

## תוכן הענינים

1	הקדמה
9	פרק א על הנבואה.
20	פרק ב על הנביאים.
33	פרק ג על בחירת העברים, והאם היתה מתת הנבואה מיוחדת לעברים.
44	פרק ד על החוק האלהי.
54	פרק ה על הטעם, למה נקבעו טקסי־קודש ; ועל אמונת סיפורים, דהיינו משום מה ולמי היא נחוצה.
64	פרק ו על הנסים.
78	פרק ז על פירוש המקרא.
95	פרק ח ובו יוכח, כי החומש וספרי יהושע, שופטים, רות, שמואל ומלכים לא נכתבו בידי הקרויים עליהם. אחר־כך יחקר האם מחבריהם היו רבים, או איש אחד בלבד חיברם, ומי הוא.
104	פרק ט חקירות אחרות בענין אותם הספרים, דהיינו : האם ערכם עזרא עריכה של חתימה ; ועוד, האם הגהות המסורה היו חילופי־גירסאות.
117	פרק י יתר ספרי הברית הישנה נבחרים כקודמיהם.
126	פרק יא נחקרת השאלה, האם השליחים כתבו את אגרותיהם כשליחים ונביאים או כמורים. אחר־כך מוסבר תפקיד השליחים.
133	פרק יב על ספר תורת־אלהים האמיתי, ובאיזה מובן ייקרא המקרא קדוש, ובאיזה מובן ייקרא דבר־אלהים ; ואחרון אחרון, מוכח כי המקרא, במידה שהוא מכיל את דבר־אלהים, הגיע לידינו ללא שיבוש.

141	מוסבר שאין כתבי־הקודש מלמדים אלא דברים פשוטים־בתכלית, ואינם מתכוונים לשום דבר זולת הציות; ואינם מלמדים על הטבע האלהי אלא מה שהאנשים יכולים להדמות אליו באורח־חיים מסוים.	פרק יג
147	מהי האמונה, ומי הם המאמינים; נקבעים יסודות האמונה, ולבסוף האמונה מופרדת מן הפילוסופיה.	פרק יד
154	מוסבר שאין התיאולוגיה משרתת לתבונה, ואף לא התבונה לתיאולוגיה; וגם הטעם שמתוכו נעשית ודאית לנו סמכותם של כתבי־הקודש.	פרק טו
162	על יסודות המדינה; על זכותו הטבעית והאזרחית של כל איש ואיש, ועל הזכות של הרשויות העליונות.	פרק טז
173	מוסבר ששום אדם אינו יכול, ואף אינו צריך, להעביר הכל לידי הרשות העליונה. על מדינת העברים, מה היה טיבה בימי משה ומה טיבה אחר מותו, קודם שבחרו מלכים, ועל יתרונה; ואחרון אחרון, על הסיבות שבגללן עברה מן העולם המדינה האלהית וכמעט שלא יכלה להתקיים בלא מרידות.	פרק יז
192	ממדינת העברים ומתולדותיהם מוסקים עקרונות מדיניים מסוימים.	פרק יח
199	מוסבר שהמשפט המתיחס לעניני־קודש נתון כולו בידי הרשויות העליונות, ושעבודת־הדת החיצונית דין שתהא מותאמת לשלום המדינה, אם ברצוננו לציית לאלהים כהלכה.	פרק יט
209	מוסבר כי במדינה חפשית רשאי כל אדם גם לחשוב מה שהוא רוצה גם להגיד מה שהוא חושב.	פרק כ
221	הערות המחבר למאמר התיאולוגי־מדיני	
239	מפתח שמות וענינים	
256	מפתח לכתבי־הקודש	

## ה ק ד מ ה

[5] אילו בני אדם עשויים היו לכוון את כל ענייניהם בעצה בטוחה, או אילו שיחק להם מזלם תמיד, לא היו נתפסים לכל אמונת-שוא. אולם בני-אדם באים, לעתים קרובות, לכלל-מצוקה גדולה כל-כך, עד שכל עצתם מתבלעת, ומחמת רדיפתם המופרזת אחר טובות-המזל שאין בהן ודאות הם נקלעים מרה בין תקווה ופחד. לכן רוחם על הרוב נוטה עד-מאד להאמין לכל דבר. וכל זמן שהרוח שרויה בספק, ניתן על-נקלה לטלטלה אילך ואילך; על אחת כמה וכמה — בשעת מבור-כחה, כשמתרגשים עליה תקווה ופחד, אף שבהזדמנויות אחרות היא בוטחת עד-מאד, מתגאה ומתרברבת. סבורני כי אין אדם שלא ידע זאת, אף שאני מאמין כי רוב הבריות אינם יודעים את עצמם. אין לך אדם המעורב עם הבריות שלא נוכח לדעת, כי רוב בני-אדם בשעת הצלחתם, אפילו הם חסרי-נסיון לחלוטין, חכמתם מתגדשת עד לידי כך, שאם יבקש אדם להשיאם עצה, תהא מוחזקת להם כפגיעה בכבודם. ואילו בשעת-צרתם אינם יודעים להיכן יפנו, ובתחנונים יבקשו עצה מכל איש; ואין לך עצה סרת-טעם, מופרכת וחדלת-שחר שלא ינהגו על פיה. זאת ועוד אחרת, אפילו סיבות קלות שבקלות מגיעות אותם מיד לקוות להטבה, ושוב לחשוש מפני הרעה. אם בהיותם עוד שרויים בפחד יראו שהתרחש דבר-מה המזכיר להם טובה או רעה לשעבר, יחשבו כי הדבר הנה מבשר הצלחה או כשלון, ולפיכך, אף אם נתבדה מאה פעמים, יקראו לו סימן לטובה או לרעה. ואם עוד ישתאו הרבה לראות דבר היוצא מגדר הרגיל יחשבוהו לפלא המורה על חמת האלים או האלהות העליונה<sup>1</sup>, ולפיכך האנשים הכרוכים אחר אמונת-שוא והפונים עורף לאמונת-אמת ייחשב כחטא בעיניהם שלא לכפר על הדבר הזה בקרבנות ונדריים<sup>2</sup>. דברים מעין זה הם בודים עד-אין-קץ ומפרשים אותם

Summum numen 1  
quodque adeo hostiis et votis non piare nefas habent homines super- 2  
(*Historiae*, V, 13) stitioni obnoxii et religioni adversi.  
quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia,  
religionibus adversa.

בדרכים מזורות, כאילו הטבע כולו לקה בשגעון כמותם. ולפי שכך הם פני הדברים, אנו רואים בראש ובראשונה, כי הדבקים ביותר בכל מיני אמונות תפלות הם אלה הלהוטים ללא-שיעור אחר דברים שאין בהם ודאות. וביותר כשהם שרויים בסכנה וקצרה ידם מהושיע לעצמם, הריהם משועים כולם לעזרת שמים בנדירים ובדמעות כנשים, וקוראים לתבונה—עזרת (על שאין בידה להראות דרך בטוחה אל ההבלים הנכספים) ולחכמת-אנוש—הבל. לעומת-זאת הם מאמינים, כי הזיות-הדמיון, חלומות ולהג-תינוקות הם תשובות-אלהים, ולא עוד אלא אלהים מואס בחכמים ולא חתם את החלטותיו ברוח כי אם בקרבי בהמות, או שאוילים, משוגעים ועופות מגידים אותן מראש בהשראה ובהתעוררות אלהית. הנה עד איזו מדרגה של טירוף-דעת מביא הפחד את בני האדם. [6] נמצא שהסיבה המחוללת, משמרת ומטפחת את האמונה התפלה הוא הפחד. והמבקש דוגמאות פרטיות לכך, יתר על הנאמר קודם, יסתכל נא באלכסנדר. הוא לא התחיל לדרוש בחזוים מחמת אמונה תפלה שבלב אלא משלמד בראשונה במצרי ארץ-שושן פחד מפני הגורל מהו (ראה: קורטיוס<sup>3</sup>, ספר 5, פרק 4). ואילו משניצח את דריוש חדל מדרוש במנחשים ובחזוים עד שחזר ונתחד למצוקת-הזמן—כי בני בקטריה בגדו בו והסקיתים התגרו בו מלחמה, בעודו שוכב חלוש מחמת פצעו—ואז 'שוב' (כפי שאומר קורטיוס הנ"ל, בספר 7, פרק 7) נפנה אל האמונה התפלה, תעתועי רוח האדם, וציווה לאריסטאנדר, שבידו הפקיד את אמונתו הפתיה, לחקור את העתיד-לבוא על ידי קרבנות. אפשר להרבות בדוגמאות מעין אלו למכביר, המראות בבהירות יתירה דבר זה עצמו, דהיינו שבני-אדם אינם נתפסים לאמונות תפלות אלא בשעה שהם שרויים בפחד; ושכל אותם הדברים שכיבדו לפנים מתוך יראת-שוא אינם אלא יצירי-הדמיון, הזיות רוח נכאה וחרדה; ואחרון אחרון, ששלטונם של החזוים על ההמון גדל ביותר בעתות הצרה הקשות ביותר למדינה, ומוראם היה גדול ביותר על מלכיהם. ברם, לפי שאני סבור, כי דברים אלה ידועים למדי לכל, לא אעמוד עליהם. לאמור, מן הסיבה הזאת של אמונת-שוא יוצא בבירור, כי כל בני אדם כפופים מטבעם לאמונות תפלות (ויגידו מה שיגידו אחרים, הסבורים כי מקור הדבר הוא במה שכל בני-תמותה יש להם אך מושג<sup>4</sup> מבלבל של האלהות). ועוד יוצא מזה, כי אמונת-שוא מן המוכרח הוא שתהיה שונה ומשתנית ביותר ולא-יציבה, ככל תעתועי הרוח והתפרצויות-השגעון. ולאחרונה, שאין לה מחסה זולת תקוה, שנאה, כעס ומרמה; שהרי מקורה איננו בתבונה כי אם בהפעלות בלבה, ובה כשהיא תקיפה ביותר. ועל כן, כשם שבני אדם קל להם שיהו נתפסים לכל מיני אמונות תפלות, כך, לעומת-זאת, קשה להביאם לידי כך שיתמידו באמונה תפלה

Q. Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni* 3  
confusam quandam numinis ideam habent 4

אחת ללא שינוי. אכן, לפי שההמון עומד תמיד בעליבותו כמקודם, לכן לעולם אין דעתו מתקררת לאורך ימים, ורצוי לו ביותר אך מה שנתחדש מקרוב ושלא הכזיב עדיין. הפכפכנות זו היתה סיבת מהומות רבות ומלחמות אכזריות. כי (כפי שברור מן האמור קודם וכפי שהיטיב לראות גם קורטיוס, בספר 4, פרק 10) 'אין לך דבר השולט בהמון ביתר יעילות מאשר אמונה תפלה'; ומכאן שניתן בנקל להניע את ההמון באמתלה של דת פעם אחת להעריץ את מלכיו כאלים, ופעם אחרת לקלם ולנאצם כמארת מין האדם כולו. וכדי למנוע את הרעה הזאת שקדו עליה על הדת — האמיתית [7] או הכוזבת — שקידה יתירה להתקין לה הדר־פולחן וגיבוגי־טקסים, עד שתהא נחשבת כנעלה מעל כל הזעזועים והכל יהו זהירים תמיד בכבודה. וביותר הצליחו בכך התורכים, שאפילו ויכוח נחשב להם חטא והם כובשים את שיפוטו של כל איש במשפטים קדומים רבים כל־כך, עד שלא נשתייר ברוחו שום מקום להגיון בריא, ויהא לשם פיקפוק בלבד. אבל אפילו אם ראש־סודותיו של משטר מונארכי הוא לגנוב את דעת הבריות ומעניינו בכלל הוא לעטוף באיצטלה נאה של דת את הפחד שבו צריך לרסנם, כדי שילחמו על עבדותם כאילו היתה תשועתם, וכדי שיחשבו ככבוד נעלה, ולא כחרפה, להקריב את דמם ונפשם לשם התרברבותו של איש אחד, הרי לעומת־זאת, בקהיליה חפשית אין להעלות על הדעת או לנסות דבר עלוב מזה. כי סתירה גמורה לחירות־הכלל הוא לכבוש את שיפוטו החפשי של כל איש על ידי משפטים קדומים, או לכבלו כבילה כלשהי. ולענין המרידות המתגלעות באמתלה של דת, מקורן בלי ספק בכך בלבד, שנקבעים חוקים בענייני עיון, ושדעות נחשבות לאשמה ומתחייבות עונש כאילו היו עבירות פליליות; ומגיני הדעות הללו והגוטים אחריהן מובאים קרבן, לא לשלום הציבור אלא לשנאתם ועברתם של מתנגדיהם בלבד. לו המצב לפי משפט המדינה היה נותן, כי אך 'על מעשים נותנים את הדין, ואין עונש לדיבורים'<sup>5</sup>, אי־אפשר היה לחפות על מרידות כאלה במראית־עין של משפט, ומחלוקות לא היו בסופן מרידות. הואיל ובחלקנו נפל האושר הנדיר שאנו חיים במדינה שבה ניתן לכל איש ואיש חופש דעות<sup>6</sup> שלם, וניתן לכל איש ואיש לעבוד לאלהים כפי הבנתו, ושום דבר אינו נחשב בה יקר ומתוק מן החופש; על כן אני מאמין, שיהא זה מעשה רצוי ומועיל מאד, אם אוכית, כי לא זו בלבד שאפשר לתת חופש זה בלא שיתנוקו יראת־שמים<sup>7</sup> ושלום המדינה, אלא, אדרבה, שאי אפשר לבטלו בלא שיבוטלו עמו שלום־המדינה עצמו ויראת־השמים. זהו עיקר הדבר, שהחלטתי להוכיחו במאמר זה. לשם כך צריך היה בראש ובראשונה לגלות את הדעות הקדומות העיקריות בעניין הדת, כלומר את עקבי העבדות הישנה, וכן את הדעות הקדומות

5 לשון טאקיטוס: (*Annales* I, 72, 3): *facta arguebantur, dicta impune erant*  
 pietas 7      iudicandi libertas 6

בעניין הסמכות של הרשויות העליונות<sup>8</sup>, שרבים משתדלים לגזול את מרביתה במין שרירות מחוצפת מאין כמוה ובאמתלה של דת להרחיק מאותן הרשויות את לב ההמון שעודו נכנע לאמונות תפלות אליליות, כדי שהכל יחזור וישקע בעבדות. מה סדר העלאת דברים אלה, אגיד מיד בקיצור; אך תחילה אסביר את הסיבות שהניעוני לכתוב.

[8] הרבה תמהתי על כך, שאנשים המתפארים במה שמחזיקים בדת הנוצרית— כלומר באהבה, שמחה, שלום, מתינות ושמירת־אמונים לכל אדם— רבים באיבה מופלגת ומגלים מדיי־יום־ביומו איש כלפי חברו שנאה מרה מאין־כמוה, עד כי קל יותר להכיר את אמונתו של כל איש לפי הדברים האלה מאשר לפי מה שנוכר קודם. שהרי מכבר הגיעו הדברים לידי־כך, שכמעט אין עוד להכיר באדם מי הוא, דהיינו אם הוא נוצרי, תורכי, יהודי או עכ"ם, אלא לפי הליכותיו ולבושו, או לפי זה שהוא מבקר בבית תפילה אחד או אחר, או, לבסוף, לפי זה שהוא מסור להשקפה אחת או אחרת ונוהג לענות אמן על דברי רבו פלוני<sup>9</sup>. זולת־זאת אורח־חיים אחד לכולם. כשחקרתי לסיבת הרעה הזאת נוכחתי לדעת ללא ספק, כי מקורה במה שהחשבה של שירותי הכנסיה כמעלות־כבוד ושל משרותיה כמקור־הכנסה והוקרה מופלגת של כהניה הם לו להמון בחזקת דת. הרי משנתפשט המנהג הנפסד הזה בכנסיה, נתעוררה מיד בלב כל איש מושחת תאוה עצומה לשרת בקודש, ואהבת הטיפוח של דת אלהים נעשתה תאוות־בצע בנויה ורדיפת־כבוד. כך התנוון המקדש וירד כדי תיאטרון שבו לא נשמע קולם של מורי הכנסיה אלא של דרשנים, שאינם מבקשים ללמד את העם אלא לגרפו לצד הערצת עצמם, לחרף בפרהסיה את בעלי הדעות האחרות, ושלא ללמד אלא את הדברים שהם חדשים ולא־מורגלים, שההמון מעריצים ביותר. ודאי מן המוכרח הוא שמתוך כך יתגלעו מחלוקות גדולות, קנאה ושנאה שאין הזמן עשוי לשכנן. מה תימה, שלא נותר דבר מן הדת העתיקה חוץ לטקסים (ונראה כי בעזרתם ההמון יותר משהוא מתפלל לאלהים הוא מחניף לו), והאמונה שוב אינה אלא פתיות<sup>10</sup> ודעות קדומות. ואלו דעות קדומות?— המורידות אנשים בעלי תבונה לידי בהמות, שכן הן מונעות לחלוטין כל איש מלהשתמש בשיפוטו החפשי ומלהבחין בין טוב לרע, ומעלות את הרושם, כי הומצאו בכוונת מכוון כדי לכבות כליל את אור השכל. אי שמים! יראת־אלהים ודת עומדות על דברי־סותרים של הבלות, ושיא העוול הוא, שדווקא אלה הבזים לתבונה מכל־יכול ודוחים את השכל בטענה שהוא נפסד מטבעו, הם־הם הנחשבים בעלי אור אלהי. אכן, לו היה להם אך ניצוץ של אור אלהי לא היו שוגים כל כך

summarum potestatum jus 8

9 כאן ניכר יפה זכר דבריו של הוראטיוס (*Epist. I, 1, 14*): nullius addictus iurare in verba magistri

10 פתיות, credulitas, מלשון פתי יאמין לכל דבר.

בגאווה, אלא היו לומדים לעבוד אלהים ביתר דעת והיו מצטיינים על פני שאר הבריות באהבה כשם שהם מצטיינים עתה בשנאה; ולא היו רודפים באיבת־נפש את בעלי הדעות האחרות (אם, אמנם, חרדים הם לתשועתם של אלה ולא [9] להצלחת עצמם). זאת ועוד אחרת, לו היה להם אור אלהי כלשהו, היה דבר זה ניכר, לפחות, מתוך תורתם. הריני מודה, שהם מעולם לא ידעו שבעה בפליאתם על הסודות העמוקים ביותר שבכתבי הקודש, ואף על פי כן אני מוצא, שהם לא לימדו דבר זולת פלפולים אריסטוטליים ואפלטוניים, וסיגלו אליהם את הכתובים, שלא ייחשבו כהולכים אחר דעת עכ"ם. לא סגי להם שהשתטו עם היונים, ופסקו כי גם הנביאים השתגעו עמהם. ודבר זה מוכיח בבירור, שאין הם רואים את אלוהותם של כתבי־הקודש אפילו בחלום. וככל שגוברת התפעלותם מן הסודות, מעידים הם על עצמם, כי יותר משהם מאמינים בכתבי הקודש הם עונים אמן אחריהם. דבר זה מתברר גם מן העובדה שרובם מניחים בתור יסוד (שעל פיו צריך להבין את כתבי הקודש ולפתור את משמעם לאמיתו) כי כתבי־הקודש נאמנים ואלהיים בכל מקום. כלומר, הם מניחים ממש את הדבר, שנכונותו חייבת להיות המסקנה האחרונה מן ההבנה והבחינה הקפדנית של כתבי־הקודש, הדבר שאותו עשויים ללמדנו על הצד היותר טוב, כתבי הקודש עצמם. בלא שיהו זקוקים כלל וכלל לבדותות של בני אדם — דבר זה, הם קובעים מראש בתורת כלל לעצם פירושם.

מששקלתי בלבי, כי לא זו בלבד שמזלזלים באור הטבעי אלא שרבים אף מנדים אותו בתור המקור של פריקת עול־שמים; כי דברי־כזבים מעשי־אדם נחשבים כלקח אלהים; כי פתיות נחשבת כאמונה; ומשראית את המחלוקות בין הפילוסופים בכנסיה ובמדינה<sup>11</sup> הנטושות בסערת נפש עצומה ומעוררות איבות עזות ופילוגים המושכים על נקלה את הבריות למרידות ועוד הרבה עניינים אחרים, שפירוטם כאן היה מצריך אריכות דברים יתירה — מששקלתי וראיתי כל אלה, החלטתי החלטה נמרצת לבחון מחדש את כתבי־הקודש בלא משוא־פנים ובדעה הפשית, לא לחייב לגביהם ולא לקבל כהלכתם שום דבר שלא אלמד אותו בבהירות גמורה מתוכם גופא. בדרך זהירה זו יצרתי דרך<sup>12</sup> לפירוש ספרי־הקודש ובעזרתה התחלתי לחקור בראש ובראשונה, מהי הנבואה? ובאיזה אופן התגלה אלהים לנביאים? ומדוע היו הם רצויים לאלהים? האמנם על שום שהיו להם מחשבות נשגבות על אלהים ועל הטבע? או שמא על שום חסידותם בלבד? לאחר שהגעתי לידיעה בעניינים אלה היה בידי לקבוע על נקלה, כי אין הנביאים בני־סמך אלא בעניינים השייכים לאורח החיים ולשלימות של אמת, אך בשאר העניינים השקפותיהם נוגעות בנו במעט. אחרי שהכרתי את הדברים

האלה הוספתי להקשות. על שום מה נקראו העברים בחירי אלהים? וכשראיתי כי אין לדבר סיבה אחרת זולת מה שאלהים בחר להם חבל ארץ מסויים, שבו יוכלו לחיות בביטחה ורווחה, [10] למדתי מזה, כי החוקים שגילה אלהים למשה אינם אלא המשפט המיוחד לממלכת העברים, ולפיכך איש זולתם לא היה חייב לקבלם. יתר-על-כן, אפילו עליהם עצמם אין הם חלים אלא בזמן שממלכתם קיימת. אחרי כן, כדי לדעת אם אפשר להסיק מכתבי הקודש כי השכל האנושי נפסד מטבעו, ביקשתי לחקור, אם הדת הכללית<sup>13</sup>, או החוק האלהי שניגלה לכל המין האנושי על ידי הנביאים והשליחים, שונה היא מזו שמלמדה גם האור הטבעי. ועוד, האם הנסים מתרחשים בניגוד לסדר-הטבע, והאם הם מוכיחים את מציאות אלהים והשגחתו ביתר ודאות וביתר בהירות מאשר הדברים שאנו מכירים אותם לפי סיבותיהם הראשונות הכרה ברורה ומובחנת? אך מאחר שבכל הדברים שכתבי הקודש מלמדים בפירוש לא מצאתי דבר שאינו מסכים עם השכל, או שהוא סותרו, וכן ראיתי כי הנביאים לא לימדו אלא דברים פשוטים בתכלית, שכל איש ואיש יכול להשיגם על נקלה, והלבישו את הדברים האלה סגנון נאה והוכיחו אותם בנימוקים העשויים ביחוד לעורר את לב ההמון לדבקות באלהים, לכן נשתכנעתי לגמרי כי כתבי הקודש הניחו את התבונה הפשית בהחלט, ואין להם ולפילוסופיה ולא כלום, אלא כמותה כמותם ברשות עצמם הם עומדים. כדי להוכיח זאת הוכחה מופתית ולהעמיד את כל העניין על מכונו הריני מראה את הדרך שבה דין לפרש את כתבי-הקודש, וכן אני מראה כי את הכרתם והכרת עניינם אמוניים<sup>14</sup> יש לבקש בכתבי-הקודש בלבד, ולא במה שאנו מכירים באור הטבעי. מכאן אני עובר להראות את המשפטים הקדומים שמקורם בזה שההמון (הדבק באמונות תפלות והאוהב את שרידי הזמן שעבר יותר משהוא אוהב את הנצח עצמו) מעריך את ספרי-הקודש יותר מאשר את דברי-אלהים עצמו. לאחר-מכן אני מראה, כי דברי-אלהים שניגלה איננו מספר מסויים של ספרים, כי אם מושג פשוט של רוח-אלהים שניגלה לנביאים, דהיינו: לציית לאלהים בלב שלם, על ידי טיפוח צדקה וחסד. ואני מראה, כי כתבי-הקודש מלמדים דבר זה בצורה ההולמת את השגתם והשקפותיהם של אותם האנשים אשר להם הטיפו הנביאים והשליחים את דבר אלהים; ועשו כך כדי שהבריות יקבלוהו בלא התנגדות ובלב שלם. אחרי הבירור של יסודות האמונה סופי מסיק, כי מושא ההכרה שבאה על פי ההתגלות אינו אלא הציות, ולפיכך היא נבדלת לחלוטין מן ההכרה הטבעית הן במושאה והן ביסודותיה ואמצעיה.

Religio catholica 13. מהמשך הדברים ברור כי כוונתו לא לדת הקתולית כי אם לדת אוניברסאלית.

Rerum spiritualium cognitio 14. לשון res spirituales שבכאן אין משמעותו 'עניינים רוחניים' כפשוטם, ראה הלן, פרק ב, עמ' 20, וכן עמ' 31.

ואין בינה לבינה ולא כלום, אלא כמוה כמותה שורה בממלכתה בלי התנגדות חברתה. [11] ואין האחת חייבת להיות שפחה לאחרת. הואיל ונסיוניהם של הבריות שונות הן, זה בא על סיפוקן בדעות אלו וזה בדעות אלו, ומה שמעורר את זה לדת מעורר את זה לצחוק, לפיכך אני מסיק, במתאים לנאמר קודם, כי דין להניח בידי כל אדם ואדם את חופש הדעה ואת הרשות לפרש את יסודות האמונה לפי רוחו, ולשפוט את אמונתו של כל איש ואיש — אם היא אמונה של יראת־שמים או של פריקת עול־שמים — לפי מעשיו בלבד. באופן כזה יוכלו כולם לציית לאלהים בלב שלם וברוח חפשיה, ורק הצדק והחסד ייקרו בעיני הכל. לאחר שהוכחת, על ידי הדברים האלה, כי החוק האלוהי שניגלה מעניק חופש לכל איש ואיש, אני עובר לחלק האחר של הבעייה, דהיינו שאפשר, ואף נחוץ, להעניק את החופש הזה בלא שיתנוקו שלום המדינה וסמכות הרשויות העליונות, ושאי אפשר לשלול אותו בלי סכנה חמורה לשלום ונזק חמור למדינה כולה. כדי להוכיח דבר זה, אני פותח בזכות הטבעית של כל איש ואיש, דהיינו שגבולותיה מגיעים עד למקום שיצרו ויכלתו של כל איש ואיש מגיעים, וכן שלפי הזכות הטבעית אין איש חייב להיות לפי רוח זולתו אלא כל איש ואיש הוא העומד על משמר חירותו. מלבד זאת אני מראה, כי לאמיתו־של־דבר אין איש מסתלק מזכותו זו אלא אם כן העביר לזולתו את הסמכות להגן עליו, ומי שכל איש ואיש מעביר לידו יחד עם זכותו להיות לפי רוחו גם את הסמכות להגן על עצמו, בהכרח שהוא מחזיק בזכות זו שלא־במוגבל. ומכאן אני מוכיח כי המחזיקים בשלטון העליון זכאים לעשות כל שבכוחם לעשותו והם בלבד שומרי הזכויות והחירות, ואילו שאר הבריות חייבים לנהוג בכול לפי החלטתם. ואולם, לפי שאת זכותו להגן על עצמו אין שום אדם יכול לשלול מעצמו עד כדי כך שיחדל מהיות אדם, אני מסיק מזה כי אין איש יכול להיות משולל זכותו הטבעית לחלוטין, אלא שהנתינים שומרים לעצמם דברים מסויימים כאילו לפי זכות טבעית, ואי אפשר ליטלם מהם בלי סכנה חמורה למדינה. ולכן יש שניתנים להם דברים אלה מתוך הודאה־שבשתיקה ויש שהם מתנים אותם בפירוש עם אלה שהשלטון בידם. לאחר העיון בשאלות אלו אני עובר אל מדינת העברים ומתאר אותה בהרחבה מספקת כדי להראות על שום מה ובהחלטת מי קיבלה בה הדת תוקף של חוק, ודרך אגב [אני מראה] גם עניינים אחרים שנדמה לי כי מן הראוי לדעתם. לאחר מכן אני מראה כי אלה שהשלטון העליון בידם הם השומרים והמפרשים אף של המשפט הדתי ולא בלבד של המשפט המדיני, והם בלבד זכאים להכריע מה צודק ומה אינו צודק, מה הוא מעשה של יראת־שמים ומה הוא מעשה של פריקת עול שמים. וסופי מסיק את המסקנה, כי זכותם זו תישמר להם על הצד היותר טוב וממשלתם [12] תיכון לבטח אם אך ינתן לכל איש לחשוב מה שירצה ולהגיד מה שיחשוב.

אלה הם, קורא פילוסוף, הדברים שאני מעלם לבחינתך, ואני מקוה כי לא יהיו שלא לרצונך על שום החשיבות והתועלת של תוכן הספר כולו ושל כל פרק ופרק. בנידון זה היה בידי להוסיף כהנה וכהנה, אך אינני רוצה שהקדמה זו תתרחב לידי כרך שלם, ומה גם שאני מאמין כי עיקרי הדברים ידועים די והותר לפילוסופים; ואילו לפני אנשים אחרים אינני מעוניין להמליץ על המאמר הזה, כי אין לי כל יסוד לקוות, שהוא יוכל להפיק רצונם באופן כל-שהוא. הלא ידעתי בכמה עקשנות נאחזות בנפש דעות-קדומות, משנתקבלו על הלב במסוה של יראת-שמים, ועוד ידעתי כי ממש כשם שאי-אפשר לעקור מלב ההמון את הפחד, כך אי אפשר לעקור מלבו אמונת-שוא. ואף זאת ידעתי, כי עקיבות ההמון אינה אלא עקשנות, ולא התבונה מכוונת אותו כי אם קנאות דוחפתו, לשבח או לגנות. לכן אין אני מזמין את ההמון ואת כל הלוקים באותן הפעלויות שלוקה בהן ההמון, שיקראו את דברי אלה. אדרבה, אני מעדיף שלא ישימו לב כלל לספר הזה, משיהיו לטורח על ידי פירוש של סילוף, כמנהגם בכל דבר. בזה לא יועילו לעצמם אבל יזיקו לאחרים, לאלו שהיו מתפלספים ביתר חופש אלמלא לא עמד להם לשטן אך דבר זה שסבורים הם כי התבונה חייבת להיות שפחה לתיאולוגיה. כי לבי סמוך ובטוח, שהללו יפיקו תועלת רבה מן הספר הזה. זולת זאת, מאחר שרבים יחסרו גם פנאי ואולי גם רצון לקרוא את דברי עד תומם, אני רואה חובה לעצמי להודיע גם כאן, כמו בסוף המאמר הזה, כי אינני כותב שום דבר שלא אגישנו ברצון לבחינת הרשויות העליונות של ארץ מולדתי ולמשפטן. שכן אם הן תפסקנה כי דבר מן הדברים שאני אומר סותר את חוקי-ארצי, או מזיק לשלום-הציבור, הריני רוצה שאמירתי לא תהא נאמרת. ידעתי, כי אדם אני ועלול לשגות, אך השתדלתי וטרחתי שלא אשגה, ובראש ובראשונה שכל מה שכתבתי יתאים מכל צד לחוקי ארץ-מולדתי, ליראת-שמים ולמידות הטובות.

## פרק תשיעי

חקירות אחרות בענין אותם הספרים, דהיינו: האם ערכם עזרא עריכה של חתימה; ועוד, האם הגהות המסורה היו חילופי גירסאות.

[129] עד כמה הדיון שלעיל על מחברם האמיתי מועיל להבנתם השלימה של הספרים הללו מתברר בנקל אפילו מאותם המקומות בלבד שהבאנום לחיזוק דעתנו בנידון זה. מקומות שבלא הדיון הזה היו על־כרחם נראים סתומים מאד בעיני כל. אך מלבד שאלת המחבר דין לשים לב בספרים גופם עוד לענינים אחרים, שהאמונה התפלה הנפוצה בהמוֹן־העם מפריעה את גילויים. החשוב שבהם הוא, שעזרא (אותו אחשוב כמחבר הספרים הנ"ל עד שלא יראה מי, ביתר ודאות, מחבר אחר) לא ערך עריכה של חתימה את הסיפורים הכלולים בספרים הללו, וכל עשייתו לא היתה אלא במה שאסף את סיפורי־המעשים ממחברים שונים, ולפעמים אך העתיקם כמות־שהם וקודם שנבחנו ונסדרו הניחם לדורות הבאים. אלו סיבות (אם לא, אולי, מיתה חטופה) מנעוהו מלהשלים את מפעלו זה בתכלית השלימות, לא אוכל לשער. אולם, אף שלא נתקיימו בידנו ספרי ההיסטוריונים העתיקים של העברים, הרי לפי קטעיהם המעטים, המצויים בידינו, ברור לחלוטין גופה של עובדה. הרי ההיסטוריה של חזקיהו מפסוק יז בפרק יח בס' מלכים ב העתקה מהרצאתו של ישעיהו כפי שנמצאה כתובה בספר דברי־הימים למלכי־יהודה: שהרי את כל ההיסטוריה הזאת אנו קוראים בספר ישעיהו, שהיה כלול בספר דברי־הימים למלכי־יהודה (ראה דה"י ב, לב, בפסוק שלפני האחרון) ולשונה כאן כלשונה כאן, חוץ<sup>2</sup> למלים מעטות מאד בלבד, אבל מהן

1 הלשון *notae marginales quae in Hebraeis codicibus reperiuntur* (כלומר ההערות בשולי־הדפים של כתבי־היד העבריים, של המקרא כמובן) אינו אלא תרגום פאראפראסטי של המונח 'מסורה'. לשם הבהירות תירגמתי כאן את דברי שפינוזה לפי כוונתם ולא כלשונם. כאן יש משמעות מיוחדת להבחנה, ששפינוזה מדייק בה בפרק הזה, בין *codex* לבין *volumen* (מגילה). *Codex* הוא ספר כ"י שדפיו מונחים זה על גבי זה, כלומר מצחף. כידוע, אין כתבים את המסורה בספרי־הקודש הכתובים במגילות־קלף והמיועדים לקריאה בבית־הכנסת.

2 ראה הערות המחבר, הערה יא, בסוף המאמר הזה.

אין להסיק אלא זאת שהיו מצויות גירסאות שונות של דברי ישעיה, אלא-אם-כן יעדיף מי לחלום אף כאן על סודות. וכן כלול הפרק האחרון של הספר הזה בס' ירמיהו בפרק האחרון, [ובפרקים] לט ומ. מלבד זאת מצינו, שפרק ז בשמואל ב כתוב<sup>3</sup> גם בס' דה"י א, פרק יז: אך במקומות שונים מצויים הבדלים מופלאים כליכך בין המלים<sup>4</sup>, עד שניכר בנקל, כי שני הפרקים הללו ניטלו משני טפסים שונים [130] של תולדות נתן. ולסוף, שלשלת היחש של מלכי אדום, המצויה בבראשית לו מפסוק לא ואילך, מפורטת באותן המלים גם בס' דה"י א, פרק א, בעוד שברור, כי מחבר הספר הזה נטל את הדברים שהוא מספרם מהיסטוריונים אחרים ולא מאותם שנים-עשר הספרים שייחסנו לעזרא. לפיכך אין ספק, שהענין היה מתברר במישרין אילו נתקיימו לנו ההיסטוריונים גופם. ומכיון שלא נתקיימו לנו ספריהם, כפי שאמרתי, אין בידנו אלא לבחון את הסיפורים-ההיסטוריים גופם — דהיינו את סידרם וקישרם, את חזרותיהם השונות, ולסוף את ההבדלים בחשבון השנים — כדי שנוכל לדון על שאר הדברים.

נשקול-נא, אפוא, את הסיפורים הללו או לפחות את העיקריים, ונפתח במעשה יהודה ותמר, שההיסטוריון מתחיל לספרו בפרק לח בבראשית בלשון זה 'ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו'. הזמן הזה מתייחס בעל-כרחו לזמן אחר<sup>5</sup>, שעליו הקדים ודיבר בסמוך; אך לא יתכן כלל לייחסו לזמן שעליו הוקדם ודובר בסמוך בספר בראשית. שהרי מן הזמן הזה, דהיינו מזמן שיוסף הורד מצרימה, עד לזמן שיעקב אביו<sup>6</sup> הלך שם עם כל בני ביתו לא נוכל למנות יותר מעשרים ושתיים שנה; כי יוסף היה בן שבע-עשרה כשנמכר על ידי אחיו, ובן שלושים כשנקרא מבית-הסוהר במצוות פרעה; אם נוסיף לכך את שבע שנות השבע ושתי שנות רעב יעלה סך-הכל לעשרים ושתיים שנה. מכל-מקום לא יעלה על דעת איש, כי במשך תקופת-זמן זו עשויים היו להתרחש דברים רבים כל כך: דהיינו שיהודה הוליד בזה-אחר-זה שלושה בנים מאשתו האחת שנשא בעת ההיא; והבכור שבהם, כשהגיע לפרקו, נשא לאשה את תמר, ולאחר מותו נשא אותה הבן השני, ואף הוא מת; וזמן רב לאחר שקרו הדברים האלה קרב יהודה בלא-יודעים אל כלתו תמר, וממנה נולדו לו בבת אחת עוד שני בנים, שאחד מהם נעשה אף הוא אב במשך התקופה הנ"ל. והנה מאחר שאי אפשר לייחס את

3 *descriptum reperimus* ומן ההמשך ברור שאין כוונתו לומר כי הפרק בדה"י העתק מס' שמ"ב.

4 ראה הערות המחבר, הערה יב, בסוף המאמר הזה.

5 ראה הערות המחבר, הערה יג, בסוף המאמר הזה.

6 *Jacobus Patriarcha* נמנעתי מלתרגם 'יעקב אבינו', שלא ליצור את הרושם המוטעה כאילו שפינוזה מודהה עם כללי-ישראל. *Patriarcha* שבכאן אינו אלא סימן היכר ליעקב, ותו לא.

כל הדברים האלה לזמן שעליו מדובר בס' בראשית, בהכרח יש ליחסו<sup>7</sup> לזמן אחר שעליו דובר קודם בסמוך בספר אחר; יוצא מזה שעזרא העתיק כמות-שהוא את סיפור-המעשה הזה, ושילבו עם השאר קודם שנבחנו. אך לא לגבי הפרק הזה בלבד, כי אם גם לגבי כל תולדות יוסף ועקב דין שנודה בעל כרחנו כי היא נלקטה והעתקה מהיסטוריונים שונים, [131] עד כדי כך אין היא מתיישבת עם עצמה, שהרי פרק מז בבראשית מספר כי יעקב היה בן 130 שנה כשהביאו יוסף לראשונה לפני פרעה; אם נחסר מהן עשרים ושנים שנה שהיה שרוי באבל על העדרו של יוסף, ועוד שבע-עשרה שנות חייו של יוסף עד שנמכר, ולסוף גם שבע השנים שעבד ברחל, נמצא שיעקב היה זקן מופלג, דהיינו בן שמונים וארבע, כאשר נשא את לאה לאשה; ולעומת-זאת דינה היתה אך בת שבע<sup>8</sup> כשנאנסה על ידי שכם; שמעון ולוי היו אך בני שתי-עשרה ואחת-עשרה כשבזו את כל העיר ההיא והרגו את כל אנשיה בחרב. אינני צריך לסקור כאן את כל החומש. אם אך ישים אדם לבו לכך, כי בחמשת הספרים הללו מסופרים המצוות והמאורעות ההיסטוריים בערבוביה בלא סדר, ובאין התחשבות בזמנים, ושאותו סיפור-מעשה חוזר כמה פעמים, ולפעמים בצורות שונות, הרי יווכח בנקל לדעת, כי כל אלה נאספו ונצברו בערבוביה, מתוך כוונה לבחון אותם אחר-כך ביתר קלות ולהעמידם על סדרם. אך לא בלבד הסיפורים-ההיסטוריים שבחמשת הספרים כי אם גם יתרום עד חורבן העיר, הכלולים בשבעת הספרים הנותרים, נאספו בדומה לכך. וכי מי אינו רואה, כי בשופטים פרק ב מפסוק ו ואילך מובאים דברים משל היסטוריון חדש (שתיאר אף הוא את עלילות יהושע), ודבריו מעתיקים כמות-שהם. כי לאחר שההיסטוריון שלנו סיפר בפרק האחרון של ס' יהושע, כי יהושע מת ונקבר, ובפרק הראשון של הספר הזה הבטיח לספר את שאירע אחרי מותו, האם יכול היה לקשור את הדברים, שהוא מתחיל לספר<sup>9</sup> כאן על יהושע, אל מה שבא לפני-כן, אם רצה למשוך בעקיבות את חוט סיפור-ההיסטורי? ובדומה לכך גם הפרקים יז, יח וכו' בס' שמואל א ניטלו מההיסטוריון אחר, שחשב כי משום סיבה אחרת התחיל דוד לבקר בחצר שאול, סיבה שונה בהרבה מזו המסופרת בפרק טז בו בספר: שהרי לא סבר כי דוד בא אל שאול משום שנקרא על ידו בעצת עבדיו (כמסופר בפרק טז), כי אם שהוא נשלח במקרה על ידי אביו אל אחיו אל המחנה, ורק לרגל נצחוננו על גלית הפלשתי נודע בראשונה לשאול והוחזק בחצר המלך. חושדני כי הוא הדין גם בפרק כו שבספר הזה, [132] כלומר דומה שההיסטוריון מספר שם לפי סברתו של איש אחר אותו מעשה עצמו המצוי בפרק כד. אך אני מסלק ענין זה, והריני בא

7 כלומר ליחס את הזמן המרומז בלשון הכתוב 'בעת ההיא'.

8 ראה הערות המחבר, הערה יד, בסוף המאמר הזה.

9 ראה הערות המחבר, הערה טו בסוף המאמר הזה.