

פרשנותו של משה הס לחיבורו רומי וירושלים

רבות נכתב על טיבה של משנתו היהודית-לאומית של משה הס, ועל מקומו של ספרו רומי וירושלים במסכת פרסומיו שראו אור לפני חיבור זה ולאחריו. אולם הכותבים עד כה לא נזקקו לפירוש שנתן הוא עצמו לספר, בארבעה מאמרים שהתפרסמו בעיתון שנשא את השם עיתון העם של ארץ הריין התחתון (Nie-derrheinische Volkszeitung)¹. מאמץ זה של הס מעורר תמיהה, לאור העובדה שעשה מעט מאוד כדי לעורר את תשומת הלב של קהל הקוראים לספרו החדש רומי וירושלים, שבו שילב את רעיון הלאומיות היהודית עם הגותו החברתית, הפוליטית והקוסמית הרחבה.

זמן קצר לפני פרסום הספר של הס יצאה המהדורה החמישית של ספרו של ברנו באואר (Bruno Bauer)², היהודים והמדינה הגרמנית, והוא הוזכר ב"אחרית דבר", בעמוד האחרון של רומי וירושלים. כלומר, בשנת 1862 הופיעו שני ספרים שדנו – בהקשר רחב – במחלוקת שפקדה את המחנה הסוציאליסטי בשנת 1844 סביב השאלה – כפי שניסח זאת הס – האם יש להעניק ליהודים אמנציפציה, ובאלו תנאים. העמדות במחלוקת זו היו מיוצגות על ידי קארל מארקס מצד אחד ומשה הס מצד שני. עתה – כעשרים שנה מאוחר יותר – התבטא באואר בסגנון גזעני אנטישמי חריף. כל מי שמצא לנכון להזכיר את ספרו של הס, עשה זאת אגב השוואה בינו לבין ספרו של ברנו באואר. העילה לכתיבת תגובתו של הס היתה ביקורת על הספר רומי וירושלים

1. בראש המערכת עמד הרמן בקר (Becker), שנזון למאסר ממושך במשפט הקומוניסטים בשנת 1852. העיתון נקט עמדה אופוזיציונית למפלגת ה-Fortschritt, והתמיד לדרוש את הנהגת זכות הבחירה הכללית בפרוסיה, כפי שהוחלט בפרנקפורט בעת המהפכה של שנת 1849. העורך השני היה פרידריך גיבה (Giebe), ממנו השתמר מכתב חשוב בספר Edmund Silberner, Moses Hess, Briefwechsel, Den Haag 1959 (להלן: זילברנר, מכתבים), עמ' 391 ואילך.

2. ברנו באואר עורר פולמוס עם קארל מארקס, בהגיבו במאמר פולמוסי בשנת 1844 על עמדתו, שאין ליהודים זכות לשוויון זכויות. הס השתתף בפולמוס זה במאמרו "על הכסף" (Über das Geldwesen), שראה אור רק בשנת 1845.

שפרסם ליאופולד לב (Leopold Loew)³ בהונגריה. לב התפלמס עם ההיבטים היהודיים של הספר, אולם הם מצא לנחוץ להתייחס בתגובתו גם להיבטים הרחבים – העיוניים, הפוליטיים והקוסמיים – של ספרו. היבטים אלה תופסים מקום בספרו לא פחות מן ההיבטים היהודיים, אולם הם גם מסבכים, לכאורה, ללא צורך את התיוה של תחיית ישראל, והבהרת כוונת המחבר אכן נתבקשה. לא במקרה בחר משה הס לפרסם את דבריו בעיתון העם של ארץ הריין התחתון. פעולתו הפובליציסטית היתה מכוונת מאז ומתמיד להעברת רעיונות המהפכה הצרפתית מזרחה דרך ארץ הריין, והוא עשה זאת בין אם ישב בפאריס (רוב הזמן) ובין אם בקלן. אם ביקש הס להפיץ את תפיסתו הדמוקרטית ואת האקטואליות של שאלת הלאומיות – לרבות זו היהודית – היה עיתון ריינאני, בכלל, וזה שמדובר בו בפרט, הבמה המתאימה. עיתון זה ביטא את האגף השמאלי של המפלגה הפרוגרסיבית הפרוסית, שדרשה להנהיג זכות בחירה דמוקרטית, דרישה שהיתה מרכזית בעיני הס; אולם המפלגה ויתרה עליה מטעמים טקטיים-אלקטורליים. מאז ראשית שנת 1863 נקרא העיתון באופן הפגנתי עיתון הריין (Rheinische Zeitung),⁴ זכר לעיתון שאותו ערכו קארל מארקס ומשה הס בשנת 1842-1843.

שאלת לאומיותם של היהודים היתה בעיני הס "שאלת הלאומיות האחרונה" (Die letzte Nationalitätsfrage), כשמו המלא (בכותרת המשנה) של ספרו רומי וירושלים, שלא תמיד רצו להדגישו. הכתרת הרצנויה העצמית של הס "שאלת הלאומיות האחרונה" מפרשת, כבדרך אגב, גם את משמעותה של המלה "האחרונה" (Letzte), שאינה רומזת על מיעוט חשיבותה של השאלה, אלא דווקא על דחיפותה הרבה, משום שכל השאלות הלאומיות האחרות כבר נפתרו (עם המהפכה הצרפתית וירשיה – שושלות שליטי נפוליאון),⁵ ונותרו רק שתי שאלות לאומיות נכבדות: זו היהודית וזו הגרמנית.

3. ליאופולד לב היה המו"ל של העיתון בן חנניה, שבועון לתיאולוגיה יהודית, שיצא לאור בעיר ההונגרית Szegedin. את תגובות הס לפולמוס זה ראה זילברנר, מכתבים, עמ' 381 ואילך.
4. עיתון הריין, שבו גם קארל מארקס ומשה הס שימשו כעורכים, עמד בראש האופוזיציה הריינאנית הליברל-דמוקרטית בשנים 1842-1843. כל אחד מהם בנפרד תכנן את חידושו בעת מהפכת 1848.
5. אחרי הפיכת 1852, שחידשה את שלטון שושלת נפוליאון, תמך הס (כמו פועלים רבים) במשטר החדש. לנגד עיניו עמדו הסיכוי להתארגנות חוקית של הפועלים ויזומת השלטון לתמיכה בתנועות הלאומיות. הס השתתף בעיתון *l'Esperance*, שבו קשר את התקווה לתחיית איטליה בעזרת צרפת עם תחיית כל הלאומים, לרבות עם ישראל. זאת המשמעות האקטואלית של רומי וירושלים.

יש משמעות גם לעובדה, שמשעה הס חתם על הרצניזיה בשמו (M. Hess),⁶ כלומר – הוא לחם על דעותיו בגלוי. אגב, היינריך גרץ, שלא הבחין בחתימתו של הס על הרצניזיה, היפנה את תשומת לבו של האחרון למאמר הרצניזיה התפרסמה בארבעה המשכים, החל ב־14 ביולי 1862. כבר במאמר הפותח כותב הס על "העקרונות הממלכתיים המודרניים", שלפיהם, לדעתו, נמצא השוויון הלאומי של כל האזרחים בדרגה אחת עם שוויונם הדתי, שכן שני מיני השוויון הללו נובעים מגישת יסוד ליברלית אחת (הוזה בעניין זה לגישה הדמוקרטית). אי לכך, אליבא דהס, ההכרה בלאומיות יהודית אינה כרוכה בכל קושי עקרוני מבחינת הליברל־דמוקרטים, שהרי הם הכירו בדת היהודית זמן רב קודם לכן.

עורך העיתון, פרידריך גיבה (F. Giebe), שיגר מכתב להס, שבו לא כפר בהגיון טיעונו, אלא במעשיות שבהכרה הלאומית היהודית, שכן קשה יהיה להגשימה במציאות של אותם ימים, כשהמדינות הופכות מיחידות פוליטיות ליחידות כלכליות מרחביות.⁷

לדעת הס, "העקרונות המדיניים" הנכונים, לפי תפיסתו, התגשמו במדינות כמו ארצות־הברית ושווייץ. הממלכה האוסטרית־הונגרית היתה הרחוקה ביותר מהגשמתם, וזאת בשל תביעתה של האוכלוסייה הגרמנית להגמוניה בכל מרחב המדינה. המצב היה דומה בעיניו גם בגרמניה המתהווה, משום שהמדינה מתנה את השוויון הדתי בכך, שהיהודים יסגלו לעצמם את הלאומיות הגרמנית. במאמרי הרצניזיה לא הרחיב הס את הדיון במסקנתו המובאת לעיל, אולם בכתביו הביע את גישתו השלילית לאוסטריה ולגרמניה, כפי שהתגבשה באותם ימים.

טיעונו של הס מפיס בין הלאומיות היהודית לבין ההנאה המלאה מזכויות האזרח, שהיא מובנת מאליה בשעה שהיא מעוגנת בתוך חופש לאומי, כמו בתוך חופש דתי. בגישתו מגולמת מתאה נגד הדרך שבה התקדם או תהליך איחוד גרמניה,⁸ שתוצאתו עלולה להביא "לשלטון גזעני אחרון" (letzte Rassenherr-schaft). "האומה הנבחרת האחרונה" בהיסטוריה הם הגרמנים (בשעה שהיהודים היו העם הנבחר הראשון בהיסטוריה!). במאמר הראשון מבין ארבעת חלקי הרצניזיה מקדיש הס מקום רב להתהוות "המחלה הגרמנית" (deutsche

6. הס חותם כאן (כמו ברוב המקרים) מ' הס; בכתבים צרפתיים נהג לחתום Maurice Hess. רק יריביו מכנים אותו בשמו הנכון, משה הס, וכך גם התנועה הציונית. הטופס של רומי וירושלים (מהדורת בודנהיימר 1899) שברשותי נושא את השם מ' הס, ועל הכריכה – Max Hess.

7. מכתב מ־15 ביולי 1862, זילברנר, מכתבים, עמ' 391 ואילך.

8. הליברלים בפרוסיה דרשו שהיא תהיה תלוצת איחוד גרמניה, בזכות פעילותה נגד צרפת באיטליה, רעיון שהס שלל מכל וכול.

(Misere), שיסודה ב"חֶרֶב הַגֵּרְמָנִית" (deutsches Schwert) של ימי הביניים, שממנה גרמניה לא השתחררה.⁹ גרמניה היתה אמורה להשתחרר מחרב זו בתקופת הרפורמציה ומלחמות האיכרים, אך לרוע מזלה היא נפלה אז קורבן לפיאודלים מחזיקי חרב זו. בכך היתה גרמניה שונה מכל שכנותיה במערב, שמצאו דרך לחולל מהפכות ולנצל את המהפכה הצרפתית לטובתן. שרשרת המחזלים של הגרמנים נוכח הסיכויים להשתחרר משלטון החרב ולעבור תהליך של אמנציפציה ממש, היא שיצרה את "המחלה הגרמנית".

המחקרים שנעשו במאה הי"ט על מלחמות האיכרים עשו את "המחלה הגרמנית" לנושא מרכזי במחשבה הרדיקלית-דמוקרטית.¹⁰ פרשנותו בנושא זה נתנה להס את ההזדמנות לקשור את שנאת היהודים לטענותיו נגד "החרב הגרמנית", ובה בעת לקשור את הלאומיות היהודית באופן חיובי עם הסוציאליזם, שהתנגד מאז ומתמיד לאותה חרב פיאודלית.

הס מדבר בנשימה אחת על "השאלה הלאומית האחרונה של היהודים" ועל חיסול "שלטון הגזע האחרון". צירוף שני עניינים אלה הוא השלמת המהפכה האירופית. בהקשר זה הוא מזכיר כקרב אחרון את תיאורו של המשורר המהפכן פרדיננד פרייליגראת (Freiligrath) בשירו "ליד עץ הליבנה" (die Schlacht am Birkenbaum).¹¹ את הקורא המודרני אין אזכורו של נפוליאון השלישי בהקשר זה משכנע ביותר, אבל הס ראה במנהיג הצרפתי משחרר הלאומים, והמיועד לסייע בהחזרת ארץ-ישראל לידי היהודים.¹²

את התשובה לבעיה הלאומית הראשונה של היהודים, והאחרונה של הגרמנים, יש למצוא בהתאם לעקרונות הלאומיות האומר, שגם האומה הזעירה ביותר – גרמנית, רומנית, סלאבית, פינית או שמית – זכאית לתבוע את מקומה בין העמים יוצרי התרבות העולמית, ולתבוע סיוע מן האומות המאורגנות המערביות. הדברים עולים בקנה אחד עם הרעיונות שהינחו את הס הצעיר בעת שחיבר את הטריאריכה האירופאית.¹³ בעת שכתב את רומי וירושלים הוא ראה

9. "החרב הגרמנית" כיוונה את הגרמנים מזרחה אל ארצות הסלאבים (Drang nach Osten), ובמאה הי"ט נגד צרפת.
10. הספר של פרידריך אנגלס *מלחמת האיכרים בגרמניה* קבע את התפיסה בתנועת הפועלים הגרמנית בנושא זה. ראה כתבי מארקס-אנגלס, מהדורה גרמנית (MEW), כרך 7, עמ' 413-329.
11. פרייליגראת (1810-1876) היה שייך לחוג "עיתון הריין החדש" וחבר בברית הקומוניסטים. היה סוציאליסט עד שנת 1867, שבה היה ללאומני גרמני. השיר "ליד עץ הליבנה" מתאר את "הקרב האחרון" כמלחמת גוג ומגוג, שאחריה יבואו ימות המשיח.
12. ראה הערה 5 לעיל. בלי "משמר הסואץ" נגד הדרוזים יידלדל האינטרס הצרפתי בארץ-ישראל, וממילא בציונות.
13. הודפס מחדש במקור הגרמני על ידי Auguste Cornu, Wolfgang Mönke, *Moses Hess, Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850, Eine Auswahl*, Berlin 1961 (להלן: קורנו ומונקה, כתיב הס), עמ' 77-166.

את העקרון הזה בפעולה בקונגרסים הבין-לאומיים, שהתכנסו ביוזמת צרפת. אכזבה מרה זומנה להם מעמיתיו לשעבר קארל מארקס ופרידריך אנגלס, ששללו את עקרון הלאומיות (פרט למקרים מיוחדים, כמו אצל הפולנים, וזאת משיקולים שאין דבר בינם לבין חירות הלאומים), וכן מעמיתו לעתיד, פרדיננד לאסאל (שעמו פעל הס יד ביד בשנת 1863), שהכיר רק בלאומיותן של המעצמות המאורגנות.¹⁴ עמדות אלה הביאו את הס למסקנה המעציבה, שגם הדמוקרטים הרדיקליים יתייצבו לצד "החרב הגרמנית" והריאקציונרים, בקרב האחרון של הגזעים הנחשלים נגד עמי המערב המתקדמים. הכרעה מוטעית זו מסבירה לנו, מדוע חזר הס והקדיש לבעיה הגרמנית מקום נרחב כמו לזו היהודית. וכך אנו מוצאים בספר רומי וירושלים מאמר מיוחד ב"אפילוג", הנושא את הכותרת "פרק בתולדות האומה הגרמנית", והמוקדש לבעיה הגרמנית.

הקרב האחרון במלחמת הגזעים האחרונה מסמן את ראשיתו של השלב הסופי בתולדות המין האנושי: האנטאגוניזם הנוכחי של "המלחמה על הקיום" יפנה את מקומו לסולידריות אנושית הרמונית. לפיתוח רעיון זה מוקדשים הפרק "השקפת העולם הגנטית" והמאמר השני ברצנויה. הס האמין, שיש קץ להיסטוריה האנושית, שהתנהלה עד כה כהיסטוריה אנטאגוניסטית, והיא עתידה להסתיים במה שהאמונה היהודית מגדירה כ"ימות המשיח".

ציר מרכזי ברצנויה הוא שלילת הטענה הליברלית המקובלת, שיש התקדמות (פרוגרס) אינסופית. הס ראה בטענה זו שלילה עקרונית של הסוציאליזם, שכן זה האחרון הניח, שהאנושות תגיע בעתיד (הקרוב) למצב של בגרות, או בלשונו – האנושות תגיע בהתפתחותה מן הנבט לשלב של בגרות מושלמת, ובוה תסתיים התפתחותה. כל עוד לא הסתיים תהליך הצמיחה, יש מקום הן למלחמות גזעים והן למלחמת מעצמות, אך כשהתהליך יגיע לקצו ישררו הרמוניה וסולידריות (כלומר סוציאליזם). המיידת את השקפתו של הס הוא ראיית ההתפתחות מן הנבט אל הבגרות הסופית (Endzustand) כמושפת לעולם האנאורגני, לעולם האורגני ולהיסטוריה החברתית האנושית. הטבע מהווה דוגמה לאנושות, ובלשונו – "שבת ההיסטוריה" (Geschichtssabbat) באה מיד אחרי שבת הטבע (Natursabbat). הטבע שכבר הושלם וההיסטוריה האנושית הנמצאת בתהליך ההשלמה, שני אלה משתקפים בתודעה של העמים הקדמונים בצורה האופיינית להם: אצל העמים ההודו-אירופיים (שמייצגיהם האידיאליים

14. Ferdinand Lassalle, "Der Italienische Krieg und die Aufgabe Preussens", בתוך: *Moses Hess, Abschnitt die Kritik der Praxis*, Frankfurt/New York 1982 (להלן: מרכות). לאסאל שולל את הזכות הכללית להגדרה עצמית של העמים. גם הס מדבר תמיד על העמים יוצרי התרבות העולמית כזכאים להגדרה עצמית; ההבדל בינו ובין לאסאל אינו נראה יסודי. לולא נתן עם ישראל לעולם את התנ"ך, לא היה ראוי בעיניו לקיום.

הם היוונים) התפתח פולחן הטבע; אצל העמים השמיים – פולחן ההיסטוריה. באופן זה התפתחה אצל היהודים האמונה במשיח, שלפיה בסוף תהליך ההתפתחות של החברה מצויה נקודת רגיעה, הלוא היא "שבת ההיסטוריה". הפולחן המשיחי של ההיסטוריה התבטא אצל היהודים באופן אינטואיטיבי בחזון הנבואה, וסופו שיוגשם בסוציאליזם במודע ובמלוא התודעה העצמית. זאת לאחר שתושלם התפתחות החברה ויסתיים חינוך האנושות. השלמת התפתחות האנושות (Vollendung der Entwicklungsgeschichte) פירושה, מצד אחד, התמוגגות והתכוללות בין העמים ("גזעים", בלשוננו) הקדמונים, ומצד שני ההכרה ההדדית בכל טיפוס לאומי שהתפתח מהתכוללות זו. שני תהליכים אלה יבטיחו בעתיד את השיתוף ההרמוני בין האומות, שיבוא במקום הניגודים שצמחו במהלך התפתחות העמים.

משה הם חתר בעקיבות למטרה אחת – קידום האנושות והבשלתה, וחיוו היו משולבים בפעולת ההיסטוריה להשגת מטרה זו. החיבור רומי וירושלים משולב באחדות זו, שהיוו יצירתו הפובליציסטית ופעילותו הפוליטית של הס, וייתכן שאפשר לראות בספר את שיאה. הערכה זו עומדת בסתירה להכרתו של הס בפתח ספרו – הצהרה שהתעמולה הציונית ניצלה ככל יכולתה – שהנה "התועה בדרכי החיים" שב לעמו.¹⁵ טענתו של הס בדבר רציפות דרכו, המופיעה במאמרי הרצנוזיה, משכנעת יותר ומפחיתה ממשקל הצהרתו בספר שערך במתכונת של מכתבים לידידה אלמונית. הוא היה זקוק לאמצעי ספרותי זה על מנת לרכוש את אהדת הנמענת.

הס קובע ברצנוזיה העצמית, שהגותו הפילוסופית, פעילותו בשטחי הכלכלה והפוליטיקה, ומחקריו במדעי הטבע היו רק אמצעי ליצירת מצב חברתי אחד ומשותף לכל העמים ההיסטוריים במידה שווה. מכאן, שאת ההגליאניות השמאלית שלו, את פעילותו עם מארקס ואנגלס, את השתתפותו בתנועה לקידום מדעי הטבע ואת שיבתו, בסופו של דבר, לפוליטיקה, את כל אלה יש לראות בויקתם ל"מטרתו הסוציאליסטית". הוא הדין, כמובן, גם לגבי הלאומיות היהודית שלו, ובלשונו: "מאז המלחמה האיטלקית [1859] חזר הס אל הפוליטיקה והצטרף אל השאיפות הלאומיות, כי ראה בהן חלק מן המלחמות האחרונות של הגזעים (einen letzten Rassenkampf), שיביא להתפשטות התנועה הסוציאלי-דמוקרטית על פני כל אירופה." מן השאיפות הללו נבעו גם שאיפותיו היהודיות האחרונות. הוא אינו מתכחש איפוא אף לא לאחת משאיפותיו הקודמות. "אדרבא, הן כלולות בשאיפתו האחרונה", ופירוש הדבר, ששיקום היהודים במולדתם הקדומה הוא שאיפה בסיסית, שהגשמתה דרושה לשם

15. הראשון שיצר את הנוסח של "החוזר בתשובה" במשמעות הכפולה, הוא דוד גורדון. ראה עליו אצל זילברנר, *Moses Hess, Geschichte Seines Lebens*, Leiden 1966 (להלן: זילברנר, משה הס), עמ' 435 ואילך.

השלמת התפתחותה של האנושות וחינוכה.

השלישי בסדרת המאמרים נפתח במשפט: "המתבר קושר איפוא את שאיפותיו הסוציאלי-דמוקרטיות אל שאלת הלאומיות היהודית." מכאן, שהבשלת התנאים לשלימות החיים החברתיים ופתרון השאלה היהודית שווים, עקרונית, במעמדם, אבל בחיי הפרט יש מוקדם ומאוחר, ובחיי של הס הבכורה ניתנה לבעיה החברתית. ואכן, זמן קצר לאחר הופעת רומי וירושלים שקע הס בכל מאודו בפעילות למען הארגון הכללי של פועלי גרמניה (ADAV),¹⁶ ולאחר מכן התמסר כולו לארגון האינטרנציונל הראשון.¹⁷ הס הוסיף לכתוב על שאלות התרבות היהודית.¹⁸ אבל שוב לא התעמק בשאלות החברה העכשווית היהודית, שאלות שהצמיחו בינתיים את התנועה הלאומית היהודית. התיבות "שאלת הלאומיות האחרונה" מקבלות, אם כן, משמעות טקטית בביוגרפיה של הס. כתנועה העסיקה אותו רק הסוציאלי-דמוקרטיה. בעוד שהשגת טריטוריה כיסוד לכינון חיים לאומיים דוחקת בעיניו של ציוני כל בעיה משנית, לא כן היה בעיני הס. במובן זה האיש לא היה ציוני מדיני, ואף לא "מבשר הציונות".

"הקטסטרופה האחרונה" – היא המלחמה האחרונה נגד שלטונו של עם אחד בזולתו – זהה אצל הס עם "המהפכה החברתית", שעליה דיברו הסוציאליסטים בסוף המאה הי"ט. אך פרשנותו זו של הס לא התקבלה על ידי ארגוני הסוציאליסטים.¹⁹ המהפכה החברתית פותחת, לפי תפיסת הס, את "אחרית הימים"; היא זהה עם "שבת ההיסטוריה", מועד בו תסתיים גם הגלות השלישית. כדי למנוע טעות מחניכי הנצרות מסביר הס, שאין "אחרית הימים" שעליה הוא מדבר וזהה עם "קץ העולם" הנוצרי-נסי, אלא כוונתו לחזיון שיש להבינו – כמו את המהפכה החברתית – כמאורע אקטואלי בן זמננו.

עצם השימוש במונח משיחי יהודי משמעותו, שאין לתאר סדר חברתי מושלם ללא שיקומו של עם ישראל. עם זאת, אין כל רמז לכך שיש להתחיל בשיקום זה כאן ועכשיו. זהו ההבדל העקרוני בין הס לציונות, שראתה בהתארגנות לקראת שיקום העם וראשית התיישבותו בארצו, עניין דחוף ובלעדי. במאמר הביקורת

16. קונטרס התעמולה של הס, *Rechte der Arbeit*, הופיע כבר בשנת 1863, והניע את לאסאל למנות את הס כמופיה-כוח של ה-ADAV בקלן, וככזה ארגן את הופעת לאסאל בארץ הריין. ראה זילברנר, מכתבים, עמ' 434 ואילך.

17. הופעת הס בוועידת האינטרנציונל בבריסל 1868 פורסמה בפרוטרוט בעיתון הרשמי של האינטרנציונל, *Der Vorbote*. הס ניצב לימין מארקס והוועד המרכזי בלונדון נגד באקונין.

18. תיאודור זלוציסטי פרסם את כתביו היהודיים של הס בשנת 1905 במקור הגרמני תחת השם *Moses Hess, Jüdische Schriften*. עמ' 1-119 הם טקסט; 171 העמודים הבאים הם "מבוא".

19. המאמר של הס "Die soziale Revolution" שימש כחומר מרשיע במשפט הבגידה נגד שלושה מנהיגים של הסוציאלי-דמוקרטיה בשנת 1872, למרות שאלה הסתייגו מתוכנו.

מנסח הס את עמדתו כשהוא מסתמך על הכתוב ברומי וירושלים: "עומדים אנו בפרוס שבת העולם ועלינו להיכון לשליחותנו האחרונה – על ידי הבנת דתנו ההיסטורית." מדובר אצל הס בהבנה ולא בהגשמה.

ההבנה הנכונה של רוח עמנו מחייבת להכיר גם בתנ"ך וגם בתלמוד כיצירות סגוליות של תרבות העם, אבל לא כגילוי של רוח על-טבעית, היינו דתית. העם יצר תרבות זו, והוא גם ישנה את ערכיה לפי צרכיו, כאשר יוכל לחוקק את חוקיו ברוחו לאחר שיקומו בארצו. תהליך החקיקה הינו אקט דמוקרטי, והוא יהיה קשור אל החקיקה הישנה, אך לא כפות על ידה. פירוש הדברים הוא, שהס התנגד לרפורמות בדת, כל עוד לא הבשילו תנאי החקיקה על אדמת המולדת הישנה. הרפורמות הנוכחיות בדת הונעו, לדעת הס, על ידי אידיאה רופסת של "קידמה" (*vage Idee des Fortschritts*), השולטת במחותיהם של מיעוט זעיר מבני העם, המבקש להיות משוחרר מסולידריות עם המוניו.

את הביטוי המובהק לרוח העם ראה הס בכת הגדולה של החסידים (*zahl-reiche Sekte der Chassidär*), המכונים אצלו "קומוניסטים יהודיים".²⁰ באמצעות החסידות מעביר הס את הניגוד האקטואלי שקיים היה באירופה בין ליברלים לסוציאליסטים גם אל הזירה היהודית: "יהודי התרבות" המערביים ניצבים אצלו מול החסידים הדמוקרטיים והפטריוטיים של המזרח, וההשוואה היא כולה לרעת "יהודי התרבות". הוא מניח, ששריון הקרח של האורתודוקסיה (*orthodoxe Eizkruste*), יימס על נקלה מחומה של ה"אש ממרכז" (*Zentral-feuer*), ברגע שיצוט זיק הפטריוטיות, בעוד שאת שריון הקרטון הקשיח (*Kalk-schale*), שמקיף עדיין את לבותיהם של יהודי התרבות, ניתן רק לפוצץ בעזרת דחף כביר מן החוץ, שאפשר כבר עתה לגלותו ביחסי הכוחות בעולם, שבראשם העמלים הדמוקרטיים והקומוניסטיים. כאן נרמזו בכירור על הציפייה למהפכה החברתית, שהמריצה את הס להצטרף אל לאסאל ואל איגודו בשנת 1863, ובשנת 1865 אל האינטרנציונל הראשון.

יעוד המהפכה העולמית הוא להמיר את חברת חיות הטרף של ימינו, שבה חיים האנשים תוך ניצול הדדי, בעידן חדש של ייצור סולידרי, שבו ינצלו האנשים את הטבע באמצעות המדע והתעשייה, ולא יהיה עוד צורך במתווכים

20. קשיי ההבנה של הטקסט והבנתו הלקויה הם אחד הפגמים ברומי וירושלים. לו חיי החסידים היו באמת חיים של שיתוף, דרש ממנו היושר המדעי לתהות על קנקנם כאשר שהה בברסלאו, אך הוא הסתמך על אינפורמציה מקוטעת, שהגיעה אליו כנראה מאנשי ברסלאו. הספקולציה על נכונותם לחדש את היישוב בארץ-ישראל לפני בוא המשיח, היתה נטולת כל בסיס. הס התחמק מלהצטרף אל גרץ במסעו לארץ-ישראל. על הרקע למחל הזה ראה בספרי *Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Hess, Abschnitt die Kritik der Praxis*, Frankfurt/New York 1982 (להלן: נאמן, עמ' 319-333).

למיניהם.²¹ פירוש הדבר שליהודים, כפי שהם מתפרנסים כיום, לא יהיה מקום בעידן החדש, ושיקומם במדינה משלהם יהיה אז אקטואלי. המאמצים שעושים בימינו פילנטרופים יהודים לשנות את עיסוקם של היהודים על רקע יחסי הייצור הנוכחיים, הם מאמצי שווא, מאחר "שהיהודים ברובם הגדול לא יתמסרו לעבודות כאלה, כי חסר להם תנאי היסוד, הוא אדמת מולדת". היהודים מתגעגעים אומנם ל"יחסי עבודה בריאים", אבל רק בכוחה של "אדמת מולדת משותפת" לספקם. כאן אולי המלה "משותפת" הינה בעלת משמעות.

התיזה המרכזית במאמר השלישי היא, ש"אצל היהודים, יותר מאשר באומות המשוועבות על אדמתן, קודמת העצמאות המדינית לכל קידמה אחרת". על כן יהודי בודד לא יוכל להימלט מן "העמדה הנלווה של עמו", וכל יהודי, אפילו זה שנטבל לדת אחרת, נושא באופן סולידרי באחריות לתקומת ישראל. ההבדל בין יהודי התרבות במערב ובין המוני היהודים במזרח הוא, שאלה האחרונים חשים עצמם אומללים, אבל לא חסרי כבוד, בשעה שיהודי המערב חשים כאב יהודי מיוחד, לאחר שהאקולטורציה שלהם לא שחררה אותם משאלת היהודים, כפי שציפן, והם רואים באפלייתם עוול כלפיהם. מדינת היהודים, כשתקום, תשחרר לא רק את היהודים שמחייבים עצמאות יהודית, אלא גם את אלה המבקשים לשווא להיטמע בין הגויים, כי החברה האנטאגוניסטית הקיימת מונעת זאת מהם.²² מצב זה, כאמור, יוצר קשר בין הסוציאליזם לפתרון שאלת היהודים, בתנאי ששינוי המשטר החברתי יביא לביטול כל קיפוח לאומי, כפי שהס הנית. טיעונו של הס חופף בעיקרו את הנחת היסוד של הציונות בראשיתה, שקשורה ציונות עם קידמה חברתית.

נשאר להס לברר עוד את הקשר שבין סוציאליזם ופתרון שאלת היהודים, אבל בכיוון ההפוך, דהיינו – שהגשמת הסוציאליזם תלויה בחידוש החברה היהודית; ובניסוח אחר – שהגשמת הסוציאליזם מותנית במשיחות היהודית כפי שהוא פירש אותה. ראשית התשובה נרמזת בסוף המאמר השלישי, שם נאמר, שהקסטרופה האחרונה של החיים האורגניים (המבול), היתה שעת לידתם של העמים ההיסטוריים, ובכללם עם ישראל. חברת העתיד קשורה איפוא בראשית עם ישראל, כשם שהנבט קשור אל הפרי הבשל.

לנושא זה הוקדש המאמר הרביעי, שבו דן הס באחדות המין האנושי לעתיד

21. שלטון המדע והטכניקה הוא תמצית תורת סן-סימון, שיישומה כריית תעלת סואץ על-ידי פרידננד לספס. היא תואמת את חידוש היישוב היהודי בארץ-ישראל. יישום הרעיונות הסן-סימוניסטיים הוא הזדמנות היסטורית, כי בזה מתבטל כל הכתוב על עולם הטורפים במאמר *Über das Geldwesen*. ראה גם הערה 2 לעיל.

22. זה רעיון הרצליאני יסודי, אחד הביטויים שטבע הס, ואשר הביא את הרצל להערכה "שכל אשר התנסינו בו, כתוב כבר אצלנו". ראה נאמן, עמ' 307 ואילך. כהכללה, המשפט רחוק מלתמצת את רומי וירושלים.

לבוא, שהיא ממהות הסוציאליזם לא פחות מאשר ביטול ניגודי המעמדות. אחדות זו היא תביעה של המשיחיות בעם היהודי מראשיתו, וממילא ימצא ביטייה המובהק במוסדות הקהילייה היהודית המחודשת. יש כאן איפוא הוכחה לכך, שהתלות בין הגשמת הסוציאליזם ובין המשיחיות היהודית היא בסופו של דבר תלות הדדית.

הס נתקל בקשיים, כאשר הוא בא להוכיח במוסדות ריאליים את מה שהוא מניח כמוכח. היה עליו להוכיח לא רק את עצם קיומה של המשיחיות היהודית, אלא גם את שליטתה של זו ברוח העם בתור מיתוס, במהלך ההיסטוריה בעבר ובהווה. היה עליו להוכיח, שהמשיחיות התגשמה במוסדותיו הלאומיים של העם, ושאלה התמידו גם בחיי הגולה, כך שמובטח שהם יעצבו את עם ישראל גם בעתיד. הם סבר בוודאות שכך הדבר, אלא שההוכחה מוטלת על מלומדים בעלי מקצוע.

ברומי וירושלים אין אזכור מפורש להשפעתו של בית המדרש לרבנים בהנהגת היינריך גרץ על הס. בעזרת מגעיו עם גרץ ועם חוגו – שבהם התמיד לפני פרסום ספרו ואחריו²³ – מצא הס את האומץ להשיב לטיעונו של ליאופולד לב, עורך כתב העת *בן חנניה*. הלה, שהיה היחיד שהתעמק מיד בספרו של הס, אבל התפלמס עם מחברו,²⁴ סיכם את התנגדותו לאמור:

לאלה מוסדות התכוון המחבר [משה הס] כאשר הוא כותב על הפטריוטיות הארצישראלית? מאלה מוסדות הוא מתלהב? איזה חוק ישלוט במדינה היהודית שלזו על זה אין המחבר יודע לענות, ולמרות זאת הוא מדבר על פטריוטיות! אדם כמוהו, המודרך בטיעונו על ידי ידיעתו את ההיסטוריה היהודית, מוצא כאן "פטריוטיות", כשהיא חסרת כל בסיס מוסדי בהווה או בעבר, ופירוש הדבר, שיש לו עסק עם אהבת אדם לאובייקט אהוב שאינו קיים כלל.²⁵

בהתמודדותו עם לב, שהיה נציג ההתבוללות המתונה, הסתמך הס על מלומדים

23. ראה נאמן. ביקור הס בברסלאו נמשך מאפריל עד יוני 1862; ביוני פרסם את *דומי וירושלים*; הבסיס האידיאולוגי של אסכולת ברסלאו הוא היהדות ההיסטורית, וישראל כעם ההיסטוריה: הקירבה הרעיונית בולטת לעין. ראה גם חליפת המכתבים של הס וגרץ: Reuwen Michael, "Heinrich Grätz, Briefe an Moses Hess 1861–1872", *Annali IV* (1961), pp. 326–400

24. ראה לעיל הערה 3.

25. הם הגיב על השקפת לב, המכיר רק את המוסדות הממלכתיים כאובייקט לפטריוטיות, במכתב מפורט למערכת *בן חנניה*, שהודפס בו, ראה זילברנר, מכתבים, עמ' 397 ואילך. הם מראה, שאצל ההונגרים, כמו אצל הגרמנים, היתה התקווה לכינון מוסדות ממלכתיים בסיס לפטריוטיות, ולא מוסדות קיימים במציאות. ואם כך, למה לא אצל היהודים? שם, עמ' 400–401.

יודעי דבר, בכלל, ואנשי ברסלאו בפרט. אבל הוא יכול היה להסתמך בטיעונו רק על קשרי המשפחה ההדוקים בין היהודים, שעליהם דיבר במכתב הראשון של ספרו, ואין בכך כדי לבסס את טיעונו מרחיקי הלכת. אבל הס הסתמך גם על שיחותיו עם אנשי ברסלאו הקרובים לו ברוחם. לב היה נציגה של הלמדנות היהודית כפי שרווחה בימיו ובימי הס, ולשווא מסתמך הס על "המדע" המגולם במלומדים, שיעמדו ברובם הגדול נגדו. ברומי וירושלים מדבר הס בגאון וביהירות נגד היהודים המתכוללים, אבל בפולמוס עם המתנגד האחד שמצא בכלל לנכון להתפלמס עמו, מתגלית חולשה בסיסית בטיעונו. הס חזק במונולוג, אבל חלש כדיאלוג. חולשתו מתגלה כבר כשהוא מדבר בהרחבה על המושג המעורפל של "פולחן ההיסטוריה", שהוא הבסיס בפיתוח מחשבתו.

ביסוס דעתו נשמע מהוסס, כאשר הוא אומר: "[את ההכרעה בשאלה] אם תפיסתו בעניין פולחן ההיסטוריה של עם ישראל [...] הולמת את פולחן העם שבמציאות, עלי להשאיר למשפט המלומדים היהודיים." או: "השקפה זו אינה נעדרת מסקנתיות, אבל היא נשארת בגדר ראייה פיוטית עד אשר תבוסס באופן מדעי או תתגשם בפועל בחיים." לא הוא יוכיח את הנחותיו, אלא "המדע": יש להקים חבורה מאורגנת (Assoziation) של כל החוקרים המדעיים היהודיים, כדי לצאת סוף סוף מן הספקולציה ומן העולם הפיוטי של האידיאליזם. כזאת היתה תביעתו לגבי מדעי הטבע בשנות החמישים, אבל דא עקא, שחבורה מאורגנת כזאת לחקר תולדות ישראל ודתו היתה מבטלת את טיעונו של הס.²⁶ בשרשרת הטיעונים של הס, לפיהם במיתוס ההיסטוריה המעורפל וההיפותטי תלויה תפיסתו המשיחית, וזאת שוב מחוברת עם הסוציאליזם, מתגלה חוסר יכולתו להבהיר את דעותיו, דבר המבשר משבר, ומסביר לנו את בריחתו המפתיעה אל התעמולה הסוציאליסטית ונטישת ההגשמה של גאולת עמו. הס התמיד עוד בחקר פרטים בתרבות היהודית, אבל לא חזר אל הטיעונים מרחיקי הלכת שהעלה ברומי וירושלים.

הרצוניה שכתב הס על ספרו היא הבסיס לעצם ההבנה של חיבור זה. זאת, בשלושה היבטים: היא מדגישה את אחדות חשיבתו לאורך חייו; היא מתמצתת בצורה נכונה את הספר, שהוא מופת של כתיבה מעורפלת הניתנת לפירושים שונים ומשונים, בהדגישה את אחדות השאיפות הסוציאליסטיות והיהודיות; היא משקפת היטב את רושם ההשפעות של אוהדים ומתנגדים לפני ואחרי שהספר ראה אור; והיא מסבירה גם, שאי בהירותו אינה תוצאה של חוסר יכולתו של הס

26. ההקבלה של התחברות הפועלים לאגודות מקצועיות להתחברות המלומדים היא רעיון סן-סימוניסטי מעניין, אבל אינו מתחשב במציאות והיא, שמרבית אנשי המדע הזדהו בימי הס עם הרפורמה, ועמלו קשה להוכיח את התמורה ההיסטורית מלאומיות יהודית לדת היהודית. נוסף על כך, מדוע רק התחברות המלומדים היהודיים? מלומדים גויים פסולים?

לטיעון שיטתי בלבד, אלא נובעת גם מאי רצונו להתחשב בטענות מבקריו. ברצונזה שלו מדגיש הס, ובצדק, את אחדות הגותו, שתמציתה וסיכומה מובאים ברומי וירושלים. תמוה, שהוא אינו מציג כראוי את הדחף הבלתי אמצעי לחיבורו, וכדאי לעמוד עליו כאן, כי הוא משמיט את היסודות מתחת ההפתעה שאחזה את חבריו עם פרסום הספר, שכן הם ראו בו סטייה תמהונית. הס עזב את פאריס בקיץ 1860 אחרי שהייה ממושכת, וניתק את כל קשריו הפובליציסטיים מן הימים שבהם תמך בנפוליאון השלישי,²⁷ בתור משלים המהפכה הצרפתית. הוא חשב אז לחבר את מכלול לקחי חייו והגותו בצורה אחידה ומסכמת, שתחבר את מדעי הטבע עם מדעי הרוח. הוא התכוון להתיישב לשם כך באנגליה או בארצות-הברית, אך הוא לא הגשים רעיון זה, אלא ניצל את החנינה הפרוסית של שנת 1861 כדי לשוב לקלן.²⁸ או אז חיבר את 12 המכתבים אל ידידה, המהווים את הבסיס לספרו רומי וירושלים. המכתבים שיקפו את לבטיו של הס בראיית נפוליאון השלישי כמשחרר הלאומים (במרכזם שחרור איטליה בשנת 1859) ותיאור המציאות בגרמניה בימיו,²⁹ שתמציתה המשך הראייה, שגרמניה מנציחה את שליטת "החרב הגרמנית", וממשיכה לעוות את גורלה.³⁰ החידוש בהגותו של הס, בעיני אדם שאינו מכיר את ראשיתה, מתבטא בכך, שהוא קושר את שחרור איטליה ("רומי") עם שיקום עם ישראל בארצו ("ירושלים"): אחרי שתשחרר החרב הצרפתית את איטליה היא תשחרר את ירושלים למען עם ישראל, ותעלת סואץ המתוכננת תגשר בין האינטרס החומרי והאידיאלי.³¹ אחרי שחרור איטליה תהווה "ירושלים" את "שאלת הלאומים האחרונה".

קונצפט זה היה פשוט בעיני הס, והצורה הספרותית של מכתבים איפשרה לו להציג את דעותיו באופן אסוציאטיבי, לא שיטתי, בפני אדם שבשבילו דעות

27. הס היה צנטרליסט מדיני, ועל כן העריץ את עול הברזל של הריכוזיות של נפוליאון השלישי, וגם של נפוליאון הראשון. הערצתו את נפוליאון לא היתה אישית, אלא בתור מגשים שחרור הלאומים. בימי השתתפותו באינטרנציונל פעל הס להפלתו, כי הבין שטעה.

28. תנאי חנינה זו השאירו בידי המלך הפרוסי את הזכות למנוע שיבת אנשים מסוכנים, דבר שחש מארקס אישית, כשלאסאל הצליח לעניין אותו בשיבתו. אילו זכו הנטיות הפרו-צרפתיות שברומי וירושלים לתשומת לב השלטונות, לא היה מעמדו של הס בקלן מובטח.

29. בעת המלחמה באיטליה דרשו הליברל-דמוקרטים לצאת לשם להגנת נחלאות אוסטריה באיטליה עלית, ולצאת למלחמה באיטליה המשתחררת ולתקוף את צרפת. לאסאל תמך באיטליה ובצרפת, כפי שדרש הס (ראה הערה 14). אוסטריה, לא פחות מפרוסיה, מחויקה, לפי דעת הס, את "החרב הגרמנית" מימי הביניים.

30. העוצמה הצבאית שסימלה "החרב הגרמנית" נתונה בידי המעמד האצילי, שמשתמש בה לשם דיכוי כלפי חוץ (סלאבים ורומאנים) וכלפי פנים (האיכרים).

31. ראה הערה 21.

אלה היו חדשות ומתמיהות. את הקושי הטמון בצורה זו של הצגת דעותיו למד להכיר, כאשר הציג את כתב היד לחוג מכריו, אשר העירו לו על כל הסתירות ואי הבהירויות המצויות בו. כתוצאה מכך חיבר הס הערות לטקסט, שאורכן עולה פי כמה על המכתבים המקוריים, ואשר הן אינן "הערות" במובן המקובל של המלה, אלא הרצאות ופולמוסים.³² הצורך של הס להבהיר את כוונותיו הגיע לשיא כאשר בא במגע עם אסכולת ברסלאו של גרץ, הקרויה "האסכולה ההיסטורית של היהדות", שעצם שמה רומז כבר על קירבתה לדעותיו של הס. בייחוד יש ליחס לאנשי אסכולה זו את אזכור החסידות, כי אפיונה על ידי הס מוכיח, שלא טרח לחקור אותה בעצמו.³³ נדמה, שהאפילוג לספרו³⁴ משקף את השראת אסכולת ברסלאו כבר במוטו שלו: "זכור ימות עולם".³⁵

עד כה לא נעשה נסיון לנתח את הספר בכלים של מדע הספרות, ועל כן הטיפול בו היה בעבר בחזקת ליקוט "צימוקים" מתוכו.³⁶ הרצנויה העצמית שפרסם הס מהווה עזר נכבד להבנת הספר, שכל חוקריו חייבים להתחשב בה. תמונת "הבן האובד" או האורתודוקסיה המדומה שלו, המחייבת אף חידוש הקורבנות, מושמטות ברצנויה. יש ליחס עובדה זאת גם להתחשבות בקהל הקוראים של העיתון בו היא התפרסמה, שעורכו הראשי היה הרמן בקר (Becker) – עמיתו לשעבר של הס במחנה השמאלי ביותר במהפכת שנת 1848.³⁷

תיאודור זלוציסטי (Zlocisti), שעשה רבות להציג את משה הס כנכס של הציונות, שקל כנראה לפרסם מחדש את הרצנויה העצמית הזו, ונרתע (דבר הנלמד מכך, שרק העתקים של שלושה מאמרים מתוך הארבעה שמורים בארכיון הציוני המרכזי בירושלים); שכן לא כל הכתוב ברצנויה העצמית התאים לתמונה של הס מבשר הציונות.³⁸

32. ההערות (Noten) – להבדיל מן ה-Anmerkungen לכל מכתב לחוד – תופסות יחד עם ה"אפילוג" כמחצית הספר.
33. הזמן ששהה גרץ בברסלאו (ראה הערה 23) נמשך כרבע שנה, ועשוי היה לאפשר לו נסיעה לגליציה, מבצר החסידות. הסתמכות על דברים בעליפה בלבד יצרה בהכרח תפיסה מעוותת, כפי שעולה גם מתיאור החסידות אצל גרץ בספרו.
34. ה"אפילוג" הוא חיבור עצמאי, שאינו קשור ל-12 המכתבים, ומיקומו אחריהם רומז, לדעתי, לחיבורו כהד של השיחות בברסלאו ותמציתן.
35. רק ה"אפילוג" זכה למוטו, המכתבים – לא. "זכור ימות עולם", תפקידו לפי דעתי, לחבר בין האסכולה של ברסלאו והאידיאה של שבת ההיסטוריה של הס.
36. ראה נאמן, עמ' 300-303.
37. ברצנויה זו יש משקל גם ל"יש" וגם למושט במתכוון, בהתחשב בקהל היעד. הס לא שיער באיזו מידה התרחק הרמן בקר מן הדמוקרטיה. לימים הוא היה ראש עירייה שמרן, שיתמנה גם כחבר בבית העליון האריסטוקרטי.
38. בזכות תיאודור זלוציסטי מצוי עובדו הס בארכיון הציוני המרכזי בירושלים. העתקים חלקיים של הרצנויה העצמית שמורים בתיק A-49/26.

ברשימה הביבליוגרפית של כתבי הס, שערך אדמונד זילבנר,³⁹ חסר אחד המאמרים, ובביוגרפיה המקיפה שכתב על הס הוא לא התייחס כלל למאמרים אלה. היעדר רצנוזיה זאת מן האינדוסטר של כתבי הס הופכת לחידה את פנייתו לתנועת הפועלים הגרמנית זמן קצר אחרי פרסום רומי וירושלים; ההדגשה שנתן הס עצמו לאחדות השאיפות הסוציאליסטיות והיהודיות פותרת אותה. רק הפרוטו-ציוני, מבשר הציונות, נעשה בלתי אפשרי לאורה: הס היה יהודי לאומי בעל זיקה חזקה לארץ-ישראל. מוטב להשאיר את סיווג הטיב של לאומיות זו לדורות הבאים.

39. זילבנר, משה הס, עמ' 435 ואילך.

משה הס

שאלת הלאומיות האחרונה

(תרגם שלמה נאמן)

מזמור ראשון⁴⁰

עד עכשיו הורגלנו לראות ביהדות רק קבוצה דתית (religiöse Konfession).⁴¹ תפיסה זו, שתרמו לה במידה שווה גרמנים, יהודים ונוצרים, אינה חורגת מעבר למאה הנוכחית, שכן משה מנדלסון עדיין ראה ביהדות לאומיות (Nationalität). מניעים ליברליים לכאורה הניעו לכך, אבל לאמיתו של דבר גרם לכך היעדר אומץ מספיק להשלים את העקרונות המדיניים המודרניים מול התנגדות הריאקציה בנוסח ימי הביניים.

בימים אלה הופיע ספר מאת מ' הס⁴² תחת הכותרת רומי וירושלים, שאלת הלאומיות האחרונה, בהוצאת אדוארד ונגלר (Wengler) בעיר לייפציג. הספר נתקבל באהדה רבה בחוגים המוסמכים של [הליברלים] היהודים. הוא מתייבב כנגד אותה תפיסה חלקית (Halbheit). במדינות המודרניות שהשתחררו מימי הביניים בזכות מהפכה, זכו גם היהודים לאמנציפציה. אבל יש גם מדינות, כפי שמחבר רומי וירושלים מראה, בפרט בפרק "חטיבה של תולדות העם הגרמני" (Ein Stück Geschichte des deutschen Volkes), בקורטוב של רוע לב, שיש עמים שלא עלה בידם לבצע מהפכה, ובכל זאת רוצים להיחשב בין העמים המודרניים ונרתעים בכל זאת מלהתנגש עם העקרונות הליברליים המוכרים והמקובלים. אלה מודעים גם לנזק שנגרם להם עקב התנגשויות אלה, ובכל זאת אין להם לא מרץ ולא תעוזה להגשים עקרונות אלה בפועל בחייהם. למותר

40. *Niederrheinische Volkszeitung*, Nr. 199, 14 Juli, 1862.

41. המושג "קונפסיה" אינו זהה עם "דת", אלא מציין פלגים נוצריים, שהתהוו באירופה בעקבות הרפורמציה, ופירושו המילולי "אני מאמין" דתי. שוויון הקונפסיות קובע איפוא שוויון הפלגים של הנצרות, ואינו קובע מאליו את שוויון הדת היהודית: כאן השורש להרבה אי הבנות אצל הנוצרים.

42. חתימת הס כ"מ' הס" גם בתקופת רומי וירושלים אופיינית: הקריאה היא מוריץ הס, או מוריס (Maurice) הס בצרפתית. ראה גם לעיל הערה 6. נוכח הצהרתו, שראוי שיקרא "איציג" ברומי וירושלים, חתימתו המקוצרת עושה רושם מוזר.

להצביע בפירושו על עמים אלה. בארצנו התאמצו תדיר לעקוף את השאלות העקרוניות, ולטפל בהן מאיזה היבט צדדי (schief) על מנת להסוות את עיוותם (ihre Halbheit zu beschöihigne). כאן גם נמצאו תמיד פרופוסורים מלומדים, שסיבכו גם את השאלות הפשוטות ביותר ורוקנו אותן מכל תוכן עקרוני, כך שהשכילו לטפל בהן מכל הצדדים, ורק נשכח מה היתה בעצם תכליתן. כך הבינו ביחס לשאלה היהודית, שאומנם "מצד אחד" יש להשוות את היהודים כאמונה דתית עם כל האמונות הדתיות, אבל "מצד שני" אין להשוות את לאומיות היהודים – או את הגזע היהודי – עם זה הגרמני. ברוננו באואר יודע אפילו על הבדל במבנה העצמות, וכל שכן הוא יודע שאין להשוות את מעמדם. נוכח התחמקויות (Seitensprünge) אלה של הגרמנים הנוצריים, מצאו היהודים המודרניים, שנוח יותר להתכחש ללאומיותם ולגזעם, ולהתבסס על העקרון הליברלי של שוויון כל הדתות. השוויון הדתי הוכר כבר על ידי הכול, ולא עמדו על העקרון המדיני הרדיקלי יותר האומר, שכל אחד שנולד במדינה כלשהי הוא אזרח, בין אם ביקש להתאזרח בה או לאו, כי בה מקום מגוריו; ייתכן שביקש להתאזרח ולמלא את כל חובות האזרח, הפוליטיות והכלל-אזרחיות.

כך נולדה בכל החוגים הליברליים של גרמניה ההשקפה הנוגדת את כל המסקנות של מדע ההיסטוריה ומדעי הטבע, שהיהודים הם עדה דתית בלבד, ולא עדה גם על יסוד מוצא (Stammesgenossenschaft), דהיינו – לאום. היהודים הנאורים חשבו להעמיד את מעמדם מעבר לכל ספק על ידי רפורמות בפולחן הדתי, והשאירו מן הפולחן רק את השם. לעומת זאת, הם הרחיקו ממנו כל נושא לאומי, שהוא תמצית הפולחן, לרבות כל התפילות המרגשות שהביעו את הכאב על אובדן מולדתם הישנה. במקום זה באו קובצי המנונים או שירים מעשה ידי עצמם, שבהם פילוסופיה תיאסטית מובאת בחרוזים בצירוף מוסיקה. זה בא במקום התפילות המסורתיות, שעד היום הן האגד המאחד את היהודים באשר הם שם.⁴³ היהודים המודרניים האמינו, שעל ידי התכחשות לפולחנם הלאומי יוכיחו לאחיהם הגרמניים שהם ראויים לזכויות שוות. כן ויתרו בקלות דעת על פולחנם ההיסטורי הלאומי-הומניטרי, שליווה אותם עד כה, לטובת פולחן הטבע האריסטוקרטי-אילי (מורשת יוון), הנחות יותר, כפי שהמחבר מראה (nachweist). אומנם ידידיהם הליברלים-גרמנים התלהבו מכך שעמיתיהם היהודים כה הקלו עליהם את מלאכתם, אבל אויבי היהודים לא השלו עצמם עקב הרפורמות. לדעתם, הגזע היהודי אינו ניתן לרפורמה (Die jüdischen Rassen wurden nicht reformiert). גם נגד יהודי הרפורמה הופנתה כמקודם טענת האנטאגוניזם הגזעי, וזאת לא רק על ידי הריאקציה בלבד. המחבר מצטט מכתב שהופיע אצל מו"ל ליברלי, וגם את דעותיהם של פרופוסורים, ואפילו של

43. לרעיון זה הקדיש מקום במכתב השביעי.

דמוקרטים, המתרצים את העובדה שהיהודים הגרמניים לא הגיעו למלוא שוויון הזכויות עם אחיהם הגרמניים, באנטאגוניזם גזעי זה. עבור הנוסח החדש של היהדות המציאו את הכינוי "יהדות נוסח שילר" (das Schillersche) ⁴⁴, אבל גם זה לא עזר לחסידי הרפורמה בגרמניה. המחבר, שבעבר הקדיש את עצמו למלחמת השחרור של הפרולטריון האירופי, מביא בספרו את הסיבה האמיתית, מדוע גרמניה אינה מתקדמת בכל שאלה עקרונית, וזאת במרירות ובחריפות יתרה.

לדעתו נובעת המצוקה הגרמנית (Misere) ⁴⁵ של ימינו מתוצאות מלחמת האיכרים שנכשלה. אילו מרד זה, שכוון נגד המצב המושחת של החברה הפיאודלית, לא היה נבגד על ידי צמרת התרבות הגרמנית וניטש על ידיה בפחדנות כזו, היה העם הגרמני מתפתח כבר אז באופן נורמלי לכיוון החיים המודרניים. וזאת לא רק בקצב שווה עם יתר עמי התרבות, אלא צועד בראשם, כיאה לעם הבכורה של העת החדשה. עוצמת החרב הגרמנית ⁴⁶ נעשתה נשגבה ומעולה בזכות הרוח המודרנית הגלומה בחרושת המעשה. ⁴⁷ אותו העם שערער את השלטון העולמי של רומי וירש את מקומה, כשהיה המעצמה הפיאודלית של ימי הביניים, היה נותן עתה את האות להפלת משטרו שלו עצמו – השלטון האחרון בעולם של גזע על גזע. הגורל קבע אחרת: עם הבחירה האחרון נאליק, כמו עם הבחירה הראשון, ⁴⁸ לשלם על הפריבילגיה להיות עם בחירה בהיסטוריה כהשפלה עמוקה (tiefe Schmach), לפני שיהיה ראוי להצטרף כחברה לברית האנושות המודרנית המושתתת על שוויון כל העמים ההיסטוריים. ⁴⁹

מדוע נכשלה מלחמת האיכרים? מחבר הספר מסכם בקצרה את הסיבות הבוודות, אבל נראה שהוא רואה את הסיבה היסודית בזה, שהגרמנים, שלא כמו הצרפתים והאנגלים, לא התגברו על ניגודי העמים במשך המהלך הארוך של

44. המשורר פרידריך שילר היה חביב הקהל היהודי יותר מעמיתו גיתה, בגלל אהדתו לאיחוד לאומי מעבר לגבולות המעמדות והדתות, שבה כללו עצמם יהודי האמנציפציה.

45. ב"מצוקה הגרמנית" כללו הדמוקרטים את פיצול גרמניה למדינות זעירות, והסוציאליסטים ביניהם – גם את פיצולם המעמדי.

46. ב"חרב הגרמנית" מתכוון הס למה שייקרא בשנים אחר כך "המיליטריזם הגרמני", שהס אינו מייחסו לגזע הגרמני, אלא למהלך ההיסטוריה בעקבות מרד האיכרים. ראה גם לעיל הערות 9 ו-29.

47. תהילת המודרניות ברוח סן-סימוניזם. ראה גם הערה 26 לעיל.

48. ההקבלה של היהודים כעם הבחירה הראשון עם הגרמנים כעם הבחירה האחרון אינה מחווה טקטית מצד הס, אלא הכרת יסוד, ומאפשרת את התלות של תחיית ישראל בסוציאליזם, שנפתס כמפעל גרמני ביסודו – תפיסה משותפת למארקס, אנגלס והס.

49. השפלת היהודים והגרמנים כמחיר למעמד הבכורה שלהם, הוא רעיון הסיאני, שנשמע צורם בימינו, לאחר השואה. זה נשמע מוזר כבר בעת פריחת האנטישמיות בגרמניה המאוחדת.

התהליך ההיסטורי. בפרק המתאר את השקפת העולם של המחבר, הוא הגיע למסקנה:

נדמה, שמלחמת עמים אחת נראית בלתי נמנעת, אם המדינאים הגרמנים לא ידעו להתנגד לגל הריאקציה האדיר המושך תדיר גם את הדמוקרטים הרדיקליים ביותר אל מערבולת הסחרחורת (Schwindel) הרומנטית-דמגוגית, בכל פעם שמתרחשת התנגשות עם העמים הרומאניים. כבר פעמיים במאה הזאת הצליחה הריאקציה הימי-ביניימית במשימתה. פעם במלחמת השחרור [הכוונה היא למלחמת השחרור נגד נפוליאון הראשון] ולאחרונה במהלך מלחמת השחרור של איטליה.⁵⁰ היא הצליחה להמיר את השאיפות המודרניות לתחייה לאומית וסוציאלית בתאוות שלטון הגזע של אדוני המלחמה, שהיו המיוחסים בימי הביניים. אלה רואים עצמם כאדוני האדמה ואת העם כעבדי האדמה (Landsknechte). אין ערוכה, שכאשר פעם נוספת יתלקח סכסוך בין אוסטריה ואיטליה, לא תיבלע הדמוקרטיה הגרמנית בפעם השלישית במערבולת הריאקציה ותיגרף למלחמת עמים, שתוצאותיה ברורות מראש.

ממלחמת עמים אחרונה זו, שתיאר המשורר פרדיננד פרייליגראת (Freili-grath) בעוצמה כה רבה בחזונו "ליד עץ הליבנה" (Am Birkenbaum), לא יצא שלטון גזעים חדש, אלא שוויון כל העמים ההיסטוריים.

העובדה שאפשר לסבך את גרמניה במלחמה ריאקציונית כזו, נובעת לדעת המחבר, כאמור, קודם כל מכשלון המהפכה הפוליטית-סוציאלית על בסיס גרמני-לאומי, שנחנקה בדם האיכרים הגרמניים בעת תחייתה הלאומית.

[הקטע שלהלן הינו ציטוט מרומי וירושלים]

במהלך מלחמת שלושים השנים נדונה העלית הגרמנית לבצע בגופה את גזר דין המוות שהתחייבה בו, כתוצאה מבגידתה (Abfall) במהפכה הגרמנית. אומנם היה בכוחה להכיר באופן תיאורטי בכך, שההיסטוריה העולמית היא אכן גם משפטה העולמי (die Weltgeschichte das Weltgericht sei), אבל את גזר דינה על עצמה לא יכלה לדחות. אכן, המהפכה האנגלית הביאה את אנגליה לפיסגת הצלחתה, שהניחה את היסודות לעוצמתה כיום, אבל לגרמניה [היא] הביאה את השפלתה בבוץ ודם, והמהפכה הצרפתית הגדולה, שלימדה את כל עמי אירופה להשיג את החירות, הביאה על גרמניה רק את החרפה של שלטון עם זר, ואת החרפה הגדולה עוד יותר של הריאקציה.

50. קונגרס וינה מציין את נצחון החרב הגרמנית הפיאודלית (אבל חלקה של רוסיה בחלוקה מושמט, ובכך נעשית ראייתו של הס מפוקפקת); הלחץ של הבורגנות הלאומית דרש ברית זאת שוב נגד צרפת. ראה גם הערה 14.

ריאקציה זו שלטונה לא בוטל (aus dem Sattel gehoben) בעקבות הזעזועים העולמיים של שנות השלושים [של המאה ה"ט] ושנת 1848, כי שלטונה התבסס היטב על גב העם הגרמני.

הבה ונקשיב לדברי הסיום של ה"אפילוג", שהוא מסקנה מהשקפת עולמו של המחבר, לפני שניגש ביתר פירוט לתוכן ספרו:

שלטון הגזעים חלף, וגם העם הקטן ביותר, יהיה הוא ממוצא גרמאני או רומאני, סלאבי או פיני, קלטי או שמי, ברגע בו יתבע את מקומו בין עמי תרבות העולם, זכאי הוא לסמוך על עזרת המעצמות הגדולות של המערב, שמצאו כיום הזה בעם האיטלקי המחודש בעל ברית נאמן. כמו הפטריוטים של יתר העמים האומללים, גם הפטריוטים הגרמניים יכולים להשיג את מטרת שאיפותיהם רק בברית ידידות כנה עם העמים המתקדמים ביותר והעצומים ביותר על פני כדור הארץ, אבל אם הגרמנים ימשיכו ללכת בהזיות שווא אחרי דימוי "החרב הגרמנית" העצומה והמפוארת, או אז יערמו על אשמתם הישנה, שכמעט לא ניתן לכפר עליה, אשמה חדשה. הם ישרתו בכך את הריאקציה וימשכו את כל העם הגרמני לאובדנו.

מאמר שני⁵¹

המחבר אינו מכחיש את ההבדל הגזעי בין הגרמנים והיהודים, או בין העמים ההודו-אירופיים והשמיים, ואינו מתכחש ללאומיות היהודית. אדרבא, הוא מבסס את כל השקפת עולמו על הניגוד שהיה קיים מלכתחילה (ursprünglich) בין העמים ההיסטוריים (Geschichtsvölker) ההודו-אירופיים והשמיים. לפי דעתו, העולם הכיר בראשונה רק יצירות אתניות קמאיות. הן עיצבו את החיים החברתיים ואת ההשקפות על החיים והאידיאות המקבילות, והיו בזמן העתיק יצירות קמאיות של רוח (Genius) הגזע. על אדמותיו הקלאסיות ביוון וביהודה יצר הגזע ההודו-אירופי את פולחן הטבע המובהק. מהות הפולחן הזה כבר צוינה בהערה השנייה של הספר,⁵² ובה הוכחתי את נקודת המוצא ואת נקודת הסיום של השקפת העולם המונחת ביסודה של תורת בראהמה-בודהה-שופנהואר. הראיתי גם את ראשית הפיוס [עם רוח היהדות] באמצעות הנצרות באפילוג ובהערות נוספות, ובייחוד בהערה מספר שבע.⁵³ שם פותח הניגוד בין שתי

51. *Niederrheinische Volkszeitung*, Nr. 200, 15 Juli, 1862.

52. Note II מוקדשת להשקפה האנטי-גנטית השוללת את הקביעה, שלעתיד לבוא הנצרות, כמו האלילות, תשלים עם דת ההיסטוריה היהודית.

53. Note VII עוסקת כולה בהתהוות המשותפת של הקוסמוס - הבריאה האנאורגנית והאורגנית. הס שולל את הקיום הנצחי של כל היקום וגם את ההתהוות ללא גורם מוליד.

הגישות הקמאיות הללו, וביתר פרוטרוט פיוסן הסופי במהלך ההיסטוריה. כפי שההיסטוריה מלמדת, התייחסו שתי התרבויות מלכתחילה בעוינות ובניגודיות. אוכל רק לסכם בקיצור, כיצד המחבר מתאר את התהוות הניגודים הללו ואת פיוסם של הניגודים ההיסטוריים (Welthistorischen).

מסקנה מחקרית במדעי הטבע מצא הלה, שב"טבע", היינו הבריאה של מרחב קוסמי ואורגני מסוים, וגם בהתפתחותו (לא ידובר כאן במרחב של קוסמוס אינסופי, שהוא לנצח גם צעיר וגם זקן), יש גילי חיים שונים, כמו אלה המתגלים בהתפתחות החיים החברתיים. אלה האחרונים נראים לנו כנתונים בהתפתחות רק משום, שבעוד שהחיים הקוסמיים והטבעיים בקרבם הם מתרחשים כבר הושלמו, החיים הסוציאליים עוד משתנים.

את תמונת העולם משקפת רוח האדם כמו צילום, והוא מראה את התפתחות עולם הטבע והחברה, כשרוח הגזעים ההודו-אירופיים מושפעת לפי מהותה הקמאית יותר מן המתרחש בעולם הטבע, בשעה שרוח העמים השמיים מושפעת יותר מן ההתרחשות החברתית. רוח העמים ההודו-אירופיים משקפת את הטבע בריבוי הגוונים של התפתחותו ואת המעגל הסגור לאחר השלמת התפתחותו היא מקבלת כהרמוניה: אמנות ומדע הם הפרי הבשל שלה. רוח העמים השמיים, לעומת זאת, מקבלת את רשמיה מן העולם הסוציאלי, שמוצאו מן הזמן העתיק, כאשר התפתחות החיים הסוציאליים היתה עוד בראשיתה. היא מסוגלת על כן להתבטא רק בנבואה ובספרות, ומבטאת את המאבקים ואת השלמתם, בסופם, כהרמוניה. על כן הוערכה [הנבואה] רק במאוחר על ידי עמי ההיסטוריה, אבל את מלוא ערכה הם יתפסו רק "לאחר שיושלמו ההתפתחות והחינוך של המין האנושי", או אז יודו בערכם.

השקפת העולם היהודית משקפת כראי אותה רוח היונקת כולה ממלאכת ההיסטוריה המתפתחת, או במלים אחרות, היא גנטית במהותה, בשעה שהשקפת העולם היוונית היא פנתאיסטית ופוליתאיסטית, והיא משקפת תמונת עולם שהיא גם מושלמת וגם שונה לפי שוני המרחבים.

היוונים שיקפו בפולחנם את הטבע המושלם, את "שבת הטבע". אומנם, הם כללו בה גם את האדם, אבל את האדם כיציר עליון של הטבע. זאת היא מהות האמנות הפלסטית שלהם. במקביל קידשו היהודים בפולחנם הקמאי את מנוחת השבת, את "שבת ההיסטוריה". השבת היהודית מופיעה בתור מעשה אחרון של בריאה (Genese), שלב שהוא עליון על בריאת הטבע, החיים הקוסמיים והאורגניים.

אנו היהודים, אומר המחבר, נשאנו איתנו תמיד מראשית ההיסטוריה את

הס מסתמך על מחקריו בשנים 1857-1858, המבוססים על האחדות של מכלול הבריאה שעוד לא מכירים בשלימותה, כי החיים הסוציאליים עדיין לא השלימו התפתחותם. השלמתם משמעה איחוד תחית ישראל והסוציאליזם.

אמונתנו בבוא המשיח. היא טבועה בשבת שלנו, בה מבוטאת האמונה שתבוא עמה גם שבת ההיסטוריה, כשם שהביא העבר כבר את שבת הטבע, וכך תזכה ההיסטוריה להשלמה הרמונית כמו הטבע. כל סיפור מעשה בראשית תכליתו השבת. הוא אומר: כאשר בריאת הטבע הושלמה עם בריאת האדם, המעשה העליון של הטבע, חגג הבורא את שבת הטבע, ורק אז החלו ימי החול של מלאכת העולם הסוציאלי, שיחוג את מלאכת השלמתו בימות המשיח. לפנינו המשמעות הנשגבה של מעשה הבריאה, שלאורה כאילו לומדים העל-נטורליסטים צרי האופק את מדע הטבע שלהם.

לעומת אלה הדוגלים בהתפתחות אינסופית, ושוללים על כן את הסוציאליזם כמטרת [ההתפתחות] הסופית, לא מאבד מחבר הספר מטרה זו מן העין ומקדיש לה את כל חייו.

מה שאנו מכנים "פרוגרס", אינו אלא התקדמות משלב עוברי לחיים בשלים. בזה הגענו לשטח חיי המעשה של המחבר, ויש צורך לתקן עיוות אחד שיארע בקריאה שטחית של ספרו, בייחוד אצל אלה שלא מכירים את עברו. הס הופיע בראשונה בשנות השלושים [של המאה הי"ט] כסופר, עם ספרו ההיסטוריה הקדושה של האנושות,⁵⁴ שבו ביקש לבסס את הסוציאליזם על ההיסטוריה ועל פילוסופיית הדת. בראשית שנות הארבעים עשה את הנסיון לבסס את הסוציאליזם בעזרת הפילוסופיה של ההיסטוריה, ולקרבו אל הספרות באמצעות ה"הגליאניות הצעירה".⁵⁵ כמו ההגליאנים הצעירים של אז, מארקס ואנגלס, נטש את הפילוסופיה הספקולטיבית על מנת להתקרב למטרתו בדרך הכלכלית-סוציאלית והפוליטית-מהפכנית.⁵⁶ אחרי ההפיכה הנפוליאונית [הכוונה לנפוליאון השלישי] הוא עבר לחקר מדעי הטבע,⁵⁷ אבל תמיד תוך שמירת כוונתו הסוציאליסטית. לאוצרות הדעת שאגר בדרך זו נתן ביטוי בכתב בעיתון המאה (Das Jahrhundert), בירחון הטבע ובעיתונים מקצועיים בצרפתית. מאז

54. "Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas" קורנו ומונקה, כתיבי הס, עמ' 1-74.

55. שם, עמ' 75-166. הדביקות של הס בהגליאניות הצעירה מזורה, לאור הצהרתו ב"היסטוריה הקדושה", שהוא חסיד שפינוזה. גם טענתו, שמארקס ואנגלס היו יחד עמו "הגליאנים צעירים", מוגזמת. יש להבין שהתייחס אל שפינוזה ואל הגל באופן אינסטרומנטלי-שיטתי, כמו לכל מרקם תיאורטי.

56. תעודה מובהקת לפעילות הס באגף האקטיביסטי של "ברית הקומוניסטים" הוא קונטרס התעמולה שחיבר, "Rother Katechismus für das deutsche Volk" (בלי תאריך, ככל הנראה ב-1849-1850), עמ' 425-457. לקונטרס היה תפקיד מסוים במשפט הקומוניסטים בקלן ב-1852. הקונטרס נדיר, ופרסומו, על סגנונו האלים, אינו נוח לזכר הס המתון.

57. הס לא היה חוקר טבע במובן המודרני, אלא עקב אחרי הפרסומים המדעיים בכתבי עת פופולריים, והלביש את תמונת העולם שלו לבוש של מינות מחקרי. שמות כתיבי העת בהם השתתף מבססים ראייה זאת.

המלחמה באיטליה חזר אל הפוליטיקה והצטרף למאמצים הלאומיים, כי ראה בהם את ראשית מלחמת העמים האחרונה, שתרחיב את השאיפות הסוציאל-דמוקרטיות על פני כל אירופה. משאיפות אלה נבעה לבסוף פנייתו אל היהדות. אלה לא הרחיקו אותו משאיפותיו הראשונות, כי אינן תכלית בפני עצמן. זאת בדומה לשאיפות הדתיות, הפילוסופיות, הכלכליות, הפוליטיות-הפכניות וחקר הטבע, שאינן מטרה בפני עצמה, אלא אמצעים לתכלית, שהיא מצב כללי חברתי כזה, שבו לוקחים חלק כל העמים ההיסטוריים. אין הוא מתכחש לשום שאיפה קודמת, כי כל השאיפות מתאחדות בשאיפה הנוכחית. בראייה זו יקל להבין את מגמת שאיפותיו כיום הזה.⁵⁸

מאמר שלישי⁵⁹

המחבר קושר איפוא את שאיפותיו הסוציאל-דמוקרטיות אל השאלה הלאומית היהודית. המחשבה השליטה בספרו מן העמוד הראשון עד לאחרון, היא המחשבה שקיימת אחדות חיים אלוהית, ושאחווה תשרור לעתיד לבוא בין כל חלקי האנושות, והיא חיה במחבר כיום, וקשורה קשר בל יינתק עם מקום מוצאו (Geburtsstätte), המולדת העתיקה, בה בישרה אותו [את האידיאל] לראשונה. זה שורשו ההיסטורי, כשם שמצד שני, בגרות החיים הסוציאליים – פרו. פירוש זה זהה עם "הקטסטרופה האחרונה", שאחריה יזכה העם היהודי לראות יחד עם כל העמים את קץ כל הייסורים העולמיים. לכן הוא מכנה את שאלת הלאומיות היהודית "שאלה אחרונה". קץ הגולה השלישית זהה אצלו עם "קץ הימים", שאינו כפי שהבינו עמים אחרים, קץ העולם, אלא גמר התפתחות החינוך של המין האנושי. אנו עומדים בפרוס השבת של העולם הזה, ועלינו להיכון לשליחותנו על ידי הבנת דת ההיסטוריה שלנו.

את השאלה, אם תפיסתנו המיוחדת הזאת של הפולחן היהודי כפולחן ההיסטוריה תואמת את הפולחן היהודי שבמציאות, נשאיר למשפט המלומדים היהודיים; היא, על כל פנים, מפותחת [בספר] בדייקנות ומסקניות. כאן חשוב להדגיש, שפולמוס המחבר נגד הרפורמה היהודית [בפולחן] זהה עם הפולמוס הישן של הסוציאליזם הדמוקרטי נגד הליברליות החוקתית בלבוש חדש.

יש, כידוע מזמן, "נוצרים קומוניסטיים"; המחבר מפנה תשומת לבנו לקיום כת נפוצה מאוד של קומוניסטים יהודיים, כת הקרויה "חסידים", שכובשת שטחים ומתרבה מיום ליום בכל המרכזים היהודיים הגדולים בארצות הסלאבים ובהונגריה. נראה שהמחבר מצפה מצדם ליותר תמיכה בתחייה הסוציאליית

58. תכלית רומי וירושלים מוצגת כנסיון לעריכת סינתיזה בין השקפת עולמו, שבה המשיחיות היהודית היא אלמנט ראשוני, לבין הגשמת הסוציאליזם כאידיאל.

59. *Niederrheinische Volkszeitung*, Nr. 203, 17 Juli, 1862.

והלאומית של היהדות,⁶⁰ מאשר מצד יהודי התרבות המערביים, המעריצים את הקידמה, ואיבדו בגלל זה כל השפעה על המוני העם היהודי. אלה נטשו את כל המסורות היהודיות, ומכוונים על ידי מניעים שונים ולא מפטריוטיות, בבקשם רפורמה של הפולחן היהודי.

הרפורמה מתחשבת במיעוט זעיר, המבקש להיות משוחרר מסולידריות עם המוני העם. לכן מטיף המחבר לעומתם, באופן החלטי, לקיום המסורות הקדומות [של הדת] בחיים הריאליים, למרות שבתיאוריה עמדתו מרחיקת לכת מעבר לרפורמה [רק בפולחן הדתי]. הוא מעריך את התלמוד וגם את התנ"ך כיצירות של רוח העם הטבעית, ולא כפועל של רוח על-טבעית. רק רוח העם שיצר יצירות אלה רשאי לשנות אותן (kann es umgeschaffen werden). בלי שחרור לאומי וסוציאלי אין שחרור רוחני-דתי בעיני המוני העם. השאיפות הפילוסופיות הנאורות (lichtfreundlich) מוצאות הד רק אצל הבורגנות המיוחסת, המפנה עורף מתוך יהירות למצוקת (Misere) העם, ואשר מרגיעה את מצפונה בפליאטיבים פילנטרופיים. אל אלה פונה המחבר פעם בדברי כיבושין ופעם בדברי פיוס, על מנת לרכוש לבם למען העם. הלה קובע:

את המוני העם לעולם לא יקדמו בעזרת הפשטות שכליות. מניעי הקידמה עמוקים יותר מאשר ידעו אפילו הסוציאליסטים. אצל היהודים, יותר מאשר אצל עמים המדוכאים על אדמת מולדתם, העצמאות הלאומית צריכה להקדים כל קידמה אחרת. אדמת מולדת היא התנאי הראשון ליחסי עבודה בריאים בתוכו. האדם החברתי, כמו צמחים ובעלי חיים חברתיים, זקוק להתקדמותו לאדמה רחבה חופשית, כי בלעדיה ירד לדרגת טפיל, המתקיים רק מתוצרת הזולת. לטפיליות זו, להרוויח את הקיום על ידי ניצול הזולת, היה אומנם תפקיד גדול בתולדות האדם עד כה, והיא אינה דווקא טגולת העם היהודי. כל עוד המדע והייצור היו בדרגה ראשונית (im Kindesalter waren), לא הספיקה האדמה שרכשה האומה בעבר כדי לפרנס את האוכלוסייה לזמן רב. המלחמה ההודית היתה הכרח, שתוצאותיה היו שעבוד המנוצחים, או יצירת מעמדות משועבדים בקרב העם [היריב]. ברם דרגת החייתיות החברתית הגיעה לקצה מאז שולטים בעולם מדע וטכניקה. עמי התרבות נערכים לניצול משותף של הטבע באמצעות העבודה הנשענת על הישגי המדע, ואין עוד צורך בטפילים המתוכים בין היצרנים. ומכיוון שהם מיותרים, אין להם קיום

60. Note V קצרה ובחלקה משובשת. הוא מזכיר את חסידי חב"ד (כנראה בגלל משמעות ראשי התיבות של שמם – חוכמה, בינה, דעת) ומדגל על יתר הזרמים. הוא מציג את העקרון של "שלי שלך – חסיד" כאילו היה זה יסוד המחייב באופן הלכתי כל חסיד. הטיפול בחסידות בתור קבוצה קומוניסטית יהודית הוא מכשלה מן ההיבט היהודי.

עוד. העמים מכינים עצמם ל"עידן חדש" (Neue Ära) זה, שאין להחליפו עם "העידן החדש" בפרוסיה,⁶¹ על ידי כך שהם כובשים לעצמם אדמה לאומית חופשית. הם משמידים כל שלטון מעמדי או גזעי בפנים או בחוץ באמצעות קואופרציה (Assoziation) חופשית של כל כוחות הייצור, בה נעלמים הניגוד העוין בין ספסרות קפיטליסטית ועבודה יוצרת, יחד עם הניגוד בין ספקולציה פילוסופית ועבודת מחקר מדעית.

אכן, יודע אני, שגם בין היהודים מורגש עמוקות הצורך ביחסי עבודה בריאים, שבסיסם הוא ניצול הטבע על ידי בני האדם; יודע אני על המאמצים הגדולים שנעשים בינינו לחנך את הדור הצעיר לעבודה מועילה, אבל אני יודע גם, שיהודי הגלות לא יקדישו חייהם לעבודות כאלה במספר רב, כי חסר להם לשם כך התנאי הבסיסי, והיא אדמת הלאום.

לעמים אחרים חסרים, לדעת המחבר, רק הקרקע המשותפת להתחברות החופשית של כל כוחות הייצור, אבל היהודים עדיין אינם יכולים להשתתף בשאיפות הלאומיות הללו, כי חסר להם לכך התנאי הראשון, והוא קרקע המולדת. מאחר שבגלות לא יקום העם לתחיה באמצעות רפורמות ומאמצים פילנטרופיים, ורק מיעוט בעם יגיע לכל היותר לכפירה בפולחן הלאומי שלו; המון העם ישתתף בתנועה ההיסטורית הגדולה של האנושות כאשר תהיה לו מולדת משלו. ברם, כל עוד המון היהודים יישאר בעמדתו הנחותה ויוצאת הדופן, ינסה מיעוט בעם להימלט באופן אינדיווידואלי מעמדה מסולפת זו. אלה יחוו בחריפות את צרתם יותר מהמון, שמרגיש את עצמו אומלל, אבל לא חסר כבוד. על כן אין הפרט היהודי יכול להימנע מלהשתתף במשימה של הרמת קרן כלל ישראל, בין אם הוא מאמין אורתודוקסי ובין אם לאו. כל יהודי, אפילו הנטבל [לנצרות], ערב לתחיית ישראל.⁶²

בבהירות מירבית מבוטא רעיון זה בסוף חלק המכתבים בספר, המדגים גם את סגנון המחבר במכתבים אלה:

השומרים הנאמנים על קבר לאומיותנו אינם רוצים לשמוע על תמיכות ויוזמות המסכנות את פולחנם עתיק היומין, למרות דלותם. הפילנטרופים המערביים אינם חדלים להתאונן על כך, ש"עם אנשים כאלה אין לעשות מאומה"; אמת ויציב, חוסר התוכניות שלכם ותוכניותיכם הנלוות לא יובילו למאומה; בכל מקום רק יחוללו פירוד ומחלוקת; ברם כל יאשימו את אלה

61. Neue Ära – כינוי לתקופת שלטונו של מלך פרוסיה, בו היו ליברלים מתונים בשלטון, ורצו להשפיע עליו לנהל מדיניות פרו-אוסטרית ואנטי-צרפתית, אוריינטציה המנוגדת לזו של הס.

62. הס מביע שתי דעות קרובות לציונות ההרצליאנית: מצוקת היהודי המתבולל, והאפשרות של היהודי המתבולל להימלט מנטל יהדותו רק לאחר הגשמת הציונות.

המעדיפים למות בעוני על האדמה המקודשת מאשר לכפור באמונתם. תאשימו את בורותכם בידיעת צורכי היהדות והתקופה, אם לא הצלחתם להגיע לתוצאות מוצלחות, לא במזרח ולא במערב. שריון הקרח הנוקשה של האורתודוקסיה יימס עד מהרה, אם זיק הפטריוטיות המהבהב מתחתיה יתלקח למדורה מרכזית. תחת השפעתה יבוא האביב, ואומתנו תחוג את תחייתה. לעומת אלה מוקף לבם של יהודי המערב בשריון הרבה יותר נוקשה, עשוי שרידים מתקופת ראשית התעוררות רוח העת החדשה. שריון זה עשוי קרטון נוקשה, שהרבה יותר קשה להמיס, כי הוא מורכב מהשכלה רציונליסטית מתה. שריון זה לא יימס באש הפטריוטיות, אלא רק יישבר תחת הלחץ שיבוא מן החוץ, לחץ שימית כל דבר חסר עתיד [רמז למהפכה הסוציאליטית]. בניגוד לאורתודוקסיה, שאין להורסה בכוח מבחוץ מבלי לסכן את עובר הלאומיות היהודית, הנם תחתיה, ניתן להרוס את השריון הנוקשה המקיף עוד את לבות יהודי התרבות שלנו רק בכוח מחץ כזה שיופעל אולי כבר בעתיד הקרוב על ידי [שינוי] יחסי הכוחות בעולם: הפיגום הישן של חברת אירופה ניזוק על ידי סערת המהפכה, אבל הוא תוקן והוטלא תדיר; הוא לא יעמוד בסערות נוספות.

אותם אנשי ביניים העומדים בין המהפכה והריאקציה לא יעברו בשלום את הסערה האחרונה. הם נועדו לגדל את החברה המודרנית, אבל לאחר שזאת התחזקה, הם ייבלעו כמו שאם העקרבים נבלעת על ידי בניה. הם דומים למיניקות הפרוגרס המטיפות אף לבורא עולם, שעליו לנהוג במתינות ובחסכון בברואיו, כדי לא להזיק חלילה לבריאתו; אלה נושאי התרבות ומצילי החברה, הנוהגים כבעלי קופות חסכון,⁶³ כספסרים בפוליטיקה, בדת, פילוסופיה ותעשייה – כל אלה לא ישרדו אחרי הסערה.

יחד עם כל מיניקי הפרוגרס גם הרפורמטורים בדת שלנו יסיימו תפקידם הזמני; לעומתם יתבע עם ישראל יחד עם יתר העמים את זכות קיומו אחרי הקטסטרופה האחרונה.

המחבר מצטט משירו של משה רבנו "זכור ימות עולם", ומסיים את מכתביו במלים:

כמו שאחרי הקטסטרופה האחרונה של החיים האורגניים [המבול], כאשר עלו על הבמה העמים ההיסטוריים וגם לשבטי ישראל נקבע מקומם, כך לאחר הקטסטרופה האחרונה של החיים הסוציאליים, יתפוס יחד עם התבגרות רוח העמים גם עמנו את מקומו במערכת עמי התרבות העולמיים.

63. רמז לשולצה-דליטש (Schulze-Delitsch), יריבו של לאסאל, שטען, שאפשר שבכוונתו של כל שכיר לעלות למעמד הבינוני בכוח עצמו באמצעות קופות חסכון. זאת היתה תוכנית אנטי-סוציאליסטית פופולרית בשעתה.

מאמר רביעי⁶⁴

אפשר לכנות את הפטריוטיות היהודית כדמיון (imaginär), ולהאשימה שהיא מצד אחד רעיון ריאקציונרי במידה שהיא מתייחסת לאובייקט חסר מוסדות יהודיים, באשר אלה עברו זה כבר מן העולם, ומצד שני היא מניחה הנחות המתייחסות למוסדות שעדיין אינם קיימים, ואולי לא יתקיימו אף פעם במציאות. על המחבר מוטל איפוא להוכיח קודם כל, שמדינת העתיד המגשימה חברה מושלמת, מדינתו המשיחית, אומנם הוגשמה כבר בעבר בצורה עוכרית במוסדות יהודיים קמאיים, והיתה יעד לנבואה היהודית. גם אילו הוכיח זאת, עדיין יש מקום לשאלה, אם רוח זאת נשתמרה במשך אלפיים שנות גלות. השאלה תהיה, אם היהודים של ימינו אינם מנוכרים יתר על המידה ממסורתם, ובניסוח אחר, אם לא איבדו (החרדים) את חירות רוחם עקב שמירת המצוות הרבניות, ולא ידעו על כן להחיות את רוח מורי העם, שעל יסוד רוחם זאת יוכלו ליצור מוסדות. מבחינה חיצונית לא ידמו אלה לחוקים העתיקים, כמו שאין דמיון חיצוני בין הפרי הבשל לשורש גידולו.

המחבר מדמה את כל החיים הקוסמיים, האורגניים והסוציאליים כמצויים בתהליך אורגני של התהוות ללא פער, ומאמין שהיהודים היו עד כה העם היחידי בהיסטוריה המייצג רציפות זו בחיים הסוציאליים, כי בגזעו הוא מחובר לטבע, ובוכות פולחנו ושמירת המצוות המעשיות מקיים הוא קשר לעברו בימי הביניים ובתקופה העתיקה. רק עם תחייתו של העם היהודי, החופפת את תחיית כל העמים ההיסטוריים, תיהפך אחדות המין האנושי לממשות, בשעה שהיתה עד כה רק הנחה [עיונית]. החיים סוציאליים, כפי שקובע המחבר, הם מלכתחילה תוצר של גזעים קמאיים נבדלים, שקובעים את הסדרי חייהם באופן טיפוסי להם. אבל במהלך ההיסטוריה נוצרות התנגשויות בין התפיסות השונות וההסדרים ההולמים אותן, ורק התנגשויות אלה יוצרות את הזיקים הרוחניים ההופכים לניצוצות אור, היוצרים הסדרי חיים נעלים יותר.

אחדות המין האנושי אינה תפיסה קמאית, הנתונה מן הטבע; היא אינה תוצר בלתי אמצעי של החיים האורגניים, אלא מתפתחת רק כתוצאה סופית של החיים הסוציאליים: ריבוי הגוונים של העמים הקמאיים דורש, כהנחת יסוד, את המאבק ההדדי. הוא תנאי לו, ופועלם המשותף הוא המטרה [הסופית]. תפיסה זו של אחדות המין האנושי מניחה, שיש תוכנית בהיסטוריה של העמים ורוח אחדותית רצופה בתולדות האנושות. כיום, בשלב האחרון של ההיסטוריה, התוכנית כבר נראית לעין, והיא, שריבוי הגוונים של החיים הסוציאליים כוון מראש לאחדות הרמונית כמו בטבע: זו התוכנית האלוהית האחדותית. לעומת זאת היה בתקופה העתיקה רק עם אחד בנמצא, שבוכות סגולתו הייחודית חש

לפחות באינטואיציה (ahnte) את אחדות החיים הקוסמיים והאורגניים, והצהיר עליה בספרותו [הכוונה לתנ"ך], שכיום מעריצים בכל העולם כבשורה אלוהית. זה היה בשעה שיתר העמים היו עדיין שקועים בחשכת חיי הטבע.

גילוי הרוח היהודית היה בשעתו חזיון ייחודי, וניתן לפרשו רק כגילוי רוחני על־טבעי, אילולי היתה מתגלה כמושרשת ברוח העם הסגולית, שהיא שונה מעם לעם ובהכרח מגיעה לתוצאות שונות. באותו פלא רוחני נתקלים אנו בשפות הקמאיות השונות מיסודן. גם הדתות הקמאיות וגם השפות הקמאיות הן יצירות גזע מקוריות, כפי שאמר נכונה ארנסט רינאן (Renan), למרות שלא שיער כלל את משקל הדת הקמאית היהודית.

אותה דת היסטורית [יהודית] היא לדעת המחבר האגד הרוחני המקשר את הבריאה הסוציאלית עם הטבע והקוסמוס, את קץ ההיסטוריה עם תחילתה, את רב־גוניות הבריאה עם הבורא. אותה דת היסטורית קשורה בגזע היהודי ובמשפחה היהודית קשר הדוק, כי המחבר אינו מניח התערבות כוחות על־טבעיים בבריאה: מן המשפחה היהודית צמחה בצורה אורגנית האמונה ברציפות הרוח. אין להפרידה מן השורש במשפחה, מאהבת המשפחה היהודית ומגזע הפטריוטיות היהודית לפני שישלים משימתו, שהיא הגשמת אחדות המין האנושי. השקפת עולם זו אינה חסרת מסקניות, אבל נשארת רק פיוט, עד אשר תתבסס על אדני המדע, או תוכיח שהתגשמה בחיים. אבל אפילו אם תתאים למציאות אובייקטיבית בחיים, כדעת המחבר, הרי גם אז יהיה לפרט הבודד בלתי אפשרי לרכז את מכלול ההוכחות המוכיחות באופן אובייקטיבי את צדקתו, ולהגשים את האידיאל שלו בחיים. נדמה הדבר, שאין לו גם אשליות בנידון, שהרי הוא תובע חיבור (Assoziation) כל אנשי המדע לתכלית זו, כדי לחרוג סוף סוף מתחום ההשערה (Spekulation) ומתחום הפיוט האידיאלי. כשם שפועלי התעשייה מתחברים כדי לרכז את כוחות הייצור ולהשתחרר משלטון הספקולציה הקפיטליסטית, כך צריכים האינטלקטואלים להתחבר על מנת להשתחרר מן הספקולציה הפילוסופית והאידיאליזם. דרוש "שאנשי המדע יאגרו את פרי עבודתם, מחקריהם המדעיים, ומתוך נקודת ראות משותפת שלא יקשה למצוא אותה כאן בגרמניה, באשר היא קיימת כבר באווירה הרוחנית [של המחקר], יתחברו למגע ישיר ביניהם".

הצגנו איפוא לעיני קוראנו את האמצעים המעשיים ואת המטרות האידיאליות של המחבר, והפנית תשומת לבם להופעה ספרותית, שמן הראוי שישקלו אותה חברינו לדעה.⁶⁵

65. Unsere Gesinnungsgenossen מניח, שקוראי עיתון זה הם יורשי הרדיקלים ממהפכת שנת 1848. כבואו לארגן את תנועת הפועלים עם לאסאל, נוכח הס לדעת, שאלה יצרו חזית מאוחדת נגדו. את החשבון איתם עשה בקונגרס "Rechte der Arbeit" ביולי 1863. ראה גם הערה 16.

אחרית דבר (מאת המהדיר שלמה נאמן)

משה הם מסיים את הרצנוזיה העצמית לרומי וירושלים בפנייה ל"חבריו לדעה", שיתחשבו בתוכן דבריו. זה מאפשר לטעון, שהרצנוזיה אינה משקפת את תוכן רומי וירושלים באופן מלא, אלא מתחשבת בטיב קהל היעד. הדבר חשוב, בגלל ההדגשה החוזרת של הס, שיש אחדות מהותית בין פתרון השאלה הסוציאלית והיהודית, ואחדות בין פתרון שאלת הלאומים הראשונה, הגרמנית, והאחרונה, היהודית.

לפי הבנתי, הרצנוזיה העצמית משקפת בנאמנות את הספר, ופירוש הדבר, שפניית הס זמן קצר אחרי פרסום הספר אל תנועת הפועלים הגרמנית מעוגנת היטב בספר עצמו, ונרמזת בבירור ברצנוזיה. חידת הס אינה איפוא חידה כלל. הס מעולם לא התכוון להיות פעיל בתנועה הלאומית היהודית המתפתחת;⁶⁶ הוא ראה את מקומו כתיאורטיקן של שילוב הלאומיות היהודית בחברת העתיד הסוציאליסטית, שפירושה בעיניו ימות המשיח. תפיסה זו מציגה את הבעיה, האם יש קשר בין ההסיאניות ובין הציונות המדינית. על קשר כזה הצביעו כל אלה שראו בהס ממש מבשרה של הציונות המדינית, ציוני טרם זמנו, כפי שהכריז הרצל עם קריאת רומי וירושלים,⁶⁷ תיזה שהעמיק תיאודור זלוציסטי, חוקר הס.

אומנם הרבה מדעותיו של הס התאימו לציונות של הרצל, כגון היחס השלילי אל רבני הרפורמה, או היחס אל האורתודוקסיה והתמדת הקשר לציון בשנות הגלות והגעגועים לשיבת ציון. אבל כל אלה אינם נוגעים למהותה של הציונות הקלאסית מהרצל עד קום המדינה. היסודות הקובעים בציונות זו הם הקונגרס, המשמעת להחלטותיו והציות למוסדותיו. עקרונות אלה נרמזים אצל ליאו פינסקר, אבל נעדרים כליל אצל הס. פינסקר הוא מבשר הציונות המדינית; משה הס – לא.

הס הוא בבירור יהודי לאומי, הרוצה בהמשכיות עם ישראל, והקושר המשכיות זו בארץ־ישראל. אם נגדיר את הציונות הגדרה רחבה בעקבות שני עקרונות אלה, היה הס אומנם ציוני, אבל שום ציוני הרצליאני לא יסתפק

66. הס התחמק מלבקר בארץ־ישראל לפי הזמנת גרץ, שרצה לבדוק, אם אפשר להתגבר על אחיות החרדים על היישוב. מבדיקה כזאת חשש הס כנראה.

67. בנסיעה ברכבת בשנת 1901 קרא הרצל את רומי וירושלים קריאה מהירה, שאפשרה לו להתלהב מן הניסוחים שנראו לו קרובים לניסוחיו. הערכותיו החפוזות הקלו על ציונים רבים שלא לראות את עיקר תוכן הספר. ראה נאמן, עמ' 301 ואילך.

בהגדרה כזאת, שרבים יוגדרו לפיה כציונים, כמו "אגודת ישראל". מאידך גיסא, הציונות הבת־ר־מדינתית, המתייחסת לעם ישראל מחוץ לארץ־ישראל יחס אינסטרומנטלי, כעזר לשלטון היהודים בארץ, לא תהיה "ציונית" לפי רומי וירושלים. על כן מן הראוי לנטוש את המאמצים להגדיר את משה הס הגדרה ציונית, ויש לראות בו יהודי לאומי בעל אוריינטציה סוציאליסטית, ואין הדבר זהה עם "ציונות סוציאליסטית", שבה, על פי רוב, הסוציאליזם אינסטרומנטלי לציונות.

הס ייקלט בנקל בחבורה נכבדה מאוד של יהודים לאומיים וסוציאליסטיים בודדים, ששום חותם מפלגתי אינו מאחד אותם.

