

האוטופיה הציונית: התחלת מאה – סוף מאה

יפה ברלוביץ

רחל אלבוים-דרור, המחור של האתמול, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1993, כרך א – 246 עמודים, כרך ב – 247 עמודים

א

הקריאה באוטופיות ציוניות מאה שנה אחרי (כפי שאפשר לקרוא בקובץ שערכה רחל אלבוים-דרור, בכרך אחד בתוך מחקר מקיף בן שני כרכים - המחור של האתמול¹) מעוררת תגובה אמביוולנטית. בתחילה מעלה הקריאה חיוך, שכן מה מופרך יותר מן הוהות בין המדינה היהודית האידיאלית כפי שנצפתה ועוצבה באוטופיות של סוף המאה ה-19 וראשית המאה העשרים, ובין דיוקנה המציאותי של ישראל בת זמננו. אבל התובנה המצטברת משמונה האוטופיות המוצעות כאן² הולכת ומוחקת את עקבות החיוך, ואת מקומו תופסת תחושה קשה של כשלון 'המחר' לנוכח ציפיות 'האתמול'; שהרי למקרא הביטחון הלא מסויג ב'מחר' הציוני האוטופי, ישראל העכשווית מצטיירת כשיברון, כדיס-אוטופיה. גם אם ישותה המדינית-החברתית צמחה והתגבשה על-פי המודלים המופתיים שהופנמו בתודעתה הקולקטיבית (מראשוני מתיישביה וחלוציה עד לוחמיה ומשחרריה ועד מייסדיה ומחוקקיה), הרי עשייתה הקונקרטית בסוף המאה העשרים חותרת תחתיה ומציגה את החזון הציוני האוטופי בעליבות פתטית. כך בחיים וכך בספרות, וכמו אובריאן (בדיסטופיה של ג'ורג' אורוול 1984), שהציג את עולמו המסויט כ'היפוכן של האוטופיות האוויליות, ההדוניסטיות שהציעו מתקני עולם מיושנים', כך דולי (בדיסטופיה של אורלי קסטל-בלום דולי סיטי, 1992) מציגה את תל-אביב, ההישג הציוני המפעים של עיר עברית ראשונה, כפרי יצירתם של אבות 'משולהבים', 'שסבלו מהיפר אקטיביות' ולא היה להם 'על מי להוציא את האגרסיות שלהם'.³

1. רחל אלבוים-דרור, המחור של האתמול, ראה כרך ב, מבחר האוטופיה הציונית.
2. האוטופיות לפי סדר פרטומן בהמחר של האתמול, כרך ב - מ' איילר, 'חזות העתיד', 1885; י' בכר, 'אנטיגויות בציון', 1898; א"ל לוינסקי, 'מסע לארץ-ישראל בשנת ת"ח', 1892; ב"ז הרצל, 'אלטנוילנד', 1902; שלום עליכם, 'משוגעים', 1901; ז' ברנפלד, 'העם היהודי והנוצר שלו', 1920; ב' שץ, 'ירושלים הבנויה' (1918), 1924; ח"ש בן-אברם, 'קוממיות', 1922.
3. ג' אורול, 1984 (מאנגלית ג' ארויך), תל-אביב 1995, עמ' 412; אורלי קסטל-בלום, דולי סיטי, תל-אביב 1992, עמ' 59.

תגובה נוספת למקרא האוטופיות האלה היא - האומנם אוטופיה? ההבניה האוטופית נעה כידוע בין כפל משמעויותיה: האחת - UTOPIA, שעניינה 'שום-מקום' (כלומר, הצעה למציאות אוטופית שאיננה שלילת הקיים או היפוכו בלבד, אלא שתזורה במקום שאין לו כל ייצוג או מקבילה למקומות שאפשר לזהותם בעולם הקלאסי החוץ-ספרותי, ולכן היא פיקטיביוזיה של 'שום-מקום'); והאחרת - EUTOPIA, שעניינה 'המקום הטוב' (כלומר, לא זו בלבד שהאוטופיזם מבודד את עולמותיו ממקום ומזמן קונקרטי, אלא הוא אף ממקם את מימושן האידיאלי של משאלות הלב - רוחניות או אידיאולוגיות, צרכניות או הדוניסטיות - במקום שהוא הטוב בהתגלמותו). וכך, לצד אוטופיות שבהן 'המקום הטוב' הוא מופת של חברה ומוסר או הישגיות מדעית אינטלקטואלית, ישנן אוטופיות שבהן 'המקום הטוב' הוא אידיאליזציה של סיפוקים תומריים כמו נעורים נצחיים, חיי בטלה, שפעה כלכלית, חוסר הגבלות מיניות וכדומה.⁴

האוטופיה הציונית, כמוכן, אינה אוטופיה במשמעות של 'שום-מקום'. 'ארץ-ישראל' מופיעה תמיד כמרחב גאוגרפי קונקרטי על נתוניו הטופוגרפיים המוכרים לאותה תקופה (כלומר, בבסיסה של האוטופיה מצויה המפה של סוף המאה ה-19 וראשית המאה העשרים, על סימני המקום האותנטיים של ערים, נהרות, הרים וגאיות), אבל באמצעות הדמיון האוטופי, המזין את הנתונים הקיימים בנתוניו שלו, הולך המרחב הארץ-ישראלי ומצטייר כמרחב דו-מקומי הנע בצירי המתח שבין 'מקום' ל'מטא-מקום'. הדבר בא לידי ביטוי לא בממד המרחב בלבד, אלא גם בממד הזמן. לאה הדומי בספרה בין תקוה לספק מבחינה בין אוטופיית המקום לאוטופיית הזמן: 'ייתודה של אוטופיית הזמן ... הוא בהדגשת רעיון חיזוי הקידמה. המתודה של אוטופיה עתידנית זו מבוססת על תקוות טליאולוגיות, כיוון שהיא מציבה אותן בתחום המהלך ההיסטורי, בהתבססה על האמונה שניתן לממשן בעזרתם של הראציו ושל כוח הרצון האנושי; לפיכך, שלא כזמן המאכלס את אוטופיית המקום, שהוא זמן של הווה נצחי, דהיינו, 'מהלך חיים ריטואלי החוזר על עצמו', 'אוטופיית הזמן נתבעה להדגיש ... את התמורה הנובעת מחילוף העיתים'.⁵ ואכן האוטופיה הציונית, במגמתה להבטיח את 'חיזוי הקידמה' שלה כאפשרות ריאליסטית פרגמטית לכל דבר, מתנערת מ'שום-מקום' אל 'מטא-מקום' ומן הזמן הריטואלי של הווה נצחי אל מהלך טלאולוגי-היסטורי, בפתחה אותו כזמן לינארי רציף בעל תאריכים קלנדריים ממשיים. כך למשל חווה בנימין זאב הרצל, בנובלה שלו אלטנוילנד (1902), קהילייה יהודית מתקדמת ומשגשגת בתחומי הטכנולוגיה והתרבות בארץ-ישראל של 1925, עשרים ושלוש שנה לאחר שהתייאש גיבורו בן זמנו, ד"ר פרידריך לונברג, מן הרעיון ובהר לחיות באי בודד; הסיפור 'חנות העתיד' (1885) למנחם (אדמונד) אייזלר מרחיק לכת עד 1962, ומתאר את יהודה כשלטון מלוכני נאור שקם ביוזמתו של אבנר (המלך הראשון), צעיר שזעזעי 'סופות בנגב' (פרעות 1882) דרבנו אותו לשים

4. רחל אלבוים-דרור, המחר של האתמול, ראה כך א, האוטופיה הציונית, עמ' 19.

5. לאה הדומי, בין תקוה לספק: סיפור האוטופיה, תל-אביב 1989, עמ' 41-42, 43.

קץ לחיי הגולה, להיאבק על הארץ, ולבנות בית לאומי לעם היהודי; ואילו אלחנן לוינסקי ב'מסע לארץ-ישראל בשנת ת"ת' (1892) חושף לפנינו יומן מסע של מורה צעיר, החוגג עם בת זוגו את ירח כלולותיהם בביקור בארץ האבות בשנת 2040, על-פי הנוהג שהתפתח בקרב יהודי התפוצות לשם הידוק יחסי הגומלין עם המולדת.

כל זה לעניין הבעייתיות שמעלה האוטופיה הציונית המסווגת כ-UTOPIA (במובן של 'שום מקום' או 'אין מקום'); אשר לאוטופיה הציונית המסווגת כ-EUTOPIA (במובן של 'המקום הטוב'), אין ספק שמרב כותביה המזכירים להלן ראו את טובה האוטופי של המדינה היהודית כפועל יוצא של ההתנסות ההיסטורית שלה במשך אלפיים שנות גלות וגם של מורשת ערכיה ההומניסטיים המוסריים, והביטוי השגור בפיהם של מבקרים המתארים אותה הוא 'גן-עדן' (לוינסקי, הרצל, שץ), 'עם פלאות' (לוינסקי), 'מפעל פלאים' (הרצל), וכדומה. ואכן, אַרְקָדְיָה ציונית זו היא בראש ובראשונה ישות מדינית של שלום – ישות שהקים העם היהודי לא ביד חזקה (מלחמות וכיבושים), אלא על-ידי פיתוח (קניית אדמות, הכשרתן ועיבודן). רק ב'חזות העתיד' של אייזלר מתחוללת מלחמה, אבל זו מלחמת הגנה מפני מדינה שכנה שנתקבאה בהישגי היהודים ויצאה להשתלט עליה, אך הובסה היש-מהר. ואכן, אוירת השלום השורה על המדינה היהודית באה לידי ביטוי גם בשמות אתרים וכפרים כגון 'מגרש השלום', 'רחבת השלום', 'שוקי השלום' (ראה לוינסקי); גם בתארים של ראשי מדינה כמו 'מלאך השלום' (ראה אייזלר); וגם באסטרטגיה הפוליטית שלה, שייעודה להשליט יחסים תקינים לא רק בינה לבין שכנותיה אלא בין מדינות העולם כולו (בית-המקדש אצל שץ, המכונה 'היכל השלום', אינו עוד מוסד דתי, אלא מכון שייעודו לטפח את השלום העולמי, והסנהדרין היא מוסד משפטי שמלבד ענייני פנים הוא עוסק גם ביישוב סכסוכים בין-לאומיים). הארגומנטציה להקמת מדינה יהודית מוצאת אפוא את חיווקה בכתבים אלה לאמור, מדינה זו תהיה לא רק מקלט לעם נרדף המבקש לשקם את עצמו, אלא גם מרכז לשיקום העולם מפגעיו, סכנותיו ואימויו: 'לא למען ארץ היהודים ואוכלוסייה טורחים כאן, אלא למען עמים אחרים וארצות אחרות ... אם שואה באה על איזה מקום שבעולם, שריפות, שטפונות, רעב, מגפות – מייד מודיעים טלגרפית להיכל השלום ... מושך אותם הפתגם המתנוסס על השער ... "שום דבר אנושי אל יהיה זר ליי"'.⁶

עיקרון נוסף שמנחה את המדינה הציונית האוטופית הוא עקרון הסובלנות. עיקרון זה משפיע בראש ובראשונה על חשיבה פלורליסטית; זו ניכרת בתרבות עשירה ומגוונת המשלבת עבריות בתרבויות העולם (וראה אצל הרצל את תרבות התאטרון, למשל. במדינה האוטופית שלו מעלים כל הצגה בשפתה המקורית, וגיבורי הסיפור מתלבטים אם ללכת לתאטרון הדובר איטלקית, אנגלית או גרמנית). שנית, עיקרון זה בא לידי ביטוי במדיניות הגירה פתוחה ומסבירת פנים לכל מהגר באשר הוא. ללמדנו שגן-העדן הציוני אינו בלעדי ליהודים, וזרים המסוגלים לעמוד באמות-

6. ב"ז הרצל, 'אלטנוילנד' (לעיל, הערה 2), עמ' 154.

המידה הגבוהות שהמדינה היהודית מציבה רשאים אף הם להתיישב בה. הדבר משתמע, למשל, מן האוטופיה של יעקב בכר ('אנטיגויות בציון'), שאין מדובר בה על חוק של שיבה, אלא על חוק של נתינה וזו מדינה שחיים בה לא כדי לקחת, אלא אך ורק כדי לתת: נתינה ערכית, מוסרית וידענית⁷. לא בכדי מורה אפוא התתך הדמוגרפי של בכר ש'הדיוטות אינם בנמצא בארץ-ישראל', ותושביה רובם ככולם 'בחירי המין האנושי', 'תלמידי חכמים, אנשי מדע', ואם בטעות בא למדינה זו תושב 'חסר מידת השכלה' הוא 'יגורש בלא רחמים' לאלתר.⁸ ברירת אורחות מתונה יותר קיימת באוטופיות של הרצל, לוינסקי ושץ, אם כי גם המתכבים האלה מדגישים 'שלא רק יהודים בלבד באים אלינו, כי גם נוכרים באים להשתקע פה בגלל הארץ היפה, בגלל תרבותנו הגבוהה, ובייחוד בגלל מוסריותנו'.⁹ על-כף-פנים האוטופיה של בכר כל עניינה לשוב ולבחון את נושא המיעוט על רקע של הבדלי לאום ודת במדינה היהודית, בהקיעה בחריפות את תופעת 'שנאת הזר'.¹⁰ ואכן, העלילה כולה מתפתחת סביב סערה ציבורית המגיעה עד בית-המשפט, שבו מואשם עורך ראשי של עיתון, יצחק נתנאל פירמונד, ב'אנטיגויות' (שנאה לשאינם יהודים), מפני שטפל מעשי שוחד וניאופים על הרוון לבית היליגנשטון, נשיא חברת הבנייה וההובלה בארץ, משום שאינו יהודי. למקרא מאמריו הקנאיים, הרוויים שנאה, של העורך פירמונד (שבשקר יוסדם), מחמיר אב בית-הדין עם הנאשם וזן אותו לכלא לעשר שנים, כדי לשבת שם ב'ספריית האסורים' ולחקור את גלגולי האנטישמיות מראשיתה ועד ימינו (דרך אגב, גזר הדין ניתן באוגוסט 1997, במלאות מאה שנה לקונגרס הציוני הראשון); ללמדנו שבמדינה היהודית האוטופית על-פי גרסתו של בכר לא נועד העונש לשלול את חירותו הפיסית של האדם, אלא לפתח את תובנתו הרוחנית והאינטלקטואלית בנושאים שמעד ושגה בהם.

כאמור, כותבי האוטופיות הציוניות מבקשים לבנות בעבור העם היהודי את האידיולי והאידיאלי שבמקומות, אם כי מן הבחינה הזאת הם כמו דוחים את הססמה

7. 'אין אפוא תימה שהיהודים ביטלו בארצם את כל הבדלי הדת, הגזע והלאום. חוקה אחת לגר ולאורה. ... תקנות אלו הביאו עמן הגירה גדולה של זרים מארצות שונות לארץ-ישראל. בניגוד למקובל עלו לארץ-ישראל דווקא בחירי המין האנושי, ולא חלאת-אדם. והדבר הרי מוכן מאליו: חלאת העמים, היודעת אך ורק לתבוע ולדרוש זכויות, לא העזה להסתכן ולבוא למדינה, שאין לפני אזורחיה אלא חובות על גבי חובות, שאין כן לגבי בחירי-אדם, שהם בעלי שאר כוח ורוח, השואפים תמיד להזדמנות של הקרבה עצמית. הללו מצאו כאן כר נרחב למעשה האנושי. ואומנם ניתנה האמת להיאמר, כי עם זה לא התעלמו גם מטובת-הנאה חומרית, 'י בכר, 'אנטיגויות בציון' (לעיל, הערה 2), עמ' 39-40.

8. שם, עמ' 40.

9. ב' שץ, 'ירושלים הבנויה' (לעיל, הערה 2), עמ' 235.

10. וכך כותבת אלבוים-דרור: 'המשפט באוטופיה של בכר, המתקיים בירושלים, הוא שחזור מפורט של משפט דרייפוס - אלא שהפעם הנאשם החף מפשע הוא גוי, והמאשים יהודי. כיצד נתנה אפוא המדינה היהודית, כאשר תנועה לאומנית גזענית תתפתח בקרבה, תנועה שתצא נגד זרים ונגד כל מי שאינו יהודי היושב בקרבה? והו המבחן שבו מעמיד בכר את המדינה היהודית'. ראה: המחיר של האתמול, א, עמ' 66.

הסוללת את הדרך לנורמליזציה נוסח 'נהיה ככל הגויים'. נראה שמתברי האוטופיות האלה, עם כל יומרתם להעמיד דגמים מדיניים מעשיים ובעלי סיכויים יישומיים, נסחפו בכל זאת אחר הדימוי המחנף 'עם סגולה' ו'עם נבחר'. לאחר מימוש המדיני מגשים עם ישראל את יתרונותיו האיכותיים, ולא זו בלבד אלא שהוא משמש גם מופת של חיקוי ולמידה לעמי העולם המקולקלים; וראה את הדרך האידיאלית לסיים מלחמה בין שתי מדינות שמציג איילוד בסיפורו 'חזות העתיד': אבנר, מלך המדינה היהודית, ניצח וכבש את המדינה השכנה התוקפת, לאחר שזו כפתה עליו מלחמה קשה ועקובה מדם; אבל שלא כדרכם של מלכים ומשטרים אימפריאליסטיים (המספחים שטחים ומשעבדים את התושבים לצורכיהם), אבנר משלח לחופשי את המלך האויב ומתוויר לתוקפים את ארצם ואת עצמאותם. למותר לציין שבתמורה לאסטרטגיה נדיבה זו נעשית המדינה השכנה מעוינת לבעלת-ברית פוליטית.

ואולם למרות המודלים הסגוליים האלה אין מנוס מן השאלה האומנם 'המקום הטוב' המוצע הוא אכן מקום הטוב? שהרי הקורא באוטופיות האלה היום, מאה שנה אחרי כתיבתן, מן הסתם ישלול ממנו את התואר הזה (אידיאלי ואידילי ככל שיהיה), וזאת מן הסיבה האחת: 'המקום הטוב' נוסח האוטופיזם הציוני בא להיטיב אך ורק עם ציפיותיו של הכלל הלאומי, בהנחה שמה שטוב לכלל ממילא טוב לפרט. חשיבה זו, האופיינית לתורות לאומיות-חברתיות של סוף המאה ה-19, עשויה לזעזע את הקורא בן ימינו, שכן ההתעלמות מחופש הפרט לבחור ומזכותו להגשים את עצמו שלא על-פי מתכון האושר הקולקטיבי חותרת תחת עקרונות האוטופיה הציונית בתור נושאת דברו של ההומניזם הדמוקרטי הנאור. במילים אחרות, התכנים שיצקה האוטופיה הציונית לתוך מושגי ההומניזם הדמוקרטי שלה משתמעים בדיעבד כטוטליטריזם שמכתיב מערכת חיים קבועה מראש ומגביל את אפשרויותיו של כל יחיד לחינוך, לעבודה, ללימודים, לאהבה, לחיי משפחה וכדומה. למותר לציין שהקבוצה זאת נובעת אך ורק מן הרצון להיטיב (ושהרי היא פועלת על-פי תכנון מושלם ומתוך ביטחון שזאת הדרך לעורר בכל יחיד הישגיות ולהביאו אל האושר), אך המשמעות הפוכה לחלוטין. למשל, במציאות האוטופית הציונית הדרך אל האושר וההישגיות ראשיתה בתהליך של היטהרות מאגואיזם צר ומתבדל וחיפוש של הגדרה עצמית באמצעות מסגרת חברתית זו או אחרת. לפיכך המדינה היהודית מונעת מן ההורים לגדל את ילדיהם במסגרת פרטית של בית ומשפחה, משום שטובת חינוכו של הילד דורשת להפרידו מכל מעורבות רגשית-אנוכית, לרבות פינוק וויתור, ולטפחו לקראת עצמאות חברתית משלו. לפיכך כבר מגיל הגן מופנים ילדים וילדות לפנימיות, ובאוטופיה של ברנפלד מוצע מערך ארכיטקטוני לדרגותיו ושלביו, המפרט את התקדמות הילד מחטיבת לימוד אחת לאחרת (בית ילדים, כפרי ילדים, תחומי נוער), לרבות חוקים והלכות כגון חוקי הפנימיות לבני הגילים השונים, הלכות הלימוד ומתכונתן המשתנה מבנים לבנות, תפקודי המורים, פתרונות להורים המסרבים להיפרד מילדיהם וכדומה (באוטופיה של שץ מכונה המוסד הזה בשם 'גן עדן לילדים').

עוד ביטוי נאור המעוגן במערכת התחוקתית, אך בפועל נראה שאין מיישמים

אותו, הוא ההכרה בזכויות הנשים ובמעמדן החברתי השווה. ואכן, קריאה קשובה יותר מלמדת שהעמדה הראקציונית המובלעת היא השלטת: שהרי לא זו בלבד שמעודדים את האישה להמשיך בתפקידיה המסורתיים למרות זכויותיה, אלא אף מגבילים את השכלתה (שהרי ייעודה הוא הבית) ואת פעילותה מחוץ לבית (נערות, שלא כנערים, אינן יוצאות לטיולים, למשל, כי יאה לבת להימצא בקרבת אמה). יתר-על-כן, גם נשים העובדות מחוץ לבית (במושבות הילדים אצל ברנפלד, למשל) אינן יכולות להשלים את לימודיהן לתארים גבוהים כפי שעושים המורים הגברים.¹¹ ב'אלטנוילנד', כאמור, המסר הכפול הזה צורם שבעתיים. דויד ליטוואק, הנשיא לעתיד, אמנם מפגין בגאווה את שחרור האישה בחברה היהודית החדשה, אבל שרה אשתו מוכנה בחפץ לב לדחות את השחרור הזה ואומרת ש'אילו היה זה לרצון לבעלי, הייתי מסכימה להיות כדרך פטמה' (ידידתה הערבית, שמעולם אינה יוצאת מן הבית, ואף-על-פי-כן היא שמחה ומאושרת).¹² האומנם שרה, האישה המתקדמת, היא הדוברת כאן, או שמא נבהל פתאום המחבר מנדיבותו האוטופית ושם בפיה של הגיבורה עצמה את פחדיו שלו מפני זכויות יתר לאישה?

ועוד גילוי שמרני, שאי אפשר שלא להזכירו בהקשר הזה, הוא הפיקוח על חיי אהבה חופשיים. נראה שגם בנושא זה בוחרת האוטופיה הציונית לצמצם את חופש הפרט ולחייב את חברת המופת היהודית בנישואים בגיל צעיר ככסיס לחיים בריאים ויעילים יותר. לאור החיוב הזה מצטיירים חיי הנעורים באוטופיה של ברנפלד, וגם בזו של שץ, כחיי סגפנות רגשית וגופנית. וכך כותב ברנפלד:

הנוער נוטה בדרך-כלל לפרישות, לשלילת השיכרון והתאוה, ומכאן נובעת סלידתו כלפי המיניות. נטייה זו, רוב התנועות [תנועות הנוער, י"ב] מטפחות אותה. ... ודאי, שיש מי שנוטה יותר לתענוגות חושניים. אך יהיו אלה חופשיים כאשר יהיו, אין הם עשויים להסתלף, לפי שהאווירה הכללית מרסנת אותם ... והכול מתייחסים אליהם כאל פשעים נתעבים ...¹³

לפיכך מרבים הנערים לעסוק בספורט ובאידיאולוגיה, ואילו הבנות מסיימות, כאמור, את פעילותן החברתית בגיל צעיר וחוזרות הביתה לשם הגנה מפני פיתוי ואובדן עשתונות, וכן כדי להכשיר עצמן להיות עקרות בית, שהוא ייעודן הטבעי. גם שץ, האמן ומייסד 'בצלאל', אינו מתגלה, כפי שהיה אפשר לצפות, כבעל נטיות בוהמיות חופשיות. אדרבה, שץ גם הוא דוגל בנישואים מוקדמים כערובה לחיים מתועלים, אבל שלא כמו ברנפלד, העוסק בקיבוע דפוסי אהבה והתנהגות לכלל,¹⁴ שץ מעלה גם את שאלת האדם היחיד שנסיבות חייו (פירוד או שכול)

11. כ' שץ, 'ירושלים הבנויה' (לעיל, הערה 2), עמ' 247, 265; ב"ז הרצל, 'אלטנוילנד', שם, עמ' 149; ז' ברנפלד, 'העם היהודי והנוער שלו', שם, עמ' 223.
12. ב"ז הרצל, 'אלטנוילנד', שם, עמ' 116.
13. ז' ברנפלד, 'העם היהודי והנוער שלו', שם, עמ' 220-221.
14. 'בבעיית האהבה ניצב האדם הצעיר ... בפני רגש האחזיות כלפי העם, ולא בלבד כלפי החברה המצומצמת של התנועה והתחום, שעמד לפניו עד כה. הוא יודע שנדרש ממנו

הוציאוהו ממסגרות אהבה משפחתיות. פתרונו של שץ ליחידים הוא הקמתו של 'ג' האהבה': מוסד סגור ומרוחק (ליד ים המלח), שם מתקבלים גשים וגברים בודדים אחרי בדיקה בריאותית קפדנית (לאנשים חולים אסור ליהנות מחיי אהבה), כדי לנהל מתוך אנונימיות גמורה (ובהבטחה כי לא יתקשרו רגשית, ולא יפרו זה את זה) יחסים סקסואליים, עד כי ישבעו וינוחמו.¹⁵

למותר לציין שהרוגמטיוס האוטופי הזה, כפי שעולה מהיצגים אלה ואחרים,¹⁶ שב ומעורר את ספקנותנו (בסוף המאה) באשר לטיבה של האוטופיה הציונית בתור ייצוגו של הטוב (בתחילת המאה) – ספקנות שמנייה וביה מעלה שאלות נוספות, כגון כיצד החליטו וקבעו המחברים הללו שכך צריכה להתייצג מדינת היהודים הנכספת? האומנם האמינו שבתוכניות 'חזוניות' אלה טמון פוטנציאל לפתרון שאלת היהודים? או שמא היו אלה מעין משחקי הדמיה או שעשועי כתיבה, שנועדו לפרוט על נימי נפשו של הקורא המתרפק על מדינה משלו, לעודדו ולהרגיעו בסדרת מצבים בלתי אפשריים אך מרגשים בהעזתם הלאומית. הכרך הראשון של המחבר של האתמול, מחקרה המקיף והפרטני של אלבוים-דרור, מספק תשובות לשאלות אלה.

חמישה פרקים בכרך הזה: הראשון ('בראשית היתה האוטופיה') פורש את הרקע התאורטי להגדרת ה'ז'אנר הזה, גם מהיבטי הפילוסופיים החברתיים וגם מהיבטי הספרותיים הצורניים, ומתחקה אחר התפתחותו מן האוטופיה אל האנטי-אוטופיה (הדיסטופיה), דהיינו, מן העמדה האופטימית הבוטחת אל האכזבה וההלעגה על אפשרויותיה. הפרק השני ('שורשי החשיבה האוטופית') עוקב אחר מקורותיה של התפיסה האוטופית בתרבות היהודית, מן התפיסות הדתיות המשיחיות של כיופים לגאולה עלי-טבעית עד לתפיסות הלאומיות המעשיות של ציונות מסורתית, ציונות טבעית וציונות סוציאליסטית. הפרק השלישי ('האוטופיות ויוצריהן') עוסק בכותבים עצמם, רובם סופרים לעת מצוא, ובמניעיהם האידיאולוגיים והספרותיים לחיבור 'ז'אנר ספרותי זה דווקא. הפרק הרביעי ('נושאים ודילמות באוטופיות הציוניות') מוקדש לתמטיקה האופיינית לאוטופיה הציונית ודן בחתך הנושאים המשותף לשמונה האוטופיות המכוננות בכרך ב, וכן לאלה שלא נכללו כאן. והפרק החמישי ('היחס אל האוטופיה באוטופיוס הציוני') בודק את האוטופיה בראי עצמה.

לחות עד שיגיע לבגרות, והוא גם יודע, שזוהי חובתו הקדושה שלא להוליד אנשים חלשים, מכוערים ואומללים', שם, עמ' 220.

15. ב' שץ, 'ירושלים הבנויה' (לעיל, הערה 2), עמ' 266-274.

16. היצגים אלה ואחרים מורים לנו שהאוטופיה הציונית היא גם יצירה שכל עלילתה מבקשת להתנתב רק כעלילה של יחד. כלומר היחד הוא הנרמזת הראשית בנרטיב האוטופי (ברנפלד קורא לו 'העם היהודי החדש' – 'האנשים האלה'), ואילו הדמויות הפרטיות על פרשיותיהן החד-פעמיות (כמו המלך אבנר אצל איילר, ד"ר לוונברג אצל הרצל, המורה התייר אצל לוינסקי ואחרים) הן בבחינת דמויות מקדמות או מתווכות, שעניינן להמחיש ולמקד את מרכזיותו: הגיבור-העם המחפש את עצמו, את הגדרותיו ואת שיקום חייו מחדש (אם כהתארגנות של מדינה, חברה כלכלית, מלוכה, או כל התארגנות חברתית עצמאית אחרת). כדברי שץ באוטופיה שלו: 'הכל יוצא מהעם בשביל העם', שם, עמ' 253.

ב

מחקר מגוון זה מלמדנו שהאוטופיה הציונית, כמו כל כתיבה אוטופית, היא פרי הסוציאליזציה של מחברה, על מאפייני חשיבתה הרעיונית, המדעית, ההתנהגותית וכדומה. כלומר, מחברה, גם אם עמד להם חופש יצירה לא מוגבל, לא הרחיקו לכת. פה ושם הטעינו את עלילותיהם בתורות הגותיות חדשניות (כמו הסוציאליזם האוטופי של ברנפלד, 1920) או המצאות טכנולוגיות נועזות (כמו אוניית החשמל והמגדל הפורח באוויר של לוינסקי, 1892, והקולנוע והמדרגות הנעות של שץ, 1924), אבל לא ביקשו להפתיע ולהפליא בהמצאות מקוריות פרי דמיונם שלהם. להפך, האוטופיה הציונית, כמו כל כתיבה אוטופית הנובעת מאי שביעות רצון ואכזבה מן המצב הקיים, באה רק להעמיד מציאות חלופית אפשרית לזמנה ולמקומה. ואכן, כל המציין במבחר האוטופיות שלעיל ימצא שהדמיון היוצר, שבא לידי ביטוי בעלילותיהן, הוא פרגמטי וחד-משמעי בפעילותו, והצעותיו החלופיות מתיימרות לפתור שני מצבי יסוד מכריעים בגורל היהודי: האחד, אפשרות להגדרה עצמית בישות טריטוריאלית בעלת תארים לאומיים (בארץ-ישראל כמובן); והשני, אפשרות לעקור את מחלת השנאה ליהודי בשל היותו יהודי מתוך חברת האדם העולמי באשר הוא.

עמדה אוטופית פרגמטית זו נלמדת גם מתוך ביטוייהם של המחברים עצמם, הטוענים (אם במסגרת העלילה עצמה ואם בהערות שהתלוו לכתביה) שבהרו בו-אנר הזה דווקא לא כדי להוקיע את מצבם המזעזע של היהודים בלבד, אלא גם כדי להשפיע ולהולל באמצעותו את האלטרנטיבה המתבקשת. הרצל התמסר לכתביה האוטופיה שלו 'אלטנוילנד' לאחר שפעילותו בשטח עלתה על שרטון (הסולטן הטורקי סירב לפוגשו, ואילי ההון היהודים, ובעיקר הברון רוטשילד, היו אדישים לתוכניותיו). אבל בכתיבתו לא ביקש למלא את זמנו הפנוי, אלא התכוון במפורש להעלות על הנייר את תרחישה של המדינה שבדרך, שאותה תכנן כפרויקט בעל פוטנציאל. כך שאם במחברתו מדינת היהודים הוא דן כפרויקט בדרך תוכניתית-עניינית, ב'אלטנוילנד' הוא מנתבו גם לערוצים עלילתיים דרמטיים, כדי למשוך את תשומת-לבו של הקהל וליידעו מזווית ראייה אחרת. מגמה זו משתמעת גם ממשפטי הסיום של האוטופיה, המסכמים את יצירתו בזו הלשון: 'בדעתי היה לחבר סיפור לימודי. אלה יאמרו: יותר משיש בו מן הלימוד יש בו מן הסיפור! ואלה יאמרו: יותר משיש בו מן הסיפור יש בו מן הלימוד! ... אין החלום נבדל כל-כך מן המעש ... כל מעשה אדם - יסודו מחלום וסופו לחלום...'¹⁷

כמו הרצל, גם זיגמונד ברנפלד מבקש להסיר כל ספק מלבות קוראיו ולשכנעם שהאוטופיה שלו איננה משחק אילווני, אלא תוכנית מעשית לכל דבר. בפרק 'היוצאים מן הכלל' הוא יוצא להגן על הסצנריו החינוכי שלו, ואומר:

יש לשער, שהקורא נוטה להתייחס אל תיאורי את מערכת החינוך העברית

17. כ"ז הרצל, 'אלטנוילנד' (לעיל, הערה 2), עמ' 171.

כאל אגדות, וחושד במחבר כי לצון חמד לו. שכן אם גם ייתכן להאמין, כי אומנם צמחה בארץ־ישראל ... מערכת־חינוך מיוחדת במינה ... הרי שאין לדרוש מאיש כי יאמין בכך, שאקלימה של ארץ־ישראל הצמיח ילדים ובני־עוורים אידיאליים, שאין בהם אף שמץ מן התכונות השליליות ... וכיוון שחשוב לו למחבר שלא ייראה כבעל הזיות ... הרי יורשה לו להקדיש משפטים אחדים גם לשאלה זו.¹⁸

אם ברנפלד מנסה לשכנע שקיים פוטנציאל ממשי בתוכניותיו האוטופיות, בוריס שץ נחוש בדעתו שהאוטופיה המדינית שלו כבר בדרך להגשמה. בפתחתו לירושלים הבנויה הוא מספר שכתב את האוטופיה שלו עוד ב־1918, במאמץ לשמור על שפיות דעתו בעצם זוועותיה של מלחמת העולם הראשונה. והנה עברו שש שנים (כך הוא כותב ב־1924) ופרטים רבים שלה התגשמו והיו למציאות: 'מצאתי לתמהוני, כי הרבה מחזיונותי ואידיאותי, אשר רק בחלום־חיוור ראיתים בירושלים העתידה ... התחילו כבר להתגשם. ואם ככה, מי לידי יתקע, אם כזה לא יהיה גורלם של אחרים מחלומותי ...'¹⁹

כאן יש לזכור שבאותם הימים ראה ההמון היהודי בגולה את תנועת חיבת־ציון, ולאחריה גם את התנועה הציונית, כתנועות אוטופיות חזוניות, ומנהיגים כפינסקר, אחד העם וכמובן הרצל הוצגו לא פעם כדמויות־אגדה של משיחים וגואלים.²⁰ שהרי ככלל, קיומן של תנועות אלה היה מותנה בסטיכה ציבורית של הלכי־רוח גואים ונסוגים של קהל חסר יציבות. כידוע, אחרי פרעות וגורות קשות גברה בציבור היהודי ההתעניינות בנושא הציוני, ורבו האגודות, החברות והוועדות שפעלו בנידון; אבל אך תלפה הסערה ונרגעו הרוחות מיד נסוג הקהל והתפרקו האגודות.²¹ מכאן אפשר להבין שפרגמטיזם אוטופי זה לא רק שלא היה מנותק מזמנו וממקומו, אלא נתן ביטוי אקטואלי לאקלים הדורי שנאחו באוטופיות אלה והאמין בהן בלהט רגשותיו, שנעו בין תקווה לאכזבה ובין פעילות לנסיגה. יתר־על־כן, גם כותבי אוטופיות אלה היו על־פי־רוב עסקנים ופעילים של התנועה הציונית, כלומר משכילים בעלי מקצועות שונים ששלחו ידם גם בכתיבה, ומשנפתחו לשאלת היהודים בשלב זה או אחר בחייהם גייסו את עטם לבטא את מעורבותם ולעורר את הכמיהה הלאומית הרדומה בלבות היהודים בארצותיהם. כך אנו למדים לדעת (בפרק 'האוטופיות ויצריהן') על מנחם אייזלר, סוכן בחברת ביטוח, שפרסם שירים ומאמרים בעיתונות היהודית בהונגריה; אלחנן לייב לוינסקי, סוחר תבואה מצליח, שנמנה בעעוריו עם חברי ביל"ו ולאחר מכן הקדיש את מרצו כל ימיו לפעילות

18. ז' ברנפלד, 'העם היהודי והנוער שלו', שם, עמ' 221.

19. ב' שץ, 'ירושלים הבנויה', שם, עמ' 230.

20. ראה, למשל, את סיפוריו של י' ברזילי־איזנשטרט, שם מופיע אחד העם כגואל (יחזה בהקיץ), והרצל כמשיח ('הבכיה').

21. ראה הפרק 'ההליך השברי' בתוך: י' ברלוביץ, 'ספרות העלייה הראשונה כספרות מתיישבים ראשונים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 1980, עמ' 34–39.

ציונית; יעקב בכר הצרפתי, משפטן, ולעת מצוא פובליציסט, שנשלח כנציג מטעמם של יהודי אלג'יר וצפון אפריקה לקונגרס הציוני הראשון; וכמובן, זיגפריד ברנפלד המחנך והפסיכואנליטיקן, שהיה מעורב בהקמתן ובמחקרן של מסגרות נסיוניות לנוער בווינה, ולאחר מכן בקיבוצים בארץ.²² כך או כך, נראה שעיסוקם הפעלתני של הכותבים הוא שדרבן אותם להמחיש את תוכניות המגרה שלהם במסגרת ספרותית מתבקשת כל-כך כמו הז'אנר האוטופי. למותר לציין שתוכניות אלה נערכו על-פי תחומו המקצועי של כל כותב (בכר המשפטן עוסק, כצפוי, בהיבטים המשפטיים של המדינה האוטופית, שץ הצייר - באמנות ובתרבות, ברנפלד בחינוך, וכיוצא באלה). ברור אפוא שגם אם נוצר הרושם שכל כותב מתיימר להקיף את מרב הנושאים שעושים עם למדינה (כגון ממשל ומיסוי תקין, תכנון סביבתי וטכנולוגיה מתקדמת, תקשורת ועיתונות, שלא לדבר על צבא ומשטרה, אם כי באלה אין צורך²³), הרי התוצאה הסופית היא חלקית ואקלקטית. ההצעות החלקיות והאקלקטיות האלה אמנם מעניינות, אבל האופטימיזם הכפייתי שבהן רק מגביר את תחושת האנכרוניזם של האוטופיה, שבעצם מספרת לנו יותר על 'האתמול' מאשר על 'המחר'. ואכן, נראה שרק תפיסת-העל של כינון מדינה יהודית ריבונית קמה והיתה למציאות,²⁴ ואילו הנושאים החברתיים הפוליטיים, שהיו אימננטיים לתהליך היישובי מלכתחילה, אינם עולים כלל על הפרק או שהם שוליים ומוזכרים כבדרך אגב. כך למשל אין כל דיון בנושא מפגש הגלויות על רקע השוני הבין-עדתי, ללמדנו שהאוטופיה הציונית היא אוטופיה אשכנזית (היהודים והזרים תושבי המדינה הזאת הם רובם יוצאי אירופה), ועלייתם של יהודים מאסיה ומאפריקה אינה עולה על הדעת כלל. שאלה קרדינליות אחרת שזוכה לדיון מינימלי היא שאלת הערבים. כידוע, כותבי האוטופיות הציוניות הניחו, מזווית הראייה המערבית, שבני ערב הנחשלים וחסרי הכול אינם אלא מייחלים לבואם של היהודים האירופים לאזורם, כדי להתברך בהם. לפיכך אין כל דיון ענייני בשאלת מקומה של מדינת היהודים בעולם הערבי, לרבות שיג-ושיח כלכלי פוליטי האמור להתפתח בין היהודים לארצות השכנות. ההערות היחידות המתייחסות לנושא

22. רחל אלבוים-דרור, 'האוטופיות ויוצריהן', האתמול של המחר, א, עמ' 55-95.

23. ב'משוגעים' לשלום עליכם אין האורח מבין לשם מה יש להקים צבא יהודי: 'וכי רצונך לצאת לקרב? לנהל מלחמה עם מישהו?', והתשובה היא: 'לנהל מלחמה - לא נצטרך עם איש', אבל 'השירות עצמו הוא דבר נעים; הרי זה סימן שאדם בריא וחזק בכל איבריו. שנית, הרי זה יפה כשהנך חייל: אפשר לזכות בכבוד. ושלישית ... איזה פרצוף יש לו לעם שרוצה מדינה משלו, ואין לו צבא?', ראה שלום עליכם (לעיל, הערה 2), עמ' 195; לעניין המשטרה נאמר ב'מסע לארץ-ישראל בשנת ת"ת' לא"ל לוינסקי: 'גם השוטרים אינם עמוסי עבודה. שיכורים אין, אין פרעות בחוץ, אין גנבות גדולות ורציחות ... שטר-יחובות גם הם אינם, כי לא לגוביינא ניתנו', ראה לוינסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 73.

24. כמה פרטים נוספים שמעלה האוטופיה הציונית, שאכן היו לתופעות קיימות בישראל, הם שמות הרחובות ביישובי הארץ, כגון רחוב מונטיפיורי, שדרות הרצל (שץ); הרכלב בחיפה (הרצל); החינוך המשותף בקיבוצים, ובעיקר קיבוצי השומר-הצעיר (ברנפלד); וכן שמותיהן של אגודות הספורט 'מכבי' ו'שמשון' (שץ).

זה מעלות אפשרות של סכסוך בין־מדיני שניתן לפותרו מיד, ואילו הגורם הערבי המקומי אינו בגדר בעיה כלשהי. ביאלטנוילנד' של הרצל דינו של ערבי כדינו של כל זר המתקבל כאן בעין יפה כל עוד הוא אורח יעיל ותורם, ולפיכך אותם ערכים־ילידים שביקשו לקחת חלק בבנייתה ובקידומה הכלכלי של המדינה אף יצאו גשכרים: '... כלום לא נהרסו ממעמדם תושבי ארץ־ישראל הקודמים [הערבים, י"ב] בשל הגירת היהודים? האם לא נאלצו לעזוב את הארץ? ...', שואל האציל קינגסקורט את רשידי־ביי, הערבי איש הארץ. 'מה שאלה היא?', עונה רשידי, 'לכולנו היה הדבר לברכה. וראשית כול, כמובן, לבעלי־נכסים, שמכרו קרקעותיהם במחירים גבוהים לחברה היהודית או שמרו על קרקעותיהם והמתינו למחירים גבוהים יותר'.²⁵

אשר לסכסוך היהודי־הערבי, איזולר מעלה כזכור באוטופיה שלו ('חזות העתיד') תקרית מלחמתית חד־פעמית, שבסופה המלך היהודי הרודף שלום משכיל להפוך לידידה את המדינה הערבית היחידה שהתנכלה לישראל. גם ז' ברנפלד ('העם היהודי והנוער שלו') טוען שהעולם הערבי מקבל את המדינה היהודית בסבר פנים יפות, ורק מעצמות אירופה הן שדואגות לסכסוך ביניהם ללא הצלחה: 'הנה רק לפני זמן־מה מנעו "מורינו" ברגע האחרון (על־ידי פרסום גילוי־דעת קצר ופשוט אל העם היהודי) מלחמה עם הערבים, שנראתה בעיני הציבוריות האירופית כבלתי־במנעת - ואולי כרצויה. ומאו יכול העם היהודי לראות עצמו אחת לתמיד פטור מדאגה ליחסים עם שכניו'.²⁶ כלומר, הגורם המאיים על המדינה היהודית לדברי ברנפלד הוא קנאתה ותחרותה של אירופה, ולא עמי המזרח התיכון דווקא.

בעיה מסוכסכת לא פחות היא הירידה מן הארץ, אלא שגם זו מתגלה כאן כלא בעיה. מסתבר שהדרך למדינה היהודית היא דו־סטריית, כלומר עולים ויורדים, מבקרים וחוזרים בלא כל רגשי התחייבות או אשם. אדרבה, יהודים רבים היו מעדיפים לחיות בארץ בשל רמת החיים הגבוהה, אבל לא כולם עומדים באמות־המידה הגבוהות הנדרשות (ראה יעקב בכר). עם זה, היחסים בין המולדת לתפוצה הדדיים והדוקים כליכך, עד שהם מפצים כל יהודי במעורבות ובשייכות לאומית. באוטופיה של לוינסקי, למשל, כל צעיר יהודי בתפוצה המסיים את לימודיו הסדירים בארצה לשנת שירות, כדי לעבוד בכל עבודה נדרשת בענפי המשק השונים ולהתוודע מקרוב אל החיים הישראליים. גם חתנים וכלות נוהגים לחגוג את ירח הדבש שלהם במדינה היהודית, שלא לדבר על תנועה נמרצת של תירות יהודית. משום כך מלווה את היהודי בתפוצות 'תחושת מולדת', וזו מקנה לו ביטחון וזקיפות קומה כנגד כל גילוי של אנטישמיות.²⁷ הישראלי בן הארץ, לעומת זה, אינו שולל את

25. ב"ז הרצל, 'אלטנוילנד' (לעיל, הערה 2), עמ' 121.

26. ז' ברנפלד, 'העם היהודי והנוער שלו', שם, עמ' 219.

27. לדברי הרצל, גם התמעטות היהודים בארצות אירופה המעיטה את הקנאה והשנאה כלפיהם: 'לא הוסיפו עוד לתקוף אותם ולהתנפל עליהם מאז רפתה ההתחרות היהודית או בטלה לגמרי. באותן הארצות, שהיו ממולאות יהודים יותר מדי ... הקלה כלכלית חלה בהן, ב"ז הרצל, 'אלטנוילנד', שם, עמ' 136, 138.

התפוצה בדימוייה המוכרים של 'שלילת הגולה', כפי שזו הצטיירה ונתבעה במסגרת הרעיונית של הציונות המעשית. אדרבה, משתמע כאן אפילו התרפקות, געגועים והכרת-תודה למולדת הישנה. גם גיבוריו של הרצל ב'אלטנוילנד', אורחי אוסטריה במקורם, אינם מכסים על געגועיהם אליה, ואף שאירופה שלהם היתה בינתיים למקום הרסני של משטרים מסואבים ומושחתים, הם מודים: 'לעולם לא נחדל לאהוב בעוגמה את ארצות מולדתנו שנטרדנו מהן'. געגועים דומים מציינים את נפשו של המלך הזקן אבנר מלך יהודה (ראה אייזלר), אף-על-פי שגם בו פגעה אירופה בפרעות הקשות של שנת 1882. שבע ימים והישגים הוא מבקש שיניחו בקברו רגבי אדמה מארץ מוצאו: 'לא נשמור לה, למולדת המתנכרת, שום טינה בלבנו, שכן מולדת היא בחינת אמה, שבניה הוגים לה חיבה בין אם יפה היא ובין אם היא מנוולת, בין שהיא טובה ובין שהיא רעה'.²⁸

למותר לציין שהמפתיע מכול הוא נושא הדת. 'הדת היא מעניינם של בית הכנסת והבית', אנו קוראים ב'קטעי תקנות וסעיפים שנתקנו לטובת המדינה ואזרחיה' ב'חזות העתיד' לאייזלר. 'יתר-על-כן, 'סקסים דתיים אסורים בפומבי' ו'דק פעם אחת בשנה מותרת הדת בפומבי ובציבור: ביום הכרזת המדינה, שכן חג לאומי הוא זה ולא דתי'. ואילו שץ מרחיק לכת ב'ירושלים הבנויה' ומתאר את הסנהדרין כמוסד הלכתי ותחוקתי לא דתי, אף-על-פי שחבריו המשכילים (הבאים מתחומים שונים, ולא מתחומים תורניים) מתקראים 'רבי'.²⁹ גם חוקי השבת והכשרות נעשים ליברליים יותר, ובאוטופיה של שלום עליכם ('משוגעים') אין חובשים כיסוי ראש, ואפילו כלי הקודש אינם מגדלים זקן, ובבית-הכנסת מתפללים לצילי עוגב. במילים אחרות, אוטופיות אלה ואחרות בוחרות להציג את מדינת היהודים כמדינה חילונית מתקדמת המפרידה את עצמה מן הדת, וכל אודח רשאי לעבוד את אלוהיו במסגרותיו שלו. רק החגים היהודיים מודגשים יותר, ובעיקר אלה הקשורים בחיי הטבע ועבודת האדמה, ללמדנו שמשמעותם בעלת אופי לאומי כללי ולא דווקא דתי ספציפי. אמנם פה ושם צופים המחברים שגם במדינה היהודית המופתית יפעלו חוגים ראקציוניים (דתיים או ימניים) בעלי מגמות שמרניות גזעניות, שיאיימו על הסובלנות והפלורליזם הדמוקרטי (ראה בכר, הרצל, בן-אברם וברנפלד), אבל משטר הרוב השפוי יוכל להם וימתן את פעולותיהם החתרניות, אם בדרך משפטית (בכר), ואם בדרך של דיון ציבורי תקשורתי (בן-אברם, ברנפלד).

הדיון המרכזי בקריאתה הביקורתית של אלבוים-דרור מתמקד בהיעדר העימות עם דילמות יסוד פוליטיות (כמו שאלת הערבים, הנושא העדתי, מדיניות העלייה), לרבות היווצרותן של סתירות מביכות המתעוררות בשל כך (כמיהה לעליית המונים מצד אחד, ותביעה למדינת עילית מצד אחר; הישגיות ועושר חברתי מזה, ואיסור חמור על חיי רווחה מזה). לפיכך, השאלה העיקרית היא, אם היעדר העימות עם דילמות היסוד נובע מחששם של הכותבים 'לעורר את השדם וזעמם של השלטונות

28. מ' אייזלר, 'חזות העתיד', שם, עמ' 19.

29. מ' אייזלר, שם, עמ' 23; ב' שץ, 'ירושלים הבנויה', שם, עמ' 245.

התורכיים, או שיש לנו כאן עניין עם מתחים פנים-יהודיים? הארתה הנכוחה של אלבויס-דרור שבה ומזכירה לנו ש'חלק ניכר מהאוטופיות הציוניות ... אינו עוסק כמעט במדינה'. הכותבים מרבים לעסוק ב'ישות יהודית אוטונומית', 'חברה יהודית', 'רוב יהודי', אבל לא במדינה, לא בגבולות ולא ב'ישות פוליטית'; או כפי שהיא כותבת שם: 'היחס אל המדינה באוטופיות הציוניות הוא בעיקרו יחס אינסטרומנטאלי: המדינה משמשת מכשיר, שבאמצעותו ניתן למלא את הייעוד הציוני - אבל אין לה ערך כשלעצמה'. חוסר ההתייחסות להיבטים הפוליטיים באוטופיה הציונית נובע אפוא לא מן החשש שמא יקבלוה השלטונות הטורקיים כספרות חתרנית וממרידה, אלא 'מתוך אי-נכונות ואי-יכולת להתמודד עם דילמות-היסוד, שמעוררת שאלת אופייה של המדינה' כ'ישות יהודית פוליטית. כלומר, היעדר העימות או הערפול באים מבפנים, וכל אותן דילמות ש'טמונות בחובן סכנות של התנגשויות וחילוקי-דעות' מוסטות 'לשולי סדר-היום של התנועה הציונית' דווקא על שום חשיבותן הקיומית והפוטנציאל ההרסני הטמון בהן לסיכולה של ההסכמה הציונית.³⁰

כאמור, השאלה הקרדינלית שהוסטה לשוליים היתה שאלת דת ומדינה. 'הציונות, כתנועה לאומית מודרנית, שאפה ליצור דפוס מדיני חדש', כותבת אלבויס-דרור, והאוטופיות הציוני לא כל שכן (שהרי בכל אחת מיצירותיו מוצגת המדינה כ'ישות חילונית המפרידה עצמה מן הדת). והנה אף אחד ממחברי האוטופיות שלעיל אינו עושה ולו ניסיון אמיץ אחד להתמודד עם התפיסה היהודית המסורתית של מדינת הלכה כדי להציג את הפערים ואולי לגשר עליהם. 'שאלת יחסה של המדינה החדשה למורשתה של מדינת ההלכה', מוסיפה אלבויס-דרור על ביקורתה זו, 'נותרה אפוא תלויה ועומדת', ובלי ספק אפשר להסיק מכך מסקנות היסטוריות, שהרי אי ההתמודדות עם שאלת יסוד זו היתה לדפוס התנהגותי היסטורי המלווה אותנו עד היום, כשהמצב 'תלוי ועומד' אינו פוסק מלכרסם ולהבל גם עתה באושויות המדינה.³¹ למותר לציין שדילמות יסוד אחרות שעד היום הן בנפשנו, וגם אותן השתדלה התנועה הציונית 'להוריד ... מסדר-היום ... כדי למנוע "מלחמת תרבות"', הן שאלות החינוך והתרבות. שלא כמו שאלת הדת, נושאי החינוך והתרבות אמנם זוכים באוטופיה הציונית לדיונים נרחבים (ברנפלד, הרצל, שץ), אך גם אלה עומדים בסימן של סתירה ואי בהירות (חינוך ליברלי פרוגרסיבי מזה ומשטר בית-ספרי כפייתי וסגור מזה; מודרניות קוסמופוליטית מכאן ומסורתיות שמרנית מכאן). אלבויס-דרור מתחקה גם כאן אחר מניעיהם של הכותבים ומבקשת להבין מדוע הם מערפלים את הדברים. לדבריה, מאחר שהו'אנר האוטופי עוסק ממהותו בספקולציות על העתיד, אין הכותבים מעזים לפתח ולהקיף אותן מכל היבטיהן האפשריים. אחרי ככלות הכול אין תמונתה של המדינה לעתיד-לבוא נהירה להם - מכאן ההתלבטות הפנימית, ההיסוס וההימנעות מקביעות עתידניות נחרצות.³²

30. רחל אלבויס-דרור, המחר של האתמול, א, עמ' 118.

31. שם, שם, וכן ראה הפרק 'הדת באוטופיה הציונית', שם, עמ' 129-133.

32. שם, שם, עמ' 118-119; וכן ראה הפרק 'שאלת התרבות', שם, עמ' 133-138.

כאמור, אלבוים־דרור בדקה את החשיבה הציונית ההיסטורית באמצעות האוטופיה הציונית. זו בדיקה מאלפת, משום שהיא מפרשת לנו את המודלים ה'עובריים' לקראת לידתה של הישראליות כחברה וכעם; ואף אם נשארו המודלים האלה בחלקם הגדול בבחינת אוטופיה, יש בהם כדי ללמד אותנו על עצמנו ודימויינו לא רק כעם חולם אלא גם כעם המתמודד עם החלום. וכך מסיימת אלבוים־דרור את מחקרה: 'האוטופיות הציוניות ... מהוות עדות היסטורית לדימויי העתיד ... ומאפשרות דיאלוג על־ידי זכרון משותף של הציפיות והחלומות, שבלעדיהם לא ניתן לפענח את הצופן התרבותי של חברה. ידיעת דימויי־עתיד אלו והבנתם עשויות ... לעזור לנו בהבנת ההתפתחות התרבותית של התנועה הציונית, ובהבנת העבר וההווה'.³³

ג

העניין ההיסטורי שמעוררת האוטופיה הציונית אינו בהכרח עניין ספרותי. שהרי גם אם האוטופיה היא יצירה המתמרנת בעת אחת בשלושה מישורים (מחאה וביקורת על ההווה, רומנטיזציה של ערכי העבר, והשלכה אידיאליסטית על העתיד), בסופו של דבר הריהי עלילה דידקטית של 'זאת ראה ועשה', ומסריה אלה משתמעים ממבניה הצורניים, מדרך התפתחותה ומעשייתה הלשונית הצוירית כאחד. לאה הדומי בספרה בין תקוה לספק מעמידה את ה'פואטולוגיה של הו'אנר האוטופי' על שלושה מאפיינים מצמצמים: א) בידוד (כדי להפוך את העולם האוטופי 'למעין מעבדה סגורה' הבודקת כיצד יכול עולם זה 'להתקיים בתנאים אופטימאליים של אירגון'); ב) הרמוניה (על פיה ניתן לבטל את המתח בין רצונות הפרט לצורכי הכללי); ג) סטיות (יישוב 'הניגודים באופיו של האדם באמצעות כוח ההגיון', וכיוון יחסו אל הסביבה על ידי ביטול מתחים אנטאגוניסטיים, כדי לבטל את הצורך בתמורה).³⁴

אמנם היו מחברי אוטופיות שהשיגו על מערך דוגמטי זה (כמו תומאס מורוס בספרו אוטופיה [1516]), אבל לא כן האוטופיות הציוניות המונחות כאן לפנינו. רובן הגדול מתאימות, למרבה הצער, להגדרות שהציעה לאה הדומי, והתוצאה היא עלילות פשטניות בעולם מבודד וסטרילי; גיבורים הרמוניים, חד־ממדים; סיפור סטטי, וממילא התפתחות אטית בלי קונפליקטים ובלא דרמטיות; ואין צריך לומר רדידות של פיגורציה והסמלה. אמנם רוב הסיפורים כאן (4 מתוך 8) מובאים על דרך סיפור המסע (לוינסקי, שץ, שלום עליכם והרצל), וגיבוריהם הם נוסעים זרים במקום ובזמן המטיילים, סופגים רשמים ומספרים, אך באוטופיות של בן־אברם וברנפלד, למשל, אין גיבור כלל: האוטופיה של ברנפלד מוצגת כמניפסט של מערכת חוקים שעניינם המבנה הממסדי של החינוך היהודי בארץ; ואילו האוטופיה של בן־אברם מגלגלת בלשון רבים את סיפור המדינה מגולה לתקומה. גם העלילה בסיפורו של אייזר

33. שם, שם, עמ' 206.

34. לאה הדומי, בין תקוה לספק, עמ' 56. וכן ראה הנ"ל, 'הרומאן האוטופי והאוטופיה הציונית', בקורת ופרשנות, 13-14 (סיון תשל"ט), עמ' 131-168.

עניינה תקומת העם – ראשיתה בפרעות 1882 ובהמשכה נשורות תולדות העם בסקיצה ביוגרפית של מלך (המלך אבנר); והעלילה האוטופית של יעקב בכר מתנהלת כמעמד משפטי מלומד ומייגע, כשהנאשם במשפט אינו בבחינת תיק אישי אלא הוא מוצג מוסרי לאומי.

אין ספק שאוטופיות אלה, למרות מגבלותיהן הספרותיות, התקבלו בזמן בהתלהבות ובעניין משום שענו כאמור על הלכי־רוחו של קהל הקוראים ועל צרכיו התרבותיים החוויניים. לא כן בימינו. הקריאה באוטופיות האלה שבה ומדגישה עד כמה התכנים האלה הם פרי זמנם ומקומם, ואף אם יש בהם עניין למחקר היסטורי ולהערכה מחדש, הרי מן הבחינה הפואטית הם מתקשים לנסוק מעל למאה שנות ציונות ולרתק את הקורא המצוי. עם זה ייתכן שהאוטופיה הסנטימנטלית של הרצל 'אלטנוילנד' עשויה לדבר אל לבו של הקורא בן ימינו, משום שנבנתה כמו על־פי הנוסחאות הטלוויזיוניות המלודרמטיות, היוצרות סדרות של מצבים קיצוניים ומרגשים המשתנים ביעף מאסון לאושר. נראה שהרצל יצר כאן שתי דרמות בעלות זיקה טקסטואלית מובהקת לתפוכותיה של עלילת 'סינדרלה' (נערה מדוכאת ונרדפת ההופכת לנסיכה נישאת מעם). למעשה מתפתחות כאן שתי עלילות סינדרלה: א) מהפך אוטופי בחייה של הלאומיות היהודית – העם המושפל והגנרף נעשה בחיר העמים הנישא מעל כולם; ב) מהפך אוטופי בחייו של דויד ליטוואק – מנער עני ורעב המקבץ נדבות על פתחי בתי־הקפה בווינה לנשיא 'החברה החדשה' המנהלת את הישות הארץ־ישראלית המדינית־הכלכלית.

שתי דמויות נוספות מעצימות את המלודרמה: ד"ר פרידריך לונברג, עורך־דין יהודי שנואש מריקנותה של הבורגנות היהודית בווינה, שעמה הוא נמנה, ולכן הוא נעתר למודעה אנונימית בעיתון ומצטרף אל אציל גרמני, קינגסקורט שמו, כדי לבלות עמו את שארית חייו על אי בודד באוקיינוס ההודי; וכמוכן האציל קינגסקורט עצמו, איש אירוני המבטל בציניות כל גילוי חברתי בחיי העולם הזה, לרבות משפחה וילדים. והנה בתום עשרים שנה של פרדה מן העולם מחליט בכל זאת האציל המתבודד לחזור ולברוק מה השתנה בינתיים. בדרכס לאירופה הם מבקרים בארץ־ישראל שהיתה למדינה יהודית איכותית, וזו גורמת לשניהם, בסדרה של אירועים הרי גורל (חולי אנוש של תינוק, מותה של אם), לקשור את גורלם בארץ הזאת (ד"ר לונברג נושא לאישה את מרים ליטוואק, על ערש אמה הגוססת, והאציל קינגסקורט מתאהב אהבה גואשת בתינוק החולה, בנו של אחיה דויד). הנה כי כן, גם הציניות הברוכה של קינגסקורט, שלא אחת תרמה לערעור ההרמוניה של האוטופיה הציונית בשאלותיו האפיקורסיות האנטי־ציוניות, נכנעת בסופו של דבר למפעל הציוני ולסופה הטוב של המעשייה.

האוטופיה היחידה בקובץ שפרצה את מגבלות זמנה ומקומה, ואין צריך לומר את מגבלות הדרוגמטיות המצמצמת של הפואטולוגיה האוטופית, היא 'משוגעים' של שלום עליכם. בהומור החכם שלו אין שלום עליכם מציע לא תוכנית מגרה למדינה יהודית, ובוודאי שלא פתרון לישות חברתית מופתית; הוא מבקש לברוק את האדם היהודי, איש העיירה המזרח־אירופית הטיפוסית, אם אכן מוכן הוא לקבל את האפשרות של

מדינה יהודית. שלום עליכם מגייס לשם כך את המטען הפולקלוריסטי המוכר שכל יהודי נושא בתרמילו התרבותי-המסורתי (דהיינו, אגדות שונות שסיפרו נוסעים במאות שנות גלות על ממלכות יהודיות ריבוניות, כגון אלדד הדני בסיפוריו על עשרת השבטים האבודים, ובנימין מטודלה בסיפוריו על בני חיבר), ובונה באמצעותו אגדה אחרת, מודרנית, מצחיקה וביקורתית; אגדה שמלכתחילה היא באה לומר שהיהודי המצוי לא זו בלבד שאינו מוכן, אלא שבעיניו האוטופיה הציונית היא בבחינת מצב אינורמלי וגיבוריה 'משוגעים', כדבריו.

שלום עליכם, כדרכו של בעל איפכא מסתברא, מעצב עלילה של ערבוב היוצרות: התייר היהודי, המגיע לאותה סביבה אוטופית המכשירה את המקום הארץ-ישראלי לארץ המובטחת, הוא אחד מאותם 'יהודים אדומים' שנהר סמבטיון סגר עליהם את עולמם, ומשום כך היו בטוחים שהם היהודים האחרונים עלי אדמות. למותר לציין שדיוקן היהודי האדמוני מצטייר בעטו של שלום עליכם לא כטיפוס אגדי רב תעצומות (כפי שתיאר אלדד הדני), אלא בצלמו ובדמותו של מוישה, איש עיירה מזרח-אירופית. ומוישה זה, ככל יהודי מצוי המחפש את פרנסתו בעסקי אוויר, הוא בעל משפחה חסר כול, ורק חוכמתו העממית והחיוניות האופטימית שלו מסייעות לו לשרוד בעולם הזה (בין היתר, הוא מפרסם מסע זה בספר, ומקווה להרוויח ממנו).

כאמור, האוטופיה 'משוגעים' אינה עוסקת לא בתיאורים מופשטים וודאי שלא בדמויות עתידניות נוסחאיות, אלא בדמות יהודית חד-פעמית שהקורא נסחף אחריה כאז כן עתה וחי את הרפתקאותיה. הרפתקאות אלה מוליכות יום אחד את מוישה דגן מעולמו המסוגר ומוציאות אותו אל העולם הרחב. שם נפגש מוישה עם יהודים, עמך כמוהו, שחי הרוחה שלהם ומעורבותם בעשייה ציונית לאומית (הם מכשירים את עצמם להצטרף למדינה היהודית ההולכת ומתגבשת) מבלבלים עליו את דעתו. מוישה מתקשה ליישב כל גילוי חריג ושונה מעולמו (כגון חייט יהודי החובש צילינדר, נגר המשתלם בלימודי ערב אחרי יום עבודה, נשים שוות זכויות ההולכות לאספות פוליטיות ומדברות עברית), וכדי לגונן על עצמו הוא מכנה את היהודים הללו 'משוגעים'. במילים אחרות, תופעת 'היהודי ההפוך', כדבריו, אמנם מעוררת אצלו התפעלות, אבל בראש ובראשונה הריהי תופעה לא-נורמלית בעיניו, ובתור שכזאת הוא גם דוחה אותה; לא כל שכן היהודים המתאמצים לבנות מדינה משלהם בארץ-ישראל - הללו הם בעיניו 'משוגעים אמיתיים'.

למותר לציין ששלום עליכם, אף שהיה חובב-ציון ופעל לחיזוק המודעות הלאומית ולתמיכה במפעל הציוני, התייר לעצמו לבטרל ולנכר את הקונוונציה האוטופית על מאפייניה הנזכרים לעיל (הבידוד, ההרמוניה והסטטיות), והוא חולם את המדינה היהודית ושוחק עליה ב-בזמן. אמביוולנטיות זו משתמעת גם מן הביטוי 'משוגעים', שהוא מטעינו שני פנים מגוגדים זה לזה, פן שלילי (במובן של לא נורמלים) ופן חיובי (במובן של משוגעים לדבר). אלתור נוסף המשמש את שלום עליכם כדי להפיקע מן האוטופיה את רצינותה כז'אנר המתווה תוכנית עם הוא הצעתו לקוראה כבְּדִיָּה נוסח הגזמותיו ובדיותיו של הברון מינכהאוזן. ואכן, כבר בפתיחה מקדים שלום עליכם ומוזייר את הקורא כי אין להאמין ליהודים האדמונים כי גומנים הם

מטבעם, ומכאן שאין להאמין גם למוישה ולמסע האוטופי שלו ומוטב לנהוג בו כפי שנהגו בני עיירתו, שהעדיפו להשליך את ספרו מבעד לחלון. עם זה יש לקרוא מסע אוטופי זה גם בתור התרסה ביקורתית של שלום עליכם כלפי קוראיו הספקנים, שהרי גם הוא, כמוישה בן דמותו, נתפס כבדאי בשעה שהטיף לאפשרות של מדינה יהודית בחוברות התעמולה שחיבר (כמו 'לשם מה צריכים יהודים ארץ משלהם', 'אל אחיותינו בציון'), וכן בסיפוריו הקצרים ('הרפובליקה היהודית הראשונה') וברומנים שלו (ימות המשיח).³⁵

ד

לסיום יש להדגיש שכשם שהאוטופיה הציונית תורמת להבנה היסטורית של דורה, כך היא תורמת להבנת התפתחותה של הספרות העברית במעבר מגולה למולדת, דהיינו, ספרות העלייה הראשונה. בספרי להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה³⁶ אני בודקת יצירה זו ומראה שלמרות המציאות הקשה, הנופים הזרים, עם הארץ העוין והאכזבה הטופחת על הפנים הציגו ראשוני המספרים-המתיישבים את הארץ כמין אוטופיה (ראה 'חמישה עשר באב בארץ-ישראל' ו'חרבות לאתים' לזאב יעבץ, וכן 'חוות בני ריכב' ו'תחת השקד' לתמדה בן-יהודה). כלומר, אם האוטופיה שהתחברה בתפוצות גיוונה מן הדמיון הצרוף וממשאלות הלב האידיאיות, הרי כאן בארץ רשמה הספרות את המקום רישום של ממש, אבל בהיבט המציאה אותו מחדש על-ידי שהתוותה בו סימני תרבות מקומיים אוטופיים, כגון המצאת דמותו של 'יהודי חדש', שלימים אכן יתגבש בדמות הצבר; מיפוי הארץ על גבולותיה; המצאת חגים עתיקים במתכונת לאומית חדשה (כמו ט"ו בשבט וט"ו באב), וכמובן, הצעות לתרבות ארצית חומרית כמו לבוש ארץ-ישראלי, מאכלים ארץ-ישראליים וכדומה. רק סופריה המאוחרים של ספרות העלייה הראשונה, כמו נחמה פוחצ'בסקי ומושה סמילנסקי, מתחילים להתנער מספרות 'המצאת הארץ' ועוברים ל'ראליזציה של ההווה הארץ-ישראלית (שלא לדבר על סופרי העלייה השנייה והשלישית ובראשם י"ח ברנר, שחשף ללא רחם ומתוך פיכחון נוקב את גילוייה הכואבים של הארץ הנכספת). התפתחות ספרותית זו מן האוטופיה אל הפיכחון ה'ראליסטי' מעלה תופעה יצירתית פסיכולוגיסטית מעניינת ביותר, המורה שגם כתביה וגם קוראיה של הספרות העברית במעבר מגולה למולדת מתקשים להתפכח מן האוטופיה הציונית-האידיאלית-האידיאולוגית גם כשהם חיים במציאות הארץ-ישראלית. לפחות באמצעות הספרות היפה (אם לא באמצעות העיתונות)³⁷ הם

35. רחל אלבוים-דרור, המחר של האתמול, א, עמ' 68-70.

36. יפה ברלוביץ, להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל-אביב 1996.

37. בתקופת העלייה הראשונה דרשו הקוראים בני הארץ לא פעם לצנזר מידע קשה. עניין זה נלמד, בין השאר, מתשובתו של אליעזר בן-יהודה (עורך הצבי) לקוראים אלה: 'יש מבני עירנו המתלוננים עלינו ... כי חלל נחלל בדברינו את כבוד ירושלים בעיני אחינו בחוץ

מנסים אפוא להשהות עוד מעט קט את המפגש המתפעם בין העם ובין הארץ (או את 'ירח הדבש', כפי שכינה ראובן וולנרוד את התקופה הזאת).³⁸ ואכן, אחרי אלפיים שנות געגועים וחלום דורות, כיצד אפשר למהר ולספר את המציאות הבעייתית, תוהה י"ל הכהן פישמן לנוכח תפיסתו הפואטית של זאב יעבץ, הדומה בעיניו לתגובתם של בני נח (למראה אביהם המתגולל בשכרותו); שהרי כפי שניגשו שם ויפת אל אביהם ופניהם אחרנית וכיסו את ערוותו כדי שלא להסתכל בו ולביישו, כך בחר יעבץ לספר על ראשית ההתיישבות בארץ-ישראל כשהוא מכסה על גילויה הכואבים ב'המצאות' תונו. כלומר, הספרות העברית בעלותה ארצה סירבה לקפוץ כהרף עין מקוטב לקוטב, דהיינו מאוטופיה לדיסטופיה, ונצרכה לתקופת ביניים של הטענה אוטופית מקומית כדי לשאת מבט ישיר, לקלוט, לעכל, ובסופו של דבר אף לקבל מקומיות אנטי-אוטופית זו, כדי לספרה ולייצגה. תהליך פסיכולוגיסטי הדרגתי זה עושה את היצירה העברית לשלביה לתהליך תולדתי מאלף, ואין ספק שיש לשלב גם בלימודי ההיסטוריה הציונית וגם בלימודי הספרות.

לארץ. ויש המוסיפים כי בדברינו אלה נרע לארצנו תחת אמרנו להיטיב להם ... חפוז נחפוץ כולנו בכבוד ירושלים. אך לא בזה יגדל כבודה כי נקרא בקול: ירושלים כגן עדן ויושביה כמלאכי אלוקים ... ועלינו החובה להודיעם כל ענייני הארץ וכל דבר עירנו ...! ראה: א' בן-יהודה, 'כבוד ישראל', הצבי, כב (1888).

R. Wallenrod, *The Literature of Modern Israel*, New York 1956, p. 9 .38