



מקומו של יוסף סאלוואדור בגיבוש תודעת הייחוד היהודי

Author(s): מ. גרץ

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. ב "תשל"א, חוברת א' (ל"ז), pp. 41-65

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70051204>

Accessed: 22/11/2011 06:14

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

מקומו של יוסף סאלוואדור בגיבוש תודעת הייחוד היהודי *

מאת מיכאל גרץ

א. הרקע החברתי והרעיוני ליצירתו

יוסף סאלוואדור חי וכתב¹ במרחק ניכר מן המרכזים היהודיים בהם עולים ומתגבשים הזרמים הרעיוניים של עם ישראל בעת החדשה. למרות זאת חוזר המחקר ההיסטורי² ונוקק ליצירתו כיון שמשתקף בה גיבוש תודעת הייחוד היהודי בראשיתו. ראשית הגותו של סאלוואדור שייכת לתקופה אשר בה יסודות התודעה³ — ההתייחסות ההיסטורית לעברם של היהודים, החשבת ההווה הרוחנית והגשמית של ישראל בכל התקופות, עיצוב רעיון התעודה על מרכיביו (האידיאה המונותאיסטית, רעיון הבחירה והחזון המשיחי), ובסופו של דבר הרעיון הלאומי — טרם הגיעו למלוא פיתוחם ותפוצתם בקרב המשכילים היהודים.

במאמר זה נבחן את מכלול היסודות הללו, את מידת פיתוחם ביצירתו של סאלוואדור ואת התייחסותם להגות היהודית והכללית, כדי לקבוע את מקומו בגיבוש תודעת הייחוד היהודי במאה הי"ט.

יצירתו של סאלוואדור עוררה עניין אצל חוקרים שונים לא רק בגלל יסודות של תודעת ייחוד יהודי הגלומים בה, אלא מפאת המיפגש המפתיע לכאורה בין מגמת ההתרחקות מן ההווה היהודית לבין מגמת השיבה אליה, מצב חוזר ונשנה⁴ במידה גוברת במחצית השנייה של המאה הי"ט ובמאה הכ'.

כאמור נולד סאלוואדור בעיר מונפלייר⁵ בה התגוררו על סף המאה הי"ט משפחות

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת דוקטור שנכתבה באוניברסיטה העברית בירושלים על הנושא: "תמורות בתודעתם העצמית של יהודי צרפת בין שנות ה-20 וראשית שנות ה-60 של המאה הי"ט" (הרקע החברתי והאידיאי של "כל ישראל חברים"). הנני מחזיק טובה לפרופ' ש' אטינגר שבהדרכתו נעשתה עבודה זו.

1 יוסף סאלוואדור נולד בעיר מונפלייר בשנת 1796 ונפטר בוורסאי ליד פאריס בשנת 1873.

2 החוקרים השונים העלו בחינות אחדות ביצירת סאלוואדור:

ח' ריינהולד (רינות), "יוסף סאלוואדור — חייו ודעותיו", ציון, ט, עמ' 109—141. רינות בוחן במאמרו את היסוד הלאומי בהגותו של סאלוואדור ואת מידת ההצדקה שבהכללתו בין "מבשרי הציונות". נגד רינות, המוצא לפחות בספריו הראשונים של ס', סיבה לכלול אותו בין "מבשרי הציונות", יוצאת P. E. Hyman, Joseph Salvador: Proto-Zionist or Apo-Zionist? Jewish Social Studies (JSS — להלן), v. 34 (1972), pp. 1-22. N. R. Cohen, Philosophies of Jewish History, JSS, vol. 1 (1939), pp. 50-51 מקצה לו מקום בין מפתחי ההיסטוריוגרפיה היהודית החדשה ואילו "פליישמן נדרש להתמודדותו עם הנצרות: בעית הנצרות במחשבה היהודית ממנדלסון עד רוונצווייג, ירושלים תשכ"ד, עמ' 28—67; J. Darmesteter, Joseph Salvador, Annuaire Société des Etudes Juives, Paris 1881, p. 5 ff. על גורמי צמיחת "התודעה העצמית" או "ההכרה העצמית" בעת החדשה, במיוחד במאה הי"ט, ראה: ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים תשט"ו, עמ' 32—62; ש' אטינגר, חולדות עם ישראל בעת החדשה, ת"א תשכ"ט, עמ' 20—21, 118—121; 123—130; 178—179.

4 שם, עמ' 20—21, 178. ש' אטינגר, רוסיה והיהודים — נסיון של סיכום היסטורי, גשר, ניסן תשל"א, עמ' 5.

5 J. Darmesteter, op. cit., p. 5-11

יהודיות ספורות בלבד. אמו היתה קאתולית ואביו מקורב לחוגי הבורגנות הפרוטסטנטית-ריפובליקאנית. בדרך השכלתו עד לסיום לימודי הרפואה באוניברסיטה של עיר מולדתו לא עמד שום מכשול.

עד שנת 1819, בה חלה, לדבריו, התפנית של חייו, והוא נטש את מקצוע הרפואה על מנת להקדיש את זמנו לחקר עברם של היהודים⁶, לא קנה לעצמו ידיעה רבה שיכלה לתרום לגיבוש תודעתו היהודית. ממילא אנו נוטים לחפש הסבר-מה לתפנית ולתוכן יצירתו בנסיבות החברתיות והרעיוניות בהן חי סאלוואדור, היהודי, בתקופת הריסטוראציה בצרפת.

תהליך התערותם של יהודי צרפת התקדם מאז 1791, על אף נסיגה בימי נאפוליאון, בקצב אטי אך קבוע⁷ והגביר את שאיפות ההתקרבות החברתית בעיקר בשכבה המצומצמת של המשכילים. אלה מן הסתם שאפו להתקבל מתוך כבוד בדרגים הגבוהים של ההיירארכיה החברתית. רגישותם לגילויי איבה היתה איפוא גדולה, ויחס של זילזול במוצאם היהודי פגע בהם במיוחד בתקופה בה צמיחת התודעה ההיסטורית מניעה לא להתכחשות אלא להבלטת חשיבותו של המוצא.

השבת המלוכה תחת לואי ה-xviii והענקת חוקה בעלת צביון ליבראלי כלשהו, הביאה לידי תחייה רוחנית בכל התחומים⁸. הרגיעה אחרי עשרים וחמש שנות זעזועים, כמיהה "רומאנטית" לעבר ורצון "לחוש את דופק החיים מאחורי חורבות המשטר הישן", חברו כעת יחד להתעוררות התודעה ההיסטורית, מתוך התמודדות עם המחשבה של המאה הי"ח. צעות שלוש "אסכולות עיקריות"⁹; הליבראלית, הקאתולית-תיאוקראטית והסן-סימוניסטית-פוזיטיביסטית, הנבדלות אמנם במידת זיקתן להגות המאה הי"ח ובחזון המדיני-חברתי, אך הצופות כולן לתקופה של אושר בעתיד. עדיין שליט רעיון "הפרוגרס" ומקובלת ההנחה, כי המין האנושי מתפתח ברצף היסטורי משלבים נחותים לשלבים עליונים, על אף חדירת התפיסה ההיסטורית-גינטית או האורגאניסטית, המיחסת משקל סגולי שונה בהתפתחות האוניברסאלית של המין האנושי — לתרבויות, לעמים, לתקופות ודתות שונים. סאלוואדור משקף בגישתו שלב מעבר בהגות הצרפתית של הריסטוראציה: מצויים בתפיסתו ההיסטורית יסודות רציונאליסטיים מובהקים, מורשת המאה הי"ח (רעיון "הפרוגרס"¹⁰, האמונה בעקרונות או חוקים נצחיים ובחזון אוניברסאלי של אושר בעתיד), בצד יסודות של מחשבה היסטורית-גינטית¹¹.

6 סאלוואדור מונה כגורם בלתי אמצעי לתפנית בחייו את פרעות "הפ"ה" בשנת 1819 בערי גרמניה. בעודו מאמין שכבר הגיע תור התבונה והסובלנות באירופה, גרמו, לדבריו, הפרעות לזעזוע ובפרשו את הקריאה "הפ"ה" "ירושלים אבודה", הוא שואל: "האם בטוחים אתם? אם ירושלים אבודה היה מחובתנו להדות בכך. מי ימנע מאיתנו במקרה זה להסכים שבי"ח הכנסת יתחל מרצונו? ... אולם אם נהפוך הוא, והאמת והצדק, החקירה המדעית יליכו למסקנות שונות, כיצד נשלים עם תכתיב החיסול?" J. Salvador, Paris, Rome et Jérusalem, (להלן — PRJ), Paris 1860, T. I, p. 244.

7 S. Posener, The Immediate Economic and Social Effects of the Emancipation of the Jews in France, J S S, vol. 1 (1939), pp. 271-281.

8 G. Bertier de Sauvigny, La Restauration, Paris 1955, pp. 361-496

9 ibid., pp. 469-472; R.H. Soltan, French Political Thought in the 19th Century, N.Y. 1959, pp. 15-67.

10 Salvador, Histoire des Institutions de Moïse, (להלן — HIM), 1828, T. I, pp. 1-3. 11 ibid., T. II, p. 213; id., Jésus Christ et sa Doctrine (1838), Préface II; id., Histoire

סאלוואדור מושפע במיוחד מן התורה "הפוזיטיבית-המדעית" אם בצורתה הסן-סימוניסטית ואם בנוסח השיטתי יותר של קונט¹². הוא מצדד בזיקה ההכרחית בין תיאוריה ומעשה מדיני-חברתי ומאמין בכוח השכל, "המדע", לחשוף בהדרגה את החוקים הבלתי-משתנים של הטבע והחברה. בשלב האחרון יוכשר האדם להבין את החוקים הללו במלואם ולארגן על פיהם את חיי החברה והמדינה בסדר מופתי. סאלוואדור גם מקבל את נקודות המיפנה בתבנית ההיסטוריוסופית של האסכולה¹³: נצרות, ריפורמאציה, פילוסופיה של המאה ה-18 והמהפכה הצרפתית. הוא יוצא לחלוק על נציגי האסכולה ה-19 ועל נציגי האסכולה התיאוקראטית-קתולית¹⁴, בגלל תיאור היהדות ונסיונות לקפח את מקומה בתבנית ההתפתחות האוניברסאלית. קירבתו של סאלוואדור לחברה הסובבת ולהגות התקופה והזדהותו עם ערכים מדיניים וחברתיים של חוג חשוב מתוכה, מגבירות את רגישותו לכל פגיעה בכבודה של היהדות¹⁵, אליה הוא משייך את עצמו עדיין מבחינת מוצאו המשפחתי ומבחינת זכרונו ההיסטורי.

ב. מהותה "המדעית-הפוזיטיבית" של היהדות
סאלוואדור בחר בדרך נועזת, כאשר הציג בשני ספריו הראשונים¹⁶, בשנות העשרים של המאה ה-19, את ייחוד ישראל כמושתת על החוקה המקראית ועל מוסדות שקבע משה. עם גבור מגמות הריפורמה וצמיחת ניצני חוכמת ישראל במרכז אירופה, נטו משכילים יהודים להפריד את "האידיאה" של היהדות מגילוייה "הפוזיטיביים"¹⁷, היינו החוקים והמצוות, ואילו סאלוואדור בא להפוך את הקערה על פיה ולהוכיח שהקשר בין שני המישורים ביהדות אינו ניתן לניתוק. מול גישתם של דאיסטים שדיעותיהם זכו לתהודה מחודשת בתקופת הריסטוראציה

de la Domination Romaine en Judée, Préface; id., PRJ, T. I, p. 336; T. II, p. 408.
D. G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire*, Oxford 12
1959, pp. 24-50; A. Comte. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1822.

בין היצירות של סן-סימון בהן היה סאלוואדור למצוא נקודות אחיזה להשקפתו, ראה Saint-Simon, *Sur la gravitation universelle*, 1813, Oeuvres, vol. V, 1820-21, pp. 218-219, 310; Salvador, HIM, T. I, pp. 61-73.
חיות המדינית, "ח"א תשט"ו, עמ' 23-48.

Salvador, op. cit., T. II, p. 331, 543-44. 13

ibid., T. I, p. 113; L.A. de Bonald, *Législation primitive*, T. II (1817); Joseph de 14
Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersburg* (1821).

בעקבות פרעות "הפ"ה" הוא כותב: "Il fallait établir une 15
confrontation systématique entre Jérusalem et Rome, entre le Judaïsme, le Christianisme et la philosophie. Aussitôt une grosse Bible et ses accessoires furent jetés sur ma table de travail...".
Préface: "Moïse — (1822) 'חוקת משה' — ובספרו הראשון על 'חוקת משה' (1822) — serait effrayé des préjugés qui se sont attachés à son nom et des abus qu'on a voulu consacrer par l'autorité des écrits...".

Loi de Moïse, 1822; *Histoire des Institutions de Moïse et du Peuple Hébreu*, 1828 16
M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, pp. 197, 201 17

בצרפת; כגון דעתו של קאנט¹⁸, שהוציא את היהדות מן הרצף ההיסטורי שסופו להוביל לקראת "האמונה הדתית האמיתית והכללית" משום שלא ראה בה כל יסוד תבוני, ולדעתו אין היא דת כלל כי אם "אמונה שאיננה אלא תפיסה של חוקים תקנוניים עליה מבוססת היתה חוקה מדינית" ועל-כן קבע שאין ליהדות חלק בהגשמת חזון כלל-אנושי בעתיד, כי "אין בה כלל הזרע והעקרונות בשביל האחדות האובייקטיבית של האמונה הדתית האמיתית והכללית"; מול דעותיהם של אנשי האסכולה הקאתולית-תיאוקראטית כגון דה-בונאל, דה-מסטרס ובאלאנש, שהתריסו כנגד חוקת משה הנחותה בגלל אופיה "הלאומי הצר" (בעוד ש"החוק האוואנגלי" לדעתם הוא בעל האופי האוניברסאלי), והזהירו שאל לה לעת החדשה¹⁹ "להטיל עלינו שנית את חוקת משה השונה כל-כך מן החוק האוואנגלי"; מול התקפתם של חסידי סן-סימון וקונט המזהים את קיומם הלאומי העתיק של היהודים עם "שנאת האומות"²⁰; מציג סאלוואדור את מפעלו של משה כ"חוקה המדינית המופלאה ביותר"²¹.

אין זו חוקה שרירותית, כי אם יצירה שהיא פרי מאמץ תבוני-מדעי. משה התבונן בסדר הקוסמי והבחין בעולם הנראה ובעולם הבלתי נראה²² "רק במהות אחת ויחידה, פעילה וסבילה כאחד, ממנה נובע הכל... יהוה, שם מקודש לעברים: ההווה, האחדות האינסופית, אשר על פיה הגה משה את החברה לה צריך היה לשמש מחוקק. על דרך

G. Bertier de Sauvigny, op. cit., p. 468; E. Littré. Auguste Comte et la philosophie positive, Paris 1877; I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Neue Univ. Auflage., Neuwied 1793, pp. 174-176.

P. Ballanche, Essai de Palingénésie Sociale, p. 206: "Enfin, et il est temps de le dire, c'est l'entier développement de la loi évangélique qui est l'unique loi morale du genre humain, loi parfaitement indépendant et désintéressé de toute forme politique, loi si différente en cela de la loi de Moïse qu'on voudrait nous imposer de nouveau."

Saint-Simon, Naissance du Christianisme, dans: Oeuvres, 1869, T. III, pp. 176-177: "Sur une des côtes de cette mer... vivait un petit peuple méprisé, vaincu et soumis tour à tour par ses divers voisins, haïssant toutes les autres nations par principe..."

(J. Bossuet, Polit. Sacr., pag. 1): "הוא מצטט את בוטוא: Salvador, HIM, T. I, p. 61 "Il n'y eut jamais une plus belle constitution d'Etat que celle où vous verrez le peuple de Dieu".

Salvador, ibid., pp. 74-75: "Mais après avoir établi une certaine analogie entre l'ordre du monde et l'ordre social, comment en venait-on à déterminer cette analogie et à transporter dans la constitution publique le plus grand principe déduit de la constitution de l'univers?... l'Orient regardait l'ensemble de l'univers comme composé de deux natures au moins... Moïse, rejetant ce principe de dualité ou de dualisme, ne reconnut dans l'univers visible comme dans le monde invisible qu'une seule nature essence... cette essence... signifie... l'unité infinie. Dès lors et par imitation, la société dont Moïse allait être le législateur s'offrit à son esprit comme devant former une personne unique, un seul être, un même peuple... Israël... Tel est le noeud théorique qu'on découvre entre sa politique et sa théologie, tel est le magnifique principe de l'unité... il se confond dans la pratique avec le principe d'utilité générale; son développement naturel produit toute la loi, enfin il est le but définitif de cette loi, de même que son point de départ...".

החיקוי הגה את כינונו של עם אחד". חוקי משה מבוססים איפוא מראשיתם על "האידיאה הנצחית של האחדות", על עיקרון תבוני, כפי שסבר גם עמנואל וולף במאמרו²³ "על מושגו של מדע היהדות", שנתפרסם כמאמר פרוגרמטי של "האיגוד לתרבות ומדע היהודים" בברלין סמוך להופעת ספרו של סאלוואדור. אלא שסאלוואדור איננו מסתפק בקביעת הזיקה הכללית בין "האידיאה" לבין החוקה וטורח להציג בהרחבה את הדירת האופי התבוני של האידיאה לתוך מערכת החוקים והמוסדות. הוא מנסה לדמות את משה למחוקק-איש המדע של סן-סימון²⁴, "הנעזר בחוק הגראביטציה, עדות להארמוניה השמימית, לטובת הארמוניה חברתית". משה של סאלוואדור קרוב גם למחוקק של קאנט החושף מאחורי ההתרחשות ההיסטורית²⁵ "חוט מנחה" לכינון חוקה אורחית תבונית למופת. מעל לכל שואב סאלוואדור השראה מן המקורות היהודיים הפנימיים – מפילון,

23 Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1822-23 (נוסח עברי בידי ישראל אלדד, בתוך: הכמת ישראל בראשיתה, האוניברסיטה העברית, החוג להיסטוריה של עם ישראל מקורות ומחקרים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 39–40, 46).

24 Saint-Simon, Sur la gravitation universelle (1813), Oeuvres, vol. V (1820-21), pp. 218-219, 310.

Salvador, op. cit. T. I, pp. 69-71: "C'est le propre des sciences, à mesure qu'elles font des progrès, d'arriver à des principes généraux, dans lesquels tous les faits secondaires vont se réunir et se confondre. Avec le seul principe de la gravitation, l'astronomie, par exemple, se rend compte des lois les plus compliquées de l'harmonie céleste. Il faut donc s'attendre à trouver dans la science politique quelques vérités supérieures, desquelles découlent les conditions nombreuses de l'organisation sociale".

"... Il y a dans l'ancienne loi une idée générale servant de lien, de noeud théorique. Les grandes vérités politiques ont un caractère qui les distingue. Les lois de la physique et du ciel étaient en exercice avant tous les physiciens et tous les astronomes."

"Au contraire, il a appartenu aux premiers législateurs de concevoir idéalement, d'imaginer un corps de lois humaines."

"Il leur appartenait enfin d'établir un ordre social qui n'existait pas ou dont quelques éléments existaient seuls avant eux. Ils furent donc forcés de chercher, en dehors de leur sujet même, des règles destinées à leur servir de guide; car telle est la nature de notre entendement que, dans ses créations les plus sublimes, il ne fait encore qu'imiter... Moïse les suivit, doué d'une capacité beaucoup plus haute..."

I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, (1874), 25 Werke, XI, Suhrkamp 1964, p. 34: "Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die exzentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf, und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte." p. 39: "Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft."

מן הרמב"ם ומשפנינו²⁶. אישור לכך משמשת מובאה מן הרמב"ם, מספרו מורה נבוכים, הדנה בכוח השגתו של משה את האל²⁷. המאמץ התבוני של משה בא לידי ביטוי בשאלתו "הודיעני נא את דרכיך" ותרגום האחדות האלוהית למציאות החוק מתבצע בדרך ההאצלה על-ידי "שלוש עשרה המידות". תהליך ההאצלה התבוני מוגשם על-ידי שילוב מערכת ביניים של עקרונות כלליים, הלא הם "עשרת הדיברות"²⁸, בין רעיון האחדות המיטאפיזי-הקוסמי לבין מערכת החוקים המשמשים כללי הנהגה בלתי אמצעיים של המציאות הארצית (בניגוד ל"עשרת הדיברות" המהוות הנחיות בלבד לחקיקה). בסידרה זו של עקרונות כלליים²⁹ מצויים עיקרון "האחדות הלאומית", עיקרון השוויון, ועיקרון החירות. רק אחרי קביעת העקרונות באה מערכת החוקים המהווה תרגום עיקרון האחדות למציאות המדינית-חברתית: "כל הכללים, משפטים, חוקים, מצוות... חייבים לגבוע מעיקרון אחד ולחתור כולם לתכלית אחת. מכאן נובע תנאי ראשון של החוק: אחדותו החופפת את אחדות האל ואת אחדות העם". סאלוואדור נאמן איפוא לגישתם של שפינוזה ומנדלסזון בהצגת חוקת משה כחוקה לאומית מכוונת לישראל³⁰.

ראייה ראשונה להגשמת עיקרון האחדות במציאות הלאומית של ישראל מהווה "ההסכמה הכללית" של העם לחוק המוצע³¹. לא נכפתה התורה עליהם הר כגיגית, אלא נתקבלה כתוצאה מ"בחירה חופשית". מוקף על-ידי שבעים זקני ישראל, "הסינאט הומני", הופיע משה בפני העברים והרצה את "דברי ה'". רק אחרי הקשבה דרוכה ענו העברים "קול אחד ויאמרו: כל הדברים אשר דבר ה' נעשה" ורק אז "ויכתב משה את כל דברי ה'" (שמות כד, ג-ד). שיטת "ההכרעה החופשית וההסכמה הכללית" קויימה

Salvador, op. cit., T. I, pp. 72-73. 26

רמב"ם, מו"נ, ח"א, נד. 27

Salvador, op. cit., T. I, p. 79, 98. 28

ibid., pp. 115-117: "La théorie précédente... montre dans la science politique 29 l'unité nationale pour base, l'égalité politique pour moyen, la liberté pour but, une espèce de trinité de principes..."; ibid., p. 81; op. cit., T. II, p. II, p. 330; T. I, pp. 99-100: "Cette loi sera donc composée de plusieurs ordres distincts de propositions... mais toutes ces propositions doivent découler d'un même principe..."

שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, ירושלים תשכ"ב, עמ' 36: "חוקי הברית הישנה ניגלו וניתנו 30 ליתחם בלבד; כי מאחר שאלוהים בחר בהם לשם יצירתה של חברה מיוחדת וממלכה מיוחדת הוצרכו בהכרח להיות בעלי חוקים מיוחדים". מ' מנדלסזון, ירושלים (בתוך: כתבים קטנים), ת"א תש"ז, עמ' 91, 99, 101.

Salvador, op. cit., T. I, pp. 106-107: "Moïse se hâta de consacrer un des liens 31 de l'ordre social et national... l'application... du libre arbitre..."; "... il n'y a de loi qu'à la condition expresse d'une volonté générale, d'une option, d'un choix nettement déclaré et écrit... la loi est un contrat véritable... une médiatrice... entre le principe et l'action... Or les Hébreux, après avoir attentivement écouté, répondirent d'une voix unanime: "nous consentons à les exécuter" ". ibid., p. 113: "Ainsi la loi n'est pas seulement une règle, comme l'a prétendu récemment M. de Bonald, (Legislation primitive, T. II, p. 22) mais une règle revêtue de l'assentiment de tous. Elle n'est pas seulement l'expression de la volonté générale, comme a dit Rousseau, mais l'expression de la vérité politique agréée, sanctionnée par la volonté générale".

גם בידי יהושע (יהושע ה, לה). סאלוואדור מתפלמס בהקשר זה עם בוסוא ודה-בונאל המטילים ספק בראצינאליות של קבלת החוק על-ידי העם. הוא אף מבדיל במפורש בין מושג "ההסכמה" שלו לבין מושג "ההסכמה הכללית" של רוסו ומדגיש: "ההסכמה הגנה ביטוי לאמת פוליטית שזכתה להסכמת הרצון הכללי"; היינו: היא באה כתוצאה ממאמץ תבוני פעיל של כל חלקי העם. בשל כך נמנעו עריצות וביטול עיקרון האחדות, סטיות אפשריות לפי שיטתם של רוסו ודה-בונאל.

כינון סדר "מדעי-פוזיטיבי" מחייב איפוא לא רק מאמץ תבוני-פעיל מצד המחוקק, אלא מצד העם כולו. באופן זה מאצילה ההווה המיטאפיזית הנצחית מאופיה התבוני על ההווה הגשמית, והאחדות הקוסמית נקשרת אל האחדות הלאומית. מכאן קובע סאלוואדור³²: "כל עוד יתקיימו חוקי העולם, ישראל וחוקיו לא יעברו ממנו".

תרגום עיקרון השוויון למציאות החברתית מוכח מהיעדר קאסטות או היירארכיה כוהנית בעם ישראל. הפרדה גמורה גשמת בין רשות מחוקקת, מבצעת ושופטת לבין הכהונה. נושאי התפקידים — נשיאים, כוהנים — כפופים לחוק שהוא פרי הסכמה כללית. אין במשטר העברים³³ "נמנעות המשה" והחופש משמעותו: "לשפוט ולהיות נשפט". כדברי הרמב"ם³⁴: "בשלושה כתרים נכתרו ישראל; כתר תורה, כתר כהונה וכתר מלכות... כתר תורה — הרי מונח ועומד ומוכן לכל-ישראל... שמה תאמר שאותם כתרים גדולים מכתר תורה? הרי הוא אומר: בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק, בי שרים ישרו — הא למדת שכתר-תורה גדול משניהם". כהונה הכפופה לחוק ונעדרת פריבילגיות בניגוד לכהונה המצרית משמשת עדות לאופי הבלתי-תיאוקראטי של המשטר העברי. סאלוואדור הולך כאן בעקבות שפינוזה³⁵ על אף שזה מכנה את משטרו של משה "תיאוקראטיה". לכוהנים וללויים לא היתה "הנהגה של הממשלה", אלא "זכות לפרש את החוקים" בלבד, "דברי אלהים בפי הכהן לא היו החלטות".

סמכותו העליונה של החוק מתגלמת גם במוסד הנבואה. מעמדו הבלתי-תלוי בחברה הישראלית, דרכי ההסתפחות אל הנביאים³⁶: "אין הנבואה פריבילגיה של קבוצה סגורה; כל אחד שחש כי הוא מבין את דבר ה' רשאי למסור אותו"; "כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלח, אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבנו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם... נאמין לנביא מצד טענתו ולא מצד יחוסו". סאלוואדור סובר כרמב"ם³⁷ שמעמדו של הנביא ייקבע על-פי האופי התבוני של טיעונו, היינו על-פי התאמת טיעונו והתנהגותו לעקרונות החוק העברי. ממילא אין הניסים תנאי הכרחי להכרה בנביא. הנבואה מסמלת יותר מכל מוסד אחר במשטר משה, את הזיקה ההדוקה בין הווה נצחית של האחדות לבין הווה גשמית-לאומית של האחדות המתממשת בתהליך האצלה ראצינאלי ומיוחדת את ישראל.

אשר למערכת הפולחנית גרידא נוקט סאלוואדור בשיטת "חינוך המין האנושי" כדי

³² ibid., I, p. 115.

³³ ibid., I, p. 151; pp. 124-128: "Ainsi, non seulement l'infailibilité n'est l'apanage de personne..."; p. 129: "Tous les hommes d'Israel, quels qu'ils fussent pouvaient donc être jugés à la face du peuple...".

³⁴ רמב"ם, משנה תורה, הלכות ת"ת פ"ג, ה"א.

³⁵ שפינוזה, שם עמ' 181; 183.

³⁶ Salvador, op. cit., I, pp. 186-189, 201-202.

³⁷ ibid., p. 209. רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה פ"י, ה"א.

לגשר על פני הפער בין "האידיאה התבוננית" לבין גילוייה הפוזיטיביים "הבלתי-ראציונאליים". בהסתמך על בנימין קונסטאנט³⁸: "דיבר משה בחכמה מופלאה אל אנשים גסים... בשפה המובנה להם... גם בעזרת הפולחן", וסאלוואדור מוסיף: "פולחן ה' פרושו: רצון לקיים את האידיאה העברית... הטכסים והמעשים החיצוניים נועדו לרתק את הרוחות אל האחדות המשותפת תוך סיפוק טעם הזמן". לפי ניסוחו של מנדלסון ממנו הושפע: "כל החוקים ענינם אמיתות-תבונה נצחיות, או מיוסדים עליהן, או מזכירים ומעוררים את האדם להרהר בהן, ובצדק אמרו רבותינו כי החוקה והתורה מתיחסות זו לזו יחס של גוף ונשמה"³⁹.

בשני חיבוריו הראשונים המוקדשים ל"מוסדות משה" מצטייר סאלוואדור כבעל תפיסת ייחוד קרובה לזו של מנדלסון ושל שפינוזה: בחירת ישראל וייעודו משוקעים בחוקתו. חידושו של סאלוואדור בפיתוח גישתו "המדעית-הפוזיטיבית" פרי השפעת הראצינאליזם הקאנטיאני וזרמים רעיוניים של תקופת הריסטוראציה בצרפת כגון הסן-סימוניזם, הפוזיטיביזם נוסח קונט ואף הליגאליזם הקאתולי נוסח דה-מסטר ודה-בונאל. בזכות גישה זו העניק סאלוואדור תוקף לרעיון הייחוד על שני יסודותיו: האידיאה של האחדות המונותאיסטית ומערכת עקרונות של חקיקה הבאה להגשים במציאות המדינית-החברתית את רעיון האחדות; תחילה בקרב עם אחד, ישראל, ובעתיד המשיחי — במין האנושי כולו.

ג. תולדות היהודים ותולדות האנושות

החלק הארי של חיבוריו הראשונים מוקדש אמנם לתקופה המקראית, אולם אין ההתייחסות לתולדות ישראל בתקופות מאוחרות נעדרת מהם, וניתן להבחין בקוויה העיקריים של תפיסה היסטורית המשלבת את תולדות היהודים במסגרת של היסטוריה אוניברסאלית⁴⁰. מצד אחד מהווה משטרו של משה נקודת מוצא להתפתחות של דתות חדשות ומישטרים פוליטיים: "הנצרות ודת האיסלאם קיבלו מדת משה את עיקר יסודותיהן. אין משטר מדיני מאז נפילת הקיסרות הרומית שלא ניסה לשאוב ממנו מעט מן הכוח שהיה גלום בו"⁴¹. סאלוואדור מותח קוו רציף ממדינת היהודים העתיקה עד למהפיכה הצרפתית הפותחת לדבריו "תקופה חדשה", האחרונה לפני התגשמות חזון אחווה כלל-אנושי⁴².

38 B. Constant, De la Religion considérée dans sa source, ses formes et son développement, (1825). Salvador, HIM (1862), T. II, p. 273: "Moïse, avec une sagacité merveilleuse, parle à des hommes grossiers la langue qui leur convient, et cependant il ne plie que rarement sa doctrine aux exigences de leur grossièreté... Sa supériorité ne se borne pas à la doctrine, elle s'étend jusqu'à ses rites."; p. 275: "Dans son acception générale, on a vu que l'expression culte de Jéhova, signifiait la volonté d'accomplir l'idée hébraïque en elle-même... l'ensemble des cérémonies et pratiques extérieures qui doivent ramener les esprits vers l'unité commune, qui doivent satisfaire les goûts de l'époque... Erziehung des Menschengeschlechts. שחורגם כתוספת ל"אגרות" אויז'ן רודריגס (ר') הע' 98 להלן).

39 מנדלסון, שם, עמ' 102.

40 Salvador, op. cit., II, pp. 541-544.

41 ibid., I, p. 3.

42 ibid., II, pp. 543-544.

מצד שני מהווה המשך קיומם של היהודים, גם לאחר אובדן העצמאות המדינית, יסוד חיוני בהשתלשלות ההיסטוריה האוניברסאלית.⁴³ "תפקידו של העם העברי בתולדות האנושות... הוא עצום. כדמות חיונית בדראמה המורכבת הופיע בכל שלביה ונוכחותו הכרחית מן הסתם בעת סיומה המוצלח". מתוך שסאלוואדור מניח, כי "תכליתה" של ההיסטוריה האנושית היא יצירת סדר מדיני וחברתי למופת בעתיד, וכיון שמשמרי עקרונותיו של סדר זה הם היהודים, הוא הופך ממילא את תולדות האחרונים לחלק בלתי נפרד של ההיסטוריה האוניברסאלית.

המכשול העיקרי שניצב בפני סאלוואדור בבואו לקבוע מקום ליהודים בהתפתחות המין האנושי, הוא המוטיב הנוצרי על גילגוליו השונים, לפיו עוברת הבחירה עם הופעת ישו מ"ישראל בחומר" אל "ישראל ברוח" ובא הקץ לתפקידה החיובי של היהדות. מוטיב זה נשתרבב בימי הריסטוראציה לא רק לכתביהם של דה-מסטר ודה-בונאל, מנציגיה של האסכולה "הקאתולית-התיאוקראטית", אלא מצוי אף בחיבוריהם של סן-סימון וקונט. דה-בונאל הטוען שביהדות המקראית היה "משטר תיאוקראטי" מיחס לה חשיבות כלשהי בהתפתחות ההיסטורית לקראת החברה הדתית-האידיאלית עד להופעתה של הנצרות, אך מאותו שלב מפנה "הדת הלאומית של היהודים" את מקומה לחברה הנוצרית-הקאתולית, שהיא "השלמה, התרבותית, האיתנה והיציבה מכל החברות".⁴⁴ גם דה-מסטר סובר שעל היהדות לוותר על בכורתה לטובת הנצרות משום שהראשונה "היתה התגלות מוגבלת... לגבולות הצרים של עם וארץ אחת". כאשר אחרי "ט"ו מאות שנה הופנתה התגלות שניה אל בני האדם ללא הבדל" נותרו היהודים, "המאמינים בבוא משיח לאומי-גשמי, דבקים בקליפת הנבואות". התפתחות המין האנושי חרגה מעבר להם.⁴⁴*

סן-סימון אשר בנגוד לדה-מסטר ודה-בונאל, מבקר את הנצרות הכנסייתית כהתרחקות מן הנצרות "האוטנטית, הטהורה", זו של ישו והאוואנגליון, איננו סוטה אלא במעט מן הגישה המוציאה את היהדות מן הרצף האוניברסאלי. זו העניקה לעולם את הציפייה ל"תקופת המשיח", אך לא יוכל להיות לה חלק בתהליך גיבושה של תקופה היסטורית

ibid., I, p. 2. 43

De Bonald, *Législation Primitive*... (1817), p. 418: "Ainsi le progrès, le développement, l'accomplissement de la société religieuse a été de faire passer le genre humain de la religion domestique des premiers hommes à la religion nationale des Juifs, et de celle-ci à la religion générale du christianisme, qui doit réunir tous les hommes, et la pratique de la même action religieuse ou du même culte; société la plus parfaite ou la plus civilisée, parce qu'elle est la plus stable des sociétés, même à ne la considérer que politiquement". 44

Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersburg*, Paris 1960, p. 325: "Dieu parla *44 une première fois aux hommes sur le mont Sinai, et cette révélation fut resserrée, par des raisons que nous ignorons, dans les limites étroites d'un seul peuple et d'un seul pays. Après quinze siècles, une seconde révélation s'adressa à tous les hommes sans distinction"; p. 328: "L'Hébreu qui accomplissait la loi... Le Juif qui s'en tenait à l'écorce avait toute raison, jusqu'à l'évènement, de croire au règne temporel du Messie...".

חדשה שאיננה אלא "נצרות חדשה"⁴⁵. גם במסגרת "שלושת השלבים" של מייסד "הפוזיטיביזם" אין היהדות מצליחה לשמור על ייעוד היסטורי החורג אל מעבר לשלב התיאולוגי הראשון. קונט מאמץ לעצמו את האבחנה בין "יהדות לאומית" לבין "נצרות אוניברסאלית", אף מחריף ניגוד זה בטענה שהנצרות עולה כריאקציה לרוח לאומית מופרזת של היהדות והיא מציינת את המעבר מן השלב התיאולוגי אל השלב המיתאפיזי הגבוה יותר.⁴⁶

בתקופה של צמיחת המחשבה ההיסטורית כתקופת הריסטוראציה חייב איפוא משכיל יהודי, השואף להשיב ליהודים את מקומם בהתפתחות המין האנושי, להתמודד עם קרקע צמיחתה ההיסטורית של ההנחה הנ"ל, היינו עם הנצרות בימי ישו והשליחים. סאלוואדור החל בכך בחיבוריו הראשונים, אך נדרש לנושא זה בהרחבה בחיבורו על "ישו ותורתו"⁴⁷. בפולמוס נגד עורך העיתון הלגיטימיסטי "גאזט דה פראנס" — מ' ג'וניד⁴⁸, שפרץ מיד אחרי הופעת ספרו של סאלוואדור, מנסח זה האחרון את שני הרעיונות העוברים כחוט השני ביצירתו ההיסטורית-ספרותית המסורבלת במקצת: "נצחיותו של מוסד הנצרות שהובטחה לישו מוטלת בספק... אין בו השלמתו המלאה של החוק ממנו יצא ואותו טען לרשת ועל כן אינו סוף פסוק אליו חייבת האנושות לשאוף...". הנחה זו מתקשרת אל הנחתו של סאלוואדור, כי הנצרות איננה מקיימת את "האידיאה של האחדות" בטרתה, המהווה את נחלת היהדות המקורית הלא היא "ההבראיום"⁴⁹. שתי הנחות אלה מקפלות בתוכן את תמצית השקפתו של סאלוואדור, לפיה מהווה "האידיאה של האחדות" ציר מרכזי בהיסטוריה היהודית והאוניברסאלית.

Saint-Simon, Nouveau Christianisme, 1825, Oeuvres, T.V, pp. 107 sq., 112-113, 45 116-117, 129, 141, 182-183.

A. Comte, Cours de philosophie positive, 5e éd., 1894., vol. V., cours 53, p. 232: 46 "Or, à tous ces attributs, il est certes impossible de méconnaître la vocation, également spéciale et spontanée, de la petite théocratie juive, dérivation accessoire de la théocratie égyptienne, et peut-être aussi chaldéenne, d'où elle émanait très probablement par une sorte de colonisation exceptionnelle de la caste sacerdotale, dont les classes supérieures, dès longtemps parvenues au monothéisme par leur propre développement mental, ont pu être conduites à instituer, ... ou malgré l'antipathie permanente de la population inférieure contre un établissement aussi prématuré, le monothéisme a dû cependant conserver une existence pénible... jusqu'au temps de la grande assimilation romaine..."; p. 233: "...cette particularité caractéristique n'avait essentiellement abouti qu'à isoler plus profondément cette population anormale, à raison même du vain orgueil qui... y exaltait davantage l'esprit superstitieux de nationalité exclusive que nous avons reconnu propre à toutes les théocraties. Mais cette spécialité se trouve utilisée en faisant spontanément sortir... les premiers organes directs de la régénération universelle..."

Salvador, HIM, T. I, pp. 383-393: "Jugement et condamnation de Jésus"; id., 47 Jésus-Christ et sa Doctrine, Histoire de la Naissance de l'Eglise, de son Organisation et de ses Progrès pendant le premier siècle, 2T., Paris 1838

M. de Genoude, Réfutation des opinions de M. Salvador, Paris 1838. 48 ibid., p. 35; p. 37: "J. Christ ne peut pas être considéré comme le Messie final de 49 la prophétie ou du système juif...".

האחדות אפיינה את המין האנושי בראשיתו, אולם בתהליך של מאבק עם הטבע חל בו פירוד וכנגדו פעלה עם היווצרות האימפריות הגדולות של העולם העתיק מגמה של ליכוד ואיחוד וחזון חלילה⁵⁰. במאבק המגמות הסותרות של פירוד ואיחוד, סופה של האחרונה לנצח במישור המדיני-החברתי ובמישור הרוחני. מבחינה זו מכריע חלקו של ישראל כריאקציה ראשונה נגד הפירוד הרוחני דתי, כנגד ריבוי האלים⁵¹, כנגד משטר הקאסטות בעולם העתיק. שילובו הראשון של ישראל בהיסטוריה האוניברסאלית חל בסימן עקרון האחדות, התמדת קיומו במסגרת זו אחרי אובדן העצמאות המדינית והופעת הנצרות, מוסברת בתעודתו לשמור את עקרון האחדות לנוכח סטייתו של הדת החדשה. "תעודתה של היהדות להתגבר על המכשולים ולהתקיים בכל מחיר... עד שתזכה לראות ביום מן הימים את סמכותו המקודשת של החוק משתחררת מן התורה שטענה לבטל אותו"⁵². סאלוואדור מייחד פרקים אחדים של ספרו לתיאור מחודש של מוסדות משה ועקרונותיהם, המהווים קרקע צמיחתה של הנצרות. הוא חוזר ומעמיד את היהדות המקורית, את ה"הבראיון", על ארבעת מעגלי האחדות⁵³: האחדות הקוסמית או רעיון האל האחד, האחדות הלאומית המתממשת בעם ישראל, אחדות המוצא של המין האנושי ואחדות הקץ הכלל-אנושית באחרית הימים. תורה זו מייחדת את היהדות בשלבי ההתפתחות השונים, אף בתקופה הסמוכה לישו, כאשר היהודים מפולגים לכיתות והפרושים מקיפים את עקרונות היהדות במערכת סייגים⁵⁴. מעשה האחרונים אינו אלא

50 Salvador, op. cit., I, pp. 9-59. בדומה לחיפוש החוקיות מאחורי ההתרחשות, בספרו הראשון על "מוסדות משה", מנסה סאלוואדור להציב בראש ספר זה גישה דומה. "On se souvient que la ville d'Alexandrie, devenue pendant le règne des Ptolémées, le rendez-vous des savants et des sages de toutes les contrées, avait opéré, entre les doctrines essentielles de l'époque, un rapprochement qui présageait déjà quelque grande fusion...".

51 שם, עמ' 38-40, 44-45, 51-54, 57. עמ' 68: "... Lorsque Abraham avait rejeté les divinités astrologiques... cette révolution morale ne s'était point renfermée dans l'idée de Dieu, elle avait embrassé aussi la manière de concevoir la vie humaine et l'avenir le plus éloigné de toutes les familles de la terre."; p. 73-75: "L'oeuvre de Moïse... d'unir... le droit particulier au droit général, les destinées du nouveau peuple aux destinées du monde... Moïse ne s'arrêta point avec Abraham à personifier l'unité de Dieu..., mais il consacra dans ce Dieu l'unité intime de l'Etre". ibid., II, pp. 313-314: "Elle recevait pour mission pure et simple de surmonter les obstacles inouis qui s'amoncelaient contre elle de toute part et de vivre à quelque condition que ce fût...".

53 ibid., T. I, pp. 68-75.
54 ibid., T. I, pp. 108-109; 404-407; T. II, pp. 104-105: "... Les anciens de Jérusalem avaient senti que les armes et la parole seraient de plus en plus insuffisantes pour préserver la nation et la loi. En conséquence, tous leurs soins s'étaient tournés à exagérer chaque jour davantage le plus actif de leurs moyens de conservation, le zèle des pratiques extérieures, l'attachement à la lettre la plus minutieuse de cette loi, ils voulaient tenir enchaînés, par un lien sensible, les esprits et les consciences des juifs jusqu'au temps où le libérateur promis viendrait détruire, ces entraves, et accomplir leur mission dans toute son étendue".

מרמז לבאות — לסטייה של הנצרות מעקרונות היהדות ולתעודת העם היהודי, המשמר אותם עד ליום הגשמתם.

בתאור החיובי של הפרושים, להם מיחס סאלוואדור את התמדת קיום העם היהודי ועקרונותיו הנצחיים, יוצא הוא נגד אחד הטיעונים המרכזיים של הוגי הדיעות הלא-יהודיים, שקשרו את קפיאת היהדות על שמריה ואת אי-הכללתה בהתפתחות האוניברסאלית לקראת התגשמות חזון כלל-אנושי, באופיה השלילי של הפרושיות, שלה הם מיחסים את ביטול רוח היהדות המקורית.⁵⁵ יתר על כן, סאלוואדור טורח "לטהר" את הפרושים מאשמת המתת ישו וזאת בשני אופנים: 1. בעזרת פירוש ספרותי-דתי לפיו יש להבין את מות ישו ויסוריו המתוארים באוואנגליון, כתוצאה מחדירת "רעיונות מזרחיים" שהשפיעו על שינוי מוטיבים מקראיים. יסורי ישו אינם אלא יסורי העם היהודי המוכרים בדברי הנביאים שיוחסו על-ידי מחברי האוואנגליון למייסד הנצרות. נוספה לכך חדירת המוטיב המזרחי של "מלחמת הרע והטוב". מוטיב זה גרם לזיהוי הפרושים-ישראל, קולקטיב שלם — עם הרע, והצגת אדם יחיד, ישו — כסמל הטוב.⁵⁶ בעזרת פירוש היסטורי-עקרוני, האלהתו של ישו פגיעה חמורה ב"אידיאה היהודית של האחדות", המהווה בסיס לקיום הלאומי ולתעודה האוניברסאלית של היהודים. העמדתו של ישו לדין, שאחראית לה לפי סאלוואדור המנהיגות הפרושית, נובעת מחשש פגיעה בעיקרון היהדות ונאמנות בלתי מסוייגת לתעודתה הלאומית והאוניברסאלית.⁵⁷

הדגשת מקום היהדות לפני הופעת הנצרות, באה להטעים הנחה מרכזית: הנצרות מתפתחת מתוך היהדות בתהליך היסטורי-גינטי בדומה לצמח העולה מתוך הגרעין. בתהליך הצמיחה מתחוללות תמורות, אך כל יסודותיו כלולים בגרעין.⁵⁸ התבוננות בפרק זמן של כמאתיים שנה תאפשר לסאלוואדור להוכיח את עובדת הזיקה בין שתי הדתות ולחשוף את גורמי הניתוק, השוללים בסופו של דבר לא מן היהדות — אלא מן הנצרות, את "הבחירה הנצחית", את מעמד העדיפות בהיסטוריה האוניברסאלית. ההגות

ibid., T. I, pp. 114-124. 55

ibid., II, pp. 95, 98-100, 101-102: "Presque tous les poèmes religieux des anciens, 56 célébraient les combats des deux principes du bien et du mal, mais les formes qu'on donnait à ces principes étaient pour la plupart mythologiques et vagues. Dans les tableaux évangéliques et dans les développements qui leur ont été attachés, il n'a pas suffi de proclamer le fils de Marie comme l'image de la lumière et du bien, mais on lui oppose un principe des ténèbres et du mal, et la forme de ce dernier principe... est une nation entière... d'où Jésus a tiré l'existence". "...il en résulte contre le peuple condamné... une foule de suppositions et de suggestions... le système de l'école pharisienne par exemple...".

ibid., II, pp. 131-132: "...Nous devons nous représenter sans cesse la spécialité 57 du peuple hébreu: d'une part, elle consistait à déployer toute la puissance morale et les phases les plus diverses de cette nationalité nécessaire, d'autre part elle consistait à conserver dans sa pureté complète et à répandre jusqu'aux extrémités de la terre le principe de l'unité infinie qui donne naissance et qui sert d'appui à toutes les autres unités." "...il était donc actuellement imposé... aux sacrificateurs Juifs de s'élever avec promptitude contre toutes les atteintes publiques, ... portées à ce principe souverain...".

ibid., T. I, pp. 3-5; T. II, pp. 491-496. 58

הלא-יהודית ביססה את עליונותה של הנצרות על פני היהדות על אופיה האוניברסאלי של הראשונה, על המוסר הנעלה ועל ההכרה במשיח שכבר הופיע. סאלוואדור יוצא לבטל "יתרונות אלה" בטענה שהיהדות הקדם-נוצרית הנחילה אותם לישו ולשליחים. האיסיות הורשה לנצרות את "המוסר הטהור"⁵⁹ ואף תורת המוסר של משה והנביאים הקדימה את תורת המוסר הנוצרית⁶⁰. גם בן-סירא ופילון האלכסנדרוני מעידים על מידת התקדמותה של תורת המוסר ביהדות, עוד בטרם נוסחה תמצית תורת המוסר הנוצרית ב"דרשת ההר". המגמה הבאה להעניק אופי אוניברסאלי לעקרונות "דת משה" ציינה את האסכולה האלכסנדרנית. פילון העלה את ייחוד היהדות, אך ניסה לבטל "סממנים לאומיים" כדי לקרב "את הציבור הנאור אל חכמת כתבי הקודש"⁶¹. הפרושיות המסייגת את היהדות כלפי חוץ גילתה "להט של פרוולטיזם" שהפך לשיטה בנצרות השואפת לאוניברסאליזציה של תורתה⁶². טיעונו המרכזי של סאלוואדור איננו עם זאת, כי הנצרות לא באה אלא לרשת את כל תורתה מן היהדות, אלא שהיא מנהיגה בה שינויים עד לעצם ביטול עיקריה.

הפגיעה במהות העקרונות מתחילה מישו ומחריפה בהדרגה עד ימי פאולוס ויוחנן.⁶³ "האידיאה של האחדות" שוקעת בתהליך צמיחתה ההיסטורית של הנצרות. לא רק אחדות האל או האחדות הקוסמית אובדת⁶⁴ עקב האלתתו של ישו, אלא נדחקים גם רעיון האחדות הלאומית ורעיון אחדות המין האנושי עקב שאיפת ישו והשליחים להתפשרות עם רעיונות המזרח⁶⁵. נפגמת "הארציות" של ה"הבראיוס". על-ידי העתקת משקל הכובד של האמונה מן העולם-הזה אל העולם-הבא עורר אמנם ישו התלהבות גדולה, אך ויתר על השבת "חרות ואושר פוליטיביים בעולם-הזה". במקום שיחרור גשמי של האומה מעריצות השלטון הזר וביטול הסבל הפיזי והנפשי; במקום הרחבת טובות ההנאה החומריות והרוחניות מן המעגל הלאומי אל כל אומות העולם; במקום המשיח, המחוקק המופתי, החכם כדוגמת משה שלמה או דוד; במקום "בניינה הגשמי של עיר הבירה ירושלים, עיר השלום והחוק שתהווה חוליה חיונית של ברית האומות"⁶⁶.

ibid., T. I, pp. 215-219. 59

ibid., T. I, pp. 389-99. 60

“La félicité future des nations, selon la promesse: 139, 135, 133, 131, 126 עַם, 61
d’Abraham, et, pour y parvenir, la réformation générale des mœurs, fondée sur
les principes déjà établis du mosaïsme, sur le respect des droits et des jugements,
sur la bienveillance mutuelle... sur l’illegitimité native des prétentions du sang,
sur la supériorité de l’intelligence et d’une bonne conduite, donnent le point de
vue dominant... de Philon.”

62 שם, עמ' 215—219, 283—284, 287—288.

63 שם, עמ' 311, 491—496.

64 שם, כרך ב, עמ' 131–132, 404–406, 419.

65 שם, עמ' 407–410. והשווה, כרך א, עמ' 220
 ses que les textes de la loi et des prophètes appliquaient à l'avenir temporel ou
 historique du peuple israélite et l'avenir temporel de toutes les nations, devaient
 s'entendre exclusivement d'un ordre surnaturel, d'un royaume de l'autre vie...”,

“Mais les uns et les autres . . . se retrouvaient unanimes sur ce point, que la réhabilitation et la gloire positives de leur cité, de la ville de la paix

בא רעיון "מלכות אלף השנים וכינון מופלא של העולם-הבא"⁶⁷. סאלוואדור מוצא את תהליך ההתרחקות של הנצרות מן העקרונות של היהדות לא רק במישור הרוחני, בתיאור חזון אחרית-הימים, אלא גם במישור האירגוני, בכינון יסודות ההיירארכיה הכנסייתית. השאיפה לעשות נפשות לדת החדשה הגבירה את מגמות הסמכותיות שראשיתן עוד בימי ישו עצמו, במעשה בחירת השליחים⁶⁸. ישו מינה את השליחים על-פי שיקול סמכותי והחדיר בכך את יסוד הדירוג, הנוגד את עיקרון האחדות החברתית של "ההבראיוזם". השליחים ניצלו מעשהו של ישו לחיזוק "מנהיגות סמכותית" אשר בניגוד למשה "לא תיאלץ להרכין ראשה בפני סמכותו של החוק"⁶⁹. בעת מנהיגותו של פאולוס, כאשר גבר יצר ההתפשטות של הנצרות, נוצרו לכאורה התנאים להגשמת האחדות הדתית האוניברסאלית, גדלה הדיפרנציאציה החברתית ויחד איתה בוטל חלקית עיקרון "הספיריטואליות". בשם "מלכות השמיים והחשת בואו של ישו"⁷⁰ עודדו את ההמונים להקדיש נכסים לכנסייה ולהגביר את סמכותה. אם בתורתה היא ביטלה את זיקת הדת לענייני העולם-הזה, הרי במעשיה החלה לטפח את "העוצמה הארצית". סאלוואדור מקשר התפתחות זו בגילויי הריאקציה החשובים בהיסטוריה האוניברסאלית כנגד הכנסייה הקאתולית: הריפורמאציה, הפילוסופיה הראציונאליסטית והמהפכה הצרפתית⁷¹. סטיית הנצרות מעקרונות היהדות, בתורה ובאירגון, מעלה את שאלתו של סאלוואדור: "האם נועד ישו... להיות סוף פסוק?", או שמא מסמל הוא שלב מעבר בלבד⁷² בהתפתחות ההיסטוריה האוניברסאלית. בתהליך המוביל לקראת הגשמת העקרונות של "ההבראיוזם", מילאה הנצרות תפקיד כגורם מקדם בהעניקה להם תנופה ותהודה

et de la loi, seraient tôt ou tard... le lien obligé de la dernière alliance entre les nations, de l'ère messianique...".

67 שם, עמ' 18, 24—25, 35.

68 שם, כרך א, עמ' 123—124, 330—331.

69 שם, עמ' 291.

70 שם, עמ' 55—56.

71 שם, כרך ב, עמ' 58.

72 Salvador, *ibid.*, II, 287-288: "... le principe hébraïque de l'unité et de la fraternité natives du genre humain; il fallait délivrer... de l'oppression auxquels les exigences nombreuses de la nationalité des Juifs l'avaient condamné;... c'est là, en effet, ce que le christianisme nazaréen a produit...". "Mais s'il appartenait au nom du fils de Marie... d'accomplir en entier l'idée prophétique du génie hébreu; s'il lui appartenait d'être le terme de la révolution immense, religieuse et morale que les Juifs avaient conçue... dont ils avaient porté les germes... s'il... était appelé à devenir le point culminant, la clé de voûte de l'unité harmonieuse du genre humain... à ce sujet je me bornerai à citer les paroles suivantes... du rabbin Moïse, fils de Maimon ou Maimonide". "Quant à celui qu'on a proclamé comme le Christ des prophètes et qui a été condamné dans le consistoire sénatorial de Jérusalem, une illusion très-grande a été répandue... le Christ devait ranimer Israël, ... au contraire, il a attiré sur sa tête les destinées les plus fatales... tous ces événements ont eu du moins pour conséquence de disposer le monde à l'adoration d'un même Dieu, de répandre chez des peuples innombrables les fondements de la loi et d'applanir par là les voies au médiateur futur et glorieux du christianisme véritable."

לפרק זמן מוגבל. לנצרות תפקיד היסטורי חשוב, כל עוד היא קרובה קירבה כלשהי לתורה היהודית המקורית, ירידתה בהיסטוריה מתחילה בעת נטישת העקרונות. מאידך, חוזרת ועולה חשיבותה של היהדות כמשמרת "האידיאה ועקרונותיה". אם יהדות ונצרות ניצבות שתיהן בשלבים שונים של ההיסטוריה האוניברסאלית המוליכה אל התגשמות החזון של האחדות ולכל אחת מהן תפקיד ייחודי בפרק זמן מוגבל, מתעלה היהדות מעל לחברתה בזכות היותה שלב היסטורי ומשמרת העקרונות הנצחיים כאחד.

ההתמודדות של סאלוואדור עם הטיעון הנוצרי, המבטל את בחירתה של היהדות ואת תעודתה, סופה להביא לשילוב תולדות היהודים בהתפתחות ההיסטורית של המין האנושי. במקביל לזמן הופעתה של הנצרות וגיבושה הראשון, מתנהל מאבק במישור המדיני והצבאי לדחיקת רגלי היהודים מתוך ההיסטוריה, מאבקה של רומי נגד יהודה. הספר "תולדות השלטון הרומי ביהודה וחורבן ירושלים"⁷³ אינו מוקדש אלא לצד הפוליטי של הבעייה העולה בהתמודדות עם הנצרות: ניסיון לרשת את מקומה של היהדות כנושאת עיקרון האחדות. "הרומאים חתרו אל מטרת האחדות על-ידי שיעבוד עמי הארץ בכוח החרב ושילובם בקיסרות גדולה", מולם גיבס היהודים החותרים לאחדות העולם "בכוח העקרון המתגלם במחשבה, במשפט ובחוק"⁷⁴. יתר-על-כן, כל מעשיהם במערכה נגד רומי שואבים את השראתם מן "האידיאה של האחדות", בניגוד למעשי יריביהם. סאלוואדור מדגיש עובדה זאת במיוחד בתיאור מנהיגי המרד נגד הרומאים: "את יהודה הגלילי ואת צדוק הפרושי מציינים השילוב של זיקה לחוק ולמעשה הצבאי", כן הוא "בשיתוף ההדוק בין בר-כוכבא ורבי עקיבא המקביל לשיתוף בין משה, איש ההגות והחוק — לבין יהושע, איש המעשה הצבאי"⁷⁵. מבחינה זו שמור לרבי עקיבא מקום של כבוד. "כל חייו עמל למען שיחזור אומתו משיעבוד רומי... ובדומה למשה היה גם מחוקק... כאשר עונה לא פסק מלחזור על העיקרון הידוע, על שתי המילים הממצות את התורה כולה, את בסיס החוק ואת תעודתם של היהודים: ה' אחד ושמו אחד"⁷⁶. לכאורה האירה ההצלחה פנים למתנגדי המונותאיזם, רומי הכריעה את יהודה על אף זיקתה ל"אידיאה". אולם היה זה נצחון שהושג רק אחרי מאבק ממושך נגד "אומה יחידה שלא רצתה לסגת" מפני כוחם העדיף של הרומאים. פסקה זו מופיעה

Salvador, Histoire de la Domination Romaine en Judée, et de la Ruine de Jérusalem, Paris 1847, Préface, III-IV: "J'ai dépeint la première partie, la première période toute nationale, toute guerrière de la lutte de Jérusalem avec Rome. Après la ruine matérielle de la cité juive et après le changement de Rome païenne en Rome chrétienne cette même lutte a changé aussi de nature, et a parcouru d'autres périodes...".

ibid., I, pp. 5-6: "Les Romains ont été le premier peuple du monde comme instrument... de conquête... Les Juifs, le premier peuple comme symbole... d'opiniâtreté morale dans la résistance... L'objet de Rome... de faire un seul empire... L'objet de Jérusalem, l'esprit essentiel de sa politique de défense ou, si l'on préfère, d'isolement, était d'en venir aussi à l'unité du monde, de faire... un seul corps de toutes les branches divisées de la famille universelle d'Adam, mais par la seule énergie de son principe... par la souveraineté de la pensée, ... par la Loi."

75 שם, עמ' 75, 544—543.

76 שם, עמ' 576—577.

בשער ספרו של סאלוואדור והיא מהווה מוטיב מרכזי בחיבורו. בהשוותו את מאבק היהודים ברומאים לזה של הגאלים, מציין הוא את העיקשות ואת ההתמדה של הראשונים ונימוקו עמו: "היהודים שימשו ביטוי לרעיון כללי... בעוד שמאבק הגאלים לא שימש אלא אינטרסים מוגבלים"⁷⁷. העמידה העיקשת של היהודים מול הרומאים, המייחדת אותם מכל שאר האומות, משמשת ראייה לכוחה של "האידיאה היהודית", ומרמזת לבאות — להיותם סמל והגנה "לאידיאה". בהשתלשלות המאבק נגד הרומאים מתבטא ייחודם של היהודים ותעודתם האוניברסאלית, ומוכח פעם נוספת שטרם סיימו את תפקידם בהיסטוריה האוניברסאלית. הניצחון של רומי על יהודה חולף כמו נצחונה של הנצרות, והיהדות מתמידה בקיומה, כי "היא מהאה דתית-אידיאית במטרה לשמר למען המין האנושי כולו... את הגרעין לתמורה מחודשת" בעתיד⁷⁸.

ד. "ירושלים החדשה" או מקומה של היהדות בחזון אוניברסאלי
חזון אחרית הימים על-יסוד דברי הנביאים, מהווה מוטיב מרכזי ביצירתו של סאלוואדור החל מחיבורו הראשון. בעודו מקדיש את עיקר תיאורו לעבר הרחוק של היהודים, ל"מוסדות משה", הוא מקשר יחדיו את הייחוד היהודי בעבר, את הקיום בגלות ואת החזון המשיחי⁷⁹: "תפקיד העם העברי בהיסטוריה של האנושות... הוא עצום. בתור דמות חיונית בדראמה המורכבת הוא מופיע בכל שלביה ויש להניח כי נוכחותו הכרחית לסיומה המוצלח. מה יהיה עליו לומר בהתכנסות הגדולה של האומות עליה ניבאו בביטחון נביאיו?" תשובתו מנוסחת פעמים אחדות בחיבוריו הראשונים. ישראל יעניק ל"ברית האומות" את העקרונות עליהם תקום. בזכות כינון "מוסדות משה" בעבר, שהושתתו על עיקרון האחדות, ובזכות שמירתו של העיקרון אחרי אובדן העצמאות המדינית, יחזור ישראל וימלא תפקיד מרכזי בהגשמת חזון אחרית-הימים⁸⁰.

סאלוואדור מפרש את החזון המשיחי פירוש אוניברסאלי מובהק. הוא צופה ל"ברית

77 שם, כרך ב, עמ' 341—342.

78 *ibid.*, II, p. 585: "Le corps de la nation juive, au contraire, ne dévia point de sa voie..."; *ibid.*, I, Préface, "La lutte (contre Rome) s'est perpétuée jusqu'à nos jours, à l'aide du judaïsme, comme affaire de principe, comme protestation religieuse et afin de tenir en réserve, dans l'intérêt de toute la race humaine, l'occasion légitime et le germe d'une nouvelle transformation à venir."

79 Salvador, HIM, T. II, p. 332: "Israel n'est pas créé et ne vit pas seulement pour lui-même: il est créé comme exemplaire, comme initiateur. Auprès de la race d'Adam de toute l'humanité, sa mission consiste à faire connaître alternativement par sa propre expérience, les voies qui conduisent les peuples au bien et les conséquences les plus fatales du mal"; *ibid.*, I, p. 2: "Le rôle du peuple hébreu dans l'histoire de l'humanité soumise à l'état de guerre, est immense. Personnage inévitable de ce drame compliqué, il a paru dans tous les actes, et l'on peut croire à la nécessité de sa présence pour le dénoûment. Qu'aura-t-il à dire dans la grande assemblée des nations, si énergiquement annoncée par ses prophètes, dans cette assemblée morale où chacune d'elles, fatiguée d'être en lutte avec les autres, et de sacrifier sans cesse à des pensées stériles, apportera la volonté arrêtée de former une alliance durable, et de tout peser au poids de la justice, l'utilité commune et de la raison".

ibid., I, p. 3; II, 332, 522-524. 80

של אומות", לאחוזה ולשלום בעולם, לתקופה של שלטון התבונה⁸¹, להגשמה כללית של עקרונות המשטר הרפובליקאי לשוויון, חופש ואחוזה. סאלוואדור אמנם רומז לתחייה "לאומית" כלשהי של ישראל, אך היא אינה מוצגת כתנאי להתגשמות החזון האוניברסאלי⁸². הוא מוותר על הופעת המשיח⁸³ האישי וממיר רעיון זה ב"תעודה" האוניברסאלית של היהודים בהיסטוריה "לשמש לקח ודוגמה לאומות". ביצירות המאוחרות אף נעלם הרמז לאפשרות כינונה המחודש של "הריפובליקה העברית".

המייחד את החזון של סאלוואדור הרי זה אופיו "הפוזיטיבי", אין זו הארמוניה ערטילאית של "שלטון המוסר הטהור", או "אמונה דתית אמיתית" נוסח הראצינאליזם של המאה ה"ח או אנשי התעודה בגרמניה⁸⁴, אלא סדר מדיני-חברתי למופת בכל עם וביחסים שבין העמים. הרמב"ם מהווה מקור השראה לראייה זו: "... בימות המשיח... עולם כמנהגו נוהג... ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות — שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר..."⁸⁵.

בין טיעוניו הביקורתיים נגד הנצרות, מציין סאלוואדור את נטישת המשמעות "הפוזי-טיבית" של חזון אחרית הימים על-ידי ישו והשליחים⁸⁶. בספרו האחרון⁸⁷, שהופיע

ibid., II, p. 524. 81

ibid., II, p. 523, 524: "Lorsque le flambeau de la raison aura porté la lumière dans 82
tous les esprits et disposé toutes les âmes à des sentiments généreux... on ne songera qu'à la grande confédération ou alliance des peuples; pourquoi dis-je, n'arriverait-il pas un jour que cette assemblée elle-même des nations parlât ainsi; Enfants d'Israel que nous avons si longtemps opprimés et calomniés, nous vous offrons avec joie le coin de terre habité par vos ancêtres?... Rebâtissons en commun le temple de Jéhova, le palais de la loi, ... et si jamais, dans notre existence publique, la souveraineté des lois, l'oeuvre de la justice bienveillante et de la liberté mutuelle était menacée, nous tournerions les yeux vers Jérusalem et nous nous souviendrions de vos malheurs."

83 מיד לאחר העלאת רעיון "הריפובליקה העברית" הקמה לתחיה, בא פרק המוקדש ל"משחרר העברי או למשיח" ובו שם סאלוואדור את הדגש על המשמעות האוניברסאלית של המושג ומסתייג מן הפירוש הלאומי הגשמי של משיח אישי. לצורך זה הוא גם מצטט את ר' יוסף אלבו:

ibid., II, 525: "... l'idée des sauveurs, libérateurs ou messies... n'est pas consignée d'une manière expresse dans les cinq livres fondamentaux, elle ne forme nullement, quoi qu'en ait dit Maimonide, un article indispensable de la foi des Hébreux. Le but seul indiqué par Moïse, savoir la conservation perpétuelle d'Israel, en qualité d'enseignement expérimental et d'étendard pour l'humanité, est le véritable article de foi; le moyen n'est qu'un objet de second ordre". "... Albo affirme aussi que cette croyance, toute pieuse qu'elle puisse être, n'est nullement indispensable et ne constitue point la foi mosaïque."

81 קאנט, שם, עמ' 174—175. ב' מבורך, שאלת המשיח בפולמוסי האמנסיפציה והריפורמה 1781—1819, (חיבור לקבלת תואר דוקטור) ירושלים תשכ"ז, עמ' 122, 162.

85 סאלוואדור, שם, כרך ב, עמ' 18; רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, פ"ב, ה"א, ה"ה.

86 בנטישת המשמעות "הפוזיטיבית" של חזון הקץ על-ידי הנצרות רואה סאלוואדור גורם לעירעור כוחה במרוצת המאות. שם, כרך א, עמ' 412: "... par la même raison qu'elle habitait la pensée à planer avec dédain sur les choses de la terre... par la même raison, cette doctrine spéciale de Jésus et de son école emportait une source aussi active d'obstacles intellectuels et moraux".

Salvador, PRJ, T. I-II, Paris 1860. 87

בשנת 1859, מועתק חזון העתיד מן השוליים אל מרכזו התיאור, עובדה המעידה על עליית "המתח המשיחי" אצלו. נסיבות פוליטיות שונות תרמו לעליית המתח בשנות החמישים, כאשר סאלוואדור כתב את ספרו: מהפכות 1848 והמערכה סביב איחוד איטליה והחרפת "בעיית המזרח" המוליכה מן המשבר של 1840 עד למלחמת קרים⁸⁸. במאורעות אלה הוכחה לכאורה ההתקדמות בשלושה תחומים המשמשים כרקע מדיני-חברתי של יצירתו משנות העשרים. התפשטות עקרונות המהפיכה הצרפתית, המאבק לתחייה לאומית והתקרבות מערב ומזרח – כל אלה אירעו בשעה שקרנה של הכנסייה הקתולית נראית כנתונה בירידה. במקביל לתמורות הפוליטיות והחברתיות הללו של המאה ה"ט, חייבת להתחולל תמורה "דתית" וליכון "ירושלים חדשה"⁸⁹.

במושג זה הוא מגדיר את ציפיותו ל"סדר דתי-חברתי" חדש בו יוגשם חזון אחרית-הימים. אף כי "ירושלים החדשה" מסמלת את "פתרון השאלה הדתית" המחרפה במאה ה"ט, אין משמעותה מוגבלת לתחום הפולחן או האמונה הדתית בלבד. סאלוואדור נשאר קרוב להשקפתו "הפוזיטיבית" המקורית בתפיסת מושג "הדת" או "השאלה הדתית", וכולל בו את כל תחומי החיים של החברה האנושית. "ירושלים החדשה" מעידה על התגשמות רעיון האחדות ועל השלמת תהליך ההתפתחות ההיסטורית של המין האנושי⁹⁰. תהליך זה הקיף שלושה שלבים עיקריים – תקופה עתיקה, תקופת ימי-הביניים, ותקופה חדשה – היינו, ירושלים העתיקה, רומא ופאריס, או – שלטון היהדות, שלטון הנצרות ושלטון עקרונות המהפיכה הצרפתית. "ירושלים החדשה" היא תכלית התפתחות זו וסיימה.

סאלוואדור מעלה את חזון "ירושלים החדשה" כתמורה הכרחית אחרי שהדתות המונותאיסטיות הגדולות – היהדות, האיסלאם והנצרות – אינן מסוגלות עוד לשמש בסיס לאנושות⁹¹. היהדות, כשאר הדתות, סיימה לכאורה את תפקידה ההיסטורי. היא טמנה בחובה יסוד של כוח בימי משה ובימי בית שני. היא הצמיחה מתוכה את הדתות המונותאיסטיות הגדולות, אך מימי הריפורמאציה יורד כוחה לשמש דוגמה. הסתגרותה הפכה לה לרועץ בשעה שהעולם הסובב החל לאמץ לעצמו את עקרונות "המונאיזם". על סף העת החדשה נסתיימה איפוא לכאורה התעודה היהודית, אולם סאלוואדור איננו מרחיק לכת עד להוצאתה המוחלטת של היהדות מתוך ההתפתחות האוניברסאלית. הוא שב אל הנחתו המקובלת עליו בכל יצירתו: ייחוד ישראל מושתת על הויקה בין "האידיאה היהודית", בין העקרונות הנצחיים, לבין התגלמותם בסדר מדיני-חברתי. עם התקרב תור הגשמת סדר מדיני-חברתי למופת בעולם, השיבה אל "האידיאה היהודית, אל ההבראיזם" היא תנאי בליעבור⁹².

השיבה איננה מוליכה אל היהדות כתופעה היסטורית או אל היהדות הקונסיסטוריאלי

ibid., T. II, p. 437, 483; Salvador, HIM, Introduction (éd. 1862), pp. VI-VII. 88

Salvador, PRJ, T. II, 472-473; T. I, pp. 35-38. 89

PRJ, T. II, pp. 209, 241, 483; HIM, T. I, p. IV. 90

PRJ, T. I, pp. 429-433; T. I, pp. 237-238. 91

PRJ, T. II, p. 408. 92

של זמנו, אלא אל "היהדות המקורית"⁹³ המזוהה עם "ארבעת מעגלי האחדות"⁹⁴; "יסוד זה עצמו חייב ואף מוכשר להצמיח במוקדם או במאוחר סעיף חדש", היינו "ירושלים חדשה", אשר "בכוחו ללכד ולאחד" את האנושות. אם סאלוואדור עקבי בהצגת כל שאר הדתות כ"שלבי מעבר" בהיסטוריה האנושית, הרי לגבי היהדות, בתור "אידיאה של האחדות" או בתור "גרעין ושאור"⁹⁵ שיצמיחו בבוא העת סדר עולם חדש, הוא נוקט גישה בלתי-היסטורית⁹⁶. "טענו שהתעודה של החוק העתיק פסקה... וטעו טעות מרה. מאז משה ועד למאה הנוכחית עשו ועושים היהודים בבוקר ובערב, על-פני כל נקודות האדמה מעשה כהונה ושליחות. הם חוזרים על תפילת "שמע", הסמל הפשוט, המנוסח להפליא, שהוצע לעם שלם ובאמצעותו לאנושות כולה...". אם "ירושלים החדשה", היינו הסדר הדתי-החברתי החדש, תקום כתוצאה מצירוף יסודות של כל שלבי ההתפתחות הקודמים, של היהדות, האיסלאם והנצרות גם יחד, הרי תינתן בכל-זאת עדיפות ליסוד היהודי "לעקרון העקרונות"⁹⁷ ל"אידיאה של האחדות". הוא אינו מסתפק בירושלים ערטילאית, אלא תובע לבנות "ירושלים של אבן ושיש" על "שורת גבעות כדוגמת ירושלים העתיקה...". היא תשמש סמל אוניברסאלי "ותלכד את כל סעיפי משפחת האדם", אך מקור יניקתה העיקרי ומיקומה יצביעו על חשיבותה המכרעת של היהדות בהגשמת חזון אחרית-הימים.

העתקת משקל הכובד אל תיאור העתיד ואל מאורעות המאה הי"ט, הפיכת הדיון ביהודים ובתורתם לחלק ממכלול כללי, הדגשת רעיון "המיוזג של דתות ועמים", אינה מבטלת לחלוטין את תודעת הייחוד היהודי בספר "פאריס, רומא וירושלים". הוא אינו מבטל אף אחד מן היסודות שציינו את השקפתו היהודית בספריו הקודמים: רעיון הבחירה, התמדת הייחוד הדתי — האידיאי של היהודים במרוצת ההיסטוריה ורעיון התעודה. לעומת

PRJ, T. II, p. 209; T. I, p. 344: "... A la clarté de ces quatre principes de Moïse, 93 ou de sa quaternité, on apprécie tout autrement... le prétendu système d'isolement tant reproché à l'ancien peuple". "C'est l'intérêt universel de l'unité de Dieu associée aux trois unités d'application qui a forcé le Juif de succomber sur les champs de bataille, en sa qualité d'homme-peuple, d'homme-nation, qui l'a forcé ensuite de se maintenir partout et à tout prix en qualité d'école religieuse ou d'église".

ibid., II, 408: "La même sève de l'hébraïsme, ... a le devoir... d'engendrer tôt 94 ou tard une branche nouvelle capable de résumer ou du moins de mieux coordonner toutes celles qui l'auront précédée...".

PRJ, T. II, p. 20. 95

ibid. II, p. 415: "On a dit que le sacerdoce de l'ancienne loi avait été interrompu... 96 Sans aucune interruption depuis Moïse jusqu'au siècle présent, et sur tous les points de la terre, les Juifs ont fait et font encore matin et soir acte de sacerdoce. Ils ont répété leur grande oraison dominicale ou schemâ, le symbole le plus simple et le plus magnifiquement rédigé qui ait été proposé à tout un peuple, et par un peuple à l'humanité entière."

PRJ, T. II, pp. 334-335: "... le monde nouveau a aussi une cité réelle à rebâtir, 97 une cité sur laquelle il appartient à l'art de s'exercer, une Jérusalem de pierre et de marbre... C'est donc d'après cette règle que dans l'intérêt représentatif des principes et du principe des principes, la Jérusalem des nouveaux jours doit être élevée comme l'ancienne Jérusalem sur un groupe de montagnes...".

זאת, אף המגמה האוניברסאלית של שילוב ישראל או עקרונותיו באחרית-הימים במכלול של אומות ודתות איננה חידוש של הספר האחרון, אלא עוברת כחוט השני לאורך יצירתו. כל אימת שהעלה את חזון העתיד, לבשה היהדות אופי של "עקרונות" או "עיקרון העקרונות" ואיבדה את צורתה ההיסטורית-הגשמית. היסוד "הפוזיטיביסטי" איננו חידוש של הספר האחרון, כשם שאין המגמה "הפוזיטיבית" מהווה קוו מיוחד של הספרים הראשונים. סאלוואדור עצמו הביע דעתו בשנת 1861 שיש להתחסס אל יצירתו כאל מקשה אחת שתכליתה: "לחשוף במעמקי העבר את דרכי התחיה והחידוש בעתיד". עדיין מתיחס סאלוואדור אל ספרו על "מוסדות משה" כאל יסוד לכל השאר, המכיל את כל המרכיבים.

ה. השפעתו של סאלוואדור על בני זמנו

סאלוואדור לא עורר הדים בחוג רחב של משכילים יהודים במאה ה"ט, אולם מן הראוי לעמוד בקצרה על טיב השפעתו המצומצמת יחסית.

בשנות העשרים, כאשר פירסם את שני ספריו הראשונים, מעטים הם המשכילים היהודים המגיבים תגובה כלשהי. בצרפת הגיבו כמה יהודים צעירים ממצדדי הסן-סימוניזם: אויז'ן רודריגס, ליאון הלוי ומאוחר יותר גיסטאב ד'אייכטאל.

הראשון חיבר בשנת 1829 את "האגרות על דת ומדיניות"⁹⁸, בהן חזר לכאורה על רעיונותיו של סן-סימון שבחיבורו⁹⁹ "הנצרות החדשה". רודריגס שומר על רעיון ההתקדמות של המין האנושי לקראת הרמוניה אוניברסאלית, אך סוטה מהשקפת סן-סימון בתאור יחוד היהדות ותעודתה בהעלאת דת העתיד. זו האחרונה תתבסס על כל הדתות המונותאיסטיות ואף על היהדות בניגוד לדעתו של סן-סימון. היהדות¹⁰⁰ תעניק לדת העתיד את עיקרון הזיקה ההדוקה בין הדתי והחברתי אותו הגשימה בעבר במשטרו של משה. רודריגס חוזר כאן על רעיונו של סאלוואדור¹⁰¹: "משה תירגם את עקרון האחדות

E. Rodrigues, *Lettres sur la Religion et la Politique*, 1829 suivies de *L'Education du genre humain* (traduit de l'allemand de Lessing). Religion Saint-Simonienne, Bruxelles 1831.

⁹⁹ ראה למעלה הע' 45.

¹⁰⁰ רודריגס, שם, עמ' 195–197: "Rapprochant en peu de lignes les caractères distinctifs du judaïsme, du christianisme et de la religion de l'avenir, nous verrons que le judaïsme est le principe social religieux appliqué à un seul peuple, tant sous le rapport spirituel que sous le rapport temporel, que le christianisme est le principe social appliqué par essence à l'humanité entière, mais seulement sous le rapport spirituel... et que la religion de l'avenir enfin... sera le principe social religieux appliqué à l'humanité entière, tant sous le rapport temporel que sous le rapport spirituel". "Remarquons seulement que la religion de l'avenir devant renfermer tous les caractères du judaïsme et du christianisme, renfermera aussi dans ses temples les juifs et les chrétiens"... "Oui, nous marchons vers une grande, vers une immense unité...".

¹⁰¹ *ibid.*, p. 172, p. 192: *ibid.*, p. 194: "L'unité de Dieu se révèle à Moïse ce qui est bien certain, du moins, c'est qu'il est le premier qui, l'ait constituée politiquement...". "...l'unité de peuple, qui seul constitue une véritable société, ne pouvait dériver que de l'unité de Dieu, aussi, chez les Juifs, l'esclave lui-même faisait partie de l'association religieuse".

האלוהית למציאות המדינית-חברתית של ישראל והפך את העבד לחלק בלתי נפרד של החברה הישראלית"¹⁰². רודריגס מאמץ לעצמו גם את ביקורתו של סאלוואדור כלפי הנצרות שהפרה את עקרון האחדות החברתית של היהדות.

ד"אייכטאל סוטה אף הוא מהשקפת סן-סימון בתאור היהדות ומרחיק לכת בהזדהותו עם סאלוואדור. מאמצע שנות השלושים מפיץ ד"אייכטאל את תפיסת היהדות של סאלוואדור באגרות ובחיבורים בקרב יהודים ולא-יהודים¹⁰³. בולטים במיוחד מאמצי השכנוע המכוונים כלפי צאצאי האסכולה הסן-סימוניסטית ובראשם ד"אנפאנטין. אין זה אלא שנפלה מחלוקת בין הסן-סימוניסטים היהודים והלא-יהודים בהערכת תעודתה של היהדות בהתפתחות המין האנושי לקראת "הדת החדשה". ד"אייכטאל מתריס¹⁰⁴ כנגד סן-סימון וד"אנפאנטין ש"גרמו עוול לעם היהודי" באי-החשבת חוקת משה הקודמת לנצרות. בשנת 1850 ד"אייכטאל אף רואה צורך לחזור ולהחיות את עיקרי רעיונותיו¹⁰⁵ של סאלוואדור הכלולים בחיבורו על "מוסדות משה" וכפי שהתבטא באגרת אל מישלה¹⁰⁶ כוונתו להוכיח שחוקת משה היא חוקה למופת ועקרונותיה השפיעו באמצעות המקרא על מחוללי המהפכה הצרפתית.

ליאון הלוי מחבר שני ספרים על תולדות היהודים¹⁰⁷ סמוך להופעת חיבורו של סאלוואדור. לא מן הנמנע שעצם כתיבת "היסטוריה יהודית" נבעה בין השאר מהשפעת סאלוואדור. הלוי המטעים אף הוא את יחוד ישראל¹⁰⁸ בעת העתיקה, בחוקה, בסדר דתי-חברתי ובתרבות החומרית אינו כולל עם זאת את רעיון התעודה.

סאלוואדור השפיע איפוא על שלושת הסן-סימוניסטים היהודים וגיבש את תודעתם היהודית עד שגילו נכונות להתמודד עם דעות חבריהם לחוג הסן-סימוניסטי ששללו מן היהדות את תעודתה ואת מקומה בהתפתחות המין האנושי.

כתביו של סאלוואדור היכו גלים בחוג רחב יותר של משכילים יהודים החל בשנות ה-40 של המאה ה"ט בצרפת ומחוצה לה, כאשר התחילה להתפתח היסטוריוגרפיה יהודית. גרץ מזכיר את סאלוואדור בחיבורו¹⁰⁹ "הפרוגראמאטי", "המבנה של ההיסטוריה היהודית". הוא כולל אותו בין "שלושה אישים ברוכי כשרון" אשר בעת החדשה עשו "התחלה טובה בצד היהודי להביא לידי תודעה את גילוייה השונים של היהדות על כל עושרה ושפעה". גרץ מעמיד את סאלוואדור בצד שטיינהיים, והירש משום שתורם

102 רודריגס, שם, עמ' 195–197.

103 ראה מאמרי: Une initiative Saint-Simonienne pour l'émancipation des Juifs, Revue des Etudes Juives, CXXIX (1970), pp. 80-82.

104 ibid., p. 81: "Une autre inconséquence de Saint-Simon d'avoir proclamé que l'esprit humain... n'avait pu... enfanter un principe religieux supérieur à celui produit... par le christianisme... Saint-Simon oublie que ce principe avait été déjà quinze cents ans auparavant déposé... réalisé et développé par la loi hébraïque..." (lettre à Enfantin, 1838).

G. d'Eichthal, Moïse émancipateur, (1850), Archives Arsenal — Paris. 105

106 ראה המאמר הנ"ל, עמ' 82.

L. Halévy, Résumé de l'Histoire des Juifs Anciens, Paris 1825; id., Résumé de l'Histoire des Juifs Modernes, Paris 1828. 107

Halevy, Juifs Anciens, pp. 2, 44, 46, 306, 328-329. 108

109 צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית (מהדיר ש' אטינגר), ירושלים תשכ"ט, עמ' 101.

להבלטת "צדה החברתי-חוקתי" של היהדות ובאופן זה עזר להשיב לה את מקומה בהיסטוריה העולמית בניגוד לדעתם של הוגי דעות נוצריים. התיחסותו של גרץ לסאלוואדור החי בריחוק ממרכזי חוכמת ישראל איננה מקרית כלל. השקפתו של סאלוואדור בחיבורו על "מוסדות משה", הכורכת יחד את חזון אחרית הימים האוניברסאלי וסדר מדיני-חברתי למופת ברוח חוקת משה, תואמת את ציפית גרץ¹¹⁰ ל"חזון חיים מדיניים הנשאים ע"י מוסדות היהדות... בעתיד הרחוק". אין זה אלא שסאלוואדור מצטייר כממשיך הגותם של מנדלסון ושפינוזה הנעצצים על-ידי גרץ בקושרם את בחירת ישראל עם חוקתו. ידידו של גרץ, משה הס, איננו חוסך אמנם ביקורת מסאלוואדור, כאשר באגרת ח' של "רומי וירושלים" הוא משייך אותו ל"בעלי רעיון המיוזג", היינו, לאחד ממבטלי ייחוד היהדות, וזה ע"פ ספרו האחרון "פאריס, רומי וירושלים"¹¹¹. למרות זאת, דומה שהס הושפע גם מסאלוואדור בהחשבת הויקה ההדוקה בין "הדתי והחברתי" ביהדות. מבחינה זו נראה הס אף קרוב יותר לגישתו של סאלוואדור מגרץ. משנות ה-50 מאמץ לעצמו הס את הגישה "המדעית-הפוזיטיביסטית" ועל פיה הוא קובע, כי ייחוד ישראל הוא בתרגום רעיון האחדות הקוסמי למציאות החברתית. הס כותב בשנת 1855¹¹²: "אמנם ידוע שהמונותאזם היהודי העלה את הנצרות; אולם אין יודעים שהודות לנביאים... תורגמה תחושת האחדות... אם כי תחילה באופן בלתי מושלם, למציאות של עם אחד...". והוא מיד מקשר ייחוד היסטורי של ישראל עם תעודתו בעתיד: "המחשבה המדעית המודרנית צמחה בתחום החברתי ע"ס רעיון האחדות העתיק... והעם העברי ממלא איפוא תפקיד חיוני... בהעלאת הרוח ההומאניטארית של תקופתנו החברתית". הס הולך איפוא בעקבות סאלוואדור בקישורם של "מעגלי האחדות": אחדות קוסמית, אחדות חברתית-לאומית של ישראל ואחדות חברתית-אוניברסאלית ההולכת ומתגשמת בזמנים החדשים, עם עליית הפוזיטיביזם המדעי והחברתי.

באמצע המאה ה"ט ניכרת השפעה גוברת של סאלוואדור, בצרפת פנימה; בחיזוק גישה היסטורית לעבר היהודי וטיפוח רעיון התעודה אצל משכילים יהודים. בדאריד¹¹³, שפרסם ב-1859 את ספרו על קורות "היהודים בצרפת, איטליה וספרד" גשען על

110 ראה שם במבוא של ש' אטינגר, יהדות ותולדות היהודים בתפיסתו של גרץ, עמ' 18–20.

111 הס, רומי וירושלים (בתוך כתבים ציוניים ויהודיים), ירושלים תשי"ד, עמ' 70.

112 La Revue Philosophique et Religieuse, Paris 1855, T. I, pp. 284-287: "On sait bien que le monothéisme juif a engendré le christianisme; mais ce qu'on ignore, c'est que grâce aux luttes gigantesques des prophètes le pressentiment de l'unité... vulgarisé... d'abord imparfaitement chez un peuple, développé et propagé ensuite par le monde chrétien, est devenu entre les mains de la science moderne une idée pleine de lumière... et a donné la vie à un ère nouvelle". "... la pensée moderne qui est au fond de toutes nos sciences exactes, a été engendrée au milieu... de la sphère sociale, par l'ancienne idée de l'unité... Dans cette chaîne... qui rattache l'idée... le peuple hébreu joue évidemment un rôle important...".

הס גילה את סאלוואדור בשנות החמישים, כאשר עסק במחקרו "הפוזיטיביסטיים" וניסה לגשר בין מדע, חברה וחזון אוניברסאלי ליהדות. השווה: E. Silberman, M. Hess, Leiden, 1966, pp. 332-357. וכן ראה, רומי וירושלים, עמ' 52.

113 I. Bédarride, Les Juifs en France en Italie et en Espagne, Recherches sur leur état depuis leur dispersion jusqu'à nos jours sous le rapport de la législation, de la littérature et du commerce. 3ème éd., Paris 1867.

סאלוואדור בפרק המוקדש לתקופת בית שני. היהודים היו פטורים מלהיגרר אחר הנצרות¹¹⁴ משום שזו "שאבה מדתם את הדוגמות הנשגבות ואת המוסר הטהור... חוק משה העלה את הפאגאנים על דרך האמונה המונותאיסטית". עם חריגת הנצרות אל מעבר לעקרונות היהדות עד להינתקות ממנה, בימי פאולוס, חיוני עוד יותר קיומה הנפרד של האחרונה. משמעותית לא פחות מהשפעת סאלוואדור על ההיסטוריוגרפיה היהודית, היא היקלטות רעיונותיו בפובליציסטיקה היהודית של התקופה. יוסף כהן כותב על מרכזיות ישראל בין האומות לא בגלל "האידיאה" בלבד, אלא בגלל תרגומה למציאות החברתית. חכמת משה המחקק היא בתרגום העקרונות הנעלים למציאות ישראל על כל תחומיה. מאז תקופת משה וכינון סדר למופת "נועד המוזאיום למלא תפקיד בתור אידיאה ובתור מוסד בדראמה של האנושות". נצחיות העקרונות של מוסדות משה מוכחת לדעת כהן, בהסתמך על סאלוואדור, בהפיכתם לבסיס המהפכה הצרפתית¹¹⁵. עורך העתון "ארכיב איזראליט" ואחד ממסדי כ"ח, איזידור כאהן, מעלה על גס את רעיון התעודה המשוקע ביצירתו של סאלוואדור, אף כי הוא ממחר להסתייג מכל "מאטריאליזציה של תעודה זו", כגון כינון "ירושלים חדשה"¹¹⁶. כאהן מכיר בכל זאת בגדולת היהדות "הפוזיטיבית"¹¹⁷: "במזרח היה דכוי, היתה עבדות והתנשאות קאסטות מיוחסות. לזכות משה ייאמר שחוקיו הוו נדבך ראשון לחרות מוחלטת למען כבוד האדם והשוויון...". כאהן משבח את סאלוואדור על שהציג¹¹⁸ "את האופי האוניברסאלי הגלום בחוקת משה".

ההתעוררות סביב יצירתו של סאלוואדור באמצע המאה הי"ט, דווקא כשלושים שנה אחרי פירסום ספרו הראשון, נבעה מהיווצרות נסיבות חברתיות ורעיוניות להיקלטות יסודות הגותו. גברה התודעה ההיסטורית לגבי העבר היהודי, ויחד איתה התעוזה, על אף התקפות בספרות האנטי-יהודית, להזדהות עם גילוייה "הפוזיטיביים" של היהדות בעת העתיקה ובימי הביניים. מצד שני ניכרת עלייה כלשהי "במתח המשיחי" ובצפייה להתגשמות "חזון אוניברסאלי" של אחווה בקרב משכילים יהודים בצרפת. ממילא נטו להודק לרעיון התעודה של סאלוואדור. התנופה של הזרם "המדעי-הפוזיטיבי" בשנות ה-50 בצרפת תרמה אף היא לעידוד האסכולה הקושרת את היהדות ההיסטורית, את גילוייה המדיניים והחברתיים, עם "האידיאה" המיטאפיזית הנצחית.

*

יצירתו של סאלוואדור משקפת את תהליך גיבושם של יסודות התודעה העצמית היהודית במאה הי"ט, הן משום פיתוח רעיון "התעודה" על מרכיביו — האידיאה של היהדות, רעיון הבחירה והחזון האוניברסאלי של אחרית הימים — והן משום ערכה ההיסטוריוגרפית.

הוא שב אל ההיסטוריה בשלב מוקדם, שלב בו ההיסטוריוגרפיה היהודית היתה עדיין

114 בידאריד, שם, עמ' 16—18; 440—444.

115 J. Cohen, Archives Israelites, 1843, pp. 748-49, 751, 577.

116 Archives Israelites, 1860, p. 218.

117 שם, 1856, עמ' 35—36.

118 שם, 1860, עמ' 98.

בחיתוליה. נסיבות הזמן וגם הטבעית גורמות שליצירתו יש יותר אופי היסטוריוסופי, ומגמתה להתוות "תבנית" של היסטוריה יהודית ואוניברסאלית. למרות זאת רב ערכה כמקור השראה להיסטוריוגרפיה היהודית בהעלאת הרציפות בקיום עם ישראל על גילוייו הרוחניים והמדיניים-חברתיים. תקופות שבראשית ההשכלה היהודית נראו כתקופות חשוכות וזכות להארה חיונית. היצירה ההלכית על כל חלקיה, מימי משה דרך תקופת התלמוד והמשנה וימי הביניים, הופכת מקור היסטורי חשוב וממילא עולה ערכה בעיני המשכיל היהודי.

חידוש התודעה ההיסטורית לגבי עבר היהודים נשענת על גישתו "המדעית-פוזיטיבית" של סאלוואדור ועל ההתמודדות עם הטענות הנוצרי נגד הכללתה של היהדות בהיסטוריה האוניברסאלית אחרי הופעת ישו. משתי הבחינות מושפע סאלוואדור מן האסכולות הרעיוניות העולות דווקא בתקופת יצירתו הראשונה, תקופת הרסטוראציה. הוא מתפלמס איתן, אך נוטל מהן מושגים ויסודות מחשבה היסטורית.

גישתו "המדעית-פוזיטיבית" מאפשרת לו לשלב את תפיסת היחוד היהודי של ההשכלה המנדלסונית, תוך הישענות על מקורות קודמים כגון שפינוזה והרמב"ם, בחיבוריו השונים. הגישה הנ"ל מגשרת בין יסודות מנוגדים לכאורה בתפיסת היחוד היהודי; רציונאליים ובלתי-רציונאליים, מטאפיזיים-נצחיים וגשמיים-חולפים. על-ידי הצגת המציאות המדינית-חברתית של ישראל בתקופת המקרא כהתגלמות רעיון האחדות המטאפיזי ניסה סאלוואדור לגשר על פני הניגוד בין שני המישורים. ע"פ שיטת ההאצלה השפינוזיסטית מוצגת מערכת החוקים הלאומית של ישראל כתרגום מודרג של האידיאה האחדותית למציאות הארצית, כשבמרכזו תהליך זה עומד המחוקק, החכם, "איש המדע" של הפוזיטיביזם הסן-סימוניסטי.

ההתמודדות עם התפיסה הנוצרית, השוללת את חיוניותה של היהדות בהתפתחות המין האנושי אחרי הופעת ישו, מביאה את סאלוואדור לפיתוח רעיון הבחירה והאידיאה המונותאיסטית עד לרעיון "התעודה". בעיקר בחיבוריו משנות ה-30 עד שנות ה-60, בהם הוא מעמת יהדות ושאר דתות מונותאיסטיות, הוא מצביע על סטית האחרונות מעקרון האחדות של היהדות על משמעותו הרוחנית-דתית ומשמעותו המדינית-חברתית. סטיה זו, משום פגיעתה בסיכויי התקדמות המין האנושי לקראת התגשמות החזון המשיחי-האוניברסאלי, היינו ברית אחווה ושלוש בין האומות, מחייבת את המשך קיומה של היהדות במרוצת התקופות ההיסטוריות השונות. סאלוואדור חוזר ומשלב בדרך טיעונו את היהדות ברצף ההתפתחות של ההיסטוריה האוניברסאלית.

כשם שקשה לזהות את הגותו של סאלוואדור עם שיטה פילוסופית או עם אסכולה מדינית-חברתית מסוימת בחברה הסובבת, משום שהוא שואב מרציונאליזם של המאה ה-19, מרומנטיקה של המאה ה-18, מליבראליזם וממתנגדיהם, כך אין זה קל לזהות את תפיסתו היהודית עם זרם רעיוני מסוים בעם ישראל. עם זאת רומזת השפעתו על משכילים יהודים במאה ה-19 בעלי מגמות שונות על מקומו בגיבוש תודעת היחוד היהודי. סאלוואדור משפיע על משכילים בעלי נטיה אוניברסאליסטית ועל בעלי נטיה לאומית, לאלה מכנה משותף בהתייחסותם אל יצירת סאלוואדור: בצד רעיון התעודה האוניברסאלי, הם מגלים גישה היסטורית-פוזיטיבית לגבי הקיום היהודי, מיחסים חשיבות לאידיאה של האחדות ולהוויה המדינית-חברתית של היהודים בכל התקופות, וצופים לחזון של אחרית ימים שמשמעותו לא תהיה ערטילאית בלבד. אם יסודות אלה אמנם מעצבים את

תודעתם העצמית של הלאומיים הראשונים, כגון הס, הרי ניתן לקבוע כי מקומו של סאלוואדור מצוי ברצף ההתפתחות לקראת התודעה הלאומית היהודית במאה הי"ט, אף כי יקשה עלינו לכלול את סאלוואדור בין הלאומיים.

העמדת "החזון האוניברסאלי" במרכז ספרו האחרון גרם לחוקרים שונים להעריך את דעותיו המובעות שם כתמורה לעומת היצירות הראשונות, אולם מן הראוי לחזור ולהטעים את הרציפות במרכיבי "תודעת הייחוד היהודי" אצל סאלוואדור משנות ה-20 עד שנות ה-60 של המאה הי"ט. מאבק המגמות הסותרות בהשקפתו — ייחוד יהודי מול אחדות אוניברסאלית — בלי שהאחת תגבר לחלוטין על השנייה, ניכר מבעד לכל חמשת ספריו; אולם דווקא מאבק זה, בפרק היסטורי הקודם לצמיחת האידיאולוגיה הלאומית היהודית, הופך את יצירת סאלוואדור לציון דרך בגיבוש התודעה העצמית של היהודים בעת החדשה.