

שלמה אבינרי : מלחמה ועבודות ב"אוטופיה" של תומס מורוס (ב)

פרק רביעי

אין שום ספק שגם אם לא נתקבלה פרשנות הפוח הגרמנית ל"אוטופיה" הרי יצרה אי־אלה ספקות לגבי תקפן של הפרשנויות ה"מסורתיות". אך טבעי היה זה שהכנסיה הקתולית נרעשה, אולי יותר מזולתה, מפני החשש שמא תימצא בתורתו של מורוס פגימה מוסרית חמורה. ב־1886 הכריז האפיפיור ליאו ה־13 על הביאטיפיקציה של מורוס וב־1933 הכריז פיוס ה־11 על הקאנוניזציה שלו. ההכנות להקדשתו של מורוס הפפו אפוא מבחינת הזמן את פריחתה של הפרשנות הגרמנית, והכנסיה צפויה היתה לגלות שקדושה האחרון הוא מן הסוג המקיבל, הענין במורוס התחדש אפוא בשיעור בולט משנות ה־30 והלאה בייחוד בחוגים קתוליים.

לאמיתו של דבר, מאז ומעולם היתה לפנסיה הקתולית גישה אמביואלנטית למורוס, ובפרט ל"אוטופיה". קשה היה לפעמים לישוב את עובדת קידוש־השם של מורוס עם כמה מהצעותיו ב"אוטופיה" — כגון הטפתו לשיתוף קניינים, גירושים, ואפילו איבוד־עצמי־לדעת, נקודות שהן בניגוד מוחלט לדוקטרינה הקתולית הרשמית. לכן לא אבו פרשנים קתולים מעולם לראות ב"אוטופיה" מדינה אידיאלית מכל־וכל והצביעו על כך שאין להבין כל דבר באוטופיה כפשוטו: סוף־סוף יש בספר משהו מן המשחק האינטלקטואלי, ומצד שני, בגלל אופיו הדיאלוגי, לא תמיד יודעים אנו אל־נכון מתי מביע מורוס את דעותיו ומתי מבקר הוא אולי דעות קיימות.¹

פרשנות "דיאלוגית" זו ל"אוטופיה", שהיתה תמיד ברקעה של הגישה הקתולית לספר, הופכת עכשו להיות נקודת־המוקד של הגישה הניאוקתולית או ה"דיאלוגית" למורוס. אם קודם־לכן אפשר היה להניח את כוונתו הסופית של מורוס בערפיליה, הנה ההתקפה ה"גרמנית" על עצם הבסיס המוסרי של תורתו חייבה התקפת־נגד חזיתית. הקדוש הקתולי ומחבר ה"נסיך", שספריו נכללו ב"אינדקס", הכרח היה להפקיע מן הזיווג שפפו עליהם מחברים גרמנים. זאת ועוד: קיומה של רוסיה הקומוניסטית חייב גם הוא להבהיר באיזו מידה צידד מורוס בביטול הקנין הפרטי.

האופי הדיאלוגי של "אוטופיה" נעשה אפוא מפתח להבנת כוונותיו. הודגש כי התיאור הסיפורי של מדינת־אוטופיה אינו בא מפיו של מורוס אלא מפיו של היתלדיאוס: יתר על כן, מורוס עצמו מביע כמה ספקות ביחס לאי־אלה הסדרים הנהוגים במדינה האוטופית. הנה על כן, כך טענו, אין הדיאלוג ב"אוטופיה" אמצעי ספורתי בלבד אלא הוא מסמל התנגשות־דעות אמיתית בין מצדדה של אוטופיה (היתלדיאוס) לבין משקיף אחר אך ספקני (מורוס). שלעולם אינו משוכנע לחלוטין אף הופך הוא בקרתי יותר ויותר לגבי ההסדרים האוטופיים ומביע ספקות מפורשים באשר לדרכי המלחמה ולשותפות־הקניינים.

על־פי גישה ניאורקתולית זו אין הוויכוח בין היתלודיאוס לבין מורוס ויכוח שולי של־מה־בפך, כבין אנשים החולקים על פרט זה או אחר, אלא ויכוח יסודי הוא הנוגע בעקרונות ראשוניים. לפי הביוגרפיה הקתולית של כריסטופר הוליס אין זה אלא עוד ויכוח נוסף בסוגיה הקלאסית של תבונה והתגלות.²

לפי גישה זאת אין דברי היתלודיאוס והמדינה האוטופית עצמה מיצגים כלל את האידיאל הסופי של מורוס אלא הם באים להורות על מירב הישגה האפשרי של התבונה האנושית שעה שאיננה נעזרת בגילוי־שכינה. אין כל ספק שזהו הישג גדול, אולם מעצם מהותו מוגבל הוא ופגום. העבדות והאימננטיות של המלחמה מסמלות, בפירוש זה, אותם צדדים בחיי אנוש שאינם יכולים לבוא על תיקונם מפוח התבונה החילונית עצמה. אוטופיה היא אפוא תמונה של אידיאל חילוני ראציונליסטי, המבוסס על המידות הקלאסיות של תבונה, אומץ־רוח, ריסון וצדק, אלא שאין בו מן המידות הנוצריות של אמונה, תקווה ואהבה. לכן תמיד לוקה האוטופיה בחסר.³

כיוצא בזה אין התיאולוגיה הטבעית של האוטופאים אמונתו של מורוס אלא היא מבטאת את דעתו של הומניסט על דת תבונתית, שהיא בהכרח בחזקת הגבלת חמורה לתשועת־נשמתו הסופית של האדם. לא די שאין מורוס מותח בקורת על המסורת הנוצרית ההתגלותית ועל הכנסיה הנראית אלא שהוא חוזר ומשמיע את הדרישה לתיווך ממוסד של חסד נגלה.

כמה מן הגרסות הניאורקתוליות מרחיקות לכת עד כדי למעט בערכה של פילוסופיה חברתית המבוססת על תבונה אנושית מופשטת: קמבל בספרו על אראסמוס, טינרל ומורוס מגדיר את היתלודיאוס כ"תיאורטיקן, חסר־נסיין, חסר־סבלנות ובלתי־מעשי... מורוס, לעומת זאת, הרחיק לכת לאחר חיים של משמעת עצמית חמורה לקראת קומנסנס פוליטי".⁴ לפי קמבל מתנגד מורוס לקומוניזם של היתלודיאוס בגלל אפיו הכפייתי והאתאיסטי והוא מעדיף עליו את הקומוניזם הוולונטארי של הכנסיה. לפי פירוש זה נסב עיקרו של הוויכוח בין "קומוניזם כפייתי" ל"וולונטאריזם נוצרי".

הקומוניזם של אוטופיה אינו אפוא תכלית רצויה אלא אידיאל חילוני המועברת שבת הכוונה, כאשר מגבלותיו מתבררות לאורה של ההתגלות האלוהית. אם קמבל אינו אומר במפורש שהקטע על המלחמה ניתן להסבירו בדרך זו, הרי פרשנים ניאורקתוליים אחרים רואים בענין המלחמה דוגמה נוספת לפגיונותה של האוטופיה מחמת מצבה "חסר־האלוה".⁵

ה"אוטופיה" של מורוס "היא אפוא לא־מקום, ולא הארץ היעודה".⁶ לא יהיה זה מופרז לומר כי הגישה הניאורקתולית, המתבססת על אפיו הדיאלוגי של החיבור, הופכת את "אוטופיה" לאנטי־אוטופיה, בחינת "1984" נוסח המאה ה־20.

ברוח דומה לזו מצייר הביאוגרף המקיף ביותר של מורוס, צ'יימברס, את כוונותיה של "אוטופיה", וכך הוא אומר בספרו, שהופיע ב־1935: "כאשר קתולי בן המאה ה־12 מצייר מדינה פאגאנית המבוססת על תבונה ופילוסופיה, מובן שאין הוא מציג את האידיאל הסופי שלו".⁷ אולם שעה שלדעת רוב המחברים הניאורקתוליים

מתבקשת מכאן המסקנה שכוונתו של מורוס היתה להפריך את אפשרות קיומו של מוסר הומאניסטי חילוני-בלבד. הנה ציימברס, שאינו כותב מנקודת-מבט קתולית אף שהוא מקבל את הגישה ה"דיאלוגית", רואה את כוונתו של מורוס באפיק אחר: "האוטופאים אין להם אלא התבונה שתדריכם; ואילו אנו, הנוצרים האנגליים, אנו הנוצרים האירופיים. לא הגענו לקרסוליהם!" "אוטופיה" היא אפוא הטפת-מוסר ומחאה כאחת "נגד האידיאה החדשה של שליט אוטוקרטי שהכל שרוי לו". פירוש זה מתישב יפה עם הסיבה הסופית למות-הקדושים של מורוס: הוא סירב לקבל את ההפרדה המקיאבלית בין מדינאות ומוסר ואת ביסוסו של עקרון עליונותו של הכוח החילוני וכפיפותה של הכנסייה, כפי שהתבטא ב"חוקי העליונות" של תומס קרומוול. מעגין לציין שאפילו הכהונה ה"נאטורליסטית" של האוטופאים משוחררת מהתערבות ממלכתית.

כאן ראוי להעיר שפירוש ברוח זו מדגיש יסודות אוגוסטיניים חזקים במשנתו של מורוס: אם נכון הוא, הרי שה"אוטופיה" זהה עם "העיר הארצית" של אוגוסטינוס, "שאינה חיה לפי האמונה אלא שהיא שוחרת שלום ארצי ותכליתה היא אחוה מוסדרת של ציות אזרחי ושלטון". אף ש"עיר ארצית" זו יש לה שלום משלה ומוסר משלה, אין הללו שרויים אלא במישור מוגבל ויחסי בהכרח, מישור הנחות בהרבה מן המצב האידיאלי של חסד נגלה, שבו "אלה החיים עליפי האמונה מצפים לאותן ברכות שהובטחו". ה"אוטופיה" של מורוס היא אפוא ציון-דרך גוסף בתולדות השניות הטבועה בנצרות. המציבה את התבונה מול ההתגלות אך המבססת באורח דיאלקטי את מושג החסד שלה על הנחות מוקדמות ראציונליות: מישור החסד נמצא מעבר לתבונה, אך הוא כולל אותה בעצם התגברותו עליה.

ואולם הסבר זה אינו מישב בכל-זאת את הקשיים בקשר למלחמה, שכן תמונת המלחמה המוצעת ב"אוטופיה" אין לקרוא לה אפילו אידיאל חילוני ראציונלי: סוף-סוף הפרק על המלחמה מנוגד גם לכל תפיסה חילונית של מוסר. אשר על כן אין ציימברס מזכיר את הבקורת הגרמנית אלא בחטף, אין הוא מנתח כלל את הפרק על המלחמה, ובאשר לקטע על הקולוניזציה הוא אומר כי "האוטופאים מתישבים רק במקומות שבהם יש שממה וארץ לא-נושבת" ומקבלים כאזרחים כל אותם תושבים המוכנים להצטרף אליהם. "טוב היה לו התנהלה כל הקולוניזציה של המאה ה-17 באורח הומאני כזה". קשה לקבל הסבר זה ולהסתפק בו, שכן ציימברס אינו מציין כי אותם ילדים שאינם מוכנים לחיות תחת השלטון האוטופי מגורשים מאדמתם, מוכנעים, ואפילו מושמדים פיזית. קשה להסכים עמו שזהו טיפול "הומאני".

התקפה אחרת על הגישה ה"גרמנית" באה בעת מלחמת-העולם השניה מצדו של ה.ו. דונר, בספרו "אקדמות לאוטופיה". ביסודו של דבר מסכים דונר לטעון הניאורקתולי: אוטופיה היא "דמות חברה שאליה יכול האדם להגיע ללא התגלות".¹⁶ אולם מצד שני אין לקבל את ההנחה הניאורקתולית כי ניתן לחלק את "אוטופיה" באופן מיכני, לפי קו התיחום של הדיאלוג, לאותם קטעים שיש לראות בהם ביטוי

לדעותיו של מורוס ולאותן דעות המיוחסות להיתלדואוס, שמורוס חולק עליהן. דונר מסביר כי מורוס "באופטימיזם אפייני הניח לקוראיו להחליט איזה חלקים מספרו יש לקבל ברצינות ואיזה הם מעשי-קונדס... ואם הוטעו אחדים מקוראיו, הרי אך מוסיף היה הדבר לבדיחות-דעתו".¹¹

אין דונר מודה בכך, אולם זוהי למעשה כניעה מוחלטת; בעיקרו של דבר הריהו אומר שלעולם אין לנו סיכוי לדעת: זהו יאוש מוחלט מן הכושר הראציונלי של הבקורת. גישה זו כמה כסופייקטיביזם קיצוני, שלפיו לעולם אין לדעת אם פירוש מסוים ל"אוטופיה" נכון הוא או מוטעה. עם כל שמחופם יהיה הסבר זה שמציע דונר, הרי בכך נותן הוא גטריקטיות לעצם האפשרות של פירוש. שכן אם יש לה לפרשנות הגיאוקתולית לפחות קריטריון אובייקטיבי — בזהותו של הדובר בדיא-לוג — המורה כיצד יש לתלות רעיון מסוים בדעותיו של מורוס עצמו, הרי נוקט דונר את שיטת הבחירה החפשית. בדונו בפרק על המלחמה אומר דונר דברים דומים לאלה שכבר אמרם קאוטסקי בשעתו: "אין שום ספק שהתיאור הוא אירוני והוא בבחינת פארודיה ברורה על יחסיה-מלחמה האירופיים בזמנו, וממש לא יאומן שאפשר היה שלא להבין זאת ברוח זו... טיעונו נגד הצפולטים רק חוזר על כיוון הטיעון נגד היל-שכירים בספר הראשון. גרעילה-נפש של מורוס גלוי-לעין. אין זה שייך לאידיאל שלו".¹²

לעומת זאת, תיאור הקולוניזציה האוטופי הוא, לדעתו של דונר, חלק אינטגרלי מן האידיאל של מורוס, וקשה לראות אם יש איזה קריטריון, פרט לשרירות-לב מוחלטת, שיוכל להסביר מה הניע את דונר לבחור כאשר בחר. דונר מוסיף כי "ההתפשטות אינה על חשבוננו של שום אדם"¹³ — וזה בניגוד בולט לדבריו המפורשים של מורוס באותו קטע. בסופו של דבר רואה דונר סאטירה באותם קטעים שאין הוא מסכים עם תכנם, ומתיחס "ברצינות" לאותם דברים שהוא מסכים עמם. אפשר רק לשאול אם אמנם סבור הוא שתהליך סלקטיבי זה היה גם הוא "מוסיף לבדיחות דעתו" של מורוס.

פרק חמישי

הגיוון והעושר של הרעיונות השונים והמנוגדים המוצעים להסברת כוונתה של "אוטופיה" מצרפים ספר זה לרשימת החיבורים הבעיתיים בתולדות המחשבה המדינית, בצד ה"פוליטיאה" של אפלטון ו"הנסיך" של מקיאוולי, למשל. המנסה למצוא את דרכו בסבך הפרטים והפירושים יסיק אל-נכון כי הגישה ה"מסורתית" (ותהיה זו הומאניסטית, נוצרית או סוציאליסטית), הרואה ב"אוטופיה" אידיאל חדר-חלק, שוב אין בה כדי לספק. גישה זו משאירה בגדר שאלות פתוחות את סוגיות המלחמה, הקולוניזציה ואף העבדות, ואינה משיבת על השאלה איך זה יכול היה מורוס לראות אידיאל רצוי בסוגי המלחמה שהוא מציע. הגישה ה"גרמנית", אם נוטלים ממנה את עוקצה האנטי-בריטי ואת הודון האצור בה, יש לזקוף לזכותה שהטילה ספק בפשטותה ונאיביותה של הגישה המסורתית, אולם

אף היא נראה שאין בה כדי הסבר הולם. לפי עצם הגדרתה הריהי נזקקת כל־כך להערכה שלאחר־מעשה ולספקולציה a posteriori עד שאין היא יכולה לתת תשובה מניחה־את־הדעת מבחינה היסטורית לגבי משמעותו של ספר שפורסם ב־1516. אפילו נודה שהאימפריאליזם הבריטי נהג לעתים בדרך המוצעת על־ידי מורוס, עדיין אין זה נובע מכך שהקיסרות הבריטית גוסדה במודע לפי המתכונת האוטופית אף לא שהתכוון מורוס לחבר טיוטה להתפשטות קיסרית. מיכאל פרוינד עצמו הוא שעמד על אנאכרוניזם זה וחיוה דעתו שהיתה כאן הצצה דיאלקטית מצדו של מורוס אל מעבר לפרגוד. בחינת "ערמת התכונה". אפשר שכך הוא, אך ברור שאי־אפשר להסיק מסקנות כלשהן לגבי כוונתו המודעת של מורוס אם הקטעים היחידים שהם בעלי־משמעות בספרו הם אלה המציגים באורח בלתי־מודע את ידה הנסתרת של ההיסטוריה הפועלת בהיחבא בעת־ובעונה־אחת במוחו של מורוס ובפוליטיקה הבריטית. גם אם אולי היתה חפיפה מסוג זה בין מורוס ובין ההיסטוריה האנגלית שלאחר זמנו, אין בכך משום הסבר לתורתו של מורוס עצמו, שהרי בסופו של דבר אין לקרוא את ההיסטוריה אחרנית.

אפשר לטעון כי הגישה הניאורקטולית ה"דיאלוגית" מצביעה על איזה מוצא מן הסבר. מסקנתה כי "אוטופיה" אינה מיצגת את האידיאל של מורוס אלא מדינת־תבונה ראציונלית־חילונית (Vernunftstaat), שהיא הלא מטבעה בלתי־מושלמת. עשויה למצוא לה אישור בהערתו של מורוס עצמו בקטע־הסיום של הספר שבו הוא אומר: "שעה שרפאל סיים את סיפורו עלו על דעתי דברים רבים, מארחות־חיי של העם הזה, ממנהגיו ומחוקיו, שנראו לי תמהים ובטלים: לא בלבד דרכם במלחמות, הטכסים שלהם ועבודת־הקודש, דתם ושאר תקנותיהם ומוסדותיהם, אלא ביותר גם יסודה של חוקתם כולה, כלומר — חיייהם בשותפות גמורה של נכסים ועבודה, בלא עסקי ממון" (ע' 223). הקומוניזם, המלחמה וההתפשטות הם אפוא גורלו של עם החי מחוץ לחיק הכנסית ו"אוטופיה" איננה אידיאל של מלומד אלא כתב־פולמוס נגד שיחרורם של הפוליטיקה והחיים החברתיים מן הדת הנגלית.

יש להודות כי גישה זו יש לה כוח־משיכה מרובה, אבל ספק אם נעלה היא מכל ערעור. אם כך היתה כוונתו של מורוס הרי כך גם צריכים היו להבין אותו לפחות כמה מבני־דורו, ולמצער כמה מידידיו. כבר ראינו כי הירונימוס בוסליידן מביע את תקוותו, במכתב־האיחולים שלו אל מורוס, כי כל המדינות תנהגנה כאוטופיה. אפשר שבוסליידן לא הבין את מורוס נכונה, אבל העובדה שמורוס הרפיס את מכתבו של בוסליידן כנספח למהדורת־הפילי הבאולאית של ה"אוטופיה" (1518) ודאי שהיא מרמזת על כך שמורוס הסכים עם פירושו של בוסליידן. יתר על כן, פטרוס אגידיוס, המופיע בדיאלוג שבספר א' ולו מוקדשת ה"אוטופיה" למעשה, הוא עצמו כותב לבוסליידן וממליץ לפניו על קריאת ה"אוטופיה", ואין במכתב דבר העשוי לרמוז כי יש להבין את האוטופיה שלא כאידיאל.¹⁴ גם מכתבו של אגידיוס נדפס במהדורות מאוחרות של ה"אוטופיה" בהסכמתו של מורוס, וקשה להניח שמורוס היה מסכים שספרו יוצג באור זה אלא אם כן היתה זו גם דעתו שלו.

יתר על כן: אין לראות מה טעם היה מורוס צריך להצניע את בקרתו על ההטעיה החילונית-הראציונליסטית בפוליטיקה, אילו רצה להתפלמס עמה. המנתח את הדיאלוג ב"אוטופיה" (שעליו מבוסס עיקר הטיעון הניאורקטולי) ימצא שכאשר יש חילוקי-דעות אמיתיים, כמו בספר א', לגבי אפשרות מתן עצה טובה למלכים, הרי הדיאלוג הוא דו-שיח של ממש, אולם בספר ב', המתאר את סדרי החיים באוטופיה, אין כלל דרשיח אף לא ויכוח: היתלודיאוס מסיה לפי תומו ואין בני-שיחו נכנסים לדבריו. כאשר רצה מורוס לכתוב דיאלוג אמיתי, חילופי-דברים של ממש, הרי עשה זאת במפורש, כמו למשל ב"דיאלוג הנחמה" (Dialogue of Comfort against Tribulation) שלו: שם מתפלמסים אנטוניוס וויגנסס פולמוס של ממש. אם ביקש מורוס לקבור את אוטופיה ולא להלל אותה, הרי אין ספק שעשה זאת באופן מרושל ביותר, ואם כל חבריו הבינו אותו שלא כהלכה — אפשר היה לצפות לכך שינסה להעמידם על טעותם, אף מכתביו של מורוס אל ויליאם וורהאם, אל אנטוניו בונסיבי ואחרים,¹ שבהם מוזכרת "אוטופיה", אינם מרמזים על שום כוונה נסתרת או משמעות "דיאלוגית".

ועוד: האנטינומיה שבין תבונה להתגלות אינה מוכחת כלל מתוך עצם הטקסט של "אוטופיה". בקטע שהוזכר כבר, זה שבו מביע מורוס את ספקותיו בקשר לכמה מהסדרים של אוטופיה, הרי הוא אומר שהסדרים אלה "seem to be instituted and formed of no good reason" — וברור שזהו ניסוח בלתי-מתאים למדי להבעת בקורת על אפיה התבונית-החילונית של אוטופיה מנקודת-הראות של הדת הנגלית. נוסף לכך, היתלודיאוס עצמו, אף שהוא מתאר את הדת האוטופית כתיאולוגיה טבעית, הריהו רואה בהסדר הקומוניסטי לא פתרון תבוני בלבד אלא הסדר המבוסס, באופן בלתי-אמצעי, "על דעת ישו גואלנו" (ע' 222). הוא מוסיף ואומר שהסיבה לכך שאורח-החיים האוטופי עדיין לא נתקבל על-ידי עולם ומלואו נעוצה ב"ראש כל הצרות, אבי-אבות כל הפורענויות העומד לנו למכשול — הוא הגאווה". אם superbia היא זו המונעת מן העולם להיות לפי חוקי אוטופיה, הרי שחוקים אלה עצמם חייבים להיות מבוססים על ענוה (humilitas), כלומר: על עקרונות מוסריים נוצריים. מכאן שאין אוטופיה מדינה חילונית סתם, אלא היא נושאת בחובה מידות נוצריות.

האנטינומיה שבין חילוניות ובין חסד היא אפוא דבר שמיתסים אותו ל"אוטור פיה" בלא שיהיה לכך ביסוס בגוף הפתובים או בגישתו של מורוס לבעיה, הבקורת שמשמיע מורוס בעקיפים בפרקי-הסיום של הספר נראה שאיננה בחזקת סממן ספרותי סתם — או שמא התכוונה להעלות הסתייגות מסוימת מהסדרים שהוצעו על-ידי מורוס אלא שלגביהם עדיין לא נקט עמדה מחייבת.

נראה כי התמיהה נשארה בעינה, ממש כשהיתה בטרם יצטרפו הניאורקטולים לפולמוס. בקטעים הבאים של עבודה זו ננסה להציע פתרון לבעיית המלחמה והעבדות מתוך עיון כללי בטבעה של החברה האוטופית.

נראה כי תכופות מדי שוכחים אנו שאילו נעשה נסיון לסווג את החברה האוטופית

על-פי הקריטריונים המקובלים של הסוציולוגיה או תורת המשטרים המשווה הרי שבצד ה"פוליטיאה" לאפלטון היתה "אוטופיה" נכללת בקטגוריה הטוטאליטרית. אופי טוטאליטרי זה בא לידי ביטוי בצדדים שונים של החיים האוטר פים: בהסדר המדוקדק של פרטי החיים היומיומיים, בשיגרה היומית האחידה, באינדוקטרינציה החינוכית, בפיקוח החמור על גישואים וגירושים, בחיוב לקבל היתרים מיוחדים לנסיעה בתוך גבולות הארץ. ב-Gleichschaltung של הזמן הפנוי — כל אלה מצטרפים למסגרת חברתית שבה היחיד משוחרר בחברה עד כדי כך שהקו המפריד בין החברה ליחיד, כמו גם בין חירות לכפייה, נעלם כליל. אין זה מעניינו לבחון בשלב זה אם יסודות הגישה הזאת הם אפלטוניים או נוצריים-כיליאסטיים, או שהם מושפעים מן הרוח הקורפורטיבית של ארצות-השפלה. האספקט הטוטאליטרי הזה דומה שהוא חלק בלתי-נפרד מן החיפוש אחר אוטופיה. אחר החברה האידיאלית והמושלמת.

לשון אחרת: לפי עצם הגדרתה, אוטופיה היא הארץ של האידיאל הפוליטי הנעלה ביותר. אשר לזאת חייב כל יסוד חיובי בנפש אנוש להגיע באוטופיה לידי מקסימו-ליציה, ומקסימליזציה זו הכרח שתהיה מונצחת במיסוד מתמיד ונוקשה. הרעיון הנוצרי של "עליה-לרגל מתמדת" יוצא מן ההנחה שהמצב הנוכחי הוא בלתי-מושלם וכן גם כי יש תקוה לשינוי מודרג לטובה. אצל מורוס עומדים אנו מעבר לשלב הזה. מרגע שהושג ה-*summum bonum* אין היתר לשינוי, שכן כל שינוי יכול להיות שינוי לרעה בלבד. מכאן האופי הקפוא, הסטטי, חסר-היצירה ומסיל-השיעמום של תיאור החיים האוטופיים.

זהו הפאראדוקס של הפרפקציוניזם, כאשר שלמות פירושה לא תכונה פוטנציאלית אלא מצב שהושג. צדו האחר של פאראדוקס זה נוגע לצדדים הנחותים של החיים האנושיים. המחשבה האוטופית אינה מניחה בסופו של דבר כי הטבע האנושי הנתון הוא מושלם: נהפוך הוא, יש לטהרו ולנקותו מן הרע הטמון בו ביסודו. וכך אם מבדדים את היסודות החיוביים שבנפש האדם, מעצמים וממסדים אותם, הרי יש לגרש את הצדדים השליליים אל מחוץ למדינה האידיאלית. לכן אין אוטופיה יכולה להיות אוניברסלית, שכן הרע חייב לשכון מחוץ למדינת-האוויר.

מכאן מוסבר היחס לפושעים באוטופיה: אדם העובר עבירה באוטופיה הריהו גולש ממצב שלמותו למצב של חטא ומסכן בכך את החברה כולה, שכן הוא הופך אותה לבלתי-מושלמת. לכן יש לחלץ את הפושע מן הזיקה המדינית, להטיל עליו חרם ולנדותו מקרב חבריו האזרחים: גורלו הוא גורל של "פאריה" מוסרי ומצב העבדות יש לו משמעות מוסרית יותר מאשר חברתית. מורוס מדגיש בעצמו שאין תכלית כלכלית למוסד העבדות האוטופי וכי העבדים זוכים ליחס הומאני. אין העבדות אלא פגם מוסרי, שכן העבדים "מוחזקים בני-עולה, מושחתים ומרעים, וראויים לעונשין למופת... שהרי גידולם היה במידות טובות והורו להם מעשים טובים, ואף-על-פי כן עמדו הם ויצאו לתרבות רעה ולא גדרו עצמם ממעשים מגונים" (ע' 173). "והיה מחנך טהור": העבד הוא המנחה המוסרי, ולכן מוטלות עליו כל אותן עבודות

שאין זה רצוי כי יעסוק בהן האוטופאי עצמו: העבדים עוסקים, למשל, בשחיטה, "שכן אין דעתם של האוטופאים סובלת שהאזרחים שלהם יתרגלו לטביתת בעלי-חיים" (ע' 139).

הדיאלקטיקה של השלמות יוצרת — או, ביתר דיוק, מחייבת — מצב של ניוויל והשחתה מוחלטים מחוץ לתחומי המדינה האידיאלית, כשתחום זה מוגדר בשני מישורים, גיאוגרפי וסוציאלי. אם בכל תברה רגילה חיות הקדושה והשחיתות זו בצדה של זו, נדונות לפי אותן אבני-בוחן וכפופות לאותן תקנות, הרי אוטופיה מפרידה את הקדושים מן הרשעים כשם שהפריד המלך אוטופוס את מדינתו משאר העולם על-ידי תעלה מלאכותית ובכך הפך את המדינה לאי המופרש בבידוד מעולם-זמלואה.

אוטופיה היא אפוא הפנינה שבגל האשפה האנושי. כנוצרי מאמין אין מורוס יכול לסלק את החטא מן העולם הפנומנלי: אולם הוא יכול לדחקו אל מחוצה-לארץ, לתחומי עמים אחרים. בדרך מיוחדת-במינה של גאולה-על-ידי-הזולת יכולה אוטופיה לשמור על טהרתה משום שכל הזיבורית נזרקה מתוכה למקום אחר.

ענין זה עשוי להסביר גם את פאראדוקס המלחמה: אין המלחמה פרי מקרה המתרחש בניגוד לרצונם של האוטופאים. מורוס מיטיב לדעת כי "מלחמה פורצת כאשר אתה רוצה בכך". אותם עמים המצויים מחוץ למיסוד השלמות האוטופי הם מושחתים לפי עצם הגדרתם: לולא היו כן הרי ממגורביו היו הופכים להיות חלק מאוטופיה. לכן, אם הם מסרבים לקבל את הצעתם של האוטופאים לחיות עמהם בקהילה אחת, אפשר להשמידם, שהרי עצם סירובם להשתייך למדינת-השלמות מעיד על השחתתם המוסרית. כאשר מגיעים הדברים למלחמה בין בני-אור לבני-חושך, אין ריסון מוסרי חל על עס-הבחירה. מפיון שמעיקרה הלחימה נוטה להשחית את נפש האדם, מעדיף מורוס שבני-הברית והצפולטים המושחתים כל-כך ילחמו את מלחמות האוטופאים: כפי שכבר ראינו, אין האוטופאים נלחמים בעצמם אלא במקרים הקיצוניים ביותר, כי מוטב להם שלא להשחית את עצמם בתועבת המלחמה; ומתוך שאותם עמים הגלחמים בעד האוטופאים הם בהכרח מושחתים בתכלית, אין פסול בכך שיוגרו לפי חרב: אין זה אלא מעשה נוסף של טיהור.

האוטופיה אפוא אינה יכולה שלא להיות צודקת. כל-אימת שהיא נמצאת בקשרי-מלחמה — וזאת על אף ש"המלחמה תועבה היא לאוטופאים" — בהכרח היא צודקת. מהיותם מה שהנם, אין האוטופאים יכולים שלא להיות צודקים. עקצו של ענין הוא שאין כל סתירה בין התיעוב המוחלט שמתעבים האוטופאים את המלחמה לבין הדרך שבה הם מנהלים את מלחמותיהם המרובות. המלחמות שהבחירים מנהלים אינן רגילות, אלא הן מלחמות ישרי-הדרך, מעשי רחמים, ולעתים אף גאולה.

זהו הצד הטראגי של פאראדוקס השלמות. אם אתה פותח בהנחה שקבוצה חברתית נתונה היא מושלמת, מפיון שאין בה חטא ופשע, הרי נוטה המעגל להיסגר במתרה על-ידי שתאמר כי אין בה חטא ופשע משום שהיא מושלמת. השלמות שוב אינה מצב מתואר שהושג על-ידי ארגון חברתי מסוים אלא היא הופכת להיות

עצם טבעה ומהותה של הווייתו. מיווג מוחלט זה של מהות מושלמת והוויית אִמְפִּירִית (שפה מרוחקים הם זו מזו בעולם התופעות) הוא המצמיח את הפאראדוקס המאפשר למורוס לברוא את האוטופאים בצלם־אלוהים, שעה ששאר העולם נשאר במצב חסר־מגן וחסר־אלוה ואות־קין טבוע קבע במצחו. מתברר כי החיים באוטופיה יכולים להיות אושר נצחי רק משום שבכל מקום אחר הם *solitary, poor, hasty, brutish and short*, אם לנקוט את לשונו של תומאס הובס.

תולדות הפרשנות של "אוטופיה" הן אודיסיאה מיוחדת־במינה. ראינו שדמותה השתנתה מדור לדור וכל דור שתל בתוכה את בעיותיו, תקוותיו, יאושיו וחלומותיו. אך מסתבר שכך גורלה של רוב הפתיבה ההיסטורית, ואפשר אפילו שזו מהותה. אולם מכיוון שמורוס חודר לעמקן של כמה מן הבעיות היסודיות והמכריעות ביותר של החיים החברתיים, זכה ספרו שיתפרש לכאן ולכאן יותר מציירות אחרות. אולי אפשר לטעון שההסבר המוצע כאן הוא עצמו מושפע מרוח־הזמן שלנו לא־פחות מכפי שהושפעו הסברים אחרים מרוח־זמנם הם. המחבר יהיה האחרון שיכחיש האשמה זו. אבל אולי משום שדורנו דומה מבחינות כה רבות לתקופתו של מורוס, בהיותו דור של התנגשות אלימה בין מסורת מתפוררת לבין "עולם אמיץ חדש", הרי אפשר יש לו לפירושנו שמץ תקווה לתפוס את רוח כוונותיו של המחבר *wie es eigentlich gewesen war* — כפי שהיו באמת.

(סוף)

הערות:

1. כן למשל: T.E. Bridgett: *Life and Writings of Sir Thomas More* (London, 1891).
2. ר' 75 C. Hollis: *Sir Thomas More* (London, 1934), p. 75.
3. ר' 117 F. Brie: *Machtpolitik und Krieg in der Utopia des Thomas Morus*, *Historische Jahrbuecher*, Bd. 61 (1949), p. 117. לענין זה, כמו גם לסוגיות אחרות הקשורות בפרשנות ה"אוטופיה", ר' א. שמואלי, "אנשי הרינסנס", כרך ב' (ת"א, תשי"ד), עמ' 94–68.
4. ר' 92 W.E. Campbell: *Erasmus, Tyndale and More* (London, 1949), p. 92.
5. ר' 124 E.E. Reynolds: *Saint Thomas More* (London, 1953), p. 124.
6. ש.מ. ע' 125 J.W. Allen: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London, 1957), p. 159.
7. ר' 123 R.W. Chambers: *Thomas More* (London, 1938), p. 123.
8. ר' Saint Augustine: *The City of God*, trans. M. Dodds (N.Y., 1950), Bk. XIX, ch. 17.
9. ר' ציימברס, ע' 142.
10. ר' viii H.W. Donner: *Introduction to Utopia* (London, 1945), p. viii.
11. ש.מ. ע' 17.
12. ש.מ. ע' 5–44.
13. ש.מ. ע' 63.
14. ר' איגרת אנדיוס מ־1516, נספח למחזור העברית של "אוטופיה", ע' 238–236.
15. ר' The Correspondence of Sir Thomas More, ed. F.F. Rogers (Princeton, 1947), pp. 85–88.