepsze. W taki sposób postępuje każdy ród [2]).

Jeżeli po wysłuchaniu racji każdego orzeczenia większość Rady uważa za potrzebne ponowne rozpatrzenie sprawy, to Radę winno się znów na pewien czas rozwiązać, aż każdy ród zgłosi swoje zdanie ostateczne. Wtedy dopiero przy pełnym składzie Rady przystępuje się do głosowania i nie przyj-

---

[1]) Cztery razy do roku zbierała się Rada związkowa holenderska, a w przerwach zastępowała ją komisja z jej łona (przekł.).

[2]) Takie przepisy o przedwstępnych obradach sejmikowych istniały w Stanach holenderskich, gdzie każde miasto posyłało do Rady związkowej wielu przedstawicieli, ale miało jeden tylko głos, oddawany prawnikowi przydzielonemu („Pensionaris“) (przekł.).

muje się orzeczenia, na które nie padło conajmniej sto głosów. Inne orzeczenia przedstawiają wszyscy biegli prawnicy, którzy brali udział w obradach, królowi, aby ten, zapoznawszy się z racjami każdej partji, wybrał jedno według swego uznania. Wtedy wracają do Rady, która oczekuje króla w oznaczonym przez niego samego czasie, aby usłyszeć, na jakie orzeczenie z przedstawionych mu godzi się i co według jego postanowienia uczynić należy.

§ 26. Dla sądownictwa należy utworzyć osobną Radę, złożoną wyłącznie z biegłych w prawie. Obowiązkiem ich jest łagodzenie sporów oraz nakładanie kar na przestępców. Jednakże wszystkie wyroki, jakie wydadzą, podlegają rozpatrzeniu przez zastępców wielkiej Rady, baczących na to, aby wyroki wydawano ściśle według procedury i bez stronności. Jeżeli strona, która sprawę przegrała, może wykazać, że któregoś z sędziów przeciwnik przekupił, albo że sędzia miał jakiś ogólny powód do przychylności dla tamtej strony lub też nienawiści do niej, albo wreszcie że nie zachowano zwykłej procedury, to uchyla się cały wyrok. Atoli nie będą mogli chyba stosować się do tego ci, którzy w sprawach kryminalnych wykazują zazwyczaj winę podsądnego nie z pomocą dowodów, lecz tortur. Ale nie przyjmuję tutaj żadnej innej procedury prócz tej, która odpowiada najlepszemu porządkowi państwa.

§ 27. Sędziów tych musi być także znaczna liczba, przytym nieparzysta, mianowicie sześćdziesiąt jeden albo pięćdziesiąt jeden conajmniej. Z każdego rodu należy wybierać tylko po jednemu, ale nie dożywotnio. Corocznie ustępuje jakaś część z tego składu i wybiera się tyluż innych, należących do innych rodów, którzy doszli do czterdziestego roku życia.

§ 28. W tej Radzie może być wydany wyrok tylko przy obecności wszystkich sędziów. Jeżeli który nie będzie mógł być obecnym przez dłuższy czas w Radzie z powodu choroby lub z jakiejś innej przyczyny, to należy na ten czas

obrać innego, któryby w jego miejsce wstąpił. Przy głosowaniu nie należy wypowiadać zdania swego otwarcie, lecz przy pomocy gałek.

§ 29. Środki na utrzymanie tej Rady oraz zastępców wielkiej Rady czerpie się z majętności przedewszystkim tych, których skazano na śmierć, a także tych, na których nałożono karę pieniężną. Przy wyrokach, wydawanych w sprawach cywilnych, otrzymują obydwie Rady od strony, która przegrała, pewien procent od całej sumy spornej.

§ 30. Tym Radom upodrzędniają się inne, znajdujące się w każdym mieście. Członkowie ich również nie mogą być wybrani dożywotnio, lecz również corocznie ma być obierana jakaś część wyłącznie z rodów tam osiadłych. Mogę nie rozwodzić się nad tym tutaj.

§ 31. Milicja nie otrzymuje w czasie pokoju żadnego wynagrodzenia, w czasie wojny zaś tylko tym należy dawać wynagrodzenie, którzy utrzymują się z pracy codziennej. Dowódcy i inni oficerowie nie mają się spodziewać po wojnie żadnych innych korzyści, prócz zdobyczy od wroga.

§ 32. Jeżeli jakiś obcokrajowiec ożeni się z córką jakiegoś obywatela, to dzieci jego mają uchodzić za obywateli i należy je wnosić do spisu rodowego matki. Kto zaś urodził się z rodziców obcokrajowców, ale już w tym państwie i tutaj wychował się, temu wolno za jakąś oznaczoną opłatę nabyć od głowy jakiegoś rodu prawo obywatelskie, a wtedy wnosi się go do spisu tego rodu. Dla państwa nie może powstać stąd żadna szkoda, gdyby nawet głowa rodu z chęci zysku przyjął poniżej ustanowionej opłaty obcokrajowca w poczet obywateli. Owszem trzeba wymyślić sposoby, ułatwiające powiększanie się liczby obywateli i zwiększające napływ ludzi. Ale słusznym jest, aby ci, którzy nie są wymienieni w spisie obywateli, przynajmniej w czasie wojny za niebranie w niej udziału płacili swą pracą lub jakimś podatkiem.

§ 33. Posłów, którzy mają być wysyłani w czasie pokoju do innych państw w sprawie zawarcia lub zachowania pokoju, ma się wybierać tylko ze szlachty. Mają być utrzymywani przez skarb państwa, nie zaś przez prywatną szkatułę królewską. [Mają też być wysyłani szpiedzy, których król uzna za uzdolnionych].

§ 34. Dworzanie i służba królewska oraz ci, których król utrzymuje ze swojej szkatuły prywatnej, mają być wyłączeni z wszelkiej służby państwowej i z wszelkiego urzędu. Powiadam wyraźnie: których król utrzymuje ze swojej szkatuły prywatnej, gdyż wyjmuję tutaj straż przyboczną. Albowiem służbę straży przybocznej pełnić mają tylko obywatele stolicy naprzemian, czuwając nad królem przed wrotami pałacu.

§ 35. Wojnę prowadzić należy tylko dla pokoju, a po skończeniu jej broń ma być złożona. A więc po zabraniu miast prawem wojny i podbiciu wroga należy warunki pokoju ułożyć w ten sposób, aby przejętych miast nie trzeba było utrzymywać z pomocą załogi, albo też w ten sposób, aby pozostawić wrogowi możność odebrania ich z powrotem za jakąś cenę po zawarciu pokoju. Albo też (gdyby z powodu niebezpiecznego położenia miasta groziło z jego strony ciągłe niebezpieczeństwo) należy takie miasta całkiem zniszczyć, a mieszkańców uprowadzić gdzieindziej.

§ 36. Królowi nie wolno ożenić się z żadną cudzoziemką, a może obrać sobie małżonkę z kół swoich krewnych lub obywateli, ale pod warunkiem, że jeśli ożeni się z jakąś obywatelką, krewni jej nie będą mogli zajmować żadnego stanowiska państwowego[1]).

---

[1]) Wilhelm II ożenił się z córką Karola I, króla angielskiego, a w ten sposób polityka domu Orańskiego zsolidaryzowała się z polityką Stuartów wbrew holenderskiej opinji publicznej, przychylnej dla angielskiej partji parlamentarnej. Wilhelm III znów

§ 37. Państwo winno być niepodzielne. Jeżeli więc król ma więcej dzieci, to najstarszy jest prawnym jego następcą. W żaden sposób nie można dopuścić do tego, aby dzieci króla podzieliły między siebie państwo, ani też aby państwo niepodzielone przekazane było wszystkim razem lub niektórym z nich. Tymbardziej nie wolno dawać części państwa w posagu córce; żadną miarą bowiem nie można dozwolić, aby córki otrzymywały w spadku państwo.

§ 38. Jeżeli król umiera, nie pozostawiając dzieci rodzaju męskiego, to spadkobiercą państwa jest jego najbliższy krewny, jeżeli tylko ten nie ma za żonę cudzoziemki, z którą się nie chce rozwieść.

§ 39. Co się tyczy obywateli, to widać z Rozdz. 3 § 5, że każdy z nich winien okazywać posłuszeństwo wszelkim rozkazom, czyli rozporządzeniom króla, ogłoszonym przez wielką Radę (ob. o tym warunku §§ 18 i 19 Rozdz. niniejszego), nawet gdyby uważał je za całkiem niedorzeczne, a może być do tego prawnie zmuszony.

Oto są podstawy, na których winno się wznosić państwo monarchiczne, aby miało trwałość, jak wykażemy w Rozdziale następnym.

§ 40. Co się tyczy religji, to nie należy zgoła budować żadnych świątyń na koszt miast, ani też wydawać żadnych ustaw w sprawie przekonań, jeżeli nie są buntownicze i nie wywracają podstaw państwa. A więc i ci, którym zezwala się na publiczne praktykowanie swej religji, mogą budować świątynie, jeżeli tego chcą, na swój koszt. Król zaś ma mieć w celu praktykowania religji, którą wyznaje, świątynię własną w swoim pałacu.

---

starał się o rękę księżnej angielskiej, wobec czego obawiano się w Holandji około 1676 r. wpływu reakcyjnych i katolickich Stuartów na politykę holenderską. Podany wyżej zakaz był prawem, obowiązującym wówczas dożów weneckich (przekł.).

ROZDZIAŁ 7.

§ 1. Po wyłożeniu podstaw ustroju monarchicznego zamierzam obecnie dać im należyte uzasadnienie. Przedewszystkiem trzeba tutaj zauważyć, że bynajmniej nie sprzeciwia się to praktyce, aby ustawy były tak ustalone, ażeby nawet król nie mógł ich usunąć. Otóż Persowie czcili zazwyczaj swoich królów jak bogów, a jednak królowie ci nie mieli władzy odwoływania ustaw już wprowadzonych, jak widać z Dan. 6 [1]), a o ile wiem, nigdzie nie obiera się monarchy bezwzględnie, bez jakichś warunków wyraźnych. Nie przeczy to bynajmniej ani rozumowi, ani posłuszeństwu bezwarunkowemu, należnemu królowi. Albowiem podstawy ustroju państwowego należy uważać jakby za wieczne uchwały królewskie, tak że ministrowie króla nie są zgoła nieposłuszni w tym razie, gdy odmawiają spełnienia rozkazów, przeciwnych podstawom ustroju państwowego. Możemy to jasno wykazać na przykładzie Ulissesa [2]). Gdy Ulisses, przywiązany do masztu okrętowego, był oczarowany przez śpiew syren i rozkazywał na wszelkie sposoby swoim towarzyszom odwiązać siebie, to ci pomimo jego gróźb odmówili spełnienia jego rozkazu, a przecież poczytuje mu się to za wielką mądrość, że później dziękował im za to, że działali po jego myśli dawniejszej. Zgodnie z tym przykładem Ulissesa dają też królowie zazwyczaj sędziom polecenia, aby stosowali sprawiedliwość, a nie uwzględniali osobistości, ani nawet króla samego, gdyby mu się kiedyś zdarzyło coś rozkazać, co uznaliby za przeciwne prawu ustanowionemu. Królowie bowiem nie są bogami, lecz ludźmi, którzy często ulegają śpiewowi syren. Gdyby więc wszystko zależało od zmiennej woli jednego człowieka, to nie byłoby nic ustalonego. Dlatego ustrój monarchiczny, jeśli ma być trwały, musi być tak urządzony,

[1]) w. 15 (przekł.).
[2]) Homer, Odys. 12,156 i nast. (przekł.).

aby wszystko działo się wyłącznie według uchwały króla, czyli tak, aby wszelkie prawo było rozwinięciem woli króla, a nie tak, aby wszelka wola króla była prawem. Ob. §§ 3, 5 i 6 Rozdz. poprzedniego.

§ 2. Następnie trzeba zauważyć, że przy zakładaniu podstaw trzeba koniecznie liczyć się w najwyższym stopniu z uczuciami ludzkiemi. Nie wystarcza wykazanie, co uczynić należy, lecz nasamprzód trzeba wykazać, co uczynić można, aby ludzie, zarówno czy kierują się uczuciem, czy rozumem, jednakże trzymali się praw przyjętych i ustalonych. Gdyby bowiem prawa publiczne, czyli wolność powszechna, opierały się jedynie na bezsilnej podporze ustaw [1]), to nietylko nie byłoby dla obywateli żadnej pewności utrzymania ich, jak wykazaliśmy w § 3 Rozdziału poprzedniego, lecz i groziłby upadek. To bowiem jest pewne, że niema nędzniejszego położenia państwa od tego, kiedy najlepsze państwo zaczyna się chwiać, chyba że na łeb i na szyję upada i wpada w niewolnictwo (co wprawdzie wydaje się niemożliwym). Wobec tego wyszliby poddani lepiej na tym, gdyby przelali swoje prawo bezwzględnie na kogoś jednego, aniżeli gdyby kreślili niepewne i czcze, czyli nieskuteczne warunki wolności i w ten sposób torowali potomkom drogę do najsroższego niewolnictwa.

Jeżeli natomiast wykażemy, że podstawy ustroju monarchicznego, opisane w Rozdziale powyższym, są tak mocne, że zachwianie niemi pociąga za sobą oburzenie przeważnej części ludności zbrojnej, i że wypływa z nich pokój i bezpieczeństwo dla króla oraz dla ludności, i jeżeli wyprowadzę to z powszechnej natury ludzkiej, to nikt nie będzie mógł wątpić, że podstawy te są najlepsze i prawdziwe, jak widać z Rozdz. 3 § 9 i Rozdz. 6 §§ 3 i 8. Że mają one taki charakter wykażę możliwie w krótkości.

---

[1]) Zwrot zapożyczony z Sallust., Catilina (przekł.).

§ 3. Niema żadnej różnicy zdań co do tego, że ten, kto sprawuje rządy, ma obowiązek znać zawsze stan i położenie państwa, dbać o dobro powszechne i uskuteczniać wszystko, co jest pożyteczne dla większości poddanych. Ale że jeden człowiek nie zdoła sam ogarniać wszystkiego, ani też ciągle wytężać umysłu i być zdolnym do postanowień, a często choroba, starość lub inne przyczyny wstrzymują go od oddawania się sprawom publicznym, przeto jest rzeczą konieczną, aby monarcha miał radców, którzyby znali stan rzeczy, służyli królowi radą i często zastępowali go. W ten sposób rząd, czyli państwo ożywione jest zawsze jednym duchem.

§ 4. Ale ponieważ natura ludzka jest tak ukształtowana, iż każdy człowiek dba z największą namiętnością o swój interes prywatny i poczytuje takie prawa za najsłuszniejsze, które są niezbędne dla zachowania i pomnożenia jego majętności, a w obronie spraw cudzych występuje tylko o tyle, o ile spodziewa się przez to zapewnienia swoich własnych, przeto wynika stąd, że na radców koniecznie obierać należy tylko takie osoby, których sprawy i interesy prywatne zależą od dobra powszechnego i pokoju. Jasne jest wobec tego, że jeżeli się będzie obierać pewną ich liczbę z każdego rodzaju, czyli klasy, obywateli, to będzie to z największym pożytkiem dla większości poddanych, gdyż będą mieli w owej Radzie możliwie najwięcej głosów. A chociaż Rada, składająca się z tak znacznej liczby obywateli, będzie musiała z konieczności mieć śród siebie ludzi bardzo niewykształconych, to jednakże można być pewnym, że każdy w sprawach, któremi długo zajmował się ze znaczną gorliwością, jest dostatecznie roztropny i przebiegły. Jeżeli więc wybierać się będzie tylko takich, którzy aż do pięćdziesiątego roku życia prowadzili swoje interesy bez zarzutu, to będą oni dość zdolni do dawania rad w sprawach, obchodzących ich samych, zwłaszcza jeżeli w sprawach większej wagi da się im czas do namysłu. Dodajmy, że Rada składająca się z niewielkiej

liczby członków, bynajmniej nie będzie pozbawiona ludzi zbliżonych między sobą. Przeciwnie, większa część takiej Rady będzie się składała z ludzi tego rodzaju, gdyż każdy tutaj zabiegać będzie usilnie o to, aby mieć towarzyszów niesamodzielnych, mówiących za panią matką pacierz. W liczniejszych Radach zachodzić to nie może.

§ 5. Także i to jest pewne, że każdy człowiek woli rządzić, aniżeli podlegać. Wszak nikt chętnie nie ustępuje drugiemu władzy, jak zauważa Saluscjusz w pierwszej Mowie do Cezara [1]). Wobec tego jest jasne, że ogół nie przelewałby nigdy swego prawa na niewielu lub na jednego, gdyby ludzie mogli dojść do zgody między sobą i nie dawali przejść w zaburzenia sporom, jakie po większej części powstają na wielkich zebraniach. Dlatego ogół przekazuje królowi chętnie tylko to, czego zupełnie nie może mieć w swojej władzy, mianowicie łagodzenie sporów oraz sprowadzanie uchwał.

Wprawdzie często się zdarza, że obiera się króla z powodu wojny, dlatego że pod wodzą króla prowadzi się wojnę pomyślniej. Ale byłoby to doprawdy czymś nierozumnym, gdyby się chciało być niewolnikiem w czasie pokoju po to, żeby w razie wojny prowadzić ją pomyślniej; a jeszcze pytanie, czy da się pomyśleć spokój w takim państwie, którego władzę najwyższą jedynie z powodu wojny przelało się na jednostkę, która skutkiem tego swoją dzielność i to, co wszyscy w niej cenią, może wykazać głównie podczas wojny. Tymczasem właśnie ustrój demokratyczny ma tę wyższość, że jego sprawność ujawnia się więcej w czasie pokoju, aniżeli podczas wojny.

Ale zajedno z jakiego powodu obiera się króla, sam jeden on, jak powiedzieliśmy, nie może wiedzieć, co leży w interesie państwa. Do tego, jak wykazaliśmy w § poprzednim, potrzeba mu licznych obywateli jako radców. A ponieważ nie daje się pomyśleć, aby tak znacznej liczbie ludzi miała ujść jakaś

[1]) Pseudosallust. Suasor., de ordinanda publica (przekł.).

myśl poważna przy obradach nad jakąś sprawą, to wynika stąd, że poza orzeczeniami Rady, przedstawianemi królowi, nie znajdzie się takiego, któreby mogło służyć dobru ludu. A ponieważ dobro ludu jest prawem najwyższym, będącym zwierzchnim prawem króla, to wynika stąd, że prawem króla jest wybór jednego z orzeczeń, przedstawionych przez Radę, a nie zadecydowanie czegoś wbrew myśli całej Rady lub wydanie swego orzeczenia (ob. § 25 Rozdz. poprzedniego). Ale gdyby królowi miały być przedstawiane wszystkie orzeczenia, wypływające w Radzie, to mogłoby się zdarzyć, że król sprzyjałby zawsze małym miastom, mającym najmniej głosów. A chociaż zgodnie z regulaminem Rady należałoby przedstawiać je bez zaznaczania, od kogo pochodzą, to jednak nie dałoby się zapobiec temu, aby się to nie ujawniło. Dlatego trzeba koniecznie ustanowić, aby orzeczenie, na które nie padło conajmniej sto głosów, uchodziło za nieważne. Za prawem tym muszą obstawać z całą stanowczością miasta większe.

§ 6. Wykazałbym tutaj wiele jeszcze innych korzyści, jakie daje taka Rada, gdyby mi nie chodziło o zwięzłość; przytoczę jednakże jedną, która posiada, jak się zdaje, największą doniosłość. Otóż nadzieja osiągnięcia tej najwyższej godności jest tak wielką podnietą do dzielności, że większej być nie może. Albowiem żądzą chwały kierujemy się wszyscy w najwyższym stopniu, jak wykazałem obszernie w swej „Etyce“ [1]).

§ 7. Że większa część owej Rady nie będzie nigdy skłonna do prowadzenia wojny, lecz ożywiona będzie zawsze wielkim pragnieniem i umiłowaniem pokoju, nie może ulegać wątpliwości. Albowiem wojna nie tylko grozi im utratą majętności oraz wolności, lecz wymaga jeszcze nowych wydatków, które trzeba pokryć, a także zmusza ich dzieci i krewnych, zajmujących się sprawami domowemi, do przygotowań wojennych i pójścia na służbę wojskową, skąd przynieść

[1]) Ob. Etyka III, 29 i 30, IV, 58 (przekł.).

nie mogą do domu nic prócz blizn, za które nikt nie płaci [1]). Wszak milicji nie należy się, jak powiedzieliśmy w § 31 Rozdz. poprzedniego, żadne wynagrodzenie, a według § 11 tegoż Rozdziału ma się ona składać wyłącznie z obywateli, a nikogo innego.

§ 8. Dla utrzymania pokoju i zgody potrzeba jeszcze czegoś, co jest bardzo ważne, mianowicie aby żaden obywatel nie posiadał nieruchomości (ob. § 12 Rozdz. poprzedniego). Skutkiem tego niebezpieczeństwo, związane z wojną, staje się dla wszystkich niemal jednakowe. Otóż wszyscy będą musieli dla dochodów zajmować się handlem albo też pożyczać sobie pieniądze, jeżeli byłoby wydane prawo, jak ongi w Atenach, zakazujące pożyczania pieniędzy na procent komuś, kto nie jest krajowcem. A więc będą musieli zajmować się interesami, które wiążą się ze sobą lub wymagają takich samych środków do swego rozwoju. Dlatego większa część owej Rady będzie jednomyślna w sprawach wspólnych i sztukach, uprawianych podczas pokoju. Albowiem, jak powiedzieliśmy w § 4 Rozdz. niniejszego, w obronie interesów cudzych występuje każdy tylko o tyle, o ile przez to spodziewa się upewnienia swoich własnych.

§ 9. Nie ulega wątpliwości, że nigdy nikt nie wpadnie na myśl, aby ową Radę przekupić. Gdyby bowiem ktoś zjednał sobie jednego lub drugiego z tak wielkiej liczby ludzi, to przecież przez to nic nie osiągnie, gdyż orzeczenie, na które, jak powiedzieliśmy, nie padło conajmniej sto głosów, jest nieważne.

§ 10. Że liczba członków tej raz ustanowionej Rady nie będzie mogła ulec zmniejszeniu, dotrzeżemy łatwo, jeśli zwrócimy uwagę na powszechne uczucia ludzkie. Otóż wszyscy ludzie kierują się w najwyższym stopniu ambicją,

---

[1]) Słowa: „skąd przynieść i t. d.“ są cytatą, ob. Curtius Rufus, VIII, 7 i 11 (przekł.).

a niema człowieka, któryby przy zdrowym ciele nie spodziewał się dociągnąć swego życia do późnej starości. Jeżeli więc policzymy tych, którzy w rzeczywistości doszli już do pięćdziesiątego lub sześćdziesiątego roku życia, oraz uwzględnimy prócz tego znaczną liczbę wybieranych corocznie kandydatów do owej Rady, to powiemy, że nie może być chyba śród ludności, noszącej broń, takiego, któryby nie żywił wielkiej nadziei otrzymania owej godności. A zatym wszyscy będą według możności bronić tego prawa Rady. Trzeba bowiem zauważyć, że łatwo daje się zapobiec zepsuciu, jeżeli nie wkrada się ono stopniowo. A ponieważ łatwiej daje się pomyśleć i mniej zawiści wzbudza zarządzenie, aby wybierać z każdego rodu po jednemu, aniżeli z niewielu rodów po małej liczbie, albo aby wyłączało się niektóre rody, przeto (według § 15 Rozdz. poprzedniego) może się zmniejszać liczba członków Rady tylko wtedy, jeżeli będzie ustępować odrazu trzecia, czwarta lub piąta część, co wprowadziłoby doprawdy znaczną zmianę i odbiegłoby znacznie od praktyki powszechnej.

O to, że wybory będzie się przewlekać lub niedbale traktować, obawiać się nie trzeba, albowiem sama Rada występuje zastępczo przy zarządzaniu ich; ob. § 16 Rozdz. poprzedniego.

§ 11. A więc król — czy z obawy przed tłumem, czy z chęci zjednania sobie większej części ludności uzbrojonej, czy z wielkomyślności dbały o dobro powszechne — będzie zatwierdzać zawsze to orzeczenie, na które padło najwięcej głosów, czyli to (według § 5 Rozdz. niniejszego), które jest pożyteczniejsze dla większej części państwa. Odmienne od tego orzeczenia, które mu przedstawiono, będzie usiłował wedle możności traktować przychylnie, aby przyciągnąć do siebie wszystkich i pokazać im, co w nim mają zarówno podczas pokoju, jak i podczas wojny. Dlatego będzie on wtedy rozporządzać pełnią praw swoich i sprawować rządy najzupełniej, gdy jaknajwięcej dbać będzie o dobro powszechne ogółu.

§ 12. Jednakże król sam jeden nie zdoła utrzymać wszystkich w karbach z pomocą strachu. To też jego moc, jak powiedzieliśmy, opiera się na licznym wojsku, a zwłaszcza na jego dzielności i wierności, na które śród ludzi zawsze można liczyć dopóty, dopóki łączy ich jakaś wspólna potrzeba, bądź uczciwa, bądź hańbiąca. Dlatego królowie zazwyczaj więcej podniecają wojsko, aniżeli powściągają, i przeoczają więcej ich wady, aniżeli zalety, a bardzo często uciskają lepsze jednostki, gdy tymczasem popierają nieudolnych i zgnuśniałych w zbytku, uznają ich, wspierają pieniędzmi i łaskami, ściskają im ręce, rzucają im całusy i poniżają się w interesie swego panowania [1]).

Aby więc obywatele byli należycie oceniani przez króla przed wszystkiemi innemi i korzystali z pełni swoich praw, o ile pozwala na to stan społeczny, czyli słuszność, jest rzeczą konieczną, by milicja składała się wyłącznie z obywatell i by oni należeli do Rad. W przeciwnym razie byliby całkowicie ujarzmieni i byłaby założona podstawa do nieustannej walki, skoro dopuściliby do wprowadzenia wojsk najemnych, dla których wojna jest zajęciem zawodowym i które są w swoim żywiole podczas niesnasek i rozruchów.

§ 13. Że radców króla nie należy obierać dożywotnio, lecz na trzy, cztery lub najwyżej pięć lat, widać zarówno z § 10 Rozdz. niniejszego, jak i z tego, co powiedzieliśmy w § 9 tegoż Rozdziału. Otóż gdyby wybierało się ich dożywotnio, to nie tylko przeważna część obywateli nie mogłaby mieć prawie nadziei osiągnięcia tego zaszczytu, co sprowadziłoby wielką nierówność śród obywateli, a w następstwie zawiść i stałe niezadowolenie, a wreszcie rozruchy, będące z pewnością na rękę królom, żądnym panowania; prócz tego pozwalaliby sobie na wszystko (nie bojąc się następców), czemu król nie mógł przeciwdziałać. Albowiem im bardziej nie-

[1]) Wyrazy: „ściskają im ręce i t. d.“ wyjęte z Tacyta, Histor. I, 36 (przekł.).

nawidzą ich obywatele, tym więcej lgną oni do króla i będą więcej skłonni do pochlebiania mu. Nawet okres pięcioletni nie wydaje się zbyt dużym, dlatego że w tym okresie czasu jest, jak się zdaje, faktycznie niemożliwe, aby dość znaczna część Rady (choćby była wielka) dała się przekupić podarkami lub przejawami łaski. Wobec tego będzie daleko pewniej, jeżeli corocznie ustępować będą z każdego rodu dwaj i tyluż wchodzić będzie na ich miejsce (jeżeli miałoby być po pięciu radców z każdego rodu), z wyłączeniem roku, w którym biegły prawnik jakiegoś rodu ustępuje i nowy wchodzi na jego miejsce.

§ 14. Żaden król nie może sobie życzyć większego bezpieczeństwa od tego, jakie ma król, panujący w takim państwie. Albowiem pomijając, że taki król, któremu nie jest życzliwe jego wojsko, rychło traci panowanie, nie ulega wątpliwości, że królom grozi zawsze największe niebezpieczeństwo ze strony tych, którzy są w ich pobliżu. A więc im mniej jest radców i im są możniejsi skutkiem tego, tym większe grozi królowi niebezpieczeństwo z ich strony, że przeniosą rządy na kogo innego. Nic tak nie przestraszyło Dawida, jak to, że jego radca Achitofel przeszedł na stronę Absaloma [1]).

Dodajmy, że jeżeli cała władza jest przelana całkowicie na jedną osobę, to o wiele łatwiej można ją przenieść na kogoś innego. Oto dwaj żołnierze zamierzyli przenieść panowanie nad Rzymem na kogość innego i dokonali tego (Tacit. hist. 1 [2])).

Nie będę zajmować się sztuczkami i przebiegłemi intrygami, jakich radcy muszą używać, aby się ochronić przed ludźmi zawistnemi, albowiem są dosyć dobrze znane, a kto zna historję, nie może nie wiedzieć, jak często szczerość była zgubną dla radców; dlatego należy im być przebiegłemi, a nie szczeremi, we własnym interesie.

---

[1]) Ob. 2 Sam. 15. 31—34 (przekł.).

[2]) Rozdz. 25 (przekł.).

Jeżeli natomiast liczba radców jest znaczniejsza, tak że nie mogą zmówić się dla jednego przestępstwa, a są wszyscy równi między sobą i piastują ten urząd nie dłużej, jak cztery lata, to nie mogą w żaden sposób stać się postrachem dla króla, chyba że próbowałby odebrać im wolność, przez co jednocześnie oburzyłby wszystkich obywateli [1]). Albowiem (jak trafnie zauważa Antoni Perez [2])) rząd nieograniczony jest dla monarchy samego czymś bardzo niebezpiecznym, a dla poddanych czymś bardzo nienawistnym i czymś przeciwnym urządzeniom zarówno boskim, jak i ludzkim, jak widać z niezliczonych przykładów.

§ 15. Prócz tych podstaw podałem w Rozdz. poprzednim jeszcze inne, na których opiera się wielkie bezpieczeństwo dla panowania króla i wolności dla obywateli oraz rękojmia pokoju, o czym będę mówić na właściwym miejscu. Przedtym jeszcze chciałbym wykazać coś, co dotyczy Rady, a co posiada największą doniosłość. Teraz zaś omówię w porządku, w jakim przedstawiłem, wszystko pozostałe.

§ 16. Że obywatele mają tym większą władzę, a skutkiem tego więcej rozporządzają pełnią swych praw, im więcej posiadają miast i im więcej te są obwarowane, nie ulega żadnej wątpliwości. Im bezpieczniejsze bowiem jest miejsce, które zamieszkują, tym lepiej mogą ochronić swoją wolność i mniej obawiać się wroga zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Pewne też jest, że ludzie są z natury dbali o swoje bezpieczeństwo w miarę, jak są zamożniejsi. Miasta zaś, których opieka wymaga cudzej pomocy, nie posiadają jednakowego z tamtemi prawa, lecz podlegają prawu cudzemu, o ile potrzebują cudzej pomocy. Wykazaliśmy bowiem w Rozdz. 2, że prawo określa się wyłącznie przez moc.

---

[1]) Wilhelm II przy swym zamachu stanu w r. 1650 kazał uwięzić sześciu członków Rady związkowej (przekł.).

[2]) Minister Filipa II hiszpańskiego, późniejszy jego przeciwnik, w dziele: Jus publicum, quo arcana et jura principis exponuntur, 1657 (przekł.).

§ 17. Z tego samego powodu, mianowicie aby obywatele korzystali z pełni swoich praw i zachowali wolność, milicja winna się składać wyłącznie z obywateli, nie wyłączając nikogo. Wszak człowiek uzbrojony więcej jest w posiadaniu swego prawa, aniżeli nieuzbrojony (ob. § 12 Rozdz. niniejszego), obywatele zaś bezwzględnie przekazują swoje prawo komuś innemu i całkowicie polegają na jego wierności, gdy zdają mu swoją broń i zawierzają mu obwarowanie miast. Dodajmy, że ludzie po większej części kierują się chciwością, a przecież nie można utrzymywać wojska najemnego bez znacznych wydatków, a obywatele ledwie mogą ponosić wydatki, niezbędne do utrzymania próżnującego wojska.

Że zwierzchnik bądź całego wojska, bądź większych jego części, winien być obierany najwyżej na rok, chyba że konieczność zmusza do pozostawienia go na dłużej, będzie wiadomo wszystkim, którzy czytali historję zarówno świętą, jak i świecką. Rozum zaś uczy tego z całą jasnością. Otóż doprawdy siłę żywotną państwa powierza się temu całkowicie, komu się pozostawia dość czasu na to, aby osiągnął sławę wojenną i imię swoje wywyższył nad króla albo też zdobył sobie zaufanie wojska szczodrobliwością, wspaniałomyślnością i rozmaitemi sztukami właściwemi wodzom, z pomocą których dążą oni do ujarzmienia innych i swego panowania.

Wreszcie ze względu na większe bezpieczeństwo całego państwa dodałem, że takich dowódców milicji wybierać należy z pośród radców króla lub tych, którzy kiedyś piastowali taki urząd, a zatym z pośród mężów, którzy doszli do tego wieku, w którym ludzie po większej części przekładają rzeczy stare i pewne nad nowe i niebezpieczne.

§ 18. Powiedziałem, że obywateli należy rozróżniać według rodów i wybierać z każdego rodu równą liczbę radców, aby miasta większe miały ich więcej w stosunku do swej liczby obywateli i mogły, jak słuszność wymaga, rozporządzać większą liczbą głosów. Albowiem moc, a zatym i prawo państwa winny odpowiadać liczbie obywateli. Nie wierzę,

aby dla zachowania tej równości obywateli dał się wymyślić środek odpowiedniejszy, zwłaszcza że wszyscy ludzie są z natury tak ukształtowani, iż każdy pragnie być zaliczony do swojego rodu i wyróżniany swym pochodzeniem śród innych.

§ 19. W stanie naturalnym jednostka nie może sobie nic tak mało przywłaszczyć i pod swoje prawo podciągnąć, jak ziemię oraz to, co jest z nią tak związane, że nie daje się ani ukryć, ani przenieść. A więc ziemia i wszysko to, co jest w rzeczony sposób z nią związane, jest pierwotnie przedmiotem powszechnego prawa publicznego, mianowicie tych wszystkich, którzy zdołali je sobie przywłaszczyć złączonemi siłami, lub tego, komu wszyscy nadali władzę. Skutkiem tego ziemia oraz wszystko, co jest z nią związane, musi mieć dla obywateli wartość w miarę tego, jak jej potrzebują, aby osiedlić się i ubezpieczyć prawo powszechne, czyli wolność. Zresztą wykazaliśmy już w § 8 Rozdz. niniejszego, jaki pożytek winno państwo stąd wyciągnąć.

§ 20. Aby obywatele według możności pozostawali równemi, co jest nadewszystko niezbędne w państwie, za szlachcica nie powinien być uważany nikt, prócz potomka króla. Atoli gdyby wolno było wszystkim potomkom króla żenić się i płodzić dzieci, to z biegiem czasu namnożyłoby się ich tyle, że staliby się nie tylko ciężarem dla króla i wszystkich, lecz i bardzo dużym niebezpieczeństwem. Ludzie bowiem, którzy mają bardzo wiele wolnego czasu, myślą po większej części o czymś niedobrym. Stąd się bierze, że królowie bardzo często dawali się uwieść do prowadzenia wojny z powodu szlachty, dlatego że dla królów, których oblega szlachta, urasta większe bezpieczeństwo i większy spokój z wojny, aniżeli z pokoju. Ale pozostawiam to, gdyż jest dobrze wiadome, i również pomijam to, co powiedziałem w §§ 15 — 27 Rozdz. poprzedniego, gdyż co najważniejsze wykazałem już w Rozdz. niniejszym, a reszta jest sama przez się jasna.

§ 21. Wszystkim wiadomo, że liczba sędziów powinna być tak znaczna, aby żaden człowiek prywatny nie mógł przekupić znacznej ich części, również że głosowanie winno być nie jawne, lecz tajne, oraz że sędziowie powinni otrzymywać wynagrodzenie za swój trud. Ale zazwyczaj otrzymują oni wszędzie stałą pensję i dlatego nie spieszą się zbytnio z załatwianiem sporów i często procesy ciągną się bez końca. Tam zaś, gdzie wywłaszczanie odbywa się na rzecz króla, tam często „w wyrokach chodzi nie o prawo lub prawdę, lecz o wysokość majątku; często zachodzi donosicielstwo i właśnie najbogatsi padają ofiarą, a takie stosunki niezdrowe i nieznośne, dające się wytłumaczyć jako nieuchronne w czasie wojny, trwają także i w czasie pokoju“ [1]). Tymczasem chciwość sędziów, którzy są wybrani na dwa albo najwyżej trzy lata, miarkuje się przez obawę przed następcami ich; nie mówiąc już o tym, że sędziowie nie mogą mieć żadnych nieruchomości, lecz muszą dla dochodu pożyczać spółobywatelom swoje pieniądze na procenty, co ich zmusza do dbałości raczej o ich dobro, aniżeli o ich zło, tymbardziej że sędziów, jak powiedzieliśmy jest znaczna liczba.

§ 22. Milicji nie należy przeznaczać żadnego wynagrodzenia, jak powiedzieliśmy, gdyż najwyższym wynagrodzeniem dla niej jest wolność. Otóż w stanie naturalnym każdy przecież tylko dla wolności stara się według możności bronić się, nie oczekując za swoją dzielność wojenną żadnego wynagrodzenia prócz tego, że będzie swoim własnym panem. W stanie społecznym zaś ogół obywateli trzeba uważać poniekąd za jednego człowieka w stanie naturalnym, gdy więc wszyscy walczą za ten stan, to chronią siebie i służą sobie. W przeciwieństwie do tego radcy, sędziowie, naczelnicy i t. d. służą więcej innym, aniżeli sobie, a dlatego słusznie należy im się wynagrodzenie za ich trud. Dodajmy, że na wojnie nie może być szlachetniejszej i większej pobudki do zwycię-

[1]) Tacyt, Hist. II, 84 (przekł.).

stwa, aniżeli widoki na wolność. Gdyby zaś jakaś część obywateli przeznaczona była do służby wojskowej, co czyniłoby koniecznym przyznanie im jakiegoś wynagrodzenia, to król niechybnie ceniłby ich więcej od innych (jak wykazaliśmy w § 12 Rozdz. niniejszego). Byliby to ludzie, znający się wyłącznie na sztuce wojennej, ale w czasie pokoju, z powodu nadmiaru wolnego czasu, ulegliby zepsuciu, a ostatecznie z powodu zaniedbania swoich spraw prywatnych myśleliby tylko o gwałtach, niesnaskach społecznych i wojnie. Dlatego możemy utrzymywać, że takiego rodzaju ustrój monarchiczny jest w rzeczywistości stanem wojennym, w którym jedynie wojsko cieszy się wolnością, a wszyscy inni są niewolnikami.

§ 23. Co w § 32 Rozdz. poprzedniego powiedzisliśmy o przyjęciu obcokrajowców w poczet obywateli, jest, jak mniemam, przekonywające samo przez się. Pozatym, jak przypuszczam, nikt nie będzie wątpić, że najbliżsi krewni króla winni się trzymać zdaleka od niego i zajmować się sprawami nie wojny, lecz pokoju, co przynosi im samym zaszczyt, a państwu spokój. Środek ten był w oczach tyranów tureckich rękojmią jeszcze niedostateczną i dlatego weszło u nich w zwyczaj zabijanie wszystkich swoich braci. Nic dziwnego w tym, gdyż im bardziej prawo rządzenia, przelane na jednego człowieka jest nieograniczone, tym łatwiej (jak wykazaliśmy w § 14 Rozdz. niniejszego na przykładzie) może być przeniesione z jednego na drugiego. Ale ustrój monarchiczny, jaki tutaj mamy na myśli, w którym niema wojska na żołdzie, niewątpliwie daje dostateczną rękojmię dla dobra króla.

§ 24. Również co do tego, o czym była mowa w §§ 34 i 35 Rozdz. poprzedniego, nie może być dwuch zdań. Że zaś król nie powinien żenić się z cudzoziemką, można łatwo uzasadnić. Pomijając, że dwa państwa, choćby nawet były sprzymierzone ze sobą, pozostają jednakże w stanie wrogości (według Rozdz. 3 § 14), trzeba nadewszystko zapobiec temu, aby

powstać mogła wojna dla osobistych spraw króla. A ponieważ rozterki i waśnie powstają przeważnie na tle związków małżońskich, a sprawy sporne pomiędzy państwami po większej części załatwia się prawem wojennym, to wynika stąd, że jest czymś zgubnym dla państwa wchodzenie z innym w tak ścisły związek. Przykład takiego nieszczęsnego stanu rzeczy czytamy w Piśmie św. [1]). Po śmierci Salomona, który ożenił się z córką króla egipskiego, syn jego Joroboam prowadził wysoce niepomyślną wojnę z Sessakiem, królem egipskim, który go ujarzmił całkowicie. Taksamo małżeństwo Luwika XIV, króla francuskiego, z córką Filipa IV stało się powodem nowej wojny [2]). Tego rodzaju przykładów czytamy mnóstwo w historji.

§ 25. Postać państwa musi pozostać niezmienna, a zatym król musi być zawsze z jednego rodu, a państwo winno być niepodzielne. Jeżeli zaś powiedziałem, że najstarszy syn króla albo też (jeżeli król jest bezdzietny) najbliższy krewny króla jest jego prawnym następcą, to widoczne to jest z § 13 Rozdz. poprzedniego, a także stąd, że wybór króla, dokonany przez ludność, musi być według możności nieustający, gdyż w przeciwnym razie najwyższa władza państwowa przechodziłaby często na ludność, co byłoby bardzo znaczną i skutkiem tego wielce niebezpieczną zmianą.

Kto zaś przyjmuje, że król jako kierownik państwa, władający nim prawem nieograniczonym, może przekazać je komuś według swego upodobania i obrać sobie kogo chce na następcę i dlatego właśnie syn króla jest następcą prawnym, ten myli się stanowczo [3]). Albowiem wola króla posiada siłę prawa tak długo, jak trzyma on w ręku miecz państwa; wszak prawo rządu określa się wyłącznie przez moc. A więc

---

[1]) 1 Król. 14, 25 i 26; 2 Kron. 12, 2—9 (przekł.).

[2]) Wojna 1667—1668 o hiszpańską Holandję (przekł.).

[3]) Przeciwko Hobbesowi (de cive VII, 15, IX, 12 Leviat. XIX oraz de cive IX, 13 i X, 18) (przekł.).

król może odstąpić od panowania, ale nie przekazać rządów komu innemu bez zgody ludności lub jej części mocniejszej.

Będzie to lepiej zrozumiałe, jeżeli się zważy, że dzieci są spadkobiercami rodziców nie według prawa naturalnego, lecz publicznego. Albowiem wyłącznie moc państwa sprawia, że człowiek jest właścicielem jakiejś majętności. Dlatego ta sama moc, czyli to samo prawo, które sprawia, że wola, z jaką ktoś rozporządza swoją majętnością jest prawomocna, sprawia, też, że jego wola także po jego śmierci pozostaje prawomocna, dopóki trwa państwo. W ten sposób w stanie społecznym każdy zachowuje i po śmierci prawo, które otrzymał za życia, gdyż może rozporządzać swoją majętnością nie dzięki swojej mocy, lecz, jak powiedzieliśmy, dzięki mocy państwa, która jest trwała. Całkiem inaczej ma się rzecz z królem. Otóż wola króla jest właśnie prawem publicznym, a król sam jest właśnie państwem [1]). A więc ze śmiercią króla umiera niejako i państwo, stan społeczny powraca do naturalnego, a skutkiem tego władza najwyższa wraca w sposób naturalny do ludności, która wobec tego może prawnie wydawać nowe prawa i znosić stare.

Wyjaśnia się więc, że następcą prawnym króla jest tylko ten, kogo ludność życzy sobie mieć, a w teokracji, jaką było ongi państwo żydowskie, kogo Bóg obrał przez Proroka.

Możemy to też wyprowadzić i stąd, że miecz króla, czyli jego prawo, jest w rzeczywistości wolą samej ludności, czyli mocniejszej jej części, albo też stąd, że ludzie obdarzeni rozumem nigdy nie ustępują swego prawa do tego stopnia, aby przestali być ludźmi i mieli być traktowani jak trzoda. Ale niema potrzeby zapuszczania się w to dalej.

§ 26. Prawa do religji, czyli do czczenia Boga, nie może nikt przelać na kogo innego. Ale tym zajmowałem się obszerniej w dwuch ostatnich Rozdziałach Traktatu teologiczno-politycznego, więc byłoby zbyteczne powtarzanie tego tutaj.

---

[1]) „L'état c'est moi“ (przekł.).

W ten sposób, jak mniemam, wykazałem dość jasno, choć zwięźle, podstawy najlepszego ustroju monarchicznego, ich zaś związek, czyli zestrój państwa, dostrzeże z łatwością każdy, kto zechce im się przyjrzeć z pewną uwagą.

Pozostaje mi jeszcze tylko zauważyć, że mam tutaj na myśli ustrój monarchiczny, który wprowadza u siebie ludność wolna, gdyż tylko takiej przydać się on może; ludność bowiem, która przywykła do innego ustroju państwowego nie będzie mogła bez narażenia się na wielki przewrót przekształcić podstaw przyjętych całego państwa i odmienić całego gmachu państwa.

§ 27. To, com tutaj napisał, przyjmą zapewne z uśmiechem czytelnicy, którzy ograniczają jedynie do tłumu wady, jakie są właściwe wszystkim śmiertelnikom, mianowicie, że tłum nie zna umiarkowania, że jest groźny, jeżeli nie czuje strachu [1]), że czerń bądź służy pokornie, bądź hardo panuje [2]), że niema dla niego ani prawdy, ani sądu [3]) i t. d. Atoli natura jest jedna, a wszystkim jest wspólna. Tylko różnica wpływowości i wykształcenia wprowadza nas w błąd, więc gdy dwaj czynią to samo, powiadamy często, że jednemu wolno to czynić bezkarnie, drugiemu zaś nie wolno [4]), nie dlatego, że czyny są różne, lecz że różni są sprawcy.

Sprawującym władzę właściwa jest pycha. Pysznią się już ludzie, gdy są na rok mianowani, a cóż dopiero szlachta, która przez całe życie ma do czynienia z zaszczytami. Jej pretensjonalność stroi się w wyniosłość, zbytkowność, rozrzutność, jej wady przybierają pewien powab, jej głupota przybiera pozór wykształcenia, a jej podłość pozór subtelności, tak że wady, z których każda, wzięta oddzielnie, ukazuje się w całej swej wstrętności i ohydzie, wydają się lu-

[1]) Ob. Tacyt, Annal. I, 29 (przekł.).
[2]) Ob. Liwjusz, XXIV, 25, 8 (przekł.).
[3]) Ob. Tacyt, Hist. 1, 32 (przekł.).
[4]) Ob. Terencjusz, Adelph. 832.

dziom niedoświadczonym i niewykształconym czymś szlachetnym i zacnym.

Masa nie zna umiarkowania, a groźna jest, gdy nie czuje strachu, gdyż wolność i niewola nie dają się ze sobą pogodzić.

Że wreszcie dla czerni niema ani prawdy, ani sądu, nie dziw, skoro główne sprawy państwowe załatwia się w ukryciu przed nią, a tworzy ona sobie tylko przypuszczenia na podstawie tych niewielu wiadomości, których skryć nie udaje się. Albowiem powstrzymanie się z sądem jest cnotą bardzo rzadką. Chcieć więc, aby wszystko załatwiało się w tajemnicy przed obywatelami, i jednocześnie, aby nie wydawali oni sądów opacznych i nie objaśniali wszystkiego źle, jest najwyższą głupotą. Albowiem gdyby tłum umiał się miarkować i wstrzymywać się od sądzenia o rzeczach, o których wie niewiele, albo umiał na podstawie niewielu wiadomości, które otrzymał, sądzić o rzeczach trafnie, to zaprawdę zasługiwałby raczej na to, ażeby panował, aniżeli na to, aby nad nim panowano.

Ale, jak powiedzieliśmy, natura we wszystkich jest ta sama: wszyscy nadymają się, gdy panują [1]), zwłaszcza tam, gdzie panuje jeden lub niewielu, którym chodzi przy wyrokach nie o prawo lub prawdę, lecz o wysokość sumy.

§ 28. Wojsko, będące na żołdzie, a więc przywykłe do rygoru wojskowego, znoszące łatwo chłód i głód, patrzy zazwyczaj zgóry na ciżbę obywatelską jako na mniej zdatną do walki oblężniczej lub bitwy w otwartym polu. Ale żeby przy takich brakach państwo miało być mniej szczęśliwe lub mniej trwałe, nie będzie utrzymywać nikt, kto ma zdrowy rozum. Przeciwnie, każdy oceniający rzeczy słusznie nie zaprzeczy, że najtrwalszym państwem będzie takie, które potrafi tylko ochraniać swoją własność, a nie pożądać cudzej,

[1]) Ta ostatnia myśl jest z Tacyta, Hist. I, 1 (przekł.).

i że z tego powodu będzie ono ze wszech miar unikać wojny i całą siłą dążyć do utrzymania pokoju.

§ 29. Zresztą przyznaję, że zamiarów w takim państwie nie da się zupełnie ukrywać. Każdy też przyzna wraz ze mną, że daleko lepiej, aby dobre zamiary państwa ujawniły się wrogom, aniżeli aby złe tajemnice tyranów pozostawały w ukryciu przed obywatelami. Kto może prowadzić sprawy państwa w tajemnicy, ten ma je bezwzględnie w swojej władzy i zagraża ciągle obywatelom w czasie pokoju, taksamo jak wrogowi podczas wojny. Że milczenie jest często pożyteczne dla państwa, temu nikt nie może zaprzeczyć, ale nikt nigdy nie dowiedzie, że bez niego takie państwo nie mogłoby istnieć. Przeciwnie zaś, powierzyć komuś bezwzględnie interes publiczny, a zarazem zachować wolność, jest rzeczą całkiem niemożliwą. Dlatego głupotą jest, jeżeli chce się uniknąć małej szkody drogą, prowadzącą do tak wielkiego zła. Ale jest to stara śpiewka tych, którzy pragną osiągnąć władzę nieograniczoną, że interes państwa wymaga bezwarunkowo tego, aby sprawy jego prowadzono tajnie, i rzeczy tego rodzaju, prowadzących do tym gorszego niewolnictwa, im więcej się je okrywa pozorami użyteczności [1]).

§ 30. Aczkolwiek żadne państwo, o ile wiem, nie było dotychczas urządzone według wymagań powyższych, to jednak dałoby się przez samo doświadczenie wykazać, że taki ustrój monarchiczny państwa jest najlepszy, gdybyśmy zechcieli rozpatrzeć przyczyny zachowania i upadku każdego państwa cywilizowanego. Ale nie mógłbym tego uczynić bez wielkiego znużenia czytelnika. Chcę wszakże przytoczyć jeden przykład, szczególnie godny pamięci.

Jest to przykład państwa aragońskiego, którego poddani ożywieni byli wiernością dla swoich królów i z równą stałością zachowywali urządzenia swego państwa. Otóż skoro

[1]) Ta ostatnia myśl (od „prowadzących“) jest z Tacyta Annal. I, 81 (przekł.).

tylko zrzucili oni z siebie jarzmo maurytańskie, postanowili wybrać sobie króla. Ale że nie mogli dojść do porozumienia co do bliższych warunków, przeto postanowili zwrócić się w tej sprawie po radę do papieża [1]). Ten, zachowując się jak prawdziwy zastępca Chrystusa, zgromił ich, że nie baczą dosyć na przykład Żydów i uparcie obstają przy chęci posiadania króla. Mimo to radził im, gdyby nie chcieli porzucić swego zamiaru, aby nie przystępowali do wyboru, zanim nie utworzą wprzód ustaw dość sprawiedliwych i odpowiadających usposobieniu ludu, a nadewszystko zanim nie utworzą jakiejś Rady najwyższej, któraby podobnie do eforatu lacedemońskiego była instancją obok królewskiej i posiadała prawo nieograniczone do łagodzenia zatargów, mogących powstać między królem i obywatelami. Tę radę przyjęto i ustanowiono prawa, które wydawały się najsłuszniejszemi, a najwyższym ich tłumaczem, a zatym najwyższym sędzią, nie miał być król, lecz Rada, zwana „Siedemnastoma“, z przewodniczącym, zwanym „Justitia“ (sprawiedliwość). Tego „Justitia“ oraz owych „Siedemnastu“ wybierało się nie przez głosowanie, lecz przez losowanie dożywotnio, a posiadali oni prawo nieograniczone do odwoływania i odrzucania wszelkich orzeczeń, jakie przeciwko obywatelom wydawałaby jakaś inna Rada, zarówno świecka, jak i duchowna, lub nawet sam król, tak że każdy obywatel miał prawo pozywania przed sąd nawet króla. Prócz tego mieli oni dawniej jeszcze prawo obierania i pozbawiania władzy króla.

Po upływie wielu lat udało się królowi Don Pedro, zwanemu sztyletem, przez podejście, przekupstwo, obietnice i różnego rodzaju łaski dopiąć unieważnienia owego prawa (w chwili gdy to osiągnął, miał w oczach wszystkich sztyletem obciąć sobie rękę, czy też, co wydaje mi się prawdopodobniejsze, zranić się, mówiąc, że tylko za cenę krwi

[1]) Podane tu opowiadanie o powstaniu państwa aragońskiego przy pomocy papieża Grzegorza VII, jest według nowych badań legiendą (przekł.).

królewskiej wolno poddanym obierać króla) [1]). Jednakże przyjęto warunek, „że teraz i w przyszłości można będzie użyć siły zbrojnej przeciwko wszelkiej przemocy, z jaką ktoś usiłowałby ze szkodą dla obywateli zagarnąć rządy, nawet gdyby to był sam król lub następca tronu“ [2]). Warunek ten nie tyle wyrugował, ile poprawił owe prawo dawniejsze. Albowiem, jak wykazaliśmy w Rozdz. 4 §§ 5 i 6, król może być pozbawiony panowania nie według prawa publicznego, lecz prawem wojny, czyli że poddanym wolno siłę jego pokonać jedynie siłą. Ustanowiono jeszcze inne warunki, ale te nas tutaj mało obchodzą.

Z temi ustawami, przyjętemi za zgodą powszechną, pozostawali owi obywatele przez niezwykle długi czas w spokoju przy jednakowej zawsze wierności króla względem poddanych i poddanych względem króla. Ale gdy królestwo kastylijskie przeszło drogą spadku na Ferdynanda, zwanego przed innemi katolickim, to Kastylijczycy poczęli zawistnym okiem patrzeć na wolność Aragończyków i nie przestawali doradzać Ferdynandowi, aby zniósł tamte prawa. Ale ten, nieprzywykły jeszcze do władzy nieograniczonej, nie odważył się na próbę w tym kierunku i taką dał odpowiedź swoim doradcom: „pomijając, że otrzymał królestwo aragońskie pod znanemi warunkami i że przysiągł uroczyście zachowywać je, pomijając też, że nieludzką rzeczą jest niedotrzymanie wierności, rozważył on sobie, że panowanie jego będzie dopóty trwałe, dopóki wzgląd na bezpieczeństwo króla nie będzie większy od względu na bezpieczeństwo poddanych, tak że ani król nie będzie miał przewagi nad poddanemi, ani

---

[1]) Autor czerpie z mętnego źródła. Don Pedro IV (1336—1387), zwany królem sztyletowym, pokonawszy przeciwników swych, rozerwał na sejmie w r. 1348 sztyletem dawny kodeks przywilejów, a zraniwszy się przytym, zawołał, że przywilej, który tyle krwi kosztował, może być tylko jego krwią zniszczony (przekł.).

[2]) Prawo państwowe, które nadał Don Pedro IV, stanowiło, że król ma przed koronowaniem się złożyć przysięgę, iż będzie zachowywać prawa, swobody i zwyczaje aragońskie (przekł.).

poddani nad królem; gdyby bowiem jedna lub druga strona stała się potężniejsza, to strona słabsza usiłowałaby nie tylko odzyskać dawniejszą równość, lecz i, powodowana poczuciem krzywdy, odwzajemnić się tamtej, a następstwem musiałby być upadek jednej z dwuch stron lub obydwuch". Nie wyszedłbym z podziwu dla tych mądrych słów, gdyby je wypowiedział król przywykły do panowania nad niewolnikami, nie zaś nad wolnemi ludźmi.

A więc i po Ferdynandzie zachowali Aragończycy wolność, ale już nie z prawa, lecz z łaski królów potężniejszych, aż do Filipa II, który ujarzmił ich z pomyślniejszym wprawdzie skutkiem, ale nie mniejszym okrucieństwem, aniżeli ujarzmił Zjednoczone Stany holenderskie. A chociaż Filip III, zdawałoby się, przywrócił znów stan dawniejszy, to jednak Aragończycy, śród których większość zapragnęła przypochlebić się możniejszym (gdyż głupotą jest walka z wiatrakami) [1]), a reszta dała się zastraszyć, nie zachowali nic więcej, prócz pięknych słów i bezsilnych ustaw.

§ 31. Dochodzimy więc do wniosku, że ludność pod królem może zachować sobie dość znaczną miarę wolności, skoro tylko osiągnie to, że moc króla będzie ograniczona wyłącznie przez moc ludności i że będzie ją ochraniać sama ludność. To było jedyną zasadą, na której opierałem się w zarysowaniu podstaw ustroju monarchicznego.

ROZDZIAŁ 8.

Wykazanie, że ustrój arystokratyczny winien być oparty na znacznej liczbie patrycjuszów. O jego zaletach oraz o tym, że przybliża się on więcej do rządu nieograniczonego, aniżeli do ustroju monarchicznego, a z tego powodu jest odpowiedniejszy do zachowania wolności.

[1]) Autor zapożycza tu wyrażenie poetyckie z Terencjusza, Phorm. 77 (przekł.).

§ 1. Zajmowaliśmy się dotychczas ustrojem monarchicznym. Rozpatrzymy obecnie, jak powinno być urządzone państwo arystokratyczne, aby mogło być trwałe.

Ustrojem arystokratycznym jest, jak powiedzieliśmy, taki, w którym rządy sprawuje nie jedna osoba, lecz osoby wybrane przez ludność; nazywać ich będziemy patrycjuszami. Powiadam wyraźnie: „rządy sprawują osoby wybrane". Otóż na tym polega głównie różnica pomiędzy tym ustrojem a demokratycznym, że w ustroju arystokratycznym prawo do rządzenia zależy wyłącznie od wyboru, gdy tymczasem w ustroju demokratycznym zależy przeważnie od jakiegoś prawa wrodzonego lub też przypadkowo nabytego (jak będzie objaśnione we właściwym miejscu). Wobec tego choćby nawet cała ludność jakiegoś państwa przyjęta była w poczet patrycjuszów, to jednak będzie ono zupełnie arystokratycznym, jeśli tylko owe prawo nie będzie dziedziczne i nie będzie przechodzić z jednego na drugiego na podstawie jakiejś ustawy powszechnej. Chodzi o to, że w poczet patrycjuszów wchodzą tylko ci, którzy są najwyraźniej wybrani.

Jeżeli patrycjuszów będzie tylko dwuch, to jeden będzie usiłować przewyższyć mocą drugiego, a wtedy państwo z powodu nadmiernej mocy każdego z nich podzieli się na dwa obozy. Gdyby ich było trzech, czterech lub pięciu, to powstaną trzy, cztery lub pięć obozów. Obozy te będą tym słabsze, im większa będzie liczba ludzi, którym oddano rządy. Stąd wynika, że w ustroju arystokratycznym należy w celu zapewnienia mu trwałości określić, ilu najmniej ma być patrycjuszów, przy uwzględnieniu wielkości państwa.

§ 2. Przypuśćmy, że dla państwa średniej wielkości wystarczy stu najlepszych mężów, którym można powierzyć najwyższą władzę państwową i którym skutkiem tego przysługuje prawo dobierania sobie kolegów na miejsce zmarłych. Z pewnością dokładać będą oni wszelkich starań, aby ich synowie lub najbliżsi krewni zajęli ich miejsca w przyszłości. Stanie się więc tak, że najwyższą władzę państwową będą

mieli w ręku zawsze ci, którzy mają szczęście być synami lub krewnemi patrycjuszów.

Ponieważ śród stu ludzi, którzy przez szczęście doszli do godności, znajdzie się ledwie trzech, posiadających wykształcenie i zdrowy rozum, to skutek będzie taki, że władza państwowa będzie nie w rękach stu, lecz zaledwie dwuch lub trzech, którzy wyróżniają się zaletami umysłu i którzy z łatwością ogarną wszystko, a każdy z nich, posłuszny żądzy ludzkiej, będzie mógł torować sobie drogę do stanowiska monarchicznego. Chcąc więc dobrze policzyć, trzeba będzie najwyższą władzę państwa, którego wielkość wymaga conajmniej stu arystokratów, powierzyć jakimś pięciu tysięcom [1]). W ten sposób nie zabraknie nigdy setki wybitnych zaletami umysłu, w przypuszczeniu, że na pięćdziesięciu, ubiegających się o godności i otrzymujących je, znajdzie się zawsze jeden nie gorszy od najlepszych obok innych, którzy gorliwie naśladują zalety najlepszych i dlatego także godni są panowania.

§ 3. Zwykle jest tak, że patrycjusze są obywatelami jednego tylko miasta, które jest stolicą państwa, tak że od niego ma nazwę państwo lub rzeczpospolita, jak ongi Rzymska, a dzisiaj Wenecka, Genueńska i t. d. Natomiast Rzeczpospolita Holenderska ma nazwę od całej prowincji, z czym pozostaje w związku, że poddani tego państwa cieszą się większą wolnością.

Zanim będziemy mogli wyznaczyć podstawy, na jakich opiera się ustrój arystokratyczny, musimy zauważyć różnicę, jaka istnieje pomiędzy rządem, przekazanym jednej osobie a dość wielkiej Radzie. Różnica ta jest bardzo znaczna. Otóż przedewszystkim siła jednego człowieka nie dorasta dalece do uniesienia ciężaru całego rządu (jak powiedzieliśmy w Rozdz. 6 § 5), czego nie można powiedzieć bez oczywistej

[1]) Tak obliczał van Hove, Polityke Weegschaal, opierając się na ustroju ateńskim (przekł.).

niedorzeczności o dość licznej Radzie; kto bowiem utrzymuje o takiej Radzie, że jest dość liczna, ten jednocześnie wyłącza możliwość, że nie dorasta ona do ciężaru rządów. A więc król potrzebuje niezbędnie radców, Rada zaś takich nie potrzebuje wcale. Następnie królowie są śmiertelni, Rady zaś są wiecznotrwałe. Dlatego władza państwowa, przekazana raz Radzie dość dużej, nie powraca nigdy do ludności; całkiem inaczej jest w państwie monarchicznym, jak wykazaliśmy w Rozdziale poprzednim § 35. Po trzecie, rządy króla ulegają częstokroć przerwom z powodu jego dzieciństwa, choroby, starości lub innych przyczyn; w przeciwieństwie do tego moc Rady pozostaje zawsze czynna. Po czwarte wola jednego człowieka jest zmienna i zawodna, a z tego powodu i w państwie monarchicznym wprawdzie wszelkie prawo jest rozwiniętą wolą króla (jak powiedzieliśmy w Rozdz. poprzednim § 1), jednakże nie wszelka wola króla winna być prawem; tego o woli dość licznej Rady powiedzieć nie można, albowiem skoro taka Rada (jak przed chwilą wykazaliśmy) nie potrzebuje żadnych radców, to z konieczności wszelka jej wola rozwinięta musi być prawem.

Stąd możemy wyprowadzić wniosek, że rząd, przekazany dosyć licznej Radzie, jest nieograniczony albo do nieograniczoności jaknajbardziej przybliżony. Albowiem jeżeli wogóle może istnieć rząd nieograniczony, to jest nim ten, który jest w rękach całej ludności.

§ 4. O ile takie rządy arystokratyczne nie powracają nigdy do ludności (jak wykazaliśmy przed chwilą) i ludność nie ma w nich żadnego głosu, gdyż wszelka bez wyjątku wola owej Rady jest prawem, trzeba je uważać zupełnie za nieograniczone. Z tego powodu podstawy takiego ustroju muszą się opierać wyłącznie na woli i sądzie Rady, nie zaś na czujności masy, która nie bierze udziału ani w obradach, ani w głosowaniu. Powód więc, dlaczego takie rządy w praktyce nie są nieograniczone, nie może być żaden inny, jak ten, że ludność budzi obawy w rządzących i dlatego zachowuje so-

bie pewną wolność, którą sobie nadaje i którą zachowuje nie z mocy ustawy wyraźnej, lecz milcząco.

§ 5. Okazuje się tedy, że taki ustrój będzie najlepiej urzeczywistniony, gdy będzie tak urządzony, aby jaknajwięcej był zbliżony do nieograniczonego, t. zn. takiego, w którym ludność według możności jaknajmniej budzi obaw i nie posiada żadnej innej wolności, prócz tej, która się jej należy koniecznie na podstawie ustroju państwowego. Wolność ta skutkiem tego jest prawem nie tyle ludności, ile całego państwa, które arystokraci uważają za swoje i zachowują. Otóż w ten sposób praktyka zgadza się najlepiej z teorją, jak widać z poprzedniego § i co zresztą jasne jest samo przez się. Wszak nie ulega wątpliwości, że państwo o tyle mniej jest w rękach patrycjuszów, im więcej praw rości sobie tłum, jak to widzimy w dolnych Niemczech w radach rzemieślniczych, zwanych gildjami.

§ 6. Stąd, że rządy są przekazane Radzie w sposób nieograniczony, nie grozi masie żadne niebezpieczeństwo nienawistnego niewolnictwa. Albowiem wola tak licznej Rady musi się kierować nie tyle namiętnością, ile rozumem. Wszak złe wzruszenia szarpią ludzi w różne strony, a mogą oni kierować się jakby jednym duchem tylko o tyle, o ile pragną tego, co jest właściwe lub przynajmniej ma pozór tego.

§ 7. Przy wyznaczaniu podstaw ustroju arystokratycznego trzeba przedewszystkim mieć na uwadze, że podstawy te opierają się wyłącznie na woli i mocy owej Rady najwyższej, tak że ta Rada rozporządza według możności pełnią swoich praw, a nie grozi jej żadne niebezpieczeństwo ze strony ludności. Aby wyznaczyć te podstawy, opierające się wyłącznie na woli i mocy Rady najwyższej, przyjrzyjmy się podstawom pokoju, właściwym ustrojowi monarchicznemu, a zupełnie obcym arystokratycznemu. Albowiem jeżeli zastąpimy te podstawy przez jakieś inne, równie skuteczne, a odpowiedniejsze dla ustroju arystokratycznego, oraz zało-

żone już pozostawimy, to niezawodnie usuniemy wszystkie przyczyny zamieszek, a przynajmniej ustrój taki będzie nie mniej bezpieczny od monarchicznego, przeciwnie nawet, będzie on bezpieczniejszy i jego budowa będzie tym lepsza, im więcej, w porównaniu z monarchicznym, przybliża się do rządu nieograniczonego bez szkody dla pokoju i wolności (ob. Rozdz. niniejszy §§ 3 i 6). Otóż im większe jest prawo władzy najwyższej, tym więcej zgadza się forma rządu ze wskazówką rozumu (według Rozdz. 3 § 5, a skutkiem tego jest zdolniejsza do utrzymania pokoju i wolności. Przejrzyjmy więc to, cośmy powiedzieli w Rozdz. 6 § 9, aby odrzucić to, co jest niewłaściwe dla ustroju arystokratycznego, i zobaczyć, co się dla niego nadaje.

§ 8. Że nasamprzód trzeba koniecznie zbudować i obwarować jedno miasto, czy więcej, nie może nikt wątpić. Głównie jednak należy obwarować to miasto, które jest stolicą całego państwa, a następnie te, które położone są u granic państwa. Miasto bowiem, które jest stolicą całego państwa i posiada prawo najwyższe, winno być potężniejsze od innych.

W takim państwie jest rzeczą całkiem zbyteczną dzielenie wszystkich mieszkańców na rody.

§ 9. Co się tyczy milicji, to ponieważ w takim państwie dąży się do równości nie wszystkich, lecz tylko patrycjuszów, a szczególnie z tego względu, że moc patrycjuszów jest większa od mocy ludu, to z pewnością do praw, czyli ustaw zasadniczych, takiego państwa nie należy zasada, aby milicję tworzono jedynie z poddanych. Ale to przedewszystkim jest niezbędne, aby w poczet patrycjuszów nie przyjmowano nikogo, kto nie poznał należycie sztuki wojskowej. Że zaś poddani powinni być całkiem wolni od służby wojskowej, jak utrzymują niektórzy, jest doprawdy głupstwem. Albowiem żołd, wypłacany poddanym, stanowiącym milicję, pozostaje w kraju, gdy tymczasem żołd, wypłacany obcemu żołnierzowi, jest całkiem stracony. Dodajmy, że osłabiłaby się w ten sposób najlepsza siła państwa. Nie ulega przecież wąt-

pliwości, że ze szczególną podniosłością ducha walczą ci, którzy się biją za dom swój i ognisko swoje. Stąd widać też, że niemniej są w błędzie ci, według których należy wyłącznie z pośród patrycjuszów wybierać gienerałów, pułkowników, majorów i t. d. Albowiem jakżeby mieli mężnie walczyć żołnierze, którym odebrało się wszelką nadzieję osiągnięcia sławy i zaszczytów?

Gdyby natomiat ustawa zakazywała patrycjuszom wprowadzania obcego wojska w razie potrzeby bądź dla własnej obrony, bądź dla pokonania rozruchów, bądź z innych jakichś powodów, to byłoby to niemądre i przeciwne najwyższemu prawu patrycjuszów, o czym ob. §§ 3, 4 i 5 Rozdziału niniejszego [1]).

Dowódcę jednego korpusu wojska lub całej milicji należy wybierać tylko w czasie wojny i wyłącznie z pośród patrycjuszów, a urząd ten piastować on może najwyżej rok, po upływie którego nie może ani dłużej pozostawać na tym urzędzie, ani być ponownie wybrany. Prawo to jest niezbędne dla ustroju monarchicznego, a jeszcze więcej dla arystokratycznego. Albowiem chociaż można daleko łatwiej przenosić władzę, jak wyżej już powiedzieliśmy, z jednego człowieka na drugiego, aniżeli z wolnej Rady na jedną osobę, to jednak często się zdarza, że dowódcy wojskowi uciskają patrycjuszów ku bardzo znacznej szkodzie państwa. Otóż gdy usuwa się monarchę, to jest to zmiana nie ustroju państwowego, lecz tylko tyrana; tymczasem przy ustroju arystokratycznym nie może się zdarzyć coś podobnego bez wywrócenia się ustroju i upadku mężów najwybitniejszych. Najsmutniejsze przykłady tego dał nam Rzym.

---

[1]) Faktycznie naczelnicy miast holenderskich, nie mogący rozporządzać wojskiem, pozostającym pod zwierzchnictwem namiestnika i nie mogący liczyć na demokratycznie usposobioną milicję ludową, powoływali pod broń najemników przeciw grożącemu im niebezpieczeństwu; tak np. w r. 1586 przeciwko knowaniom Leicestera, w r. 1617 przeciwko partji kontrremonstrantów i namiestnika (przekł.).

Powód, dlaczego powiedziałem, że przy ustroju monarchicznym winna pełnić służbę milicja bez żołdu, upada przy ustroju arystokratycznym. Otóż ponieważ poddani wyłączeni są zarówno od obrad, jak i od głosowania, trzeba uważać ich poniekąd za obcych, a dlatego nie powinni być pociągani do służby wojskowej na warunkach gorszych od cudzoziemców. Niema się czego obawiać przytym, że Rada mogłaby dawać im pierwszeństwo przed innemi. Polecałoby się, aby patrycjusze przeznaczali pewien żołd dla żołnierzy za służbę, aby ktoś nie przeceniał tego, co zdziałał, jak się to zdarza.

§ 10. Z tego samego powodu, że wszyscy poza patrycjuszami są obcemi, nie można bez narażania całego państwa na niebezpieczeństwo dopuścić, aby pola, domy i wszelkie grunty pozostawały własnością publiczną, wydzierżawianą mieszkańcom za czynsz roczny. Albowiem poddani, którzy nie biorą żadnego udziału w rządach, z lekkim sercem uciekają z miast w złych czasach, jeśli tylko wolno im unosić swe ruchomości, dokąd im się podoba. Wobec tego poddanym takiego państwa winno się pola i grunty nie wydzierżawiać, lecz sprzedawać, z tym jednakże warunkiem, że opłacać będą jakąś część swego dochodu rocznego i t. d., jak jest w Holandji.

§ 11. Po tych wywodach przechodzę do rozpatrzenia podstaw, na których winna się opierać i w których winna znaleźć umocnienie Rada najwyższa [1]).

W § 2 Rozdziału niniejszego wykazałem, że liczba członków takiej Rady w państwie średniej wielkości powinna wynosić około pięciu tysięcy. Trzeba teraz znaleźć sposób, któryby zapobiegał zmniejszaniu się stopniowemu tej liczby sprawujących rządy i, raczej przeciwnie, pozwalał na zwiększanie ich liczby w miarę wzrostu państwa, następnie któryby utrzymywał według możności równość między patry-

[1]) Wzorem będzie tutaj dla autora Wielka Rada wenecka (przekł.).

cjuszami, zapewniał szybkie załatwianie spraw na zebraniach Rady, stanowił rękojmię dbałości o dobro powszechne, wreszcie dawał przewagę mocy patrycjuszów nad mocą ludu, jednakże w ten sposób, aby nie urastała stąd szkoda dla tego ostatniego.

§ 12. Do osiągnięcia pierwszego celu największą przeszkodą jest ta, która powstaje z zawiści. Otóż ludzie, jak powiedzieliśmy, są sobie z natury wrogami, a naturę tę zachowują nawet wtedy, gdy wiążą ich i łączą między sobą ustawy. Na tym polega, zdaniem moim, że rządy demokratyczne przeistaczają się na arystokratyczne, a te wreszcie na monarchiczne.

Otóż nabrałem zupełnie przekonania, że państwa arystokratyczne w większości przypadków były poprzednio demokratycznemi. Jakaś ludność, która szukała sobie nowego miejsca osiedlenia, gdy je znalazła i zabudowała, posiadała w całości swej równouprawnienie do rządzenia, ponieważ nikt dobrowolnie nie oddaje drugiemu władzy. Ale gdy każdy uważa za słuszne, aby prawo przysługujące komuś względem niego, przysługiwało i jemu względem tamtego, to jednak uważa za niesłuszne, aby obcy napływowi posiadali równe z niemi prawo w państwie, z mozołem zdobytym i krwią opłaconym. Uznają to sami obcy, którzy przecież nie dla panowania przywędrowali, lecz w interesach swoich prywatnych, a dlatego poczytują za dostateczne ustępstwo, gdy przyznaje się im wolność bezpiecznego załatwiania swoich spraw. Ale z biegiem czasu wzrasta napływ obcej ludności, która stopniowo przejmuje obyczaje tubylców, aż w końcu różni się jedynie tym, że nie ma prawa do zajmowania godności. A gdy rośnie ich liczba z dnia na dzień, to liczba obywateli zmniejsza się z wielu powodów, gdyż często wymierają rody, inne ulegają wypędzeniu za przestępstwa, a większość nie dba o sprawy publiczne przy kłopotach swoich domowych. Tymczasem ci, którzy są obdarzeni większą mocą, dążą tylko do tego, żeby panować niepodzielnie. W ten spo-

sób stopniowo rządy dostają się w ręce niewielu, a w końcu z powodu sporów partyjnych w ręce jednego.

Mógłbym przytoczyć jeszcze wiele innych przyczyn, rozstrajających państwa tego rodzaju, ale pomijam je, ponieważ są dobrze znane, i przechodzę do wykazania w porządku ustaw, służących utrzymaniu się ustroju, którym się zajmujemy.

§ 13. Naczelnym przepisem takiego państwa powinien być ten, który wyznacza stosunek liczbowy patrycjuszów do ludu. Otóż należy stosunek ten pomiędzy niemi (według § 1 Rozdz. niniejszego) tak określić, aby ze wzrostem ludności zwiększała się liczba patrycjuszów. Stosunek ten (według tego, co powiedzieliśmy w § 2 Rozdz. niniejszego) powinien mieć normę mniej więcej 1 do 50, t. zn. że nierówność liczby patrycjuszów w stosunku do liczby ludności nie może być nigdy większa. Albowiem (według § 1 Rozdz. niniejszego) liczba patrycjuszów może być znacznie większa w stosunku do liczby ludności bez szkody dla ustroju państwowego, a jedynie na tym polegać może niebezpieczeństwo, że patrycjuszów jest za mało. W jaki sposób zaś zapobiec naruszeniu tego prawa, wykażę niebawem na odpowiednim miejscu.

§ 14. Patrycjuszów wybiera się z niektórych tylko rodów i w niektórych tylko miejscowościach. Ale wyrazić to w prawie byłoby niebezpiecznie [1]). Albowiem nie tylko trzeba mieć na względzie, że rody często wygasają i że wyłączenie jakiegoś rodu byłoby shańbieniem go, lecz trzeba pamiętać, że sprzeciwiałoby się to ustrojowi takiego państwa, gdyby godność patrycjuszowska była dziedziczna (według § 1 Rozdz. niniejszego). Ale w ten sposób rząd otrzymuje pozór demokratycznego, jaki opisaliśmy w § 12 Rozdziału niniejszego, pozostając w rękach bardzo niewielu obywateli. Atoli z drugiej strony nie da się zapobiec temu, aby patrycjusze nie

[1]) Ograniczenie takie istniało właśnie w konstytucji weneckiej (przekł.).

obierali swoich synów i krewnych, a zatym aby prawo panowania nie pozostawało przy niektórych rodach, a chęć taka byłaby nawet niedorzeczna, jak wykażę w § 39 Rozdziału niniejszego. Otóż skoro osiągają oni to bez wyraźnego ustanowienia prawnego, a pozostali ulegają wyłączeniu (mianowicie tacy, którzy urodzili się w państwie, mówią językiem krajowym, nie mają cudzoziemek za żony, nie są pozbawieni czci, nie są najemnikami i nie utrzymują się z płacy za swoje usługi, a śród tych ostatnich także utrzymujący winiarnie i piwiarnie), to mimo to utrzyma się ustrój państwowy i będzie mogła być zawsze zachowana proporcja między patrycjuszami a ludem.

§ 15. Jeżeli prócz tego ustawa nakazuje, aby nie wybierać osób w młodszym wieku, to nie zdarzy się nigdy, aby prawo rządzenia zachowały rody nieliczne. Dlatego więc trzeba prawnie ustanowić, że kto nie doszedł do trzydziestego roku życia nie może być wniesiony na listę kandydatów.

§ 16. Następnie po trzecie trzeba ustanowić, że wszyscy patrycjusze winni zbierać się w oznaczonych odstępach czasu w jakimś lokalu miejskim, a kto nie zjawi się, chyba że jest chory lub zajęty jakąś sprawą publiczną, podlega jakiejś dotkliwej karze pieniężnej. Gdyby nie było tego przepisu, to po większej części zaniedbywanoby sprawy publiczne dla spraw prywatnych.

§ 17. Zadaniem tej Rady jest nadawanie i znoszenie praw oraz mianowanie nowych patrycjuszów i wszystkich urzędników państwa. Nie może bowiem tak być, aby ten, kto posiada prawo najwyższe, jak właśnie Rada, dał komuś władzę nadawania i znoszenia praw, gdyż odstąpiłby jednocześnie swoje prawo i przelałby je na tego, komu dał władzę. A ktoby, choćby przez jeden dzień, posiadał władzę nadawania i znoszenia praw, ten mógłby odmienić cały ustrój państwowy. Może natomiast przekazać komuś załatwianie bieżących spraw państwowych według istniejących praw na pe-

wien czas, zachowując przy sobie prawo najwyższe. A przytym gdyby nie Rada mianowała urzędników państwowych, lecz ktoś inny, to członków takiej Rady uważać należałoby raczej za nieletnich, a nie za patrycjuszów.

§ 18. Niektóre z takich Rad obierają sobie zazwyczaj naczelnika lub prezydenta bądź dożywotnio, jak Wenecjanie, lub na pewien czas, jak Genueńczycy, ale czyni się to z tyloma zastrzeżeniami, że widać dostatecznie, iż nie dzieje się to bez narażania państwa na wielkie niebezpieczeństwo. To też nie ulega wątpliwości, że w ten sposób rząd zbliża się do monarchji. O ile możemy sądzić z dziejów tych państw, działo się tak jedynie z tego powodu, że podlegały one przed zaprowadzeniem owych Rad naczelnikom, czyli dożom, jakby królom. Wobec tego więc stanowisko naczelnika mogło być potrzebne niektórym ludom, jednakże nie jest niezbędne dla ustroju arystokratycznego, wziętego w sobie.

§ 19. Ze względu jednak na to, że najwyższa władza takiego państwa jest w ręku całej owej Rady, nie zaś poszczególnych jej członków (w takim razie bowiem byłaby ciżbą chaotyczną) potrzeba koniecznie, aby wszyscy patrycjusze tak byli związani ustawami, ażeby stanowili jakby jedno ciało, kierowane jednym duchem. Atoli prawa same przez się są bezsilne i dają się łatwo łamać, zwłaszcza gdy wykonawcy ich mogą sami zawiniać i dopiero z kary biorą naukę, a kolegom swoim kary wymierzają po to, aby powściągnąć własną popędliwość obawą przed tąże karą, co jest wielką niedorzecznością. Dlatego trzeba szukać środka, zabezpieczającego od pogwałcenia porządek owej Rady najwyższej oraz prawo państwowe, wszakże w ten sposób, aby utrzymała się jaknajwiększa równość pomiędzy patrycjuszami.

§ 20. Ponieważ istnienie naczelnika, czyli prezydenta, który ma także w Radzie prawo głosowania, musi z konieczności sprowadzić wielką nierówność, zwłaszcza z powodu

władzy, jaką musi on koniecznie otrzymać, by móc pewniej wykonywać swe obowiązki, to jeśli wszystko dobrze rozważymy, nie można dla dobra powszechnego zaprowadzić nic pożyteczniejszego, jak inną Radę, podporządkowaną tamtej najwyższej i składającą się z części patrycjuszów, których zadaniem byłoby jedynie czuwanie nad tym, aby prawa państwowe, dotyczące Rad oraz urzędników państwowych, pozostawały nienaruszone. W tym celu muszą oni mieć władzę pociągania do odpowiedzialności i karania według istniejących praw każdego zawiniającego urzędnika państwowego, t. j. takiego, który wykroczył przeciwko prawom swojej służby. Członków owej Rady będziemy nazywać poniżej syndykami [1]).

§ 21. Syndyków wybierać należy dożywotnio. Albowiem gdyby wybierało się ich na pewien czas, tak że mogliby być później powoływani na inne stanowiska państwowe, to wpadłoby się w niedorzeczność, wytkniętą dopiero co w § 19 Rozdziału niniejszego. Atoli w celu zapobieżenia temu, aby zbyt długa władza nie czyniła ich hardemi, wybierać należy na ten urząd osoby, które mają lat sześćdziesiąt lub więcej i piastowali już urząd senatorski (o którym poniżej).

§ 22. Liczbę syndyków oznaczymy z łatwością, gdy zważymy, że syndycy mają się tak do patrycjuszów, jak patrycjusze razem wzięci do ludu, którym nie mogą rządzić, jeżeli ich liczba jest zbyt mała. Wobec tego liczba syndyków powinna pozostawać w takim stosunku do liczby patrycjuszów, w jakim pozostaje liczba tych ostatnich do liczby ludu, czyli (według § 13 Rozdz. niniejszego) jak 1 do 50.

§ 23. W tym celu, aby owa rada mogła z upewnieniem spełniać swoje obowiązki, trzeba jej oddać do rozporządzenia jakąś część milicji, której mogłaby rozkazywać według swego uznania.

---

[1]) Istniała w Wenecji taka nadzorcza Rada Dziesięciu, zwanych Syndykami (przekł.).

§ 24. Syndykom, jak innym urzędnikom państwowym, nie należy wyznaczać żadnej stałej pensji, lecz tylko dochody w takim rozmiarze, aby nie mogli bez wielkiej szkody dla siebie zarządzać źle sprawami publicznemi. Nie ulega bowiem wątpliwości, że urzędnikom takiego państwa należy się słusznie wynagrodzenie za ich trud; wszak większą część owego państwa stanowi prosty lud, nad bezpieczeństwem którego czuwają patrycjusze, gdy tymczasem on sam zajmuje się tylko sprawami prywatnemi, a zgoła nie społecznemi. A ponieważ nikt (jak powiedzieliśmy w Rozdz. 7 § 4) nie dba o interesy cudze, o ile według swego zdania nie zapewnia swoich własnych, to trzeba koniecznie tak rzecz ułożyć, aby urzędnicy, mający w swej pieczy sprawy publiczne, osiągali dla siebie korzyść największą wtedy, gdy najbardziej dbają o dobro powszechne.

§ 25. Syndycy tedy, których obowiązkiem jest, jak powiedzieliśmy, czuwanie nad tym, aby nie naruszano praw państwowych, powinni pobierać dochody, mianowicie ze źródeł następujących. Głowa każdej rodziny, zamieszkały gdziekolwiek w państwie, ma być zobowiązany do wpłacania corocznie na rzecz syndyków kwoty w niewielkiej wysokości, mianowicie czwartej części uncji srebra, z czego syndycy będą mogli poznawać liczbę mieszkańców, a na tej podstawie obliczać, jaką ich część stanowią patrycjusze. Dalej każdy nowoobrany patrycjusz powinien być zobowiązany do wpłacenia na rzecz syndyków jakiejś większej sumy np. dwudziestu lub dwudziestu pięciu rzymskich funtów srebra [1]). Prócz tego należy przeznaczyć także dla syndyków wpływy z kar, nakładanych na patrycjuszów za nieobecność (mianowicie na nieprzybywających na zwołane posiedzenie Rady). Nadto należy jakąś część majętności winnych urzędników, pociąganych do odpowiedzialności sądowej i skazywanych na karę pieniężną lub na konfiskatę majętności, przekazać na rzecz

[1]) Funt srebra = gulden (przekł.).

syndyków, jednakże nie wszystkich, lecz jedynie tych, którzy mają codzienne posiedzenia i których obowiązkiem jest zwoływanie Rady syndykalnej, o czym ob. § 28 Rozdziału niniejszego.

Ażeby zapewnić zawsze pełny skład Rady syndykalnej, należy sprawę tę stawiać na pierwszym punkcie porządku dziennego na każdym zwyczajnym zebraniu Rady najwyższej. W razie, gdyby syndycy zaniedbali to uczynić, na przewodniczącego Senatu (o którym niebawem będzie mowa) spada obowiązek przypomnienia tej sprawy Radzie najwyższej, zażądania od przewodniczącego syndyków, by podał przyczynę swej bezczynności, oraz zasięgnięcia w tej sprawie opinji Rady najwyższej. Gdyby i ten nie dał wyjaśnienia, sprawę winien podjąć przewodniczący najwyższej instancji sądowej, a gdyby i ten zachowywał się biernie, to którykolwiek inny patrycjusz, który zażąda wyjaśnienia bierności zarówno od syndyków, jak i od przewodniczących Senatu i sądu.

W celu, aby zachowywano także ściśle prawo, niedopuszczające zbyt młodych, należy zarządzić, aby każdy, kto doszedł do trzydziestego roku życia i nie jest wyraźnie prawnie wyłączony od urzędowania, dbał o to, ażeby jego nazwisko wniesiono na listę w obecności syndyków i aby otrzymał od nich po złożeniu jakiejś oznaczonej kwoty pewien znak otrzymanej godności, jak np. pozwolenie noszenia jakiegoś kostjumu, specjalnie dla takich dozwolonego, odróżniającego ich i wzbudzającego dla nich szacunek. Przytym należy prawnie ustanowić, że przy wyborach nie wolno patrycjuszowi wystawiać kandydatury kogoś, którego nazwiska niema na liście ogólnej i to pod ciężką karą. Prócz tego powinno być ustanowione, że nie wolno nikomu wymawiać się od urzędu lub służby, do której go wybrano.

Wreszcie w celu zapewnienia trwałości podstawowych praw państwowych należy postanowić, co następuje. W razie, gdyby jakiś członek Rady najwyższej dotknął jakiegoś prawa podstawowego, chcąc np. przedłużenia władzy któregoś

naczelnika wojskowego, zmniejszenia liczby patrycjuszów i t. p., to nietylko należy go jako winnego obrazy majestatu skazać na śmierć i skonfiskować jego majątek, lecz i wznieść jakiś znak publiczny na wieczną rzeczy pamiątkę. Do ustalenia wszystkich innych ogólnych paw państwowych wystarczy postanowienie, że nie można żadnej ustawy dotychczasowej usunąć, ani nowej wprowadzić inaczej, jak większością trzech czwartych lub czterech piątych głosów najpierw Rady syndykalnej, a następnie Rady najwyższej.

§ 26. Prawo zwoływania Rady najwyższej i układania porządku dziennego dla jej obrad przysługuje syndykom, którym też należy się pierwsze miejsce w Radzie, jednakże bez prawa głosowania. Atoli przed zajęciem swoich miejsc winni oni złożyć przysięgę na pomyślność owej Rady najwyższej oraz wolność publiczną, że z całych sił dążyć będą do tego, aby zachować prawa krajowe od naruszenia i dbać o dobro powszechne. Po dokonaniu tego otwierają obrady według porządku dziennego przez urzędnika, który jest ich sekretarzem.

§ 27. W celu, aby zapewnić przy obradach i wyborach urzędników państwowych wszystkim patrycjuszom równą władzę oraz umożliwić śpieszne załatwianie wszystkich spraw, zaleca się najzupełniej porządek, przyjęty przez Wenecjan. Otóż dla uskutecznienia zamianowania urzędników państwowych wybiera się przez losowanie kilku członków Rady, którzy kolejno wymieniają kandydatów, poczym każdy patrycjusz przy pomocy gałek oddaje swój głos, uznający lub nieuznający kandydata, tak że nie wiadomo później, kto głosował za lub przeciw. W ten sposób nie tylko zachowuje się równość powagi patrycjuszów przy uchwalaniu i sprawy załatwiają się szybko, lecz i ta jest korzyść, że każdy może z zupełną wolnością, jaka nadewszystko jest niezbędna w takich Radach, wyrażać swoje zdanie bez robienia sobie wrogów.

§ 28. Także w Radach syndykalnych i wszelkich innych należy trzymać się tego systemu, mianowicie głosowania za pomocą gałek. Prawo zaś zwoływania Rady syndykalnej oraz układania porządku dziennego obrad musi przysługiwać przewodniczącemu tej Rady. Ten wraz z dziesięcioma [1]), lub więcej, syndykami zasiada codziennie w celu przyjmowania od ludności skarg na urzędników oraz tajnych oskarżeń ich, aresztowania w razie potrzeby oskarżycieli, tudzież zwoływania Rady przed czasem, w którym odbyć się ma posiedzenie zwyczajne, jeżeli według zdania któregoś z nich grozi jakieś niebezpieczeństwo. Przewodniczącego tego oraz tych, którzy codziennie odbywają z nim posiedzenia, winna wybierać Rada najwyższa, mianowicie z liczby syndyków, nie dożywotnio, lecz na sześć miesięcy, poczym nie wcześniej, jak po upływie trzech lub czterech lat [mogą znów piastować ten urząd]. Dla nich właśnie, jak powiedzieliśmy wyżej, należy przeznaczyć majątki skonfiskowane i sumy z kar pieniężnych, czy też jakąś ich część. Co jeszcze dotyczy syndyków, powiemy w miejscach odpowiednich.

§ 29. Inną Radę, podporządkowaną pod Radę najwyższą, nazywać będziemy Senatem [2]). Zadaniem jego jest prowadzenie spraw publicznych, jak np. ogłaszanie praw publicznych, zarządzanie obwarowywania miast zgodnie z prawem, wystawianie dyplomów wojskowych, nakładanie podatków na poddannych i obracanie temi sumami, udzielanie odpowiedzi obcym posłom i uchwalanie, dokąd swoi posłowie mają być skierowywani; mianowanie posłów jednakże należy do zadań Rady najwyższej. Nadewszystko zaś baczyć należy na to, aby na jakieś stanowisko państwowe powoływała patrycjusza jedynie Rada najwyższa, by zapobiec zjednywaniu sobie przez patrycjuszów protekcji Senatu. Na-

[1]) Rada Dziesięciu w Wenecji (przekł.).

[2]) Wzorem dla autora jest Senat wenecki, instytucja wykonawcza tylko (przekł.).

stępnie do Rady najwyższej wnosić też należy wszelkie sprawy, zmierzające do zmiany w jakimś kierunku obecnego stanu rzeczy, jak uchwały co do wojny i pokoju. Wobec tego uchwały Senatu, dotyczące wojny i pokoju, muszą dla uzyskania prawomocności otrzymać zatwierdzenie powagi Rady najwyższej. Z tego powodu sądziłbym, że sprawa nakładania nowych podatków należy jedynie do Rady najwyższej, nie zaś do Senatu [1]).

§ 30. Przy określeniu liczby senatorów należy zwrócić uwagę na względy następujące. Po pierwsze wszyscy patrycjusze winni mieć jednakowe widoki na otrzymanie godności senatorskiej. Następnie, mimo to, senatorowie po upływie czasu, na który byli obrani, winni mieć możność dalszego urzędowania po niezbyt długiej przerwie w tym celu, aby państwem kierowali zawsze ludzie doświadczeni i rutynowani. Wreszcie trzeba dbać o to, aby pomiędzy senatorami było wielu ludzi znanych ze swej mądrości i cnotliwości.

Dla spełnienia wszystkich tych warunków nie można wymyślić nic lepszego od ustawy, przepisującej, że godność senatorską otrzymać może tylko ten, kto doszedł do pięćdziesiątego roku życia oraz że ma się wybierać na rok czterystu patrycjuszów, czyli mniejwięcej dwunastą ich część, z możnością dalszego urzędowania po przerwie dwuletniej [2]). W ten sposób właśnie zawsze mniejwięcej dwunasta część patrycjuszów dochodzić będzie do senatorstwa po krótkich tylko przerwach.

Liczba ta wraz z liczbą syndyków pozostanie nieznacznie w tyle poza liczbą patrycjuszów, którzy osiągnęli pięćdziesiąty rok życia, a dlatego wszyscy patrycjusze będą mieli zawsze znaczne widoki na otrzymanie godności senatora lub syndyka, a jednak ci sami patrycjusze piastować będą ciągle

[1]) Wyłączone tutaj czynności wchodziły jednak w zakres władzy Senatu weneckiego (przekł.).

[2]) Konstytucja wenecka nie posiadała tego warunku dla wyboru ponownego (przekł.).

urząd senatorski z małemi tylko, jak powiedzieliśmy, przerwami, a w senacie (według tego cośmy powiedzieli w § 2 Rozdz. niniejszego) nie zabraknie nigdy mężów wybitnych, bogatych w mądrość i umiejętność.

Ponieważ ustawa taka mogłaby być pogwałcona ku wielkiemu oburzeniu bardzo wielu patrycjuszów, to do zabezpieczenia jego trwałości nie potrzeba żadnej innej rękojmi prócz tej, aby każdy patrycjusz, który doszedł do oznaczonego powyżej wieku, przedstawił zaświadczenie tego syndykom, którzy wniosą jego nazwisko na listę kandydatów na urząd senatorski w celu odczytania na Radzie najwyższej, by pozwolić mu zająć miejsce, przeznaczone w tej Radzie dla tego rodzaju kandydatów, a najbliższe miejsca senatorskiego.

§ 31. Dochody senatorów powinny być tak unormowane, aby byli oni bardziej zainteresowani w utrzymaniu pokoju, ani w prowadzeniu wojny. Należy tedy przeznaczyć dla nich setną lub pięćdziesiątą część wartości towarów, wywożonych z państwa do innych krajów lub sprowadzanych z nich do państwa. W ten sposób niewątpliwie będą oni według możności zabiegać o pokój i starać się o nieprzeciąganie wojny. Od tej opłaty nie należy zwalniać nawet senatorów, jeżeli są kupcami, albowiem takie zwalnianie pociągnęłoby za sobą znaczne poszkodowanie handlu, co jest łatwo zrozumiałe dla każdego, jak sądzę.

Natomiast trzeba zastrzec ustawą, że senator lub pełniący jego obowiązki nie może piastować żadnego urzędu wojskowego, i prócz tego, że żaden generał lub pułkownik, którzy, jak powiedzieliśmy w § 9 Rozdziału niniejszego, mają być mianowani tylko w czasie wojny, nie może być wybrany z pośród tych, których ojcowie lub dziadowie są senatorami lub piastowali urząd senatorski w ciągu dwuch lat ostatnich. Nie ulega wątpliwości, że patrycjusze, nie należący do Senatu, będą z całych sił obstawać za temi prawami, a dlatego senatorowie będą mieli zawsze więcej korzyści z pokoju, aniżeli z wojny, i skutkiem tego będą parli do

wojny tylko w przypadkach największej konieczności państwowej.

Można tutaj podnieść zarzut przeciwko nam, że w ten sposób, mianowicie przy przeznaczeniu tak wielkich dochodów dla syndyków i senatorów, ustrój arystokratyczny będzie dla poddanych nie mniej uciążliwy, aniżeli jakiś monarchiczny. Atoli pominąwszy, że dwór królewski wymaga bardzo znacznego nakładu, nie przyczyniającego się wcale do zabezpieczenia pokoju, oraz że cena za okupienie pokoju nie może być nigdy zbyt duża, trzeba uwzględnić, co następuje. Po pierwsze wszystko, co się dostaje w ustroju monarchicznym jednej osobie lub niewielu osobom, dostaje się większej liczbie przy ustroju arystokratycznym. Następnie królowie wraz z swojemi ministrami nie ponoszą wspólnie z poddanemi ciężarów państwowych. Tymczasem coś wprost przeciwnego mamy przy ustroju arystokratycznym; albowiem patrycjusze, których wybiera się zawsze z pośród zamożniejszych, ponoszą większą część wydatków publicznych. Wreszcie ciężary państwa monarchicznego powstają nie tyle wskutek jawnych, ile wskutek tajnych potrzeb królewskich. Ciężary państwowe zaś, które nakłada się na obywateli w celu zachowania pokoju i wolności, znosi się, choćby były znaczne, i przyjmuje się na siebie ze względu na wartość pokoju. Jaki naród kiedykolwiek musiał opłacać tyle i tak wielkich podatków, jak holenderski? A przecież nie tylko nie wyczerpały go one, lecz przeciwnie, uczyniły tak zamożnym, że pomyślność jego stała się przedmiotem powszechnej zazdrości. Gdyby więc ciężary państwa monarchicznego nakładało się ze względu na pokój, to obywatele nie czuliby się uciśnieni. Jednakże, jak powiedziałem, sprawy tajne rządów tego rodzaju sprawiają, że poddani upadają pod ciężarem. Otóż właśnie zalety królów ujawniają się więcej w czasie wojny, aniżeli w czasie pokoju, a ci, którzy pragną samowładztwa, muszą z całych sił dążyć do tego, aby mieć poddanych niezamożnych. Pominę już zresztą, co zauważył w swoim czasie bar-

dzo rozsądny Holender V. H. [1]), gdyż nie dotyczy to mego zadania, które polega wyłącznie na opisaniu najlepszego ustroju każdego rodzaju państwa.

§ 32. W Senacie winni zasiadać niektórzy z syndyków, wybrani przez Radę najwyższą, jednak bez prawa głosowania. Zadaniem ich jest czuwanie nad tym, aby trzymano się pilnie praw, dotyczących owej Rady, oraz dbanie o to, aby zwoływano Radę najwyższą, gdy Senat ma jej cośkolwiek do przedstawienia. Wszak prawo zwoływania owej Rady najwyższej i układania dla niej porządku dziennego przynależy, jak już powiedzieliśmy, do syndyków. Ale zanim przystąpi się do głosowania w sprawach tego rodzaju, przewodniczący Senatu winien powiadomić o stanie rzeczy, o orzeczeniu Senatu w danej sprawie i o podstawach tego orzeczenia, a dopiero potym należy przystąpić do głosowania w zwykłym porządku.

§ 33. Senat w całości winien odbywać posiedzenia nie codziennie, lecz jak wszelkie wielkie Rady, w oznaczonych odstępach czasu. Ale ponieważ sprawy państwowe trzeba i w przerwach załatwiać, przeto trzeba wybrać jakąś część senatorów, mających zastępować Senat w czasie zawieszenia jego czynności. Komisja ta ma obowiązek zwoływania Senatu w razie potrzeby, spełniania jego uchwał w sprawach publicznych, przeglądania podań, skierowanych do Senatu i do Rady najwyższej, wreszcie uradzania, jakie sprawy mają być przedstawione Senatowi [2]). Ale aby to wszystko oraz porządek całej tej Rady uczynić lepiej zrozumiałym, opiszę całą rzecz dokładniej.

---

[1]) Pieter van Hove (de la Court) (1618–1635), autor dzieła: Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal, 1661 (przekł.).

[2]) Taką komisję stałą posiadały Stany holenderskie w „Gecommitteenden Raden“, a i każdy Stan miał taką, zwaną „Gedeputeende Staten“ (przekł.).

§ 34. Senatorów wybiera się na rok, jak powiedzieliśmy, i dzieli się na cztery lub sześć sekcji. Pierwsza z nich przewodniczy w Senacie w pierwszych trzech lub dwuch miesiącach, po upływie których zajmuje jej miejsce druga i tak w dalszym ciągu regularnie każda sekcja po upływie jednakowego czasu otrzymuje pierwsze miejsce w Senacie, tak że ta, która była pierwszą w pierwszych miesiącach, będzie pod koniec roku ostatnią [1]). Każda sekcja ma swojego przewodniczącego, a także zastępcę jego, zajmującego jego miejsce w razie potrzeby, t. zn. w każdej sekcji wybiera się dwuch, z których jeden jest przewodniczący, a drugi jego zastępcą. Przewodniczący pierwszej sekcji przewodniczy też w pierwszych miesiącach w Senacie, a w razie jego nieobecności jego zastępca, taksamo też inni w podanym porządku.

Z pierwszej sekcji wybiera się za pomocą losowania lub głosowania kilku członków, którzy łącznie z przewodniczącym i jego zastępcą zastępują Senat w czasie zawieszenia jego czynności. Czynni są oni w ten sposób tylko dopóty, dopóki ich sekcja zajmuje pierwsze miejsce w Senacie. Po upływie tego czasu wybiera się z drugiej sekcji przez losowanie lub głosowanie tyluż członków, którzy łącznie ze swoim przewodniczącym i jego zastępcą wchodzą na miejsce tamtych dla zastępowania Senatu i taksamo pozostałe sekcje. Niema potrzeby, aby wyboru na te stanowiska, zajmowane naskutek losowania lub głosowania na trzy lub dwa miesiące, osób, które nazywać będziemy poniżej konsulami, dokonywała Rada najwyższa. Albowiem powód podany w § 29 Rozdziału niniejszego, odpada tutaj, a tymbardziej ów powód z § 17. Wystarczy zatym, że wyboru dokona Senat i syndycy w ich obecności.

§ 35. Liczby konsulów nie mogę tak dokładnie oznaczyć. To tylko jest pewne, że muszą być liczniejsi, aby nie można było łatwo ich przekupić. Wprawdzie nie mogą oni

[1]) Taki porządek posiadał Senat Stanów holenderskich (przekł.).

sami nic uchwalić w sprawach publicznych, ale mogliby przewlekać czynności Senatu lub, co byłoby najgorsze, żartować sobie z niego, podając mu sprawy mało ważne i wstrzymując sprawy bardzo ważne. Pomijam już, że przy zbyt małej liczbie już nieobecność jakiegoś członka wywoływałaby zwłokę w załatwianiu licznych spraw.

Ponieważ tworzy się urząd tych konsulów dlatego, że wielkie Rady nie mogą zajmować się sprawami publicznemi bezustannie, trzeba tutaj koniecznie szukać drogi pośredniej i, czego nie daje liczba, zastąpić krótkością czasu urzędowania. A więc jeżeli wybierze się tylko trzydziestu lub około tego na dwa lub trzy miesiące, to będzie ich dość, aby nie można ich było w tak krótkim czasie przekupić. Z tego powodu też zwróciłem uwagę na to, że następców ich nie należy żadną miarą wybierać przed czasem, kiedy mają objąć urzędowanie po ustąpieniu tamtych.

§ 36. Prócz tego do obowiązków ich należy, jak powiedzieliśmy, zwoływanie Senatu w razie, gdyby tego zażądali niektórzy, choćby nieliczni członkowie, oraz układanie dla niego porządku dziennego, następnie zamykanie Senatu i spełnianie jego uchwał w sprawach publicznych. W jaki sposób zaś ma być to dokonywane, aby bezużyteczne rozprawy nie przeciągały spraw, pokrótce teraz wyłożę.

Konsulowie mają się rozpatrzeć w sprawach, mających wejść do Senatu, oraz w tym, co należałoby zarządzić. Jeżeli doszli do porozumienia, to po zwołaniu Senatu i przedstawieniu mu sprawy podają swoje orzeczenia i przystępują do głosowania, nie czekając, aby ktoś podał inne orzeczenie. Natomiast jeżeli śród konsulów były zdania podzielone, to należy w Senacie nasamprzód podać w danej sprawie to orzeczenie, które ma za sobą większość konsulów. Jeżeli większość Senatu wraz z konsulami nie przychyli się do niego, a okaże się że liczba niezdecydowanych i przeciwników stanowi większość, co się winno okazać, jak powiedzieliśmy, z gałek, to w takim razie należy podać inne orzeczenie, które

śród konsulów otrzymało mniej głosów od tamtego i w ten sam sposób pozostałe. Gdyby żadne z tych orzeczeń nie otrzymało większości głosów całego Senatu, to trzeba rozwiązać Senat na dzień następny lub na krótki czas, aby konsulowie mogli przez ten czas rozejrzeć się, czy niema innych dróg wyjścia, które mogłyby prędzej znaleźć uznanie. Jeśli nie znalazłoby się żadnych, albo jeśliby znalezione nie były przyjęte przez większość Senatu, wtedy należy wysłuchać orzeczenia każdego senatora, a gdyby i wtedy jeszcze żadne orzeczenie nie osiągnęło większości głosów Senatu, to trzeba poddać pod głosowanie ponownie każde orzeczenie i policzyć głosy nie tylko, jak przedtym, zgadzających się, lecz i niezdecydowanych oraz przeciwników. Jeżeli okaże się, że zgadzających się jest więcej, aniżeli niezdecydowanych lub przeciwników, to orzeczenie uważa się za przyjęte, a za odrzucone, jeżeli więcej jest przeciwników, aniżeli niezdecydowanych lub przychylnych. Gdyby się okazało, że przy wszystkich orzeczeniach liczba niezdecydowanych jest większa od liczby przeciwników lub zwolenników, to należy zwołać posiedzenie wspólne syndyków i Senatu, w którym głosowanoby razem, przyczym liczyłoby się tylko głosy zwolenników i przeciwników z pominięciem niezdecydowanych.

Ten sam porządek obowiązuje w sprawach, które Senat wnosi do Rady najwyższej [1]). Tyle o Senacie.

§ 37. Co się tyczy sądu, czyli trybunału, to nie można go oprzeć na takich samych podstawach, jakie mu służą w monarchji, a jakie opisaliśmy w Rozdziale 6 § 26 i nast. albowiem (według § 14 Rozdz. niniejszego) liczenie się z pochodzeniem, czyli rodami, zgoła nie odpowiada podstawom państwa arystokratycznego. Następnie ponieważ sędziów wybiera się wyłącznie z pośród patrycjuszów, to obawa przed

[1]) Taki porządek głosowania istniał w Senacie weneckim. De Spinoza, przyjmując go, zdradza chęć usunięcia istniejącego w Holandji liberum veto (przekł.).

patrycjuszami, którzy będą ich następcami, może powstrzymać ich od wydawania wyroków niesłusznych, ale może też nie odważaliby się na nakładanie należnych kar na nich, gdy tymczasem względem ludu pozwalaliby sobie na wszystko i zamożniejszych stale wyzyskiwali. Wiem, że z tego powodu cieszy się uznaniem urządzenie gienueńczyków, którzy wybierają sędziów nie z pośród patrycjuszów, lecz z pośród obcych. Atoli takie urządzenie, wzięte samo przez się, wydaje mi się niedorzecznością, aby obcy, a nie patrycjusze byli powołani do wykładania praw; czym bowiem są sędziowie, jeżeli nie tłumaczami praw? Wobec tego jestem przekonany, że gienueńczycy także i w tej sprawie liczyli się więcej z usposobieniem swego ludu, aniżeli z naturą tego ustroju państwowego. My zaś, biorąc rzecz w oderwaniu, musimy wymyślić drogi i sposoby jaknajbardziej odpowiadające tej formie rządu.

§ 38. Co się tyczy liczby sędziów, to charakter tego ustroju państwowego nie wymaga niczego osobliwego. Taksamo jak w państwie monarchicznym, i tutaj trzeba przedewszystkiem baczyć na to, aby było ich tylu, że nie zdołałby ich przekupić żaden człowiek prywatny. Wszak obowiązkiem ich jest zapobieganie temu, aby żadna osoba prywatna nie wyrządzała innej osobie krzywdy, a więc łagodzenie sporów zarówno pomiędzy patrycjuszami, jak i plebejuszami, i nakładanie kar na winnych, także patrycjuszów, syndyków i senatorów, gdyby wykroczyli przeciwko ustawom, obowiązującym wszystkich.

Sprawy sporne, mogące powstać pomiędzy miastami, należącemi do jednego państwa, znajdują rozwiązanie w Radzie najwyższej.

§ 39. Co się tyczy czasu, na jaki mają być wybrani, to sprawa ta jest niezależna od ustroju państwowego, również przepis, że corocznie jakaś ich część ustępuje, wreszcie przepis konieczny, że spokrewnieni ze sobą sędziowie nie powinni

zasiadać w sądzie obok siebie, choć zbędne jest wymaganie, aby każdy należał do innego rodu.

Tego samego trzymać się należy przy wszystkich innych Radach, wyjąwszy Radę najwyższą. Dla tej ostatniej wystarcza, jeżeli tylko przy wyborach ustawa zastrzega, że nie wolno proponować swego krewnego, ani głosować, gdy takiego zaproponuje ktoś inny, a prócz tego, że przy mianowaniu jakiegoś urzędnika państwowego nie dopuszcza się, aby dwaj spokrewnieni z nim ciągnęli losy z urny [1]). Wystarczy to, powiadam, dla Rady, składającej się z tak znacznej liczby ludzi i nie mającej żadnych szczególnych dochodów. Nie powstanie stąd żadna szkoda dla państwa, to też niedorzecznym byłby przepis, wyłączający wszystkich spokrewnionych z patrycjuszami z Rady najwyższej, jak powiedzieliśmy w § 14 Rozdziału niniejszego. Że byłoby to niedorzeczne, rzecz jasna. Otóż przepisu tego nie mogliby ustanowić sami patrycjusze, gdyż tym samym wyrzekliby się bezwarunkowo swego prawa, a zatym nadawcami tego przepisu byliby nie sami patrycjusze, lecz lud, co pozostaje w wyraźnej sprzeczności z tym, co wykazaliśmy w §§ 5 i 6 Rozdziału niniejszego. Ów zaś przepis państwowy, który określa, że ma być zachowywany zawsze ten sam stosunek liczbowy pomiędzy patrycjuszami a ludem, ma szczególnie na względzie zachowanie prawa i mocy patrycjuszów, aby nie było ich za mało do rządzenia ludem.

§ 40. Sędziów wybiera Rada najwyższa z pośród patrycjuszów, t. j. (według § 17 Rozdz. niniejszego) z pośród prawodawców samych. Wyroki, jakie oni wydadzą zarówno w sprawach cywilnych, jak i kryminalnych, będą prawomocne, jeżeli przy wydawaniu ich trzymano się procedury i postępowano bezstronnie. Badanie, sądzenie i stanowienie w tej sprawie ustawa włoży na syndyków.

---

[1]) Przepis taki istniał w Wenecji (przekł.).

§ 41. Dochody sędziów powinny być takie same, jak podaliśmy w Rozdziale 6 § 29. Mianowicie za każdy wyrok, wydany w sprawie cywilnej, mają otrzymać od strony przegrywającej jakiś procent od sumy spornej. Przy wyrokach w sprawach kryminalnych będzie ta tylko różnica, że majętności przez nich konfiskowane oraz mniejsze kwoty karne idą wyłącznie na ich korzyść, pod tym jednak warunkiem, że nie wolno im nigdy nikogo zmuszać torturami do przyznania się.

W ten sposób zapobiega się dostatecznie temu, aby sędziowie nie byli niesprawiedliwi względem prostego ludu i nie sprzyjali patrycjuszom z obawy przed niemi. Albowiem nie tylko obawie tej przeciwdziałała chciwość, ozdobiona piękną nazwą sprawiedliwości, lecz i to ma znaczenie, że sędziów jest znaczna liczba i że głosów swych nie podają jawnie, lecz z pomocą gałek, tak że jeżeliby jakiś skazany oburzał się z powodu wyroku, to nie znajdzie danych do przypisania go komuś poszczególnie. Następnie obawa przed syndykami będzie ich powstrzymywać od wydawania wyroków niesprawiedliwych, a conajmniej niedorzecznych, a także od jakiejś nieuczciwości; zresztą przy tak wielkiej liczbie sędziów zawsze znajdzie się taki, który wzbudzać będzie strach w ludziach złej woli.

Co się tyczy ludu prostego, to będzie dla niego dostateczną obroną, jeżeli wolno mu będzie odwoływać się do syndyków, którzy, jak powiedzieliśmy, są prawnie upoważnieni do badania, sądzenia i stanowienia w sprawie wyroków, wydanych przez sędziów. Otóż nie ulega wątpliwości, że syndykom nie uda się uniknąć nienawiści mnóstwa patrycjuszów, gdy tymczasem będą zawsze dobrze widziani u ludu i będą się starać według możności zyskiwać sobie jego uznanie. W tym celu nie opuszczą żadnej sposobności do unieważnienia wydanych nieprawnie wyroków, będą pilnować każdego sędziego i nakładać kary na niesprawiedliwych; nic bowiem nie czyni równie głębokiego wrażenia na ludzie prostym. Nie szkodzi, gdyby przypadki takie zachodziły tylko zrzadka,

przeciwnie, to jeszcze bardziej podziała. Źle byłoby z państwem, w którymby nieustannie skazywano przestępców (jak wykazaliśmy w Rozdz. 5 § 2), a bardzo rzadko zachodzić musi to, co zdobywa sobie największy rozgłos.

§ 42. Prokonsulów, posyłanych do miast lub do prowincji, wybiera się z poczetu senatorów, ponieważ do urzędu ich należy piecza nad obwarowaniem miast, finansami, wojskowością i t. d. Ale ponieważ ci, których się wysyła do miejscowości odleglejszych, nie mogą bywać na posiedzeniach Senatu, to należy wybierać z pośród członków Senatu tylko tych, których przeznacza się do miast położonych w kraju; tych zaś, którzy mają być wysłani do miejscowości bardziej oddalonych, należy wybierać z pośród takich, którzy są blizcy granicy wieku senatorskiego. Sądzę jednakże, że w ten sposób pokój całego państwa nie będzie dostatecznie zabezpieczony, jeżeli miasta całej okolicy będą całkowicie pozbawione prawa głosowania, chyba że będą tak bezsilne, iż można będzie okazać im jawne lekceważenie, czego jednakże nie można sobie wyobrazić. Dlatego jest rzeczą konieczną, aby miasta okoliczne otrzymały prawa państwowe i aby każde wybierało dwudziestu, trzydziestu lub czterdziestu (liczba ta musi być odpowiednia do wielkości miasta) obywateli, mających wejść w poczet patrycjuszów. Z tych należy corocznie wybierać trzech, czterech lub pięciu do Senatu i jednego na dożywotniego syndyka. Tych zaś, którzy należą do Senatu wraz z syndykiem, należy wysyłać do miast, które ich wybrały, w charakterze prokonsulów.

§ 43. Sędziów, którzy mają być naznaczeni w każdym mieście, należy wybierać z pośród patrycjuszów tego miąsta. Ale nie uważam za potrzebne rozwodzić się nad tym obszernie, ponieważ nie należy to do osobliwości podstaw tego ustroju państwowego.

§ 44. Sekretarze każdej poszczególnej Rady oraz inni tego rodzaju urzędnicy, ile że nie mają prawa głosowania,

powinni być wybierani z ludu. Ale ponieważ dzięki stałemu prowadzeniu spraw posiadają oni doskonałą znajomość rzeczy, to zachodzi często, że polega się na nich więcej, aniżeli należałoby, a w ten sposób stan całego państwa uzależnia się od ich kierownictwa przeważnie; stało się to zgubne dla Holandji [1]). Otóż taki stan rzeczy musi wywołać zawiść u większości szlachty. A nie ulega wątpliwości, że Senat, który mądrość swą zawdzięcza nie senatorom, lecz urzędnikom, będzie się składać przeważnie z ludzi nieudolnych, a położenie takiego państwa nie będzie wiele lepsze od położenia państwa monarchicznego, w którym rządzą nieliczni radcy królewscy, o czym ob. Rozdział 6 §§ 5, 6, 7.

Jakoż państwo, zależnie od tego, czy jest urządzone dobrze, czy źle, będzie podlegało mniej lub więcej temu złu. Otóż wolności państwa, które nie posiada dość silnych podstaw, nie można nigdy bronić bez narażenia się na niebezpieczeństwo. Aby uchylać się od niego, patrycjusze wybierają na urzędników ludzi ambitnych, których później w razie przewrotu składają w ofierze dla uspokojenia gniewu tych, którzy łakną wolności [2]). Natomiast gdzie podstawy wolności są dostatecznie umocnione, tam patrycjusze sami szczycić się będą zabezpieczaniem jej i dążyć będą do tego, aby wyłącznie im przypisywano mądre kierownictwo.

Te obydwa punkty widzenia mieliśmy przedewszystkiem na oku przy zakładaniu podstaw omawianego ustroju państwowego, mianowicie że lud wyłączony jest od obrad, jak i od głosowania (ob. § 3 i 4 Rozdz. niniejszego). A dlatego najwyższa władza państwowa jest w ręku wszystkich patrycjuszów, powaga zaś spoczywa na syndykach i Senacie,

---

[1]) Doprowadziło do przewrotu w r. 1672 (przekł.).

[2]) Rady miejskie w Holandji kooptowały swych członków z bogatych rodów, a wydawanie orzeczeń powierzały przybieranym prawnikom, nie mającym prawa głosowania. Z tych prawników wielu urabiało się na kierowników polityki państwowej. Autor ma na myśli smutny los, jaki spotkał Oldenbarneveldta i Jana de Witta (przekł.).

wreszcie prawo zwoływania Senatu oraz przedstawiania mu spraw, dotyczących dobra powszechnego, [i spełniania jego uchwał] znajduje się w ręku wybranych z tego Senatu konsulów. Jeżeli prócz tego jeszcze będzie przepis, że sekretarze Senatu lub innych Rad mają być wybierani na cztery lub najwyżej pięć lat oraz że mają im być przydani pomocnicy na tenże czas do spełniania w trakcie tego części pracy, albo jeżeli w Senacie będzie nie jeden sekretarz, lecz więcej, aby praca była między niemi podzielona, to nie zdarzy się nigdy, aby władza urzędników osiągnęła poważniejsze znaczenie.

§ 45. Urzędników do spraw finansowych należy również wybierać z ludu, a mają być obowiązani do składania sprawozdań nie tylko Senatowi, lecz i syndykom.

§ 46. Co się tyczy religji, to sprawę tę wyświetliłem dość obszernie w Traktacie teologiczno-politycznym. Jednakże pominąłem tam niektóre rzeczy, do omówienia których nie było tam miejsca odpowiedniego. Otóż wszyscy patrycjusze muszą być wyznawcami jednej religji [1]), mianowicie najprostszej i najpowszechniejszej, jaką opisałem w owym Traktacie [2]). Albowiem trzeba nadewszystko zapobiec, aby patrycjusze sami nie dzielili się według sekt i nie popierali jedni tych, drudzy tamtych, a następnie aby pod wpływem przesądu nie usiłowali ograniczyć wolności poddanych w wypowiadaniu tego, co myślą.

Pomimo że należy dopuścić wolność słowa, to jednak należy zabronić urządzania wielkich zgromadzeń. Dlatego wyznawcom wszelkich innych religji można dozwolić budowanie tylu świątyń, ile chcą, ale tylko małych, o określonych rozmiarach i w miejscach nieco oddalonych od siebie [3]). Nato-

---

[1]) Do tego celu dążyli Kolegjanci, a rzeczywistość była blizka tego, ile że w Holandji wówczas rządzący należeli przeważnie do libertynów, czyli neutralistów, trzymających się zdaleka od wszystkich osobliwości sekt chrześcijańskich (przekł.).

[2]) Rozdział 14 (przekł.).

[3]) Takie prawo istniało w Holandji (przekł.).

miast świątynie, poświęcone religji krajowej, powinny być, a jest to rzeczą bardzo doniosłą, wielkie i okazałe, a odprawianie nabożeństwa w nich powinno być dozwolone wyłącznie patrycjuszom i senatorom. To też wyłącznie patrycjuszom ma być wolno chrzcić, dawać śluby, bierzmować i wogóle mają być uznani jakby za duchownych oraz przedstawicieli i tłumaczów religji krajowej [1]). Do kaznodziejstwa zaś oraz zarządzania finansami kościelnemi i sprawami bieżącemi Senat ma wybierać z ludu takich, którzy będą poniekąd jego zastępcami i dlatego będą przed nim odpowiedzialni.

§ 47. Oto mamy w zarysie podstawy owego ustroju państwowego. Dodam jeszcze tylko niewiele, co nie jest główne, jednakże posiada wielką doniosłość. Otóż patrycjusze powinni się pokazywać w jakimś wyróżniającym się stroju, po którym możnaby ich poznać, powinni być tytułowani, a każdy człowiek z ludu powinien ustępować im miejsca. Gdyby patrycjusz stracił swój majątek bez winy ze swej strony i zdołał wykazać to niewątpliwie, to stratę należy mu powetować w całości z funduszów publicznych. Jeżeli natomiast okaże się, że stracił majątek przez rozrzutność, zbytkowność, grę, prostytutki i t. d., albo że zaciągnął dług ponad możność spłacenia, to traci przywileje i uznaje się go za niegodnego wszelkiego urzędu i stanowiska. Kto bowiem nie potrafi rządzić sobą samym i swemi sprawami prywatnemi, tymbardziej nie będzie umiał prowadzić spraw publicznych.

§ 48. Kogo ustawa zmusza do złożenia przysięgi, ten daleko więcej obawiać się będzie krzywoprzysięstwa, gdy mu się każe przysięgać na dobro i wolność ojczyzny i na Radę najwyższą, aniżeli na Boga. Albowiem kto przysięga na Boga, ten podaje dobro prywatne, które ocenia sam, kto zaś przysięga na wolność i dobro ojczyzny, ten podaje dobro powszechne, którego ocena nie od niego tylko zależy, a gdy po-

[1]) Takie było żądanie Kolegjantów (przekł.).

pełnia krzywoprzysięstwo, to przez to samo uznaje siebie za wroga ojczyzny.

§ 49. Akademje, zakładane na koszt publiczny, służą nie tyle do kształcenia, ile do ograniczania umysłów [1]). Natomiast w państwie wolnym nauki i sztuki rozwijają się najlepiej wtedy, gdy każdemu, kto o to prosi, daje się pozwolenie uczyć publicznie na swój własny koszt i na ryzyko swojej dobrej sławy. Ale sprawę tę i zbliżone odkładam do innego miejsca, tutaj bowiem zamierzyłem rozpatrywać wyłącznie to, co należy do ustroju arystokratycznego.

ROZDZIAŁ 9.

§ 1. Dotychczas rozpatrywaliśmy ów ustrój, o ile mieliśmy do czynienia z państwem, mającym miasto stołeczne, od którego bierze swoją nazwę. Teraz będzie pora zająć się takim państwem, które obejmuje większą liczbę miast [2]), a które, zdaniem moim, postawić należy wyżej. Ale w celu poznania różnicy pomiędzy niemi i wyższości jednego nad drugim musimy przejrzeć podstawy tamtego państwa i po odrzuceniu tego, co tutaj jest nieodpowiednie, podać wzamian co innego, na czym to państwo musi się oprzeć.

§ 2. A więc miasta, korzystające z praw państwowych, winny być tak zbudowane i obwarowane, żeby żadne z nich nie mogło się utrzymać bez pomocy wszystkich innych, ale też i przeciwnie, nie mogło odpaść od wszystkich innych bez wyrządzenia wielkiej szkody całemu państwu. W ten oto sposób będą one zawsze ze sobą połączone.

---

[1]) Autor ma na myśli wszechnicę w Lejdzie, założoną w celu kształcenia pastorów wyznania reformowanego (przekł.).

[2]) Wzorem dla autora jest częściowo związek miast, częściowo związek Stanów Holandji (przekł.).

Miasta zaś, które są w takim położeniu, że nie mogą ani same siebie utrzymać, ani wzbudzać obawy w innych, nie rozporządzają zgoła swym prawem, lecz podlegają prawu innych miast.

§ 3. Wszystko, cośmy wykazali w §§ 9 i 10 Rozdziału poprzedniego, wyprowadziliśmy z ogólnej natury ustroju arystokratycznego, jak stosunek liczby patrycjuszów do liczby ludu, ich wiek i inne warunki ich wybieralności, tak że nie może powstać żadna różnica przez to, czy państwo obejmuje jedno miasto, czy więcej.

Wszakże inaczej ma się sprawa z Radą najwyższą. Otóż gdyby któreś z miast państwa przeznaczono na miejsce zebrań tej Rady, to w rzeczywistości byłoby ono stolicą państwa. A zatym albo musiałyby one zmieniać się w tym względzie, albo należałoby naznaczyć dla tej Rady takie miejsce, które nie posiada praw państwowych i należy do wszystkich w równej mierze [1]). Jednakże jedno, jak drugie, łatwiej powiedzieć, aniżeli wykonać, mianowicie aby tyle tysięcy ludzi udawało się często poza miasta lub miało się zbierać raz tu, raz tam.

§ 4. Aby móc należycie wysnuć, co należy w tej sprawie zaprowadzić i w jaki sposób urządzić Rady tego państwa, z jego własnej natury i ukształtowania, trzeba przyjąć pod uwagę co następuje. Otóż każde miasto posiada o tyle więcej prawa, aniżeli człowiek prywatny, o ile przewyższa go mocą (według Rozdz. 2 § 4); a zatym każde miasto takiego państwa (ob. § 2 Rozdz. niniejszego) tyle prawa posiada wewnątrz swoich murów, czyli w obrębie swojej władzy prawnej, na ile pozwala jego moc. Następnie uwzględnić trzeba, że wszystkie miasta są zrzeszone i połączone nie w charakterze sprzymierzeńców, lecz jako składniki jednego państwa,

[1]) Do 1593 r. miejsce zebrań Rad holenderskich było zmienne, a od tego czasu obrano s'Gravenhage, miasto, nie posiadające praw państwowych (przekł.).

jednakże w taki sposób, że każde miasto zdobywa sobie o tyle więcej od innych prawa do rządów, o ile przewyższa ich mocą; wszak niedorzecznością byłoby, gdyby chciało się równości dla nierównych. Wprawdzie obywatele słusznie uchodzą za równych, gdyż moc każdego zosobna w porównaniu z mocą całego państwa jest nikła, atoli moc jakiegoś miasta stanowi już znaczną część mocy całego państwa, a tym większą, im większe jest miasto. A dlatego nie można stawiać narówni wszystkich miast, lecz raczej oceniać jak moc każdego miasta, tak też i jego prawo, stosownie do jego wielkości [1]). Łącznikiem zaś, który ma je pociągnąć do tworzenia jednego państwa, jest przedewszystkim (według Rozdz. 4 § 1) Senat wraz z sądem [2]). W jaki sposób zaś więzy te mają je wszystkie zespalać, aby przytym jednakże każde rozporządzało, o ile tylko można, pełnią swoich praw, wykażę teraz pokrótce.

§ 5. Otóż myślę, że w każdym mieście patrycjusze, których musi być mniej lub więcej, zależnie od wielkości miasta (według § 3 Rozdz. niniejszego), posiadają prawo najwyższe nad swoim miastem i że w Radzie najwyższej tego miasta mają władzę najwyższą w sprawach obwarowywania miasta, rozszerzania jego murów, nakładania podatków, wydawania i znoszenia ustaw i wogóle do podejmowania wszystkiego, co uważają za konieczne do zachowania i rozwijania swego miasta.

Do załatwiania zaś spraw ogólnych państwa trzeba wybrać Senat przy tych samych zupełnie warunkach, o jakich była mowa w Rozdziale poprzednim, tak że pomiędzy tym Senatem a tamtym będzie jedynie ta różnica, że tamten posiada jeszcze powagę do rozstrzygania spraw spornych, mogących zachodzić pomiędzy miastami. W omawianym tutaj

---

[1]) Tymczasem w Stanach Zjednoczonych Holandji każde z 18 miast bez względu na różną swę wielkość, miało jeden głos (przekł.).

[2]) Najwyższy trybunał państwowy był w Holandji życzeniem niespełnionym (przekł.).

państwie bowiem, w którym żadne państwo nie jest głównym, Rada najwyższa nie może, jak tamta, tym się zajmować (ob. § 38 Rozdz. poprzedniego).

§ 6. W państwie tym Radę najwyższą zwołuje się tylko wtedy, gdy zachodzi potrzeba reform państwowych lub gdy ma się do czynienia z jakąś trudną sprawą, do której przeprowadzenia senatorowie nie czują się na siłach, a dlatego bardzo rzadko zdarzać się będzie, aby zwoływano wszystkich patrycjuszów na posiedzenie. Powiedzieliśmy przecież (§ 17 Rozdz. poprzedniego), że głównym zadaniem Rady najwyższej jest wydawanie i znoszenie ustaw oraz wybieranie urzędników państwowych. Ustaw zasadniczych zaś, czyli powszechnych praw całego państwa, po wprowadzeniu odmieniać nie należy.

W razie, gdyby czas i okoliczności wymagały wydania jakiegoś nowego prawa lub zmiany już istniejącego, to sprawą tą może zajmować się przedewszystkim Senat. Gdy Senat coś uradzi, to wysyła posłów do miast dla obwieszczenia patrycjuszom każdego miasta orzeczenia Senatu [1]), a jeżeli większa część miast podziela to zdanie Senatu, to nabiera ono prawomocności, w przeciwnym razie upada. Ten sam porządek postępowania można stosować przy wyborze dowódców wojska, a także przy wysyłaniu posłów do innych państw, jak też przy uchwałach w sprawie wszczynania wojny lub układania warunków pokoju.

Natomiast przy wybieraniu wszystkich innych urzędników państwowych, ze względu na to (jak wykazaliśmy w § 4 Rozdz. niniejszego), że każde miasto ma według możności pozostawać panem siebie i otrzymać w państwie tym więcej prawa, im bardziej przewyższa inne swoją mocą, trzeba koniecznie trzymać się porządku następującego. Otóż senatorów mają wybierać patrycjusze każdego miasta, a to się odbędzie w ten sposób, że w każdym mieście patrycjusze

[1]) Tak było w Holandji (przekł.).

wybiorą na swej Radzie z pośród swoich spółobywateli i kolegów określoną liczbę senatorów, która ma się do liczby patrycjuszów tegoż miasta (ob. § 30 Rozdz. poprzedniego), jak 1 do 12, i wyznaczą, jacy mają należeć do pierwszej, drugiej, trzeciej i t. d. sekcji. Taksamo wybierają patrycjusze wszystkich miast, zależnie od swej liczebności, mniej lub więcej senatorów, dzieląc ich między sekcje, na które, jak powiedzieliśmy, dzieli się Senat (ob. § 34 Rozdz. poprzedniego). W ten sposób w każdej sekcji Senatu będzie każde miasto miało liczbę przedstawicieli, odpowiadającą jego wielkości.

Przewodniczących i zastępców ich w każdej sekcji, skoro liczba ich jest mniejsza od liczby miast, ma wybierać Senat z pośród konsulów drogą losowania.

Przy wyborze najwyższych sędziów państwowych obowiązuje ten sam porządek postępowania, mianowicie że patrycjusze każdego miasta wybierają z pośród swoich kolegów tyle sędziów, ile odpowiada ich liczbie.

W ten sposób każde miasto przy wyborze urzędników pozostanie według możności panem siebie i każde zarówno w Senacie, jak i w sądzie, będzie miało tym więcej prawa, im większą posiada moc, z warunkiem, że porządek postępowania w Senacie i w sądzie przy decydowaniu o sprawach państwowych i rozstrzyganiu spraw spornych będzie całkiem taki, jaki opisaliśmy w §§ 33 i 34 Rozdziału poprzedniego.

§ 7. Dowódców kompanji i pułkowników [1]) wybiera się również z pośród patrycjuszów. Otóż tak jak sprawiedliwość wymaga, aby każde miasto zobowiązane było, stosownie do wielkości swojej, do przyczyniania się pewną liczbą wojska do zapewnienia wspólnego bezpieczeństwa całego państwa, tak też równie sprawiedliwym jest, aby wolno było wybierać z pośród patrycjuszów każdego miasta, w stosuuku do liczby pułków, które winno utrzymywać, tylu pułkowni-

[1]) Pierwszy przekład holenderski podaje tu: „Kolonellen en Ritmeesters“ (przekł.).

ków, kapitanów, chorążych i t. d., ilu potrzeba do kierowania tej liczby wojska, jaką dane miasto oddaje państwu do rozporządzenia.

§ 8. Senat nie ma prawa nakładania żadnych podatków na poddanych. Do pokrywania wydatków na załatwienie spraw publicznych stosownie do uchwał Senatu tenże Senat pociąga nie poddanych, lecz całe miasta. Każde miasto ma się przyczyniać do ponoszenia wydatków jakąś częścią, zależną od jego wielkości. Część taką patrycjusze miasta ściągają z mieszkańców w sposób, jaki uważają za najlepszy, mianowicie albo przez pociąganie ich do szacunku albo, co jest znacznie sprawiedliwsze, przez nakładanie podatków [1]).

§ 9. Choćby nie wszystkie miasta tego państwa były nadmorskie, a więc gdyby senatorów powoływało się nietylko z miast nadmorskich, to jednak można naznaczyć dla nich takie dochody, o jakich była mowa w § 31 Rozdziału poprzedniego. Do tego można będzie wynaleźć stosownie do stanu państwa środki w celu ściślejszego zespolenia miast pomiędzy sobą.

Pozatym wszystko, co wyłożyłem w Rozdziale poprzednim co do Senatu, sądu i wogóle całego ustroju, znajduje tutaj także zastosowanie. Widzimy tedy, że przy rządach, będących udziałem większej liczby miast, nie jest koniecznie potrzebne naznaczenie stałego miejsca i czasu na zwoływanie Rady najwyższej. Natomiast dla Senatu i sądu trzeba wyznaczyć miejsce na wsi lub w mieście [2]), nie mającym prawa głosowania.

Wracam teraz do tego, co dotyczy miast w szczególności.

§ 10. Porządek postępowania Rady najwyższej każdego miasta przy wyborze urzędników miejskich i państwo-

---

[1]) Skarbowość związku holenderskiego polegała na opłatach matrykularnych, a skarbowość prowincji na podatkach pośrednich (przekł.).

[2]) Miejscem takim była miejscowość s'Gravenhage (przekł.).

wych, tudzież przy obradach, winien być taki sam, jaki podałem w §§ 27 i 36 Rozdziału poprzedniego, albowiem warunki tu i tam są jednakowe. Tej Radzie należy podporządkować Radę syndyków, która będzie pozostawać w takim stosunku do niej, jak opisana w Rozdziale poprzednim Rada syndyków do Rady całego państwa. Taki sam będzie zakres jej działania w obrębie władzy prawnej miasta i takie same będą jej dochody. W razie, jeżeli miasto jest tak małe, a skutkiem tego liczba patrycjuszów jest tak niewielka, że można obrać zaledwie jednego lub dwuch syndyków, którzy wszak nie mogą tworzyć Rady, to trzeba, aby najwyższa Rada miejska dodawała syndykom dla rozstrzygania spraw, zależnie od tego, jakie są sprawy, sędziów, albo też wnosiła sprawę sporną do Rady najwyższej syndyków. Albowiem z każdego miasta należy wysyłać także po kilku syndyków na miejsce urzędowania Senatu, aby czuwali nad tym, żeby nie pogwałcano praw całego państwa, a zasiadają oni w Senacie bez prawa głosowania.

§ 11. Konsulów miejskich obierają także patrycjusze każdego miasta w celu utworzenia jakby Senatu tego miasta. Liczby ich nie mogę oznaczyć i uważam to za niepotrzebne, skoro przecież sprawami miasta poważniejszemi zajmuje się najwyższa Rada miejska, a dotyczącemi całego państwa wielki Senat. Jeżeli ich liczba jest nieduża, to trzeba będzie zaprowadzić na ich posiedzeniach głosowanie jawne, a nie z pomocą gałek, jak na liczniejszych Radach. Albowiem w małych Radach przy głosowaniu tajnym może łatwo ktoś przebiegły dostrzec, kto podał dany głos, i na wszelki sposób szykanować mniej ostrożnych.

§ 12. Rada najwyższa każdego miasta naznacza pozatym sędziów. Od ich wyroków wolno apelować do najwyższego sądu państwowego [1]) z wyjątkiem tych przypadków,

---

[1]) Ob. uw. 2 do § 4 (przekł.).

kiedy winnego złapano na gorącym uczynku i kiedy dłużnik przyznaje się. Ale nie trzeba rozwodzić się nad tym obszerniej.

§ 13. Pozostaje tedy jeszcze pomówić o miastach, które nie rozporządzają pełnią swoich praw. Jeżeli są one położone w prowincji państwa, lub w okolicy do niego należącej, a mieszkańcy ich należą do tej samej narodowości i mówią tym samym językiem, to trzeba je traktować, taksamo jak wsie, jako części miast sąsiednich, tak że miasto takie będzie podlegać rządom któregoś miasta, rozporządzającego pełnią swoich praw. Powodem tego zarządzenia jest, że patrycjuszów obiera nie Rada najwyższa tego państwa, lecz Rada najwyższa każdego miasta, a liczba ich w każdym mieście jest mniejsza lub większa, zależnie od liczby mieszkańców w obrębie władzy prawnej tegoż miasta (według § 5 Rozdz. niniejszego). Wobec tego ludność miasta, które nie rozporządza pełnią swoich praw, musi być koniecznie włączona do stanu ludności innego miasta, które posiada pełnię swoich praw i zależeć od jego zarządu. Natomiast miasta, zdobyte prawem wojny, oraz takie, które przyłączyły się do państwa należy traktować jako związkowe i przywiązywać je do siebie dobrodziejstwami, albo też należy tam przenieść kolonistów, mających prawo obywatelstwa, a ludność miejscową przeprowadzić gdzieindziej lub miasto całkowicie zgładzić.

§ 14. Tyle w sprawie podstaw takiego państwa. Że położenie jego jest lepsze, aniżeli państwa, biorącego swą nazwę wyłącznie od jednego miasta, wnioskuję w sposób następujący. Patrycjusze każdego miasta skutkiem właściwej ludziom pożądliwości będą się starali prawo swoje, zarówno w mieście, jak i w Senacie, zachować i według możności rozszerzyć. Dlatego będą dążyć z całych sił do tego, aby przyciągnąć do siebie ludność, a skutkiem tego opierać swe rządy raczej na dobrodziejstwach, aniżeli na wzbudzaniu strachu, oraz pomnażać swoją liczbę. Albowiem im więcej ich będzie,

tym więcej (według § 6 Rozdz. niniejszego) Senatorów będą wybierać ze swojej Rady, a skutkiem tego (według tegoż §) będą mieli więcej prawa w państwie.

Nie sprzeciwia się temu, że rozmaite miasta, dbając o siebie i zazdroszcząc innym, wpadają często w niezgodę i tracą czas na spory. Albowiem chociaż prawdą jest, że „kiedy Rzymianie rajcują, ginie Sagunt“ [1]), to jednak z drugiej strony jest prawdą, że gdy nieliczni decydują o wszystkim wyłącznie pod wpływem swoich namiętności, ginie wolność i dobro powszechne. Otóż umysły ludzkie są zanadto tępe, aby mogły wszystko odrazu ogarnąć, a wyostrzają się dopiero przez obradowanie, wysłuchiwanie i wymianę zdań, a dopiero po wypróbowaniu wszelkich środków znajdują w końcu, czego szukają, co wszyscy uważają za dobre, a o czym przedtym nikt nie myślał. [Przykładów na to widzieliśmy dosyć w Holandji].

Gdyby ktoś tutaj zarzucił, że państwo holenderskie nie trzymało się długo bez hrabiego, lub zajmującego jego miejsce namiestnika, niech otrzyma odpowiedź następującą. Holendrzy sądzili, że do osiągnięcia wolności dość będzie pozbyć się hrabiego i w ten sposób uciąć głowę ciału państwowemu, o reformie którego wcale nie myśleli. To też pozostawili oni wszystkie jego członki w układzie poprzednim, tak że hrabstwo holenderskie pozostało bez hrabiego [2]) nakształt tułowiu bez głowy, a ustrój państwowy bez nazwy. Nic dziwnego wobec tego, że poddani po większej części nie wiedzieli, w czyich rękach znajduje się najwyższa władza państwowa. Ale mniejsza o to, gdyż tych, którzy w rzeczywistości sprawowali władzę, było zbyt mało, by rządzić ludnością i powstrzymywać potężnych przeciwników [3]). Stąd poszło, że ci

[1]) Zdanie to, przypisywane Katonowi, a będące odmianą zdania Liwjusza XXI, 7, 1, było wówczas przysłowiowym (przekł.).

[2]) Ostatnim hrabią Holandji był Filp II hiszpański (przekł.).

[3]) W otoczeniu Jana de Witta upatrywano w zbyt małej liczbie rządzących słabość rządu i przewidywano na dziesięć lat przedtym katastrofę r. 1672 (przekł.).

ostatni mogli bezkarnie podkopywać się pod nich, a wreszcie ich obalić. A więc szybki upadek tej rzeczypospolitej nastąpił nie dlatego, że tracono bezużytecznie czas na rajcowanie, lecz dlatego, że stan państwowości uległ zniekształceniu i że za mało było rządzących.

§ 15. Pozatym taki ustrój arystokratyczny, oparty na większej liczbie miast, posiada jeszczcze tę wyższość nad tamtym, że nie wymaga, jak tamten, środków ostrożności przeciwko nagłemu zamachowi na całą jego Radę najwyższą [1]), albowiem (według § 9 Rozdz. niniejszego) nie ustala się tutaj ani czasu, ani miejsca na jej zwołanie. Prócz tego przy takim ustroju możnowładni obywatele mniej są groźni. Albowiem gdzie większa liczba miast cieszy się wolnością, tam już nie wystarcza temu, kto toruje sobie drogę do samowładztwa, że opanuje jedno miasto, by osiągnąć władzę nad pozostałemi. Wreszcie w takim państwie wolność staje się udziałem szerszych kół. Gdzie bowiem panuje jedno miasto, tam dba się o pozostałe tylko o tyle, o ile to leży w interesie tego miasta.

ROZDZIAŁ 10.

§ 1. Po przedstawieniu i wyświetleniu podstaw obydwuch postaci ustroju arystokratycznego pozostaje nam jeszcze zbadać, czy mogą one na skutek jakiejś okoliczności naganej rozpaść się lub ulec przekształceniu.

Głównym powodem rozstroju tego rodzaju państw jest ten, który zauważył ów bystry florentczyk [2]) w swym Komentarzu do Liwjusza I, 3, mianowicie że w państwie, jak w ciele ludzkiem, „stale zbiera się coś takiego, co wymaga od czasu do czasu leczenia“. Dlatego potrzeba koniecznie, po-

---

[1]) Wilhelm II przedsięwziął w r. 1650 nieudany zamach stanu (przekł.).

[2]) t. j. Machiavelli (przekł.).

wiada on, aby od czasu do czasu zdarzało się coś takiego, coby sprowadzało państwo napowrót do owej zasady, której zawdzięcza swe utrwalenie się. Jeżeli takie zdarzenie nie zachodzi w czasie właściwym, to wady tak dalece rozrosną się, że mogą być wytępione tylko wraz z samym państwem. Zdarzenie takie, powiada on dalej, może zajść albo przypadkowo, albo naskutek planu, a w tym ostatnim przypadku dzięki mądrości ustaw, lnb dzięki wystąpieniu męża o dzielności nadzwyczajnej.

Nie ulega wątpliwości, że sprawa ta posiada doniosłość największą. Państwo, w którym nie uczyniono nic dla zapobieżenia temu złu, będzie mogło utrzymać się nie dzięki swojej własnej udolności, lecz jedynie dzięki szczęściu. Przeciwnie zaś, gdzie zastosowano odpowiednie środki ostrożności przeciwko owemu złu, tam państwo będzie mogło upaść nie na skutek swej wadliwości, lecz jedynie z powodu jakiegoś nie dającego się uniknąć losu, jak zaraz wyjaśnimy.

Pierwszym środkiem przeciwko owemu złu, jaki się nasunął, był przepis wybierania jakiegoś dyktatora najwyższego co pięć lat na przeciąg jednego lub dwuch miesięcy z prawem przeglądania działalności senatorów oraz wszelkich urzędników, wyrokowania i wydawania odpowiednich rozporządzeń, a przez to przywracania państwu jego zasady. Jednakże kto usiłuje usunąć wadliwości państwa, musi zastosować środki zgodne z naturą państwa i dające się wyprowadzić z jego podstaw, inaczej wpadnie w Scyllę, chcąc uniknąć Charybdy.

Jest to prawdą, że wszystkich, zarówno panujących, jak i poddanych, od bezkarnego lub korzystnego wykraczania przeciwko prawom musi powstrzymywać strach przed karą lub szkodą. Ale z drugiej strony i to jest pewne, że jeżeli ludzie dobrzy muszą żyć w strachu taksamo, jak i źli, to państwo narażone jest koniecznie na najwyższe niebezpieczeństwo. Skoro więc władza dyktatorska jest nieograniczona, to nie może ona nie wzbudzać we wszystkich strachu, zwłaszcza gdy naznacza się dyktatora w określonym czasie według prze-

pisu, dlatego że wtedy każdy ambitny dążyć będzie z całych sił do otrzymania owej godności. W czasie pokoju zaś, jest to pewne, poleca człowieka nie tyle dzielność, ile zamożność, skutkiem czego im kto jest bezczelniejszy, tym łatwiej dochodzi do godności.

Może właśnie z tego powodu Rzymianie zazwyczaj ustanawiali dyktatora nie w jakimś czasie oznaczonym, lecz w przypadkach jakiejś nagłej potrzeby. Pomimo to wołanie o dyktatora, że użyję słów Cycerona[1]), było niemiłe dla dobrych obywateli. Doprawdy też, ponieważ taka władza dyktatorska jest najzupełniej władzą królewską, jest ona dla rzeczypospolitej bardzo niebezpieczna, gdyż może ją niekiedy zmienić na monarchję, choćby to nawet miało być na krótki czas. Dodajmy, że jeżeli na obranie dyktatora nie jest naznaczony jakiś czas określony, to niema żadnej reguły dla czasu pomiędzy działaniem jednego i następnego, której, jak powiedzieliśmy, trzeba w najwyższym stopniu pilnować. W ten sposób sprawa staje się bardzo niewyraźna i łatwo ulega zaniedbaniu.

Jeżeli więc taka władza dyktatorska nie jest instytucją stałą i utrwaloną i nie może być przekazana jednej osobie bez naruszenia ustroju państwowego, to będzie ona, a wraz z nią dobro i zachowanie rzeczypospolitej, czymś nader niepewnym.

§ 2. Natomiast nie ulega całkiem wątpliwości (według Rozdz. 6 § 3), że gdyby bicz dyktatora, nie naruszając ustroju państwowego, groził stale i był postrachem tylko dla złych ludzi, to wady nie mogłyby się nigdy rozrosnąć do tego stopnia, aby nie udało się ich usunąć lub poprawić.

Aby więc odpowiedzieć wszystkim tym wymaganiom, powiedzieliśmy, że Radę syndyków należy podporządkować Radzie najwyższej, właśnie ażeby ów stale grożący bicz był w ręku nie jakiejś osoby naturalnej, lecz osoby prawnej, mającej dość członków, by nie podzielić między siebie panowa-

[1]) Cicero, epist. ad Q. fratrum III, 8, 4.

nia (według Rozdz. 8 §§ 1 i 2) lub nie zmówić się na jakieś przestępstwo. Trzeba dodać, że nie wolno im piastować żadnych innych urzędów państwowych, że nie opłacają oni żołdu na milicję i wreszcie że są w tym wieku, kiedy się woli rzeczy obecne i pewne od nowych i niebezpiecznych.

Wobec tego nie grozi państwu z ich strony żadne niebezpieczeństwo, a skutkiem tego mogą oni być i w rzeczywistości będą postrachem wyłącznie dla ludzi złych, nie zaś dla dobrych. Albowiem będąc dość słabi do popełnienia przestępstwa, są oni dość silni do powściągania złych skłonności. Nie tylko bowiem zdołają tłumić w zarodku [1]) przestępczość (gdyż Rada ich jest cziągle czynna), lecz i, będąc w dość znacznej liczbie, będą śmiało, bez obawy o nienawiść, obwiniać i skazywać ludzi możnych, zwłaszcza że głosują przy pomocy gałek, a wyroki ich wydaje się w imieniu całej Rady.

§ 3. W Rzymie urząd trybunów ludowych był także stały, jednakże nie dorośli oni do zadania zgniecenia mocy takiego Scypiona. Zresztą winni byli wnosić do samego Senatu wnioski, które uważali za zbawienne, a ten szykanował ich często, sprawiając, że lud popierał raczej tego, kogo senatorowie najmniej się obawiali. Trzeba dodać, że powaga trybunów wobec patrycjuszów polegała na przychylności ludu, a ilekroć go zwoływali, to wyglądało raczej na to, że urządzają bunt, aniżeli naradę. Dla tych złych stron niema miejsca przy ustroju, jaki opisaliśmy w dwuch poprzednich Rozdziałach.

§ 4. Coprawda owa powaga syndyków będzie mogła być jedynie rękojmią zachowania ustroju państwowego, to też zapobiegnie łamaniu ustaw i osiąganiu korzyści z przekraczania ich. Jednakże nie zapobiegnie ona wkradaniu się zła, jakiego ustawami powstrzymać niepodobna, jak np. to, w które wpadają ludzie z bezczynności, a bywa to nierzadko zło,

[1]) Wyrażenie zapożyczone z Ovid. remed. amor. 91 (przekł.).

które pociąga za sobą upadek państwa. Otóż ludzie, pozbywając się w czasie pokoju strachu, stają się stopniowo z dzikich barbarzyńców ludźmi uspołecznionemi, czyli ucywilizowanemi, a z cywilizowanych miękkiemi i delikatnemi i starają się prześcigać się wzajemnie nie dzielnością, lecz przepychem i zbytkiem; za tym idzie, że zaczynają patrzeć z góry na obyczaje rodzime i przyswajać sobie obce, a znaczy to służyć im.

§ 5. Dla zapobieżenia temu złu usiłowano częstokroć wydawać prawa przeciwko zbytkom, jednakże daremnie. Albowiem wszelkie prawa, do których można się nie stosować bez czyjejś szkody, nie są brane poważnie; nie powściągają one bynajmniej ludzkiej pożądliwości i chuci, lecz przeciwnie pobudzają je jeszcze, albowiem zawsze dążymy do tego, co zabronione i pożądamy tego, co zakazane [1]). Ludziom bezczynnym nie brak nigdy pomysłowości do obchodzenia praw, dotyczących rzeczy, których całkowicie zakazać nie można, jak uczty, gry, stroje i t. p. Tutaj tylko przebranie miary jest złe, ale że oceniać je należy w stosunku do zamożności każdego, przeto nie można go wyznaczyć przez żadne prawo ogólne.

§ 6. Dochodzę więc do wniosku, że owym związanym z pokojem wadom powszechnym, o których tutaj mowa, zapobiec się daje nie wprost, lecz pośrednio, mianowicie przez założenie takich podstaw pod państwo, któreby sprawiły, że większość ludzi, choćby nie starała się żyć mądrze (jestto bowiem niemożliwe), to jednak kierowałaby się takiemi uczuciami, któreby powodowały dość wielki pożytek dla społeczeństwa. Dlatego trzeba jaknajbardziej dążyć do tego, aby ludzie zamożni byli, jeśli nie oszczędni, to jednak żądni. Albowiem nie ulega wątpliwości, że jeżeli to uczucie chciwości, które jest powszechne i stałe, poparte będzie przez

[1]) Zdanie zapożyczone z Ovid. amor. III, 7, 1 (przekł.).

ambicję, to ludzie po większej części dokładać będą wszelkich starań do tego, aby w uczciwy sposób pomnażać swój majątek, a przez to piąć się do godności i unikać wielkiej hańby.

§ 7. Jeżeli rozważymy podstawy obydwuch postaci ustroju arystokratycznego, przedstawione w dwuch poprzednich Rozdziałach, to dostrzeżemy że to, cośmy przed chwilą wyprowadzili, właśnie z nich wynika. Otóż w każdym z tych ustrojów liczba rządzących jest tak duża, że dla przeważnej większości ludzi zamożnych stoi otworem droga do stanowisk w rządzie i do otrzymania godności państwowych. Jeżeli prócz tego jeszcze (jak powiedzieliśmy w Rozdz. 8 § 47) będzie przepis, że patrycjusze, którzy mają więcej długów, aniżeli mogą spłacić, mają być wyłączeni z klasy patrycjuszowskiej i że tym, którzy stracili swój majątek przez nieszczęście, należy dać w całości odszkodowanie, to nie ulega wątpliwości, że wszyscy według możności będą dążyć do zachowania swego majątku. A nigdy nie będą oni znajdować upodobania w nawykach cudzoziemskich i patrzeć zgóry na swojskie, jeżeli prawo przepisze, aby patrycjusze oraz ubiegający się o godności nosili przepisaną odzież; ob. o tym Rozdział 8 §§ 25 i 47. Prócz tego można wynaleźć dla każdego państwa jeszcze inne środki zgodne z naturą kraju i usposobieniem ludności, dbając nadewszystko o to, ażeby poddani spełniali swe obowiązki więcej z własnej woli, aniżeli pod przymusem prawa.

§ 8. Wszak taki rząd, który nie zmierza do niczego innego, jak do tego, aby ludźmi kierował strach, będzie raczej pozbawiony wad, aniżeli obdarzony zaletami. Tymczasem ludźmi trzeba kierować tak, aby im się wydawało, że nie kieruje się niemi, lecz że żyją według swego własnego usposobienia i swojej wolnej woli, a zatym tak, aby trzymały ich w karbach umiłowania wolności, dążenie do pomnożenia swych dóbr i nadzieja pozyskania godności państwowych.

Wszelkiego rodzaju wizerunki, pochody i inne środki do pobudzenia cnotliwości świadczą więcej o niewolnictwie,

aniżeli o wolności. Niewolnikom bowiem, nie zaś ludziom wolnym, udziela się nagród za dzielność. Przyznaję, że takie środki pobudzają ludzi w sposób najwyższy, ale gdy z początku przyznaje się je ludziom wybitnym, później udziela się ich przy wzrastającej zawiści nieudolnym i przez bogactwo swoje nadętym ku wielkiemu oburzeniu wszystkich ludzi dobrych. Następnie ci, których przodkom poświęca się pochody i wizerunki, uważają się za pokrzywdzonych, jeżeli się ich nie wyróżnia. Wreszcie, że pominę już inne rzeczy, nie ulega wątpliwości, że równość, z utratą której z konieczności ginie wolność powszechna, nie daje się w żaden sposób zachować, skoro prawo publiczne przyznaje szczególne zaszczyty jakiemuś mężowi o cnotliwości wybitnej.

§ 9. Po tych wywodach zobaczymy teraz, czy tego rodzaju ustroje mogą się rozpaść z jakiejś własnej winy. Naogół jeżeli jakieś państwo może być wiecznotrwałe, to będzie nim z konieczności takie, którego dobrze raz ustanowione prawa pozostają nianaruszone, albowiem prawa są duszą państwa. Jeżeli więc zachowuje się je, to z konieczności zachowuje się też i państwo. Atoli prawa mogą tylko wtedy pozostać niezachwiane, gdy bronią ich zarówno rozum, jak i powszechna wzruszeniowość ludzka, inaczej bowiem, jeżeli znajdują oparcie jedynie na pomocy rozumu, są bezsilne i łatwo dają się obalać. A ponieważ wykazaliśmy, że prawa podstawowe obydwuch postaci ustroju arystokratycznego zgadzają się i z rozumem i z powszechną wzruszeniowością ludzką, przeto możemy twierdzić, że jeżeli jakiś ustrój może być wiecznotrwały, to koniecznie tylko taki, a może on rozpaść się nie z jakiejś własnej winy, lecz jedynie naskutek nie dającego się uniknąć losu.

§ 10. Ale możnaby nam tutaj jeszcze zarzucić, że chociaż wykazane powyżej prawa państwowe pozostają pod ochroną rozumu oraz powszechnej wzruszeniowości ludzkiej, to jednak mimo to mogą niekiedy być obalone. Niema bowiem wzruszenia, któregoby nie przezwyciężyło kiedyś wzru-

szenie silniejsze, a przeciwne. Widzimy wszak często, że obawę śmierci pokonywa często pożądanie cudzej własności. Kto z lęku przed wrogiem ucieka, ten nie daje się powstrzymać przez strach przed czym innym i rzuca się w wodę lub wpada w ogień, byleby uniknąć wrogiego miecza. A więc choćby państwo było doskonale urządzone i prawa jego były jaknajlepiej ustanowione, to jednak przy ciężkim położeniu państwa, gdy ogół, jak się to zdarza, ogarnia popłoch, wszyscy skłaniają się do tego, co poddaje strach chwilowy, nie zważając na przyszłość i nie oglądając się na ustawy; wówczas oczy wszystkich zwracają się na męża sławnego ze swoich zwycięztw, wyzwalają go z pod ustaw, przedłużają (dając najgorszy przykład) jego władzę i powierzają jego wierności całe państwo [1]). To właśnie było powodem upadku państwa rzymskiego.

Na zarzut ten odpowiadam przedewszystkim, że w dobrze urządzonym państwie podobny strach nie powstaje, chyba że ma jakąś słuszną przyczynę; a zatym takie przerażenie i taki zamęt, stąd powstały, nie daje się przypisać żadnemu powodowi, któregoby zdołała uniknąć roztropność ludzka. Następnie trzeba zauważyć, że w takim państwie, jakie opisaliśmy powyżej, nie może się wcale zdarzyć (według Rozdz. 8 §§ 9 i 25), aby ktoś tak się wyróżnił sławą swojej dzielności, aby oczy wszystkich ku niemu się zwracały. Taki musi mieć koniecznie spółzawodników, którzy mają za sobą innych znów zwolenników. Choćby więc powstał z przerażenia jakiś zamęt w państwie, to jednak nikt nie będzie mógł obejść ustaw i wysunąć kogoś dla rządów wojskowych wbrew prawu, gdyż natychmiast wybuchłby spór ze stronnikami innych kandydatów, a sporu tego nie rozstrzygnie się inaczej, jak sięgając do praw, raz ustanowionych i przez wszystkich uznanych, i porządkując sprawy państwowe według ustaw istniejących.

[1]) Powstała w r. 1672 panika spowodowała zniszczenie t. zw. wiecznej uchwały z r. 1667, według której godności namiestnika i generał-kapitana miały być zjednoczone (przekł.).

Mogę więc twierdzić bezwarunkowo, że państwo, którego rządy są w rękach jednego tylko miasta, a tymbardziej takie, którego rządy są udziałem wielu miast, jest wiecznotrwałe, czyli że nie może z żadnej przyczyny wewnętrznej rozpaść się lub przekształcić się.

ROZDZIAŁ 11.

§ 1. Przechodzę wreszcie do trzeciego, zupełnie nieograniczonego ustroju państwowego, który nazywamy demokratycznym. Różnica pomiędzy nim a ustrojem arystokratycznym polega, jak powiedzieliśmy, głównie na tym, że przy tym ostatnim wybór każdego patrycjusza zależy wyłącznie od woli i wolnego wyboru Rady najwyższej, tak że nikt nie posiada dziedzicznego prawa głosowania i obejmowania urzędów i że nikt nie może rościć pretensji do takiego prawa, jak to właśnie zachodzi w państwie, o jakim teraz będzie mowa. Otóż tutaj każdy, kto ma rodziców obywateli, lub tylko urodził się w danym kraju, każdy, kto położył zasługi dla spraw publicznych lub posiada jakiekolwiek powody, dla których ustawa nakazuje nadać mu prawo obywatelstwa, każdy taki, powiadam, może prawnie rościć pretensje do prawa głosowania w Radzie najwyższej oraz do obejmowania urzędów państwowych, a prawa tego wolno mu odmówić tylko z powodu popełnionego przestępstwa lub utraty czci.

§ 2. Jeżeli więc prawo przepisuje, że wyłącznie ludzie starsi, którzy doszli do pewnego wieku, albo że tylko pierworodni, skoro wiek im na to pozwala, lub że tylko ten, kto opłacił na rzecz państwa jakąś kwotę pieniężną, ma posiadać prawo głosowania w Radzie najwyższej i kierowania sprawami państwowemi, to jednak przy tym wszystkim będziemy mieli do czynienia z państwem demokratycznym, aczkolwiek w ten sposób może się zdarzyć, że Rada najwyższa liczyć będzie mniej obywateli, aniżeli Rada państwa arystokratycz-

nego, którą zajmowaliśmy się powyżej; tutaj bowiem obywateli, powołanych do rządzenia państwem, nie wybiera Rada najwyższa jako najlepiej nadających się, lecz upoważnia ich do tego ustawa.

Aczkolwiek z tego powodu, mianowicie dlatego, że nie najlepsi, lecz przypadkowo wzbogaceni lub pierworodni powołani są do rządzenia w takim państwie, wydaje się, że stoi ono niżej od arystokratycznego, to jednak wychodzi na jedno, jeżeli spojrzymy na praktykę, czyli powszechne warunki ludzkie. Otóż w oczach patrycjuszów uchodzić będą za najlepszych zawsze ludzie bogaci, albo z niemi spokrewnieni lub zaprzyjaźnieni. Gdyby z patrycjuszami miało się tak, że wybieraliby swych kolegów patrycjuszowskich niezależnie od wszelkich uczuć, a jedynie powodując się względem na dobro publiczne, to z ustrojem arystokratycznym nie dałby się żaden inny porównać. Ale doświadczenie aż nadto dobrze poucza, że sprawa przedstawia się całkiem inaczej, zwłaszcza w oligarchjach, gdzie wola patrycjuszów wcale nie liczy się z ustawą z powodu braku ich współzawodników. Tutaj patrycjusze rozmyślnie usuwają najlepszych od Rady i dobierają sobie takich towarzyszów w Radzie, którzy za panią matką mówią pacierz. W takim państwie przeto rzecz ma się znacznie niepomyślniej, dlatego że wybór patrycjuszów zależy od woli zupełnie nieograniczonej, czyli całkiem nieskrępowanej ustawą. Ale wracam do sprawy rozpoczętej.

§ 3. Z tego, cośmy powiedzieli w § poprzednim widać, że możemy sobie pomyśleć rozmaite rodzaje ustroju demokratycznego. Jednakże nie mam zamiaru rozpatrywać wszystkich, lecz tylko taki, przy którym wszyscy bez wyjątku, podlegający jedynie ustawom krajowym i pozatym rozporządzający pełnią swych praw, tudzież żyjący uczciwie, posiadają prawo głosowania w Radzie najwyższej i obejmowania urzędów państwowych.

Powiadam wyraźnie: „podlegający jedynie ustawom krajowym“, by wyłączyć cudzoziemców, których uważa się

za podlegających jakiejś innej władzy. Dodałem też: „że poza podleganiem ustawom państwa rozporządzają pełnią swych praw“, aby wyłączyć kobiety i niewolników, pozostających pod władzą mężów i panów, a także dzieci i niepełnoletnich, dopóki pozostają pod władzą rodziców i opiekunów. Powiedziałem wreszcie: „żyją uczciwie“, aby wyłączyć głównie takich, którzy pozbawieni są czci z powodu przestępstwa lub jakiegoś haniebnego sposobu życia.

§ 4. Ale może ktoś tutaj zapyta, czy kobiety pozostają pod władzą mężczyzn z natury rzeczy, czy też naskutek urządzenia ludzkiego. Otóż jeżeli jest tak naskutek urządzenia ludzkiego, to niema żadnego powodu, któryby nas zmuszał do wyłączenia kobiet od rządzenia.

Jeżeli zwrócimy się do doświadczenia samego, to zobaczymy, że przyczyną owej zależności jest słabość kobiet. Otóż nie zdarzyło się nigdzie, aby mężczyźni i kobiety rządzili razem, lecz na całej kuli ziemskiej, gdzie tylko znajdujemy mężczyzn i kobiety, widzimy, że mężczyźni panują, a kobiety podlegają, i że przy tym stosunku obydwie płcie żyją ze sobą w zgodzie. Natomiast Amazonki, które niegdyś panowały według podania legiendowego, nie znosiły mężczyzn w swoim kraju, lecz wychowywały jedynie dziewczynki, a zabijały chłopców po urodzeniu.

Gdyby kobieta była z natury równa mężczyźnie i dorównywała mu tężyzną ducha i umysłem, na którym głównie polega moc ludzka, a skutkiem tego i prawo, to przecież pomiędzy tyloma rozmaitemi narodami musiałyby się znaleźć jakieś, u których obydwie płcie panowałyby na równi i także takie, u których kobiety panowałyby nad mężczyznami i wychowywałyby ich tak, aby stali umysłowo niżej od nich. Ale ponieważ nie zachodzi to nigdzie, to można twierdzić stanowczo, że kobiety z natury nie posiadają równego mężczyznom prawa, lecz że ustępują im z konieczności, a dlatego jest rzeczą niemożliwą, aby obydwie płcie panowały jednakowo, a tymbardziej, aby kobiety panowały nad mężczyznami.

Jeżeli pozatym zwrócimy uwagę na uczucia ludzkie, mianowicie na to, że miłość mężczyzny dla kobiety polega po większej części jedynie na chuci zmysłowej i że ceni on jej umysł i mądrość jedynie o tyle, o ile zyskuje na tem jej piękność, i prócz tego, że mężczyzna staje się bardzo rozdrażniony, gdy kobieta, którą kocha, sprzyja w jakiś sposób komu innemu, oraz inne tego rodzaju rzeczy, to łatwo dojdziemy do przekonania, że nie może się dziać bez wielkiej szkody dla pokoju, aby mężczyźni i kobiety panowali narówni. Ale dosyć o tym . . . . . .

. . . . . .

DALSZY CIĄG NIE ISTNIEJE.



I. Spis miejsc Pisma św. omawianych w Traktacie teologiczno-politycznym.

II. Wykaz najważniejszych osób i rzeczy, o których mowa w Traktacie teologiczno-politycznym i Traktacie politycznym.

I.

Spis miejsc Pisma św.,

omawianych w Traktacie teologiczno-politycznym.

St. Test.

1 Mojż.	Rozdz. i §
1, 2	1, 32; 2, 38
2, 17	4, 26, 38
2, 20	1, 13
3, 8	2, 32
3, 14	2, 36
4	2, 53
4, 5	2, 17
4, 7	2, 51
4, 8	9, 63
4, 9	2, 33
6, 1	1, 31
6, 3	1, 34
6, 13	2, 31
7, 11	6, 63
9, 13	6, 43
10	8, 9
12, 3	3, 35
12, 6	8, 9
14, 14	8, 18
14, 18	3, 23
15	Przyp. 4
15, 8	2, 4
18, 19, 24	2, 34
20, 6	1, 12
22, 11	1, 19
22, 14	Przyp. 9
24, 16	9, 40
26, 5	3, 24
26, 14	5, 43
28, 10	Przyp. 14
28, 19	12, 10
29, 35	Przyp. 13
31, 3, 13	Przyp. 14
31, 29	2, 33
35, 1	Przyp. 14
35, 2, 3	2, 40
36, 31	8, 19; 9, 6
37, 5	1, 20
38	9, 8
41, 38	1, 31
46, 21	10, 40; Przyp. 14
47	9, 12
47, 31	7, 53—55
49, 29, 33	5, 10 uw.

2 Mojż.	
1, 8	6, 42
2, 7	1, 34
3	11, 9

2 Mojż.	Rozdz. i §
3, 12	2, 5
3, 13	13, 19
3, 14	2, 36
3, 18	2, 35
4	11, 9
4, 1,8	2, 35
4, 14	15, 15
4, 21	6, 63
4, 24	3, 38
6, 2	13, 10
7, 1	1, 1
7, 3,13	6, 63
9, 10	6, 46
10, 2	6, 35
10, 14,19	6, 46
11, 5	2, 17
14, 4	6, 63
14, 21	6, 46
14, 22	6, 63
14, 24	5, 28
14, 27	6, 48
14, 31	5, 28
15, 10	6, 48
15, 11	2, 37
16, 27	19, 12
16, 35	8, 19
17, 14	8, 21
18, 11	2, 37
18, 22	Przyp. 37
18, 24	17, 59
19, 4,5	17, 29
19, 8	17, 33
19, 9	5, 28
19, 16	17, 34
19, 18	2, 45; 6, 57
19, 20	15, 16
20	1, 13
20, 4,5	2, 41
20, 8,11,17	8, 55
20, 18	17, 35
20, 20	14, 36

2 Mojż.	Rozdz. i §
20, 22—24	8, 22
21, 24	7, 33
24	1, 17
24, 3	8, 23; 17, 33
24, 7	17, 33
24, 4	8, 22
24, 7	8, 22; 17, 28
24, 17	7, 18
25	17, 42
25, 22	1, 10
28	17, 43
31, 3	1, 33
32	6, 32
32, 1	2, 45
32, 19	12, 15
32, 20	1, 18
33, 2,3	2, 44
33, 11	1, 21; 8, 15
33, 14	7, 18
33, 16	2, 44; 3, 40
33, 18	2, 42
33, 20	2, 43
34, 6	2, 41; 3, 29; 13, 22
34, 7	2, 49; 13, 22
34, 9	3, 41
34, 10	3, 42
3 Mojż.	
5, 1	7, 33; 19, 28
18, 27,28	3, 50
19, 17,18	1, 39; 7, 33; 19, 28
25	17, 83
25, 30	9, 38
4 Mojż.	
1, 1	8, 15
1, 2	17, 45,48
3, 4	17, 44
3, 6	19, 36
3, 18	17, 44
3, 32	19, 36

4 Mojż.	Rozdz. i §
4, 1	8, 15
6, 23	3, 23
7, 11,12	Przyp. 16
8, 17	17, 96
11, 14,15	Przyp. 36
11, 16	17, 59
11, 17	1, 46
11, 28	17, 37; Przyp. 36
12, 3	8, 15
12, 6,7	1, 21
14, 24	1, 27
15, 36	19, 12
16	17, 103
21, 14	8, 21
22, 6	3, 35
22, 18	3, 3,37
22, 22	1, 19; 3, 38
24, 4,16,17	3, 36
24, 13	3, 37
26, 38—40	10,40; Przyp.14
27, 15	17, 45
27, 18	1, 26
27, 19,23	Przyp. 37
27, 21	17, 41
31, 6	19, 36
31, 14	8, 15
33, 2	8, 21
34, 17	17, 45

5 Mojż.	
1, 1	8, 54,56
1, 5	8, 24,54
2, 1	8, 16
2, 3,4,12	8, 52
2, 17	8, 16
3, 11	8, 11
3, 14	8, 12
4, 4	3, 3
4, 6	1, 36
4, 7	3, 3,27
4, 8	3, 3

5 Mojż.	Rozdz. i §
4, 12	15, 18
4, 15	15, 7
4, 19	2, 38
4, 24	7, 18; 5, 15,18
4, 32	3, 3
5	1, 13
5, 4	1, 14; 2, 45
5, 9	7, 18
5, 12,16	8, 55
5, 19	6, 57
5, 21	8, 55
5, 24—27	17, 36
6, 4	12, 34; 15, 6
6, 5	12, 34
6, 7	17, 64
7	8, 45
8, 19,20	3, 50
9, 6,7	3,3
9, 20	8, 53
9, 26	8, 16
10, 6	8, 53
10, 8	17, 97
10, 14,15	2, 38; 3, 3
13	2, 6; 6, 30,31; 6, 69; 15, 32
13, 8,9	19, 28
16	17, 90
17, 7	19, 28
17, 9	19, 56; Przyp. 38
17, 11,12	7, 88; 19, 56
17, 14	8, 45
17, 16	2, 48
18, 15,16	17, 37,61
18, 20	15, 32
18, 22	2, 5
21, 5	17, 64
22, 15,16	9, 40
22, 20,21	9, 40
22, 24—29	9, 40
23	8, 35
23, 6	3, 38

5 Mojż.	Rozdz. i §
24	8, 35
27	8, 7,16
28, 36,48	8, 45
29, 5	9, 17
29, 14,15	8, 24,29
30, 6	12, 3
30, 19	4, 41
31, 9	8, 8,24,28; 17, 64
31, 16,17	8, 45
31, 21	11, 6; 17, 105
31, 27	11, 5; 17, 105
32, 8,9	2, 38
32, 44	8, 29
33, 1	8, 15
33, 10	7, 88
33, 27	1, 41
34, 5	8, 15
34, 6	8, 17
34, 9	1, 40
34, 10	1, 21; 8, 15,17
Joz.	
1, 1	8, 43
1, 9	Przyp. 37
2, 11	1, 26
5, 12	8, 19
5, 13	1, 20
6, 26	18, 5
6, 27	8, 34
8, 30	8, 7
8, 35	8, 34
10, 11	2, 27
10, 12	2, 26; 6, 55
10, 13,14	8, 38
11, 15	8, 34
13, 22	3, 39
15	10, 40
15, 13	8, 36
15, 63	8, 36
16, 10	8, 35
22, 10	8, 37

Joz.	Rozdz. i §
23	17, 59
24	9, 14; 17, 59
24, 10	3, 38
24, 25	8, 24—26
24, 29	9, 17
24, 31	8, 35
Sędz.	
1	8, 36
1, 1	8, 43
1, 1,2,3	17, 56
2, 6	9, 14,19
2, 7,9,10	9, 19
2, 18	Przyp. 16
3, 8	9, 17
3, 11	9, 17; 18, 18
3, 14	9, 17
3, 30	9, 17; 18, 18
4, 3	9, 17
5, 31	9, 17; 18, 18
6	17, 61
6, 1	9, 17
6, 17	2, 5
6, 34	1, 33
8, 3	1, 27
8, 28	9, 17
9, 22	9, 17
10, 2,3,8	9, 17
12, 7,9	9, 17
12, 11,14	9, 17
13	1, 19; 17, 61
13, 1	9, 17
13, 25	1, 33
14, 6,19	1, 33
15, 14	1, 33
15, 15	7, 62
16, 30	7, 62
16, 31	9, 17
17	9, 25
17, 6	8, 39
18, 1	8, 39

Sędz.	Rozdz. i §
18, 29	8, 18
19	17, 57
19, 1	8, 39
20	18, 15
21	8, 39; 18, 15
21, 18	18, 5
21, 22	9, 37
Rut.	
1, 1	8, 44
4, 18	Przyp. 16
1 Sam.	
3	17, 61
3, 8,21	1, 11
4, 3	17, 48
4, 18	9, 17
7, 1	9, 35
7, 2	9, 17,35
7, 13	9, 23
9, 7,8	3, 38
9, 9	8, 40
9, 15,16	6, 41
11, 7	1, 29
13	17, 106
13, 1	9, 20,35
13, 14	Przyp. 37
14, 18	17, 48
14, 24	18, 5
15	17, 106
15, 29	2, 50; 15, 19
16	17, 106
16, 14	1, 33
16, 17	9, 15
24	9, 15
24, 14	2, 8
25, 24	2, 8
25, 30	Przyp. 37
26	9, 15
26, 19	2, 40; 17, 79
27, 7	9, 22,23
30, 12	1, 26

2 Sam.	Rozdz. i §
5, 24	9, 37
6, 2	9, 35
7	9, 5
7, 6,10	Przyp. 12
8, 14	8, 19
11, 11	17, 48
12, 30	8, 11
13, 37	9, 36
14, 15,22	9, 47
16, 20	5, 43
16, 23	9, 48
17, 1	5, 43
19, 22,23	Przyp. 36
24, 1	2, 9
1 Król.	
2, 11	9, 17
3, 12	3, 5
4, 31	2, 1
6	Przyp. 16
6, 1	9, 16,17
6, 11	9, 17
7, 23	2, 29
8, 27	15, 16
11, 41	8, 41
12, 26	17, 108
14, 19,29	8, 41
15, 31	8, 41
18, 4,13	18, 20
20	2, 18
21, 7	17, 91
21, 10	6, 63
22	2, 54
22, 8	2, 18
22, 19	1, 46; 2, 9
22, 21	1, 46
22, 23	2, 7
22, 48	Przyp. 10
2 Król.	
1, 17	9, 27

2 Król.	Rozdz. i §
2, 11	6, 57; 7, 62
2, 16	2, 23
3, 9	Przyp. 10
3, 15	2, 16
8, 16	9, 27
8, 20	Przyp. 10
4, 34,35	6, 47
8, 16	9, 27
14, 25	10, 15
17, 25	2, 39
18, 17	9, 4
18, 20	Przyp. 11
21, 7	17, 91
25	9, 5
25, 27	10, 37
25, 29,30	8, 48
1 Kron.	
1	9, 6
2	Przyp. 16
2, 21,22	8, 13
3, 17,18,19	10, 37; Przyp. 21
4, 3,8	Przyp. 24
6	10, 40
6, 13—15	Przyp. 24
8	10, 40
8, 1	Przyp. 14
8, 29	10, 40
9, 2,3,17	10, 1
9, 35	10, 40
13, 5	Przyp. 19
17	9, 5
17, 5,9	Przyp. 12
20	8, 11 uw.
21	1, 19
23, 4,5	19, 57,58
28, 11,12	19, 57
2 Kron.	
8, 13—15	19, 59
13, 17	18, 16
16	18, 14
18	2, 54
18, 7	2, 18
19, 8	Przyp. 38
21, 12	11, 2
22, 2	9, 29
25, 21	18, 16
26, 22	10, 7
28, 5	18, 17
32, 19	2, 38
32, 32	9, 4
33, 10,18,19	10, 15
34	2, 17
Ezdr.	
—	5, 15
1, 8	Przyp. 24
2	10, 35
2, 2,63	Przyp. 24
2, 64	10, 31
4, 12,15,19	17, 82
5, 14	Przyp. 24
7, 1	Przyp. 24
7, 6,10	8, 49
10, 9	Przyp. 24
Nehem.	
—	5, 15
1, 1	Przyp. 23
1, 2	Przyp. 24
5, 14	Przyp. 24
7, 5	10, 32,35
8	Przyp. 23
8, 8	8, 50
9, 20	1, 36
10, 1,24	Przyp. 24
11, 19	10, 1
12, 1	Przyp. 24
12, 10,11	10, 26
12, 22	10, 27
12, 23	10, 24
12, 26	Przyp. 23; Przyp. 24

Nehem.	Rozdz. i §
13, 2	3, 38
Est.	
2, 23	10, 22
6, 1	10, 22
9, 20,21,22	10, 22
9, 29	10, 22
9, 31	10, 25
Ijob.	
2, 9	6, 63
27, 3	1, 34
28, 28	3, 29,44
31, 12	7, 21
32, 8	1, 26
33, 4	1, 37
34, 14	1, 34
Psal.	
15	5, 11
18, 15	1, 30
24	5, 11
33, 6	1, 37
33, 15	3, 28
40, 7,9	5, 5
51, 12,13	1, 34
73	6, 33
77, 12	1, 30
88	10, 3
89	10, 3
104, 4	6, 43
105, 24	6, 42
105, 26	1, 30
106, 17	1, 30
114, 3	1, 30
135, 7,9	1, 30
135, 17	1, 26
136, 10	1, 30
139, 7	1, 37
139, 21,22	17, 77
143, 10	1, 36

Psal.	Rozdz. i §
145, 9,18	3, 28
147, 15,18	6, 43
148, 6	6, 47
Przyp.	
1, 23	1, 27
2, 3	4, 43
2, 9	4, 45
3, 13,16,47	4, 42
13, 14	4, 41
16, 22	2, 48; 4, 41,49
16, 32	1, 27
21, 15	4, 8
24, 21	19, 33
24, 35	10, 4
25, 28	1, 27
Kazn.	
—	2, 48
1, 10—12	6, 67
3, 11,14	6, 68
3, 19	1, 28; 6, 33
7, 20	3, 38
9, 2	6, 33; 19, 8,20
12, 7	1, 28
Izaj.	
1, 10	5, 4; 12, 19
1, 11—20	2, 19
1, 16,17	5, 4
6	1, 20; 2, 20,42; 11, 9
11, 2	1, 33,40
13, 10,13	6, 61
16, 9	3, 33
19, 20,21,25	3, 33
29, 10	1, 27
30, 1	1, 27
33, 11	1, 27
36	9, 4
36, 5,22,32	Przyp. 11
38, 1	11, 2

Izaj.	Rozdz. i §
38, 7,22	2, 5,28
40, 7	1, 32
40, 13	1, 35
40, 19,20	2, 19
42, 1	1, 40
44, 8	2, 19
45, 1	11, 2
48, 16	1, 39
48, 22	6, 22
50, 1	11, 2
57, 20	4, 42
58, 8,14	5, 10
63, 10	1, 35
63, 11	1, 36
Jer.	
1	11, 9
1, 5	3, 34
7, 4	12, 12
8, 3	11, 2
8, 8	12, 14
9, 24	5, 13; 13, 21
10, 13	1, 30
18, 8,10	2, 50,51; 15, 19
21	10, 9,10
22	10, 9,37
22, 15,16	13, 21
25	10, 9
26	10, 9
27	10, 9
28, 9	2, 11
29, 7	19, 14,30
31, 33	12, 3
31, 35,36	3, 48; 6, 67
32, 18	2, 49
32, 31	17, 95
34, 5	10, 38
36, 2	10, 11
37	10, 10
38, 1	10, 10
39	9, 5

Jer.	Rozdz. i §
40	9, 5
45, 2	10, 11
48, 31,36	3, 34
49, 7	2, 19
51, 16	1, 30
51, 59	10, 11
52	9, 5; 10, 11
52, 31	10, 37
Tren. Jer.	
3, 25	7, 32
Ezech.	
1	2, 20,42
1, 3	10, 13
1, 4	1, 46
1, 12	1, 27
2	11, 9
2, 2	1, 26
3, 14	2, 17
11, 5	11, 2
14, 9	2, 7
14, 14	10, 17
17, 12,16,20	10, 13
18	2, 49
20, 25	17, 96,102
20, 32	3, 48,51
20, 38	3, 51
21, 26	2, 15
37, 9	1, 28
37, 14	1, 34
42, 16	1, 28
Dan.	
1, 7	Przyp. 24
3	16, 65
4, 6	1, 31
7	2, 42
7, 9	1, 46
8	10, 19
10, 14	2, 22
12, 2	10, 45

Ozeasz.	Rozdz. i §
8, 6	2, 19
10, 5	12, 10
13, 2	2, 19
Joel.	
2, 13	2, 50
Amos.	
4, 4	1, 29
5, 5	12, 10
5, 21	2, 19
Abdjasz.	
1	2, 19
Jon.	
1, 2	2, 48
4, 2	3, 29
Mich.	
2, 7	1, 38
Sofon.	
3, 10,11	3, 52
3, 12,13	3, 53
Aggieusz.	
2, 5	1, 38
Zachar.	
4, 6	1, 38
7, 12	1, 38
14, 7	6, 60
Malach.	
1, 10	3, 25
2, 8	7, 88; 18, 10
7, 7	18, 10
1 Machab.	
1, 59,60	9, 58
16, 24	10, 24
2 Machab.	
6, 18	16, 66

N. Test.

Mat.	Rozdz. i §
2	2, 15
3, 6	1, 46
5	Przyp. 27
5, 4	17, 30
5, 17	7, 31
5, 28	5, 8
5, 39	7, 31
5, 40	19, 23
5, 43	19, 29
6, 33	7, 30
10, 1	19, 31
10, 19,20	11, 11
10, 28	19, 32
12, 26	2, 56
13, 10	4, 33
18, 10	2, 56
24, 24	2, 7; 6, 69
27	18, 24
28, 19	11, 8
Mark.	
10, 21	12, 29,34; Przyp. 5
16, 15	11, 8
Łuk.	
6, 29	19, 23
21, 24	19, 30
Jan.	
1, 10	12, 24
1, 32	1, 46
9, 6,7	6, 47
Dziej. Apost.	
2, 3	1, 46
15, 37,38	11, 10
22, 6	1, 46
List do Rzym.	
1, 11	11, 8
1, 13	11, 10

List do Rzym. Rozdz. i §

1, 20 . . 4, 47; Przyp. 34
1, 24 . . . . . 4, 49
2, 25 . . . . . 3, 43
3, 1,2 . . . . . 3, 43
3, 5 . . . . 2, 51; 4, 35
3, 9 . . . . . 3, 44
3, 20 . . . . . 4, 8
3, 21 . . . . . 3, 45
3, 27 . . . . . 11, 21
3, 28 . . . 11, 21; 4, 34; 4, 36; 11, 3
3, 29 . . . . . 3, 43
4, 15 . . . . . 3, 44
6, 19 . . . . 2, 51; 4, 35
7, 6 . . . . . 4, 34
7, 7 . . . . . 16, 6
8, 9 . . . . . 4, 36
8, 18 . . . . . 11, 3
9, 10 . . . . . 2, 51
9, 18 . . 4, 36; Przyp. 34
13, 8 . . . 12, 34; 13, 8
15, 15 . . . . . 11, 8
15, 20 . . . . . 11, 19
15, 22 . . . . . 11, 10

1 List do Kor.

3, 1,2 . . . . . 4, 35
7, 6,25 . . . . . 11, 3
7, 40 . . . . . 11, 3,13
9, 19,20 . 3, 46; 6, 36; 11, 23
10, 15 . . . . . 11, 4
14, 6 . . . . . 11, 1,12
16, 12 . . . . . 11, 10

2 List do Kor. Rozdz. i §

3, 3 . . . 12, 17; 18, 2

List do Gal.

2, 11 . . . . . 11, 24
5, 22 . . . . 5, 50; 15, 41

List do Tym.

1, 11 . . . . . 11, 16
2, 7 . . . . . 11, 16

List do Fil.

8 . . . . . 11, 17

List do Żyd.

11, 21 . . . . 7, 53—55

List Jak.

2, 17 . . . . . 14, 14
2, 18 . . . . . 14, 15
2, 24 . . . . . 11, 21

2 List Piotr.

2, 15 . . . . . 3, 38

1 List Jan.

2, 3,4 . . . . . 14, 18
4, 7,8 . . . . . 14, 15
4, 12 . . . . . 13, 22
4, 13 . . . . . 14, 17
4, 16 . . . . . 13, 22

List Jud.

1, 11 . . . . . 3, 38

II.

Wykaz najważniejszych osób i rzeczy,

o których mowa

w Traktacie teologiczno-politycznym i Traktacie politycznym.

Pierwsza liczba oznacza Rozdział, a druga i następne §.
Gdzie liczby podane są same, tam wskazanie dotyczy Trakt. teol.-polit., gdzie zaś chodzi o Trakt. polit., tam zaznaczone jest „Tr. p.“
„Przyp.“ oznacza Przypiski do Trakt. teol.-polit.
„Przedm.“ oznacza Przedmowę do Trakt. teol.-polit.

A.

Abdjasz 3, 32; 18, 20.
Abraham 1, 19; 2, 1,4,33; 3, 23,24; 8, 18; Przyp. 4; Przyp. 9.
Abraham ben Dawid, rabi Przyp. 25.
Adam, jego pojęcie o Bogu 2, 32, dany mu zakaz jedzenia z drzewa poznania 4, 26,27,38,39; Tr. p. 2, 6.
Aggieusz Przyp. 25.
Aleksander Wielki Przedm. 5; 6, 72; 10, 26; 17, 19,22,23,68.
Amos 2, 19.
Amsterdam 20, 40.
Anglja 18, 33,35.
Apokryfy 7, 64; 10, 2.
Apostołowie, ich pojęcie o Bogu 1, 46; 2, 57, znieśli obrzędy

5,14,32; 18, 2; czy byli prorokami 11, 1—11; 12, 29; skąd mieli prawo do głoszenia religji 19, 31—33; ob. **Listy Apostolskie**.
Arcykapłan 7, 88; 17, 43,44,49—52.
Arka przymierza 9, 35; 12, 13; 17, 48.
Aron 6, 32; 8, 53; 17, 43,44,51; 19, 36,38.
Arystoteles Przedm. 18; 1, 19; 5, 48; 7, 76; 13, 5.

B.

Babilon 5, 15; 6, 61; 10, 3,13; 14, 30; 16, 65; 19, 13; Przyp. 24.
Bezbożność Przedm. 20; 2, 2; 5, 41; 6, 28; 7, 88; 12, 6,7,16; 13, 19,28,29; 14, 3,19.
Biblja ob. **Pismo św.**
Bóg, poznanie naturalne B. 1, 2—5; 4, 10—12,22—37, objawienie się B. w słowach i obrazach 1, 9—21; 14, 35,36, poznanie B. nadprzyrodzone 1, 22—25, poznanie B. z cudów 6, 16—38, poznanie B. jest rozmaite u wierzących 13, 16,17,25, poznanie B., jakiego on wymagał od Proroków 13, 9—24, antropomorfizm w Piśmie św. 1, 17,18, 35—37,46; 4, 35—37; 13, 26; 14, 35,36, przysosowane różne pojęcia o B. u osób Pisma św. 1, 46; 2, 31—55; 13, 25, słowo boże Przedm. 26; 7, 1; 12, 1—8, 18—40; 15, 35; wybranie boskie 3, 10—57; kierownictwo boskie 3, 7, pomoc boska 3, 9, opatrzność boska 6, 16,39—51, wyroki i rozkazy B. 4, 13,24—27, wola i rozum B. 4, 23—26, własności B. 13, 9—24; 14, 25—33, moc B. ob. **natura**, imię B. 2, 36,38; 13, 10—16,18,19, przynależność do B. 1, 29—31; 6, 1; 12, 8—15,18—23, istnienie B. 6, 16—38; Przyp. 6, umiłowanie B. 4, 12—15, jedność B. i natury 6, 1—13, 39—51, poznanie rzeczy zależy od poznania B. i odwrotnie 4, 10—12, B. jako prawodawca 4, 22—37, B. jako twórca Pisma św. 12, 1—8,23, B. jako król państwa żydowskiego 17, 30—32,42—48; 18, 3; 19, 11, królestwo boskie 19, 2,4,6—10,13,17—19, panowanie z bożej łaski 17, 20—24.

C.

Chananejczycy 3, 49,50; 8, 5,9; 17, 45.
Chińczycy 3, 56.
Chrystus, objawienie o narodzeniu Chr. 2, 15, jak mu się Bóg objawił 1, 23—25; 4, 31—34, przystosowywał swą naukę 2, 56; 4, 32, jego nauka na górze 11, 3, wykładnia jego wyrzeczeń 7, 30 - 33, treść jego nauki 5, 9; 11, 15; Przyp. 27, cel jego zesłania 3, 45; 4, 32; 5, 8,9; 11, 24; 19, 30, cudy jego 6, 47, czy ustanowił obrzędy 5, 32, nie usunął Zakonu i nie był prawodawcą 4, 34; 7, 31,32, ostrzegał przed fałszywemi prorokami 2, 7, wysyłał Apostołów 11, 11; 19, 32,33, dzieje jego żywota 11, 15,16; 12, 39, ukrzyżowanie 18, 24, duch jego 4, 36; 5, 46; 14, 28, wyobrażanie go sobie na prawicy Boga 13, 26.
Chrześcijanie Przedm. 14; 5, 14; 7, 39.
Cudy, podstawy wiary w c. 1, 30,42; 6, 1—3, cel opowiadania o c. 6, 4,5,36, pojęcie c. 6, 13—15, c. nie dowodzą istnienia B. 6, 16—38; 7, 12, objaśniają się w Piśmie św. niedopowiedzeniem 6, 44—48, albo potrzebą wywołania wrażenia 1, 30; 6, 49,50, albo sfałszowaniem tekstu 6, 51, opowiadania o c. zależne są od umysłowości opowiadających 6, 52—58; 7, 10, wyczytuje się o c. z powodu nieznajomości języka 6, 59 — 64, podstawowy pogląd Pisma św. nie dopuszcza istnienia c. 6, 67—70, pogląd Józefa na c. 6, 72, metoda objaśniania c. 6, 65,66.
Curtius Przedm. 5; 8, 17,19,22,23,68.
Cyrus 3, 52; 6, 62; 10, 27; Przyp. 21; Przyp. 24.

D.

Daniel 1, 31,46; 2, 21,42; 10, 29; 16, 65; Przyp. 24; Przyp. 25. Ob. **Księga Daniela.**
Darjusz Przedm. 5; 10, 27; 17, 68.
Dawid 1, 19; 2, 9,40; 8, 11,19; 9, 15,35; 11, 5; 17, 79,108; 19, 57; Przyp. 36.

Dekalog, objawienie go 1, 13—18, jego charakter prawny 4, 28,29; podwójna redakcja d. 1, 13; 8, 55.
Demokracja Przedm. 10; 16, 26,36; 18,15,36; 19,10; 20,4,38.
Dobro, najwyższe 3, 1,2; 4, 10—17,21; d.-a (dary) losu 3, 13.
Dogmaty, wartość d. ze względu na moralność 14, 20—23; 15, 22,23, przystosowanie ich do pojętności 14, 3,30—34, d. powszechne 5, 38; 7, 27,28; 12, 34,36; 13, 9; 14, 9,10,22, 24—28.
Dogmatycy 15, 1.
Duch św. 1, 32—42,46; 7, 4; 12, 17; 14, 17; 15, 40—42.
Duchowieństwo ob. **Kapłani.**
Dziesięć przykazań ob. **Dekalog.**

E.

Egipt 9, 8,16; Przyp. 14, niewola egipska 5, 15; 6,42, cudy egipskie 1, 30; 6, 35,37, Mojżesz w E. 3, 38; 11, 9, Żydzi po wyjściu z niewoli egipskiej 5, 26; 8, 24; 17, 26, Bóg wyprowadził z E. 2, 45,46; 3, 48, proroctwo Izajasza w E. 3, 33.
Eleazar, arcykapłan 17, 45,51; 19, 36.
Etyka 3, 13; 4, 45,46; 5, 48; Tr. p. 1, 1; „Etyka“ 3, 8; 4, 13; Tr. p. 1, 4; 2, 1,24.
Euklides 7, 67,68.
Ewangielje 5, 14; 7, 64; 11, 4; 12, 30,31.
Ezdrasz autor Pisma św. 8, 48—58, opierał się na dawnych źródłach 9, 1—31,57,58; Przyp. 16, rzekomo autor uwag marginesowych 9, 57, ob. **Księga Ezdrasza.**
Ezechjel 1, 46; 2, 17,19,20,42; 3, 32; 11, 9; 17, 102, ob. **Księga Ezechjela.**

F.

Faraon 1, 31; 2, 17; 6, 63; 9, 9,12; 11, 9.
Faryzeusze (rabini), ich pogląd na wybranie Żydów 3, 40,49, sądzą, że tylko Żydom właściwy był dar proroczy 3, 40, ich objaśnianie Pisma św. 2, 20,49; 7, 38; 8, 7; 9, 28,46; 10, 16; Przyp. 38, F. i apokryfy 10, 28, ich zdanie o au-

torstwie Pisma św. 8, 4, ich zdania o uwagach marginesowych 9, 39,49,62, ich tradycja 7, 38—40,88; 15, 4; 18, 11; Przyp. 25, F. jako twórcy kanonu Pisma św. 2, 49; 10, 5,43—47; 12, 28, ich fanatyzm 18, 24, F. i chrześcijanie 5, 14, Chrystus i F. 2, 56; 5, 9; 18, 24.

Filon 10, 3,26.

Filozofja wymaga zbadania źródeł mądrości Przedm. 18, 20—33; 2, 2; 7, 94, f. a teologja (wiedza a wiara) Przedm. 24—28; 2, 2,24—58; 4, 18,19; 5, 35—38; 6, 65,66; 7, 11,28; 11, 22—24; 13, 4—8,16,27; 14, 5,37—39,43; 15,1—45; 18,23; 19,54,62, f. daje wiedzę o Bogu 2, 2,31, 53,57; 3, 2,12; 5, 35—44; 6, 34,37,40; 13, 3—24,27,28; 14, 36; 15, 2,3, Bóg nie nauczał f. 13, 1,7, ob. **Światło naturalne.**

G.

Giedeon 1, 33; 2, 5; 9, 17; 17, 61.

Grzech pierworodny 4, 26,27,38,39.

H.

Hananjasz 2, 11; 18, 14.

Hiszpanja 3, 54.

Hobbes Przyp. 33.

Holandja Przedm. 12; 5, 34; 14, 2; 16, 67; 17, 54; 18, 36; 20, 40; Tr. p. 8, 3,31,44; 9, 14.

I.

Ibn Ezra 2, 40; 7, 64; 8, 4—14,52; 10, 17,18,22,25; Przyp. 1; Przyp. 14.

Ijob 2, 55; 3, 29, ob. **Księga Ijoba.**

Izajasz 1,20; 2, 5,19,20,28,42; 3, 33; 11, 9, ob. **Księga Izajasza.**

Izraelici ob. **Żydzi.**

J.

Jakub (patryjarcha) 2, 40; 7, 54; 9, 8; 12, 10; Przyp. 13.

Jakub (apostoł) 11, 21.

Jan 13, 22,23; 14, 18,21.
Japończycy 5, 34; 16, 67.
Jehuda Alpakar, rabi 15, 4.
Jeremjasz 2, 11,17,49,50; 3, 34; 5, 13; 7, 32,33; 11, 9; 12, 3, 12,14; 13, 23; 15, 19; 19, 14,30, ob. **Księga Jeremjasza.**
Język hebrajski 1, 8,26—42; 2, 5; 6, 63, 7, 15,44—57.
Joel 2, 50.
Jonasz 2, 48; 3, 29,32; 11, 9, ob. **Księga Jonasza.**
Jozue 1, 20; 2, 26; 6, 15; 8, 24; 9, 14,18; 17, 45,46,50; Przyp. 36; Przyp. 37, ob. **Księga Jozuego.**
Józef, rabi 5, 48.
Józef, autor „Starożytności“ 2, 51; 6, 72; 9, 17,22,50; 10, 13, 26; 18, 11.

K.

Kabaliści 9, 34.
Kain 2, 17,33,51; 9, 63.
Kapłani (duchowieństwo, teologowie) Przedm. 13, 15,17—20; 2, 57; 5, 44; 7, 1 — 6, 90; 12, 40; 13, 4, 27; 14, 4, 19; 17, 93—114; 18, 6—14, 24—27; 19, 35—38, 41, 44, 46, 54; 20, 4, 15, 37, 42, 45; Tr. p. 1, 2; 2, 6; 8, 46.
Kimchi Przyp. 19.
Koran 5, 46.
Kościół, rozłamy w nim Przedm. 14, 15; 11, 22; 13, 4; 14, 11; 20, 32, roszczenia jego 19, 34—40, początki K. 19, 52—62, ob. **Sekty, Teologja, Kapłani.**
Kroniki o królach judzkich i izraelskich 8, 41; 9, 27; 10, 7.
Krzywda 16, 41.
Księgi: Daniela 10, 19, 20, 23—30, **Estery** 10, 22, 23—30, **Ezdrasza** 10, 21, 23—36, **Ezechjela** 2, 49; 10, 12, 13, 46, **Ijoba** 7, 64; 10, 16—18, **Izajasza** 10, 7, 8, **Jeremjasza** 10, 9, 10, 37—41, **Jonasza** 10, 15, **Jozuego** 8, 34—38, 58, **Kaznodziei** 10, 5, 45, **Kronik** 10, 1, **Królewskie** 8, 41, 58, **Mądrości** 10, 2, **Nehemjasza** 10, 23—30, 37, **Ozeasza** 10, 14, **Psalmów** 10, 3; 12, 39, **Przypowieści** 10, 4, 46, **Ruty** 8, 58, **Sędziów** 8, 39, 58, **Samuelowe** 8, 40, 58, **Tobjasza** 10, 2, ob. **Apokryfy, Kroniki.**

L.

Lewici 5, 11; 8, 7,53; 9, 57; 17, 43,44,64,96.
Lewi ben Gerson, rabi Przyp. 16.
Listy Apostolskie 7, 64; 11, 1—8,12—24.

M.

Majmonides 1, 19; 5, 47; 7, 75,76; 10, 16; 15, 4—14,21; Przyp. 25.
Malachjasz 3, 25; 18, 10.
Masoreci 9, 46,54,62; 12, 33.
Micheasz 1, 46; 2, 7,9,18,54.
Miłość bliźniego 7, 31—34; 12, 34; 14, 9,33; 19, 4—9; Tr. p. 1, 5, m. ojczyzny 19, 22.
Mojżesz, otrzymał znak proroczy 2, 5; 6, 35, kazał zabijać fałszywych proroków 2, 6; 6, 30; 15, 32,33, nawet w złym usposobieniu otrzymywał objawienia 2, 17, nie widział Boga 1, 18, jego pojęcie o Bogu 2, 35,36—47; 7, 18—22; 13, 10—19,23; 14, 7; 15, 18, zasługiwał na gniew Boga 3, 38, objawienie mu Zakonu 1, 10, M. jako prawodawca Przedm. 22; 1, 17; 2, 46,47; 5, 6,7; 14, 7, pojmował objawienie jako prawo 4, 29,30, prawo odwetu 7, 33, M. jako założyciel państwa 2, 47; 5, 26—31; 12,3; Przyp. 10, M. jako tłumacz prawa boskiego 17, 27,36,37; 18,4; 19, 11,12, rozdzielił władzę państwową 17, 38—61; 19, 35,36,60, niezadowolenie z niego 17, 103—105; 20, 5, M. nie jest autorem Pięcioksięgu 8, 4—20, M. nie jest autorem księgi Ijoba 10, 16, jego pisma 8, 20—33, złamał tablice, a nie prawo 12, 15, nie dawał wywodów rozumowych 11, 5—7, przepowiedział zbędność Zakonu 12, 3.

N.

Nahum 2, 19.
Naród, czym jeden n. różni się od innych 3, 12,16,57; 17, 93,94.

Natura jest to praworządność boska 6, 1—13,16—51,67—70; Przyp. 34, moc n. to moc Boga 1, 44; 3, 7—11,44; Tr. p. 2, 2,3, stan naturalny 16, 8,9—11,52—60; 19, 7,8; Przyp. 32; Tr. p. 2, 15,18; 3, 3, ob. **Światło naturalne**, **Prawo naturalne**.

Nauki moralne w Piśmie św. 5, 7—9; 6, 52; 12, 33,34; 7, 11; 15, 24,35.

Nehemjasz Przyp. 25, ob. **Księga Nehemjasza.**

Niewolnik 16, 32—25.

Niesprawiedliwość 16, 42; Tr. p. 2, 2, **Sprawiedliwość.**

Noe 2, 31; 3, 32.

O.

Obietnica, prawo niedotrzymania 16, 16—20; Tr. p. 2, 12; 3, 17.

Objawienie (**proroctwo**) ma na celu posłuszeństwo Przedm. 27, określenie o. 1, 1, o. w Piśmie św. 1, 8; 6, 56—58, rodzaje o. w Piśmie św. 1, 9—25,43,44, rzadko się przytrafia 1, 47, polega na wyobraźni 1, 40—48; 2, 1, przystosowane było do pojętności Proroków 2, 1—57, o. u innych narodów 3, 22—47,51,52; 7, 80; 10, 17, pewność o. 1, 48; 2, 4—13; 7, 11; 14, 36, pożyteczność o. 15, 37,44, 45, o ile jesteśmy obowiązani wierzyć w jego treść 2, 53, metoda objaśnienia o. jest inna, aniżeli cudów 6, 65.

Obraza majestatu 15, 42; 16, 48—51.

Obrzędy, prawo boskie naturalne nie wymaga o. 4, 20; Tr. p. 3, 10, miały znaczenie dla państwa żydowskiego wyłącznie 5, 2—12,17—31, o. dawniejsze 5, 16, o. nie obowiązują po zburzeniu państwa żydowskiego 5, 13—15, o. w chrześcijaństwie 5, 14,32—34, dotyczą dóbr doczesnych 5, 2,6—12,31 ob. **Obrzezanie**.

Obrzezanie 3, 53.

Opowieści Pisma św., wiara w nie nie daje poznania Boga 4, 18,19; 5, 39, dla kogo i o ile są potrzebne 5, 34—49, są pomimo wszystko w osnowie swej prawdziwe 12, 30, 39,40.

Owidjusz 7, 62.

P.

Państwo (rząd), cel p. 3, 12—15,20; 5, 18—25; 20, 11,12; Tr. p. 5, 2; 6, 1, p. polega na umowie 16, 12—38, Przyp. 33; Tr. p. 2, 17; 3, 13—17, nie sprzeciwia się królestwu boskiemu 18, 4, niebezpieczne są dla państwa: sekciarstwo 18, 6—12; 19, 31—33, klerykalizm Przedm. 9, 10—20; 7, 88,93; 17, 107,113; 18, 13,14,22—27; 19, 2, 34—45; Tr. p. 3, 3—5, zmiana formy rządu 18, 15—21, 28—37, p. doskonałe 17, 12; Tr. p. 5, 2—7; 6, 3—8; 7, 1,2, ob. **Władze najwyższe.**

Państwo żydowskie, powstanie p. ż. 3, 20—22; 5, 26—31; 17, 26—29; Bóg był królem p. ż. 17, 30—32,42—48, prawo poddanych p. ż. 17, 32—34; 19, 11, Żydzi przekazali prawo p. ż. Mojżeszowi 17, 35—37; 18, 4, podział władz p. ż. po Mojżeszu 17, 38—61; 18, 5, zalety ustroju p. ż. 17, 62—92, przyczyny upadku p. ż. 17, 93—114; 18, 6—21, czy godny jest naśladowania ustrój p. ż. 17, 115; 18, 1—3, przyszłość p. ż. 3, 55.

Papieże 7, 38,39,88,89; 19, 43,44.

Patryjarchowie, ich wiedza o Bogu 13, 10—16,18,19; Przyp. 4.

Paweł 1, 46; 2, 51; 3, 43—46; 4, 8,34—36,47—50; 6, 36; 11, 3, 8,10,19—24; 13, 8; 15, 41; 16, 6; Przyp. 34.

Pięcioksiąg ob. **Pismo św.**

Pismo św. (Biblja, Pięcioksiąg, Zakon), autorem Pięcioks. nie był Mojżesz 8, 4—20, autorem Pięcioks. i t. d. był przypuszczalnie Ezdrasz 8, 42—58; 9, 1—63, niezgodności w opowiadaniach P. ś. 9, 8—15, powtarzania się w P. ś. 9, 4—6,13; Przyp. 15, niezgodności w rachubie czasu w P. ś. 9, 12,16—29; 10, 31,36; Przyp. 14; Przyp. 16; Przyp. 17, skażenia tekstu P. ś. 8, 2; 9, 32—36; 10, 31—42, uwagi marginesowe w P. ś. 9, 37—63, fałszerstwa w tekscie P. ś. 6, 51; 8, 2; 7, 3,38—43; 15, 12, treść istotna jest nieskażona 12, 34—40, Bóg jako autor P. ś. 12, 1—8,23, P. ś. jako słowo boże 7, 1; 12, 1—40, w jakim znaczeniu P. ś. jest święte 12, 14—16, P. ś. jest

przystosowane do pojętności gminu 3, 3; 5, 38,39; 13, 2, 26; 15, 2, wykładnia P. ś. u wierzących Przedm. 18, 19; 2, 30; 7, 1—5,38—43,71—93, metoda naukowa wykładni P. ś. Przedm. 20—27; 1, 7,44,48; 6, 65,66; 7, 6—38,43—94; 12, 27, P. ś. wobec rozumu Przedm. 24; 2, 2,25; 5, 38; 6, 64; 7, 1—69; 12, 2; 15, 1—45, P. ś. nie uczy filozofji 2, 2,24—58; 5, 38,39; 6, 40,49; 7, 28; 13, 4—29; 15, 2,3, P. ś. wymaga i uczy posłuszeństwa Przedm. 27; 3, 3; 13, 6—9,26,29; 14, 6—10, treść zasadnicza P. ś. 12, 27,34—37, pożytek P. ś. 4, 19; 5, 39; 15, 37,44,45, ob. **Opowieści, Księgi, Testament Stary i Nowy, Nauki moralne.**

Platonicy Przedm. 18; 13, 5.

Poddany 16, 32—35; Tr. p. 3, 1.

Poganie Przedm. 14, 18; 1, 31; 3, 22—47,51,52; 7, 80; 10, 17; 16, 64—67.

Polityka 4, 45; Tr. p. 1, 1.

Portugalja 3, 54.

Posłuszeństwo względem władzy państwowej 5, 25; 16, 32—35; 17, 5—10; 19, 21,25,27, Pismo św. uczy p. Przedm. 27; 3, 3; 13, 7—9,26,29; 14, 6—10, p. i wiara 13,29; 14, 14—23,29,32,33, p. u Żydów 4, 29; 17, 88, p. wobec zatargu między władzą państwową i religją 16, 61—67, p. a miłość względem Boga Przyp. 34; 4, 6—9,38; Tr. p. 2, 19—23.

Poznanie ob. **Dobro najwyższe, Światło naturalne, Bóg.**

Prawda wieczna 4, 23—50; Przyp. 31; Przyp. 34.

Prawo, jest różne u różnych narodów 3, 16, jest niezbędne w państwie 3, 20, p. Żydów w St. Test. 3, 18—22; 5, 3,7,8, 26; 7, 88; 12, 3, jest raczej karą 17, 94—100, p. Żydów dawniejszych 5, 16, p. Zakonu nie obowiązuje Żydów po upadku państwa Przedm. 22; 5, 13,15, p. w N. Test. 5, 14, 32—34; 7, 31—33, tłumaczenie p. u Faryzeuszów 7, 38—40,88; 15, 4; 18, 11, tłumaczenie p. w kościele katolickim 7, 88,89, p. objawione u innych narodów 3,23—25, p. objawione dla wszystkich ludzi 3, 29,44,46, co to jest p. 4, 1—9; 16, 2, p. naturalne Przedm. 29—31; 14, 2;

16, 2—24,25; 17, 26—41; Tr. p. 2, 3—5,16; 3, 2; 7, 25, p. naturalnego nie zatraca się całkiem 16, 16—24,36; 17, 1—4; 19, 11; 20, 13,14; Tr. p. 3, 3, p. boskie a ludzkie 4, 9,17, p. boskie 4, 13—21,50; 5, 1—19,45; 18, 23—26; 19, 21,49, p. boskie a Pismo św. 4, 17; 12, 1—8,33; Przyp. 31, p. boskie a p. naturalne 16, 52—60; 17, 115; Przyp. 34, p. ludzkie 5, 20—25, zatarg między p. ludzkiem a boskim 16, 61—67, p. kościelne Przedm. 32; 19, 1,34—62 (ob. **Obrzędy**), p. cywilne 16, 39,40, p. rządu do spraw religijnych Przedm. 32; 19, 1—62; Tr. p. 6, 40.

Prorocy określenie p. 1, 1,2, P. uczyli rzeczy prostych i zrozumiałych Przedm. 24; 13, 1—29, warunki umysłowe P. i różnice ich objawienia Przedm. 21; 1, 25,40—45,47; 2, 1,3,13—58, jak P. pojmowali prawa boskio 4, 29, sposób wyrażania się P. 1, 46, pewność P. 1, 48; 2, 3—12; 7, 11; 15, 30, nie tylko Żydzi mieli P. 3, 31—47,51,52; 7, 80; 10, 17, podstawa wiary w P. 15, 26—37, szkodliwość działalności P. 18, 13,14; 19, 45, fałszywi prorocy 2, 6; 6, 30; 15, 32,33; 18, 20, księgi P. 10, 6—30, ob. **Księgi**.

R.

Religja, r. a stan naturalny 16, 52—56,115, ma na względzie pożytek ludzki 16, 60; 19,2,30, treść istotna r. 12, 34,36; 13,24, obraz upadku r. Przedm. 14—20; 7,1—5; 12,4—7, r. jest jedna 12,24; 19,10, r. polega na uczynkach 7,90; 18,26, otrzymuje prawomocność w państwie Przedm. 31; 7, 88—93; 19, 1—21,25—27,50—62; Tr. p. 3, 10, władze najwyższe przeciwko r. 16, 61—67; 19, 46—49, nadużywanie r. Przedm. 10; 18, 23—26, r. przy ustroju państwa monarchicznym Tr. p. 6, 40; 7, 26, r. przy ustroju państwa arystokratycznym Tr. p. 8, 46.

Rewolucja 18, 28—37; Tr. p. 4, 6; 6, 2,4; 7, 14; 8, 44; 9, 14; 10, 1—6,9,10, ob. **Obietnica**.

Rzymskie państwo 18, 35.

S.

Saduceusze 10, 28; 12, 3; 18, 24; Przyp. 25.
Salomon 1,29; 2, 1,29,30,48; 3, 5; 4, 8,40—43; 5, 12; 6, 33,70; 9, 17; 11, 5; 12, 12; 15, 16; 18, 19; 19, 8,59, ob **Księga Przypowieści, Księga Kaznodziei.**
Salomon Jarchi, rabi 10, 39; Przyp. 1.
Samson 1, 33; 7, 62; 9, 17; 17, 61.
Samuel 1, 11; 2, 50; 3, 38; 6, 41; 9, 17,19; 11, 5; 15, 19; 17, 61,108, ob. **Księgi Samuela.**
Saul 1, 33; 2, 40,50; 6, 41; 9, 15,20; 17, 79,108; Przyp. 10.
Sceptycy 15, 1.
Sekty 5, 15; 7, 39; 14, 2,3; 18, 6,12,25; 20, 40,41; Tr. p. 8, 46.
Seneka (poeta) 5, 22; 16, 29.
Sobory 12, 28; Przyp. 25.
Sprawiedliwość 4, 7,8; 16, 42; 14, 33; 19, 6—10; 20, 16,17; Tr. p. 2, 23, ob. **Niesprawiedliwość.**
Sprzymierzeniec 16, 43—46.
Szczęście (**życie prawdziwe**) 3, 1—5,13, 19,21; 4, 42; 5, 1,31, 40,45,46; 6, 34—37, ob. **Dobro najwyższe.**

Ś.

Światło naturalne (rozum) Przedm. 20, 23,24,27; 1, 2—6; 4, 20—50; 6, 52,64; 7, 34,70,84; 12, 2,3; 14, 45; 15, 1—45; 19, 5,17—19; 20, 18; Przyp. 34.
Święty, znaczenie tego wyrazu 12, 9—17.

T.

Tacyt 17, 18,21,83,97; Przyp. 35; Tr. p. 7, 12,21,27,29.
Talmud 2, 49; 9, 46,54,57; 10, 16,28,45.
Teologja ob. **Filozofja, Zabobon.**
Teologowie ob. **Kapłani.**
Testament Stary i Nowy, autorami obydwóch byli Żydzi 7, 15, są pismami okolicznościowemi 12, 26,29, przystowanemi 2, 56,57; 11, 23,24, opowieści w nich 5, 46; 12, 30,31, różnica pomiędzy niemi 5, 7—9,14; 12, 24—26, uczą posłuszeństwa 14, 6 — 10, zbiór S. T. 10,43,47;

12, 28; Przyp. 25, wydanie Bombergowskie S. T. 9, 54, Septuaginta Przyp. 21, zbiór N. T. 12, 28, 30,31, S. T. tylko dla Żydów przeznaczony 3, 22, S. T. obiecuje szczęście doczesne 3, 19,21; 5, 31, N. T. znosi obrzędy i daje powszechne nauki moralne 5, 14,32—34.

Tłum Przedm. 1—5,8,9,33; 7, 1—5; 17, 13—16; 12,29; Tr. p. 1, 5; 2, 19; 3, 9,18; 6, 3; 7, 4,27; 9, 14; 10, 6.

„Traktat teologiczno-polityczny“ Tr. p. 2, 1; 7, 26; 8, 46.

Turcy Przedm. 9, 14; 16, 67; Tr. p. 6, 4; 7, 23.

U.

Umowa społeczna 16, 12—67; Tr. p. 2, 13—17; 3, 11—17, ob. **Prawo, Obietnica.**

Uwagi marginesowe w Piśmie św. ob. **Pismo św.**

W.

Wiara, określenie w. 14, 13, w. a uczynki 5, 50; 13, 29; 14, 14—16,23,33, w. a posłuszeństwo 14, 14—23, w. nie wymaga dogmatów prawdziwych 14, 20,30—32, każdy winien treść w. dostosować do swej pojętności 14, 32,33, w. i wiedza 5, 35,36; 14, 37—39 (ob. **Filozofja**), w. i Pismo św. 14, 1—37.

Władze najwyższe (państwowe, rząd), w. n. są niezbędne 5, 22, mogą być w ręku wszystkich, niewielu lub jednego 5, 23—25; Tr. p. 2, 17, kto jest w. n. 16, 24, prawo w. n. w ogólności Przedm. 30, 32; 16, 24—51; 17, 8—10; Tr. p. 2, 9—24; 3, 2—18; 4, 1—3; 5, 1, prawo w. n. w sprawach religji 18, 27; 19, 1—62; 20,17; Tr. p. 2,19, prawo w. n. wobec prawa boskiego 16, 57—67; 18, 4; Tr. p. 3, 10; 4, 4—5, granice prawa w. n. 17, 1—12; 20, 1—47, od czego zależy zachowanie w. n. 17, 13—19; Tr. p. 1, 6; 4, 4—6, w. n. w państwie żydowskim ob. **Państwo żydowskie**, ob. **Państwo, Rewolucja**; udział kobiet w rządzie T. p. 11, 4.

Wolność myślenia Przedm. 11,12,16,24,38,29; 2, 53; 6, 71,72; 7,85—93; 13, 24; 14, 1—6, 20—24,30,32,33; 15, 25; 18, 23,26; 20,1—47; Tr. p. 2, 7,11; 8,46,49.

Wróg 16, 47; Tr. p. 2, 14.

Z.

Zabobon (przesąd) Przedm. 1—13,16,25,33,34; 7, 4—6; 8, 3; 11, 24; 12, 4,5.
Zacharjasz 2, 21; 6, 60, Przyp. 25.
Zachowanie bytu 3, 9; Tr. p. 2, 7,8; 3, 18.
„Zasady filozofji Kartezjusza“ Przyp. 6.

Ż.

Życie prawdziwe ob. **Szczęście**.
Żydzi, po wyjściu z niewoli egipskiej 5,26; 17,26, nie widzieli Boga 1, 18, nie słyszeli słów objawienia Dekalogu 1, 13; 14, 35,36, nie mieli wiedzy o Bogu 2, 45—48; 3, 6,18; 4, 29; 6, 32,37; 13, 9—17, Mojżesz nauczał ich i upominał 3, 50; 5, 7; 11, 5,6 9; 14, 7, pojmowali dobrze dawane im nauki 5, 43; 7, 80; 15, 35, uważali Palestynę za kraj uprzywilejowany 2, 38—40; 3, 41. uważali się za naród wybrany Przedm. 22; 2, 38; 3, 1—6,11,16—30,47—57; 6, 38, miłosierdzie boskie względem Ż. 1, 38, przepędzili Chananejczyków 8,52, otrzymali Zakon jako prawo 4, 28—30; 12, 3, Jozue walczył za Ż. 1, 20, odpadali od wiary 2, 44; 12, 10, chwiejni byli w wierze 14, 1; 16, 65; 17, 93, Izajasz widział ich upadek 1, 20, zwracali się do Boga 17, 56, wojna Ż. z Izraelitami 5, 43; 18, 16,17, bezkrólewie w Izraelu 8, 39, szczepy żydowskie 17, 52—60 (ob. **Państwo żydowskie**), nie obowiązują Ż. obrzędy po upadku ich państwa 5, 13; 15, 16, Ż. jak i poganie byli w grzechu 3, 44, dar proroczy nie był osobliwością Ż. 3, 39,40, nie zaznali szczęśliwości prawdziwej 2, 47; 3, 3, Ż. w Hiszpanji i Portugalji 3, 54, pogardzali innemi 1, 41, Ż. spółcześni nie różnią się od innych ludzi Przedm. 14; 3, 53,57, utrzymanie się i przyszłość Ż. 3, 53—57, sposób wyrażania się Ż. 1, 8,29—42; 3, 28; 6, 59—63; 17, 59, ob. **Język hebrajski, Obrzezanie, Państwo żydowskie, Arcykapłan**.

6625-D

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
43937/2