

זהות קלושה וחילון היהדות באלטנוילנד

גדעון כ"ץ

(א)

האוטופיה של הרצל אלטנוילנד מתוארת דרך שגרה כאוטופיה קוסמופוליטית.¹ טענה זו הועלתה למן פרסומה, ובעיקר בעקבות דברי הביקורת של אחד העם.² העיקר ברשימתו של אחד העם כוון להיעדרה של תרבות יהודית באלטנוילנד. לפי טענותיו, הלשון העברית בה אינה הלשון המקובלת ב'חברה החדשה'; לשונם של כתבי העת היוצאים בה אינה ידועה, ובכלל לא ברור אם יש בכתבי העת האלו 'תכונה יהודית כל שהיא מאיזה צד'.³ הוויכוחים הפנימיים בתוך החברה החדשה אינם נוגעים לאיזו 'שאלה פנימית של היהדות',⁴ אלא כצפוי לעיקרון של סובלנות. האקדמיה היהודית בחברה החדשה אינה עוסקת כלל בשאלות יהודיות, ותכליתה 'לחפש אחר התועלת שמביאים יחידים להמין האנושי'.⁵ את ההיעדר הזה הוא מציג בניסוח שאלה יסודית בעיניו:

- 1 אני משתמש במהדורה זו: תיאודור הרצל, אלטנוילנד: רומן (תרגמה מרים קראוס), כבל, תל אביב 2002. מחקרים המאירים צדדים חשובים באלטנוילנד שאינני עוסק בהם כאן כלולים בקובץ: אבי שגיא וידידה שטרן (עורכים), הרצל אז והיום, מכון שלום הרטמן, ירושלים ורמת גן 2008; בקובץ זה נכלל מאמרו של שמואל פיינר, שאעסוק בו בגוף המאמר. למחקרים נוספים ראו: מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007; יגאל שוורץ, הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה, דביר, אור יהודה 2007; לאה הדומי, 'הרומאן האוטופי והאוטופיה הציונית', בקורת ופרשנות, 13-14 (1979), עמ' 131-168; שלמה אבינרי, 'האוטופיה הציונית של הרצל: הלום ושברו', קתדרה, 40 (תשמ"ו), עמ' 189-200; וכן Uri Zilbersheid, 'The Utopia of Theodor Herzl', *Israel Studies*, 9 (2004), pp. 82-115
- אני מודה לאבנר הולצמן על הערותיו המועילות לטיטת המאמר הזה.
- 2 אחד העם, 'אלטנוילנד', כל כתבי אחד העם, דביר, תל אביב וירושלים תש"ג, עמ' שיג-שכ.
- 3 שם, עמ' שטח.
- 4 שם, עמ' שיח.
- 5 שם, עמ' שיט.

אם עתידים ישראל לחיות במדינתם על פי רוחם המיוחד להם ולהחיות ולפתח את קניניהם הלאומיים שנשארו להם לנחלה מן העבר, או שתהיה המדינה רק 'קולוניא אירופית באסיא', קולוניא הנושאת עינה ולבה רק אל ה'מטרפולין' ומשתדלת לחקות בכל דרכי חייה רק את התכנית הבאה משם?⁶

גם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, יריבו העיקרי של אחד העם בוויכוחים על התרבות העברית, מעריך בדרך דומה את אופייה היהודי של אלטנוילנד. הוא מסביר כי הפתרון שהרצל מציע הוא פוליטי, אבל אין בו שום בירור של ממש בדבר דרכי ההשגה של מדינה יהודית.⁷ הערכה ממין זה העלה אפילו מקורבו של הרצל מכס נורדאו.⁸ במאמר התגובה שכתב נורדאו לאחד העם, לפי בקשתו של הרצל, קיבל נורדאו את הערכתו של אחד העם כי

6 שם, עמ' שכה. לאחר שהוא משווה בחטף את אלטנוילנד לאוטופיה שכתב לוינסקי 'מסע לארץ ישראל בשנת ת"ת' הוא מסכם כי בחיבורו של לוינסקי יש 'חירות לאומית אמתית וחיים לאומיים אמתיים', ואילו בחיבורו של הרצל 'חקי של קופים בלי שום תכונה לאומית עצמית, וריח ה"העברות בתוך חירות", בת הגלות המערבית, נודף מכל עברים', שם, עמ' שכ. על ההשוואה בין אלטנוילנד ובין חיבורו האוטופי של לוינסקי ראו בהערה 8 להלן.

7 מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'על דבר תאודור הרצל', כל מאמרי מיכה-יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי), עם עובד, תל אביב תשי"ב, עמ' עד-עח.

8 מאקס נורדאו, כתבים ציוניים (עורך בן-ציון נתניהו), ב, הספרייה הציונית, ירושלים תש"ך, עמ' 110-119.

9 ראו עמוס אילון, הרצל, עם עובד, תל אביב תשל"ט, עמ' 384-385: "אלטנוילנד" איננה מדינה "יהודית", היא קוסמופוליטית בתרבותה, בלשונותיה ובסגנון חייה. היא חברה פתוחה, חילונית, פלורליסטית, של יהודים, נוצרים, מוסלמים ובודהיסטים הדוברים בכמה וכמה לשונות; אבנר הולצמן, 'תרבות נולדת' – הספרות העברית ופולמוס התרבות בתנועה הציונית בראשיתה', בתוך: אניטה שפירא, יהודה רינהרץ, יעקב הריס (עורכים), עידן הציונות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ס, עמ' 149: 'אופיו המצומצם, הנייטרלי והסתמי של תיאור חיי התרבות בארץ הישנה-חדשה משקף את מיעוט התעניינותו של הרצל בסוגיות אלה, ובעיקר – את חוסר היכרותו הגמור עם התרבות העברית החילונית החדשה שהתפתחה במזרח אירופה בתקופת ההשכלה וחיבת ציון; אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עם עובד, תל אביב תשנ"ה, עמ' 136; רחל אלבוים-דרור, המחור של האתמול, 1, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 76: 'ההתרכזות החד-ממדית של הרצל בתחום הפוליטי והתעלמותו מן ההיבטים התרבותיים, שמיקדו את עיקר הביקורת כלפיו וכלפי האוטופיה שלו נבעו מגישה מדינית-פרגמטית של פוליטיקאי, שהחליט שלא לעסוק במה שלא ניתן להשפעה ולביצוע בטווח הקצר; בנימין הרשב, 'תחייתה של ארץ-ישראל והמהפכה היהודית המודרנית; הרהורים על תמונת-מצב', בתוך: נורית גרץ (עורכת), נקודות תצפית – תרבות וחברה בארץ-ישראל, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 19: 'דוברי הגרמנית במדינה האוטופית של הרצל היו יושבים על הר הכרמל מנותקים ואורחים-ללילה, כארנולד צוויג בשנות הארבעים (שחזר לברלין הקומוניסטית)'.
10 על השוואה שגורה זו ועל האוטופיה של לוינסקי ראו גרעון קרסל, "אוטופיות ציוניות", מאסף לדברי ספרות, ביקורת והגות, ח-ט (תשכ"ח), עמ' 456-470; משה קליינמן, 'שתי אוטופיות', השלח, כג (1910), עמ' 498-510.

באלטנוילנד מתוארת חברה הנוסדת על התרבות האירופית, אבל הוציא ממנה את המסקנה ההפוכה: המדינה היהודית העתידית בארץ ישראל תיבנה כחלק מאירופה, ולא תיטמע בין פראי האדם האסייתיים. אימוץ התרבות האירופית אינו התבטלות, שכן לעם היהודי זכויות מרובות ביצירתה של תרבות זו והוא חלק חשוב ממנה, אך את זאת אין אחד העם יכול להבין בגלל מוחו הקרנני. לסיכום, לא רק מבקרו של הרצל סבר כי אלטנוילנד מתארת חברה אירופית, אלא גם שותפו הנאמן.

הטענה כי אלטנוילנד היא יצירה נטולת שורשים יהודיים, קוסמופוליטית וכיוצא באלה אינה משותפת רק למבקרו של הרצל, בביקורת שמתחו אחרי פרסומה, אלא גם בקרב חוקרים היא רווחת.⁹ פעמים רבות מציבים את אלטנוילנד בניגוד לאוטופיה של אלחנן ליב לוינסקי,¹⁰ מציינים כי לוינסקי הצליח לתאר בחיבורו חברה בעלת אופי יהודי מובהק, ואילו הרצל מצייר חברה שאין לה שורשים תרבותיים ולאומיים, ועיקר מגמתה לייצג את רעיון הסובלנות.

פירוש אחר הציע לאחרונה ההיסטוריון שמואל פיינר.¹¹ הוא טען שהרצל קרוב לעולם היהודי יותר מן הנדמה, וכי תכליתו באלטנוילנד היא להתוות תרבות חילונית לאומית המתקיימת בחברה פלורליסטית. פיינר מביא לדבריו ראיות רבות ומשכנעות; בעיצומה של ההתבזות העצמית של יהודים בורגנים המסויגים מזהותם העצמית ומן הפתרון הצינוני נשמע בבירור קול אחר ('אני גאה להיות יהודי').¹² הטרנספורמציה המוצעת באוטופיה אין משמעה התכחשות לעבר היהודי עתיק היומין, אלא להפך – היא נשענת על זיכרונות היסטוריים, על טקסטים דתיים ועוד;¹³ ליל הסדר ברומן זה הוא אחד מרגעי השיא של שיבת פרידריך לבנברג לעמו, ומעידה על כך היטב ההתרגשות שאוחזת בו בחג.¹⁴ על דוגמאות אלו ואחרות פיינר מוסיף את משמעות התמורות בחייו של הרצל עצמו ואת הניתוח המפוכח שהוא ערך בדבר מקומם של היהודים באירופה.¹⁵ מכל אלו פיינר מסיק שתלונותיו של אחד העם על טשטוש התווים היהודיים באלטנוילנד אינן עולות בקנה אחד עם מגמתו של הרצל בטקסט זה:¹⁶

11 שמואל פיינר, "שום דבר אנושי אינו זר לי": החברה והתרבות היהודית-החילונית בחזונו של הרצל', בתוך: שגיא ושטרן, הרצל אז והיום, עמ' 171-193.

12 שם, עמ' 176.

13 שם, עמ' 182.

14 שם, עמ' 184.

15 לרקע ההיסטורי הרלוונטי לאלטנוילנד ראו גם: Jacques Kornberg, *Theodor Herzl – From Assimilation to Zionism*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1993 בכיבליוגרפיה המובאת שם בעמ' 226-234.

16 פיינר (לעיל הערה 11), עמ' 189. אפיוודה נוספת שקשורה לעניין זה היא זמרת מקהלה בלשון העברית. המבקרים מעוניינים להיכנס לבית הוועד בביקורם בכפר חדש. המספר מתאר את שהתרחש אז: 'הם לא יכלו להיכנס לבית הוועד, כיוון שמקהלת ילדים קטנה, בבגדי חג ותחת שרביטו של מורה מנצח, שרה לכבודם שיר ברכה בעברית. הם הקשיבו לשירה בעמידה. פריצכן שב ונהיה ערני בין זרועותיה של המטפלת. הוא הצטרף לשירה בקולי קולות' (עמ' 145-146). מובן מקטע זה כי יש ללשון העברית מעמד בציבוריות של החברה החדשה. בשפה זו מקבלים את פני האורחים. מקהלת

בניגוד לביקורתו [של אחד העם] הרצל דווקא ייחס חשיבות רבה לתרבות, ומקומה באלטנוילנד מקביל למקומן של הפוליטיקה והכלכלה. הרצל לא התכחש לזהות היהודית, אך הציע לה מתכונת מחודשת – זהות שתעבור טרנספורמציה וחילון. הוא חזה בעיני רוחו זהות יהודית שמוטמעים בה יסודות הישן – זיקות היסטוריות, נוסטלגיה, זיכרונות וסמלים לאומיים ודתיים; יחד עם החדש – תרבות מערבית וערכים אוניברסאליים של נאורות.

הניתוח המוצע במאמר זה ממשיך את מגמת דבריו של פיינר,¹⁷ ועומד על גילוי מסוים של חילון הזהות היהודית שמסרטט הרצל באוטופיה זו. לשם כך אנתח כאן את התמורה העיקרית המתוארת ביצירה, והיא היחלצותו של לבנברג ממצוקתו והשתלבותו בחברת עמו. למצוקתו ולריפוייה יש משמעות סמלית רחבה: הם הציר המרכזי בעלילת הרומן. חלק לא מבוטל מן האופי האידאלי של החברה היהודית מבוסס על יכולתה לספק מזור ליהודים בני מינו של לבנברג. תהליך היסטורי-תרבותי – חילון או טרנספורמציה זהות היהודית – מנוסח באוטופיה זו באופן פסיכולוגי-ספרותי. משום כך עיקרו של מאמר זה הוא ניתוח ספרותי. בסעיף ב' אסביר כי שני מיני מצוקות, מנוגדות זו לזו מבחינות רבות, מוצגות כבר בפתח האוטופיה: האחת מבוטאת בסבלו של לבנברג, והיא נובעת מברידות, מאגוצנטריות ומזהות קלושה; האחרת ניכרת בקרב בני משפחת ליטבק, ומקורה בהשפלתם בידי אנשי סביבתם הנוכרית ובעוני המחפיר שהם נתונים בו. כאמור, האוטופיה נפתחת בתיאור המצוקות האלו. לפיכך בעזרתן מוגדרות הבעיות בחיי היהודים וכיצד עליהן להיפתר בחברה האידאלי. מצוקות אלו מאירות זו את זו, ומשום כך אציג את שתייהן, אולם אתמקד בזו של לבנברג, שדמותו וקורותיה יש בהן כדי להסביר את מקומה של התרבות היהודית באוטופיה זו.

אומללותו של לבנברג מסומלת בעיקרה בהיותו אוהב נכזב שנים ארוכות. אהבה כזו מעצם טבעה מעידה על אגוצנטריות עמוקה: הנכשל באהבה באופן כזה מוסיף לקיים את משאלותיו בתוך עצמו, עד כדי השתקעות בעצמו והתעלמות מן העולם, על איך-ספור

הילדים היא המופיעה בכית הוועד, ומכאן ברור שהוראת העברית היא חלק מחינוכם. תגובתו הספונטנית של פרידריך ליטבק חשובה עוד יותר: הילד בן השלוש התעורר בשמעו את הזמרה העברית ו'הצטרף לשירה בקולי קולות'. תכנים של התרבות היהודית – זיכרונות היסטוריים, הלשון העברית – מתוארים אפוא כמי שהמגע עמם נעשה בהתרגשות ומתוך הזדהות. המקבל את טענתי גם יודה שהיחס ללשון העברית באלטנוילנד אינו עולה בקנה אחד עם הביטוי המזלזל של דברי הרצל במדינת היהודים, ולפיו אין לעברית חשיבות בחברה היהודית שהרי אינו יודע להשתמש בה אפילו לשם קניית כרטיס בחשמלית.

17 את המגמה הזאת צריך אולי להתחיל בנימה האוהדת של ברוך קורצווייל בדבריו על הרצל ועל האפשרות שהותירה גישתו ליהדות. ראו: הנ"ל, 'היהדות כגילוי רצון-החיים הלאומי-הביולוגי', בתוך: הנ"ל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה? שוקן, ירושלים ותל אביב תש"ך, עמ' 224. אמנם קורצווייל אינו עומד שם על חילון היהדות, ולבטח אהדתו להרצל נובעת גם מן היריבות בינו לבין אחד העם. ובכל זאת, אילו קיבל קורצווייל את העמדה הנפוצה שביקש הרצל לבסס תרבות אירופית ב'חברה החדשה', האם היה יכול להעריך כך את הרצל?

האפשרויות המזומנות לו בו. המעשה הדרמטי של קינגסקורט ולבנברג – היציאה לאי שומם – אינו אפוא רק צעד אחרון, אלא מעשה אופייני לאדם המסתגר מפני העולם. לפיכך נודעת חשיבות מיוחדת לרגע ההתרה מן האהבה הנכזבת, המתרחש בעת הצפייה באופרה 'שבתי צבי'.

בסעיף ג אסביר כי הצפייה באופרה עוררה את תחושת השייכות לעבר היהודי, והיא היא המשחררת אותו מאהבתו הנכזבת. בירור משמעותם של הסמלים האלו – גם אם אופיים דידיקטי משהו, בשל כוח המספר המוגבל למדי של הרצל – יש בו כדי לשפוך אור על שאלות כבודת-משקל: מה צריך לכלול תהליך סוציאליזציה של אדם תלוש כלבנברג; מה מקומה של התרבות בתהליך הזה ואיזה חילון נעשה כאן בתכניה של היהדות.¹⁸ כאמור, הניתוח המוצע כאן הוא ספרותי.¹⁹ אפשר, כמובן, שלניתוח המוצע כאן על אודות התרבות היהודית משמעות רחבה וכללית, אבל הדיון כאן הוגבל ליצירה הבדייונית. משמעותה של התרבות היהודית תתברר כאן מתוך האירועים שבחיי הדמויות וממגמותיה של העלילה, ומה שמחוץ ליריעה הספרותית הזאת, אפילו דעותיו של הרצל עצמו, לא ישמשו ראייה מכרעת בדיון כזה.²⁰

18 המונח 'תרבות' המשמש במאמר מוגדר כמכלול התכנים הקיימים בחברה מסוימת ונרכשים בלמידה, ולא על יסוד נתונים ביולוגיים-גנטיים; ראו למשל את הערך 'תרבות' (culture) באנציקלופדיה לפילוסופיה: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998. במונח 'חילון' אני משתמש כאן כדי לציין את ייצוגם של סמלים ותכנים השאובים ממסורת דתית אל מסגרתה של תרבות לאומית, ובעיקר אל יצירות אמנות. מובן זה מתאים למתרחש באלטנוילנד, כפי שיפורר, אבל הוא כמובן אינו המובן היחיד שאפשר לייחס לחילון או לחילוניות. עמדתו על כך בפרקי ההקדמה לספרי לעצם החילוניות – ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"א.

19 מובן שאפשר להבין את אלטנוילנד בדרכים אחרות. זהו רומן מפתח. מניעיו של הרצל בכתבת האוטופיה קשורים קשר הדוק לתכניתו. רעיונות שהוא פיתח במקומות אחרים באים לידי ביטוי ביצירה בדייונית זו. במאמר זה לא נדון בכך. הקוראים יכולים למצוא דיונים על כך בכל אחת מן הביוגרפיות המרובות שהתחברו על הרצל.

20 פרשה חשובה להבנת יחסו של הרצל לתרבות היהודית היא פולמוס הקולטורה. על פולמוס זה ועל עמדותיו של הרצל בו יש ספרות ענפה. ראו: Stanley Nash, *In Search of Hebraism*, E, J Brill, Leiden 1980, pp. 109-130; הולצמן (לעיל הערה 9), עמ' 145-167; שמואל אלמוג, 'הבשורה הרוחנית של "עבודת התרבות"', ציונות והיסטוריה, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 61-129; אהוד לוז, מקבילים נפגשים – דת ולאומיות בתנועה הציונית כמוזח אירופה בראשיתה (1882-1904), עם עובד, תל אביב תשמ"ה, פרק ה; יוסף גולדשטיין, אחד העם – ביוגרפיה, כתר, ירושלים 1992, עמ' 282-296; רחל אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל, א, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 169-185; דוד ויטל, המהפכה הציונית, ב: שנות העיצוב (תרגם ברוך מורן), עם עובד והספרייה הציונית, תל אביב תשמ"ד, עמ' 140-171; אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עמ' 133-144.

(ב)

הדמויות העיקריות המוצגות בפתחה של האוטופיה, משפחת ליטבק ופרידריך לבנברג, מגלמות שני מינים מנוגדים של מצוקות קיום יהודי. מצוקתם של בני משפחת ליטבק נובעת מעוני חריף ומגילויי השפלה מתמידים מצד אנטישמים שסובכים אותם. צרותיהם נגלות כבר בתחילת הרומן לעיני פרידריך ולעיני קוראי האוטופיה. ליטבק האב שוטח בפני לבנברג את מר גורלו – מות בנים, קור, רעב מתמיד, עוני, אי־יציבות, והמספר מוסיף: 'הרוכל החל להתייפח תוך כדי הליכה.' "היו לי חמישה, שלושה מתו לי מאז שהגענו הנה. הנה עכשיו יש לי רק אותך ואת הילדה הקטנה, שעוד יונקת".²¹ בהמשך סיפור העלילה מתברר שעל המשפחה לפנות את דירת מגוריה בעקבות צו פינוי. השנאה וההשפלה – המומחשות בניסיון בני המשפחה להיכנס לביתם – הן דבר שבשגרה, ביציאתם מהבית ובכניסתם אליו: השוער אינו מזדרז לפתוח להם את הדלת, וכאשר פרידריך מצלצל בדלת השוער צועק: 'מי דופק ככה על הפעמון? זה אתה? יהודי מצורע!'.²² העוני החמור נגלה מיד בכניסה לדירה: 'לאור בדל הנר הבחין פרידריך שהחדר ריק מרהיטים. לא היו בו לא כיסא, לא שולחן ולא ארון. על ארן החלון עמדו כמה בקבוקים וסירים שבורים, והכול העיד על דלות איומה'.

למרות חריפותה של מצוקה זו, היא נטולת מבוכה. זהותם הלאומית, פתרון בעיותיהם וערכיהם החברתיים – כל אלה ברורים ומגובשים בקרב בני משפחת ליטבק. זהותם הלאומית היציבה ניכרת בתגובותיהם, הטיפוסיות למסורות השגורות בחייהם. האב חיים ליטבק מתפלל בעברית אחרי תרומתו הנדיבה של פרידריך; הם יודעים היטב מהן שאיפותיהם – הבן דוד מציג את שאיפותיו בנחרצות, כמעט בהתרסה, באוזני פרידריך, ונותן ביטוי למטרות ולערכים המושרשים בבני המשפחה; הילד, פרי חינוכם, יודע בבהירות כיצד עתיד הוא להיחלץ מן המצוקה שהוא ובני משפחתו נתונים בה:

'בן כמה אתה?' שאל אותו [פרידריך]

'אני חושב שבן עשר', השיב דוד

'ומה אתה רוצה להיות כשתהיה גדול?'

'אני רוצה ללמוד, ללמוד הרבה!'

פרידריך נאנח מבלי משים: 'ואתה חושב שזה מספיק?'

'כן!' אמר דוד. 'שמעתי שאדם מלומד הוא אדם חזק וחופשי. אלוהים יעזור לי ללמוד,

ואז אסע עם ההורים שלי ועם מרים לארץ ישראל'.

'לפלשתינה?' תמה פרידריך, 'מה תעשה שם?'

'זאת הארץ שלנו, שם נוכל להיות מאושרים'.

21 הרצל, אלטנוילנד, עמ' 30.

22 שם, עמ' 32.

היציבות הרוחנית והמוסרית בחייהם של בני משפחת ליטבק ניכרת גם באחותם ובנדיבותם זה כלפי זה. למרות הרעב, הקור וההשפלה, האוכל המושג מחולק באיפוק ומתוך התחשבות. זולתיות זו רחבה מגילויי המסירות המאפיינים יחסי הורים-ילדים, והיא בולטת מאוד בהתנהגותו של הילד. למרות רעבונו, הוא מוסר לאמו את הלחם.²³ הוא יודע היטב כי מה שניתן לאביו ניתן גם לו, ולכן גם הוא מודה לפרידריך על עזרתו.²⁴ ההבדל בין האופי הזולתי והמוסרי של חיי בני משפחת ליטבק ובין הנורמות שפרידריך מורגל בהן מודגש בפליאותיו של פרידריך. על דבריו של ליטבק האב, שהלחמניות נשלחות לאשתו, הוא מגיב בהפתעה, כמתקשה להבין התנהגות כזו.²⁵ בזמן הילוכם לבית ליטבק האב קורא לדוד להאט, וזה משיב: 'אמא היתה נורא רעבה כשהבאתי לה את השלושה קרויצר של האדון'.²⁶ פרידריך מתעניין מה עשתה האם בכסף, ודוד עונה: 'קנתה חלב למרים'. 'ואמא המשיכה לרעוב?' פרידריך שואל בזעזוע.²⁷

הסוג השני של המצוקה המוצג בפתח אלטנוילנד מגולם בדמותו של פרידריך, השואף — כיהודים אחרים — לצאת מן החברה היהודית ואינו מצליח לעשות זאת.²⁸ התכשורתו שלו ושל אחרים בקהילה לזהותם העצמית ניכרת היטב במסיבה אצל ארנסטינה. היושבים שם מתברחים על הפתרון הארץ-ישראלי, ואז מובאים דבריו של הרב וייס, אדם דתי שלבטח נאמן לזהותו יותר מהם: 'על מי אתם צוחקים, רבותי? על עצמכם?'.²⁹ חיי היהודים האלו, בעלי מקצועות חופשיים השואפים להיקלט בחברת הנוצרים, מתוארים כחיים עלובים משל חיי אנוסים. בניגוד לאנוסים, הם אינם נאמנים לעצמם אפילו בסתר, וחמור מזה, גם בינם לבין עצמם הם בזים לעצמם. בעלת הבית מעירה במסיבה: 'כשהמשרתים בסביבה לא רצוי לדבר על עניינים יהודיים'.³⁰ כלומר אפילו באוהלו היהודי הזה חי בשקר ומנוכר לעצמו, בניגוד גמור לאופי היהודי הגלוי המאפיין את החיים בבית משפחת ליטבק.

התוצאה היא חברת יהודים ריקה ומנוכרת. פרידריך מגלם אותה לא רק במשאלת המוות שלו — ברצונו להימלט מן הכול לשום מקום — אלא גם בחשבון הנפש שהוא עורך אחרי שהתברר לו שאהבתו לארנסטינה נכזבת. כרגעי הפיכחון שאחרי המסיבה היא פרידריך מסכם את טיבה של החברה העלובה שהוא משתייך אליה על כורחו: 'הדברים היחידים שנחשבו בחוגים האלה היו התענוגות, המותרות והכסף, שיענה על הכול. ועם זאת, הוא

23 שם, עמ' 33.

24 שם, עמ' 35.

25 שם, עמ' 29.

26 שם, עמ' 30.

27 שם.

28 מה שעומד ברקע דמותו של לבנברג ומצוקתו הוא משבר ההתכוללות. על כך ראו למשל שולמית וולקוב, בין ייחוד לטמיעה — יהודי גרמניה 1780-1918 (תרגמה אורית פרידלנדר), האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ג. הפניות לחלק מספרות המחקר העצומה העוסקת בזה ימצאו הקוראים בביבליוגרפיה המובאת בסוף ספר זה.

29 הרצל, אלטנוילנד, עמ' 25.

30 שם, עמ' 25.

[פרידריך] תלוי בהם, באנשי הבורגנות היהודית. הוא יצטרך לחיות בקרבם ולהוציא מהם את פרנסתו.³¹ הוא כלוא בתוכם, שכן 'לחברה הנוצרית אין לו גישה, ולכן לעולם לא יוכל לאסוף לעצמו חוג לקוחות מתוכה'.³² בשל ריקנות החיים, הזהות היהודית המוכחשת ואי-היכולת להיבנות על החברה הנוצרית, פרידריך מרגיש מיותר בעולם. הוא מתבונן ברעיו למסיבה ורואה בהם את ניוונה ואומללותה של החברה היהודית. 'באוזני פרידריך נשמעו כל הדיבורים האלה עמומים, כאילו באו ממרחק רב [...] רק מחשבה אחת העסיקה את פרידריך: להסתלק מכאן, להתרחק מכל האנשים האלה. הוא הרגיש מיותר בחדר הזה, בעיר הזאת, בעולם כולו'.³³

בדרכו לממש את החלטתו ולהסתלק מן העולם ניתנים לקורא כמה רמזים חשובים על טבע מצוקתו ומשהו על פתרונה האפשרי. ערב פרדתו מן העולם הוא נרתם למען רווחתה של משפחת ליטבק. רגע מיוחד ובעל משמעות מזמנת לו פגישתו עם דוד ליטבק. פרידריך נפרד ממנו בהתרגשות. המסירות והאחוה שהוא מרגיש כלפי אומללים אלה מלווים במפתיע בזיכרונות של טקסים דתיים:

פרידריך הניח את ידו על ראשו של הילד. 'מי ייתן ואלוהי אבותינו יהיה בעזרך!' פרידריך הופתע מהמילים שיצאו מפיו. מאז ילדותו, כשהיה הולך עם אביו לבית הכנסת, לא חשב על 'אלוהי אבותינו'. אבל הפגישה המוזרה הזאת העירה בתוכו משהו רדום, משהו נשכח, ובמשך שניות אחדות הוצף געגועים לאמונה התמימה של ימי נעוריו, שבהם נפגש עם אלוהי אבותיו בתפילות.³⁴

קרבה פתאומית לדבר-מה בעולם והתפרצות זיכרונות דתיים שנשתכחו מפרידריך זה מכבר פוקדות אותו פעם נוספת בדרכו לאי השומם. בזמן שהוא מתעכב עם קינגספורט בירושלים החרבה, בעמדם מול החומות, פתאום שוב, בלי דעת, מיטלטלת נפשו:

'ירושלים', מלמל פרידריך בקול נמוך ורועד. הוא לא הצליח להסביר לעצמו מדוע קו הרקיע של העיר הזרה הזאת ריתק אותו כל כך. אולי בגלל שבירי זיכרונות משחר ילדותו, פסוקי תפילה שמלמל אביו? ליל חג הפסח הנשכח מילא את נפשו. במוחו עלה אחד הפסוקים העבריים המעטים שזכר: 'לשנה הבאה בירושלים!' פתאום ראה עצמו כילד קטן שצועד עם אביו לבית הכנסת. קשה; האמונה מתה, הנעורים מתו, האב מת — ומולו הזדקרו חומות ירושלים לאור ירח קסום. דמעות חמות הציפו את עיניו. הוא נעמד והדמעות זלגו לאיטן על לחייו.³⁵

31 שם, עמ' 27.

32 שם, עמ' 27.

33 שם, עמ' 26.

34 שם, עמ' 35.

35 שם, עמ' 52.

בשני המקרים קורה משהו דומה: מגע עמוק עם דבר מה בעולם – רגש של אחווה או היקשרות למקום – מלווה בהתפרצותם של תכנים מן העבר. עבר זה, המכה בפרידריך כמכת ברק, מציף אותו זיכרונות שלא ידע על קיומם. המגע הממשי עם העולם, וליתר דיוק עם מרכיבים הקשורים לקולקטיב היהודי – יהודים עניים ומושפלים, ירושלים – מעורר אותו בפתאומיות, ממש מחיה אותו, הוא חווה מגע ממשי בלתי צפוי עם עצמו וזיקה אל אבותיו ואל זיכרונותיו מהם. ברגעים אלו הוא מתרחק מן החברה שהוא בא ממנה, חברה ריקה, הנגעלת מעצמה וחותרת בכל כוחותיה אל מה שנמנע ממנה. בכך גם נרמזים לנו קוויו הכלליים של הפתרון האמתי למצוקתו של פרידריך. הימלטות לשום מקום בלוויית 'אף לא אחד', צורת חייו עד כה, אינה יכולה לחלץ אותו ממצוקתו. פתרון אמתי חייב להתבסס על זיקה ממשית לבני אדם, על השתייכות עמוקה לדבר-מה בעולם ועל זיכרון משותף לו ולאחרים.

המספר רומז שוב על טיב מצוקתו של פרידריך ועל דרך פתרונה באמצעות אדם זר הפונה בדברים אל פרידריך, והפעם – מול הכותל המערבי. פלוני זה מתבונן בפרידריך, ודבריו זוכים למעמד של אמת צלולה המובעת מפי זר: 'אני רואה מה אתה: אתה זר לעמך. אם תבוא פעם אלינו לרוסיה, תראה שהעם היהודי עוד חי וקיים. אצלנו עדיין השתמרו מסורת חיה, אהבה לעבר ואמונה בעתיד. אצלנו, הטובים והמשכילים נותרו נאמנים לעם היהודי, ואנחנו לא רוצים להשתייך לשום עם אחר. אנחנו מה שהיו אבותינו'.³⁶ מצוקתו של פרידריך עומתה כאן עם זו של יהודי רוסיה. פרידריך 'זר לעמו'. הרקע החברתי לזרות הזאת התגלה במסיבה אצל ארנסטינה. פרידריך חי בקרב מי שמתביישים בזהותם, אפילו בביתם ואל מול משרתיהם. הם מכחישים את זהותם, אבל אינם מצליחים לפרוץ את גבולות חברתם. לעומת 'זר לעמך' הזר מציין כאן את הקיום האוטנטי של היהודים ברוסיה: אלו הם חיים לאומיים ממשיים המושתתים על מסורת חיה ועל נאמנות לעבר ולאבותיהם. דבריו של הזר מבטאים לא רק את ההבדל בין יהודי מערב אירופה ובין יהודי מזרח אלא הם מעצימים את שני המקרים שתיארנו למעלה: פרידריך חש קרבה לדבר-מה, וזיכרונות מתפרצים מתוכו ומציפים אותו. תגובתו מרמזת על נכונות דבריו של הזר: הרגשת ההשתייכות כוללת בהכרח זיקה לעבר. נאמנות לחברה היא גם בעלת ממד דיאכרוני. פרצי הרגשות הרופפים של פרידריך מעלים בו זיכרונות מחיי הדת אלא שהוא רחוק מהם – ומכאן הבעיה: אין עוד בכוחה של הדת לחבר בינו ובין בני עמו. הוא חש כי 'האמונה מתה', בניגוד לזר, אין פרידריך יכול לומר 'אנחנו מה שהיו אבותינו'. המכנה המשותף לו ולבני עמו אינו עוד חיי הדת. אם יימצא פתרון למצוקותיו, הוא צריך להיות חילוני, ולא זהה למה שהציעו אבותיו.

אם כן, בתחילת אלטנוילנד מוצגים שני מינים של מצוקות המאירות זו את זו. האחת, המיוצגת על ידי משפחת ליטבק, היא מצוקה חיצונית במובן זה שסיבתה העיקרית היא יחס הסביבה. משום כך הגירה אל חברה סובלנית ופתוחה, ואפילו חסרת גוון לאומי –

כפי שרוב הפרשנים והמבקרים מתארים את אלטנוילנד – יכולה להביא לפתרונה. אבל לפתרון הבעיות המתוארות בפתחת הרומן, אלה שהאוטופיה באה להתמודד אתן, אין די בחברה אוניברסליסטית משום שבעייתו של פרידריך רוחנית בעיקרה, תוצאת זהות קלושה ובדידות. חייו החברתיים של פרידריך דלים וה'פתרון' שמצא למצוקתו חושפים את מצבו: הוא עקור מן החברה שמסביבו, ונסיעתו לאי שומם רק מחצינה את תלישותו הפנימית. משום כך פתרון מצוקתם של בני ליטבק – משפחה בעלת זהות איתנה – לא יוכל לפתור את מצוקתו: אין די במסגרת סובלנית והרמונית אלא נדרשת סוציאליזציה מורכבת, ובכללה גישה למטען רוחני משותף. לכן במידה שאלטנוילנד מכוונת לפתור מצוקות מסוג זה בה במידה עליה לספק לפרידריך פתרון לבעיית זהותו היהודית הרופפת והתלושה ולהשרשתו בתרבות של עמו. הלאומיות אינה יכולה להיות רק חברה משוכללת וקוסמופוליטית, אלא הוויה אנושית המשייכת את בניה על יסוד עבר משותף.³⁷ נוכחותה המפתיעה והעיקשת של הדת, כפי שנרמזו בסערות נפשו של פרידריך, רומזת על חשיבות המטען המשותף וגם מזכירה כי זה אינו יכול להיות דת האבות. הגישה אל מטען זה חייבת לכלול את חילוננו.

37 דרך אגב, אינני משוכנע כי הקוסמופוליטיות באלטנוילנד מנוגדת לייחוד הלאומי. עיקרה של רוח הסובלנות המודגשת כל כך באלטנוילנד הוא הפתיחות כלפי ה'אחר' וכיבודו. מה שמתואר בחברה זו אינו בני אדם ותו לא, אלא בני אדם החותרים לסובלנות כלפי בני אדם אחרים. לכן מבחינת הזיקה בין המושגים הרגשתי של הייחוד הלאומי הכרחית לעקרון הסובלנות של חברה איראלית זו. הקוסמופוליטיות כרוכה בייחוד הלאומי, והיא אפשרית רק על בסיסו. הדברים שליטבק אומר בראותו את קינגסקורט מדגימים היטב את הזיקה הזאת, וכך מודיע ליטבק כי ב'חברה החדשה' אין חשיבות להיותו של קינגסקורט לא יהודי: 'שאתה לא יהודי, הבחנתי מייד [...] תן לי לומר לך שחברי ואני לא מבדילים בין בני האדם' (עמ' 76). ליטבק, נציגה של 'החברה החדשה', מבחין מיד שקינגסקורט אינו יהודי. עם זאת, הוא וחבריו אינם 'מבדילים בין בני אדם'. נכונותו לקבל בפתחות את קינגסקורט לחברה אינה מבוססת על טשטוש מאפייניו הייחודיים. בכלל, כושרו להבחין בין לאומים שונים לא קהה בחברה החדשה – הוא מבחין 'מיד' בהיותו של קינגסקורט לא יהודי, אבל זיהוי זה אינו מכרסם בגישתו הסובלנית, להפך – פתיחותו מבוססת על כיבוד ההבדלים בין קבוצות בני אדם, ולא על טשטושם או על ביטולם. הדבר בא לידי ביטוי גם מבחינה דתית. ההרמוניה הדתית המוצגת באלטנוילנד אינה מבוססת על דת אוניברסלית, אלא על דרך הצטרפותן של הדתות השונות. רשיד ביי למשל אומר כי היהודים מתפללים בבתי תפילות מיוחדים, ואילו הוא מאמין שהתפילות מתאחדות 'אי-שם במרומים וממשיכות דרכן יחד, עד שהן מגיעות לאבינו שבשמיים' (עמ' 136). על הקוסמופוליטיות אצל הרצל ראו: Michael Stanislawsky, *Zionism and the Fin de Siecle – Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2001, ch. 1; חמוטל בר-יוסף, 'הציונות והקוסמופוליטי היהודי', בתוך: שפירא, רינהרץ והרס (עורכים), עידן הציונות, עמ' 127-145.

(ג)

מצוקתו של פרידריך נובעת מתלישות חברתית, וזו מתגלית בכבדותו, בזהותו הקלושה ובהימלטות אל האי. אלו מתוארים בהיותו שקוע באהבה נכזבת, במשאלת המוות שלו ובהתנהגותו האגוצנטרית. פתרון המצוקה מתגלה בהשתרשותו בחברה החדשה ובהתלהבותו ממנה. יצירת זיקה ממשית לחברה מתוארת בתור היחלצות ממוות והיכרות בחיים נרחבים ממנו. יסוד הדרמה הנפשית של פרידריך הוא אפוא זה: המצוקה מוצגת ברומן זה כמין קיום סוליפיסטי³⁸ ופתרונה הוא מגע עם החיים ויצירת זיקה חברתית. תהליך הסוציאליזציה של פרידריך באלטנוילנד הוא אפוא מעבר מן השהות בעולמו הפנימי העקר אל החיים והחברה.

כפי שכבר צוין, אפשר לראות באהבתו הנכזבת של לבנברג סמל מרכזי של מצוקתו. אהבה כושלת מסוג זה חושפת תחום רחב בחיי הנפש: את הצורך החברתי, הרצון להיקשר לזולת וכן את מהות כישלוננו. אהבה זו מבטאת את מה שהיה יכול להיות מקור לבריאותו של האדם ואת חוליו. האהבה הנכזבת אינו נזיר. הוא אינו מבקש לפרוש מן העולם. אף שהוא משתוקק בכל מאודו אל הזולת, הוא אינו מצליח לעשות כן מפני שאין בכוחו להיחלץ מדפוסיו הנפסדים.

בגלל משמעותה הסמלית של האהבה הנכזבת, כדאי להתבונן ברגע השתחררותו של לבנברג ממנה. ברגע זה, המתפרש על פני תמונה אחת ברומן, הוא צופה בחברת מכריו באופרה 'שבתי צבי'. הנוכחים מחליטים שהם מעדיפים לראות אופרה יהודית ולא 'להקת תיאטרון צרפתי מצוינת והלהקה הטובה ביותר באיטליה'³⁹, והם יוצאים לצפות בה. כאן מתחילה האפיזודה של חיפוש אחר כפפות לבנות, פריט לבוש שבלעדיו קינגסקורט ופרידריך אינם יכולים להיכנס אל אולם האופרה. 'לקינגסקורט ולפרידריך לא היו כסיות. כמשך עשרים שנה באי שלהם באוקיינוס השקט היו פטורים משטריות כאלה. אבל עכשיו הם נקלעו למצב מביך – יציאה לתיאטרון בחברת גברות – ונאלצו לנהוג כבני תרבות.'⁴⁰

אחד העם לעג במיוחד לקטע זה. הוא ראה בו סימן מובהק לאופיה האירופי והבלתי יהודי של אלטנוילנד. אכן, העיקר ברומן הוא תרבות אירופית, אבל הזיהוי הנזפני של אחד העם את הגינונים האלו עם הרוח הבלתי יהודית של האוטופיה מחמיץ את משמעות

38 אופי זה מתגלה באופן שקינגסקורט מציג את הנתבע מכן לווייתו: 'אתה צריך לשרוף את כל הגשרים מאחוריך, לנתק את כל הקשרים'. פרידריך משיב לו שהחיים נמאסו עליו לגמרי וקינגסקורט אומר: 'בשביל העולם אתה מת, והעולם מת בשבילך' (עמ' 40).

39 הרצל, אלטנוילנד, עמ' 106.

40 שם, עמ' 107. אחד העם לועג על הבהלה של קינגסקורט ושל פרידריך לכפפות, המבטאת היצמדות לגינונים האירופיים. בזה הוא רואה סימן מובהק להיעדר הצביון היהודי באוטופיה ולהבלטת אופייה האירופי. אחד העם, 'אלטנוילנד', כל כתבי אחד העם, עמ' שטח.

השיבה לתרבות המתוארת כאן. הימלטותם של קינגסקורט ופרידריך היתה אל הטבע, אל מחוץ לחברה ומחוץ לתרבות. חזרתם לפלשתינה היא אפוא גם חזרה לתרבות. ההסבר למאמציהם למצוא פריטי לבוש הולמים לצפייה באופרה טמון בקדושה שהחברה החילונית מייחסת ליצירות אמנות. שמירת חפצי האמנות במוזאונים, ההגבלות על הצפייה בהם ודממת הקהל בהופעות המוזיקה – כל אלה הם גילויי הוד ושגב חילוניים שירשו את מעמד החפצים הקדושים ואת הפולחן בחברה הדתית. חיפוש הכפפות והמבוכה הכרוכה בכניסה לבית האופרה בידיים חשופות אינם מציינים רק כניסה לעולם התרבות, אלא הם הודאה במעמד הנעלה שיש ליצירות אמנות ולצפייה בהן.

באולם האופרה פוגש פרידריך את עברו. הוא רואה אנשים שהיו בסביבתו בווינה, לפני שברח לאי השומם. מיד עם היכנסו לאולם הוא מבחין בלשנר, בהפסקה מתדפק על דלת תאו שיפמן, ובמערכה השנייה הוא מבחין בארנסטינה ובבתה – ובכל אותה השעה האופרה מעלה את דמותו של שבתי צבי ואת קורותיו. כך, הישיבה בתא האופרה והצפייה בה מזמנות לפרידריך שני מינים של עבר: עבר פרטי מיוסר, הקם פתאום לתחייה בדמויותיהם של מכריו המתקבצים באולם האופרה, ועבר היסטורי המסופר על הבמה.

כדי להעריך את הזימון של שני סוגי העבר יועיל לעיין באופן שמאורעותיו של שבתאי צבי נידונים בהפסקה בין שתי המערכות. הנוכחים באופרה מחווים את דעותיהם על משמעות סיפורו של שבתאי צבי. דבריהם מקדימים את הערתו הארוכה של רוד ליטבק, שעל דרך הניגוד מקשר בין תקופת שבתאי ובין חיי ההווה, שהתנועה הציונית פועלת בהם: נביאי השקר אינם גוררים את העם אלא מבטאים את הלכי רוחו. שלא כמו בזמנו של שבתאי צבי, אז לא היה העם בטוח בדרכו ולכן נהה אחר הנביאים המדומים הללו,⁴¹ היום העם בטוח בעצמו ואין הוא נגרר אחרי משיח שקר. את הכשרתה המרומזת של התנועה הציונית והטענה שהיא אינה היגררות אחרי נביא שקר מכנים הרצל לפיו של ליטבק. אולם הערה זו, לפי הבנתי, מבליעה יותר מכך; העבר הלאומי המתגלם בפרשת חייו של שבתאי צבי מוצג כבעל זיקה לחיי ההווה, ובמובן זה העבר ההיסטורי והלאומי אינו כלה. לא רק הצגתו במסגרתם של ריטואלים תרבותיים 'קדושים' היא שמקנה לו מעמד כזה, אלא גם הרלוונטיות של תוכנו לזמן רחוק ממנו, לזמן הווה, היא שעושה אותו לבעל מעמד מיוחד, ואולי בכלל זה גם מצע מתאים ליצירת אמנות.

כיצד העבר ההיסטורי מצטלב בעברו הפרטי של פרידריך במעמד הצפייה באופרה? כדי להשיב על כך יש לעקוב בקפידה אחרי תיאור המספר. חשכה יורדת על האולם. המערכה

41 מעניין שאחד העם מציג בדברי ההספר שלו להרצל את דמותו של הרצל לפי רעיון זה. ראו: אחד העם, שם, עמ' רנא: 'הרצל' נתן לנו את עצמו בתור "נושא" ל"שירת התחייה"; נושא שיוכל הרמיון להאחז בו ולעטרהו בכל הסגולות הדרושות, בשביל לעשותו לגבור לאומי עברי, שבו יתגשמו השאיפות הלאומיות בצורתן האמתית'. פרט זה מעניין במיוחד מפני שמעמד האופרה זכה למנת לעג מיוחדת בביקורתו של אחד העם על אלטנוילנד, וגם אם שימוש ברעיון המוזכר במעמד זה כדי לתאר את דמותו של הרצל מקרי – הרי יש לו מקורות רבים – זהו צירוף מקרים מעניין.

מתחילה בתיאור הפרשה ההיסטורית: 'שבתאי ישב בחברת מעריציו במצרים. על רקע התפאורה היפה נערך משתה מפואר עם שירים וריקודים'.⁴² במהירות רבה נתלש פרידריך מן המתרחש על הבמה ומשתקע בהתבוננות באהובתו לשעבר, זו שהעדיפה על פניו מישהו אחר בשמם של ערכים נפסדים, ובשל דחייתה זו הוא נדחף להימלט לאי שומם. פרידריך מתבונן בה. המספר מתאר זאת כך:

בהתחלה הוא היה קורבנה של טעות מוזרה. ארנסטינה לפלר נראתה בדיוק כמו לפני עשרים שנה. אותם תווי פנים צעירים ועדינים, אותה גזרה דקה ושברירית. האם זה יתכן שלא השתנתה כלל במשך עשרים שנה? אחר כך הבין את טעותו. הנערה הצעירה הזאת לא היתה ארנסטינה, אלא בתה. הגברת וינברגר היתה האישה השמנה, הנבולה, שישבה לידה בבגדים צעקניים.

משמתבררת לפרידריך טעותו, 'כל מה שהחזיק מעמד עשרים שנה התפורר באחת, התפורר והפך לאבק'. האלמוות שיוחס לרגע לארנסטינה הוא תעתוע – בתה נראית כפי שהיא נראתה בימי זוהרה – אבל הוא מצביע מיד על מה שאינו תעתוע: מה שנשמר מדור לדור. החיים הפרטיים מתכלים אבל בין הדורות מתקיימת רציפות של קיום. העבר ההיסטורי הלאומי וכלל זיקת הדורות, הנגלים לפרידריך במעמד הצפייה באופרה, מציעים חיים רחבים, רציפים ועמידים לפגעי הזמן – בניגוד לעברו הפרטי, הנראה לו שוב ככיליונו. זימון זה של שני סוגי הזמן קשור למצוקתו היסודית של פרידריך והוא הרקע לפתרונה. באפיזודה הזאת, בפעם הראשונה, פרידריך מתגבר על אהבתו הנכזבת לארנסטינה ומבחין בהזדקנותה. הוא מרגיש הקלה בזמן שהוא מביט בארנסטינה וצופה בהיסח דעת במאורעות העבר ההיסטורי, המוצגים על הבמה:

קול נשי ענוג העיר אותו מהרהוריו. 'זה מוצא חן בעיניך?' שאלה מרים. 'תודה לאל שזה נגמר!' ענה לה בפיוור דעת. 'מה, אתה חושב שהמערכה השנייה היתה עד כדי כך גרועה?' פרידריך נבוך: 'לא, לא התכוונתי למערכה השנייה, העלמה מרים. חשבת על משהו מהעבר. היה נדמה לי שהוא עוד חי, אבל הוא מת'.⁴³

פרידריך עומד באפיזודה זו מול שני מיני העבר. הוא מדבר בהיסח דעתו על מאורעות מתוך עברו הפרטי במקום לומר מה דעתו על המתחולל במערכה המוזיקלית. ברגע זה נרמזת גם תשובה לבעייתו הקיומית של פרידריך. כאמור, העבר הלאומי, הנתון כאן ברקע, אינו כלה. הוא הממשמע את ההווה. לנוכח עמידותו, ואפילו נצחיותו של העבר הלאומי, יכול העבר הפרטי להישמט ממעמדו הפיקטיבי. רק כאשר פרידריך מצוי בתוך חיים חברתיים רחבים ואיתנים הוא יכול להניח לעברו הפרטי, עבר שדינו להתכלות, להתגלות כפי שהוא. רק אז, כשהוא מוצא בסביבתו משהו ממשי להישען עליו – חיי חברה המקבלים את משמעותם

42 הרצל, אלטנוילנד, עמ' 118.

43 שם, עמ' 120.

מן הרציפות ההיסטורית – פרידריך יכול לזנוח את דפוס חייו האגוצנטריים ולהתגבר על אהבתו הנכזבת. ההצלחה במקום הזה גם שופכת אור על טבע כישלוננו: באי השומם לא יכול היה לבנברג לשכוח מעברו; לא היה שם דבר זולתו.

זיקתו של העבר ההיסטורי לחייו הפרטיים של לבנברג וקרבתו לחיי ההווה מתוארות במעמד נוסף, הנושא גם הוא אופי אמנותי. המספר מתאר כיצד עמד פרידריך בירושלים בבית המקדש ושמע את קולות הזמרה והנגינה: 'הצלילים נגעו בנימי נפשו של פרידריך. זה היה מוזר; הם החזירו אותו לעבר הפרטי שלו ולימים רחוקים בהיסטוריה של עם ישראל'.⁴⁴ עבר זה מעוררו לחוש שוב את עברו האישי וגם מקרין על חיי ההווה ומעניק להם משמעות: 'לבו התרחב והתמלא יראה. במקום הזה עומדים בני עמו העתיק של אלוהים ששבו לארצם, ונושאים את עיניהם אל הנסתר. הם עומדים כאן כפי שעמדו אבותיהם בימים עברו על הר המוריה'.⁴⁵ העבר ההיסטורי כאן – ממש כמו במעמד הצפייה באופרה – מרחיב את עולמו של לבנברג. הוא מאפשר לו לחוש את עברו ולהבין את המתחולל בהווה.

אם כך, כוחן של יצירות האמנות, עמידותו של העבר ההיסטורי ומתן משמעות לחיים הפרטיים ולחיי ההווה נקשרים זה בזה יותר מפעם אחת באלטנוילנד. מה שמתואר במעמדים אלה קשור לפי הבנתי למוכן שניתן באוטופיה זו לחילון היהדות. כל מגע ממשי של פרידריך עם משהו מחוצה לו – דוד ליטבק, נער עני ומושפל, או קווי המתאר של ירושלים – כרוך בזעזוע נפשי ובגילוי מטען רוחני יהודי ודתי, שהגיח ממעמקי נפשו. אלא שתכנים אלה, שדבר קיומם נשתכח ממנו לגמרי, איבדו את כוחם לשמש בסיס לסולידריות בין היהודים. הם, למרבית הפליאה, מוסיפים איכשהו להתקיים, אף על פי שאין ספק בכך שהם צצים ממעמקי הנפש כתכנים מתים: למרות כל התרגשותו של לבנברג לנוכח קווי המתאר של ירושלים, המספר מעיד שהאמונה מתה. הברכה הדתית הנפלטת מפיו של לבנברג ברגע פרדתו מדוד ליטבק אינה הקדמה לתחייתם של חיים דתיים, אלא שעברו הלאומי של העם אינו נגנו עם שאובדת משמעותו הדתית. הוא מוסיף להתקיים בחיי בניו תמיד, אפילו בלי ידיעתם. הוא המסגרת האיתנה שבתוכה מתחוללים חייהם הפרטיים, ובכוחו להעניק משמעות לזמנם. עיבודו האמנותי, התהילה והזיכרון ההיסטורי הם אפוא הנחלה המשותפת שתחליף את הדפוסים הדתיים הישנים.⁴⁶

44 שם, עמ' 270.

45 שם.

46 למתרחש במעמד האופרה יש לייחס משמעות רבה בשל תפקידו המרכזי בעלילה. עם זאת, איני טוען שמה שנמצא לנו כאן – במעמד האופרה – נמצא בכל מקום, והרצל מציע באוטופיה שלו מעין השקפת חילון מקיפה ומגובשת, מה שהיה אולי למעלה מכוחו הספרותי ואולי גם מעבר למגבלותיו התרבותיות. יש באלטנוילנד לא מעט אזכורים של המסורת, ואלה כוללים מרכיבים שאינם מסורתיים ואף אינם יהודיים (בבית המקדש החדש נזכר הרצל בשירו הידוע של היינה על השבת, ולא בתפילות המסורתיות; מעל ארמון השלום בירושלים כתוב פתגם בלטינית. וגם זה: המשמעות המיוחדת כאן למעמדה של האופרה, ספק אם אפשר לייחסה לתיאורו של חג הפסח או לתיאורו המינימליסטי של הרצל את בית המקדש. קורא אנונימי של המאמר העמידני על הנאמר בסיפה של הערה הזאת. אני מודה לו על כך.

כך מובע באלטנוילנד גרעין הרעיון שהלאומיות המודרנית מבטאת באופן חילוני את מושג האלמוות ובכך יורשת את הבטחתה של הדת.⁴⁷ מושג האלמוות בתפיסה הדתית מתגלגל ונעשה נחלה תרבותית משותפת. טענות כאלה מצויות אצל בנדיקט אנדרסון ובאופן אחר גם בהגות התחייה היהודית.⁴⁸ דוגמה אחת היא דבריו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי שהתרבות היא הישארות הנפש של היחיד: 'התרבות היא השארית הנצחית מהחיים בני-יומם והצרכים בני-יומם, שארית מתנחלת מאב לבן ומדור לדור. כל בן מתחיל במקום שסיים בו אביו, וכה כל דור ודור נוחל מהקודם לו, ומוצא עבודה לפניו על דרך השתלמותו והתקדמותו'.⁴⁹ גם אחד העם טוען שבעולם היהודי העתיק התגבר היחיד על המוות בעזרת השתייכותו אל הכלל, בעל הקיום המתמיד: 'מצאה היהדות את "החיים הנצחיים" בארץ מתחת, בהגבירה את הרגש החברתי בלב האיש היחיד, שיראה את עצמו לא כמצוי נפרד, שמציאותו מתחלת בילדתו ופוסקת במיתתו, אלא כחלק ממצוי יותר גדול ונכבד, כאבר מן הגוף החברתי שהוא מתיחס אליו'.⁵⁰ טענות אלו מייחסות למסגרת הלאומית ממד של אלמוות ארצי, קיום מתמשך בנחלה לאומית. רעיונות כאלה הם אלמוות חילוני מובהק. ההתגברות על המוות אפשרית בנחלה משותפת ונצברת, שהאבות מוסיפים להתקיים בה בחיי צאצאיהם. גם באלטנוילנד מובעים רעיונות כאלה, ומה שמקנה להם עומק של ממש אינו דרך מסירתם המרומזת, אלא המצוקה הפסיכולוגית-רוחנית המונחת ביסודם ומדגישה את היותם אמצעים הכרחיים לקיומו של היהודי המודרני. האבדן שפירידיך חווה, התבודדותו ומגמת חייו האגוצנטרית, משאלת המוות הנואשת שלו – כל אלה מבליטים את חיוניותה של ההשתייכות לחברה ואת חשיבותה של הנחלה התרבותית. גילומה ביצירת האמנות מבטא את אופיה החילוני של נחלה זו, את נצחיותה ואת רוחב משמעותה וגם את מה שהאדם לברו אינו יכול ליצור.

47 אף שחילון זה מקורו בלאומיות בכללה, ולא דווקא בלאומיות היהודית, אופיו פרטיקולרי ובעל זיקה מיוחדת לבעיותיהם של היהודים. שהרי זיקתו זו אינה תלויה במקורות השראתו, אלא בהתממשותו בחברת היהודים ובעולמם.

48 בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות – הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה (תרגם דן דאור), האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תש"ס, עמ' 68.

49 עמנואל בן-גוריון (ליקט והקדים), ילקוט / מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, קרן ישראל מץ, חיפה 1983, עמ' 277. על התרבות בתור 'הישארות הנפש' בעיני נחמן קרוכמל, ראו שכיד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עמ' 77. תפיסה כזאת מצויה גם בדבריו של ביאליק על חשיבות הלשון הלאומית: 'הכל שוטף ומתחלף, הכל נלקח, נגזל, ניטל, אף קרקע נגזלת – הכל, לבר הלשון. התכנים (דת, מצוות ומעשים, מחשבות, דעות ואמונות, מנהגים), כלם משתנים וחולפים, והצורה (הלשון) עומדת; היא הנצחית, העולמית' (דברים שבעל-פה, א, דביר, תל אביב תרצ"ה, עמ' טו).

50 אחד העם, 'אלטנוילנד', כל כתבי אחד העם, עמ' שנ.