

# העיר והכפר

## על פי השקפתו של א.ד.גורדון

מאמר על תובנות המבנה ההתיישבותי בנוף הארץ-ישראלי בתחילת  
המאה ה-20 | אדר' מייקל כספי

מטלת קורס - 'ראשית התכנון העירוני המודרני בארץ ישראל: מבטים ציוניים, קולוניאליים  
ופוסט קולוניאליים בראשית המאה ה-20'

מנחים: ד"ר נועה הייזלר-רובין וד"ר יוסי קליין

במסגרת תואר שני בעיצוב אורבני, המחלקה לתארים מתקדמים,

בצאל האקדמיה לאמנות ועיצוב, ירושלים, סמסטר ב', 2011

## הקדמה

כשנתבקשתי לכתוב את המאמר ולשרטט את קוויה המאפיינים של הארכיטקטורה הארץ-ישראלית כמעשה מכוון בהתפתחות הארכיטקטורה בארץ ברבע הראשון של המאה ה-20, וזאת בכדי לנסות ולזקק את המחשבה של ההתיישבות בארץ כסגנון ייחודי ויחידני, לא היססתי לרגע (ולאחר הסכמה גורסת של יוסי קליין) להכניס לטקסט את זווית ראייתו של הוגה כה מקורי, יהודי-ציוני וישראלי כאחד, כאמור, א.ד.גורדון (1856-1922). לטעמי (לאחר עיון רב בכתביו ומשנתו) ולדעת רבים מהסופרים החשובים של זמננו, גורדון הינו ללא ספק מהאישיים המבריקים והוגה-דעות מהחשובים והמשפיעים בעלייה השנייה, עלייה שחוללה מפנה קריטי בתולדות הציונות והניחה יסודות לבניין ההתיישבות, הכלכלה, החברה והתרבות של היישוב היהודי החדש בארץ-ישראל. ייחודו ניכר בתכונתו האישית וביצירתו – באישית, הכוונה למיצוי העקבי והקיצוני של "הגשמה עצמית", קרי: לעשות בעצמו ובמישרין להגשמת חזונו הלאומי וכן לעשות זאת לא מבחינת קרבן כי אם בחינת חובה לעצמו<sup>1</sup>. במפעלו עצמו יוכל רק אז למצות את את מלוא חייו. ביצירתו – הכוונה היא למשנה העיונית המקיפה, שצמחה מתוך התמודדות אמיתית ובעיותיו של היישוב היהודי החדש בארץ ישראל של תחילת המאה הקודמת.

חשוב לציין בפתח מאמר זה שמשנתו של גורדון לא נוצרה כאמור, כשיטה עיונית שעניינה להכיר אמת לשמה. היא נכתבה, כמשתמע מכתביו, כתורת חיים, כתורה יונקת ממציאות מסויימת, מכוונת אליה ומעצבת אותה, כמחווה לרעיון האוטופי של תיקון האדם מהשורש ובאמצעותה - לחירות הנפש ותקומת החברה הישראלית מראשיתה. מפאת סוג כתיבה מסקרנת זו של גורדון, שאלת האקטואליות של משנתו בנושא המרחב הארץ-ישראלי עולה ומהווה שאלה מכוונת בכתביו בימינו אנו: האם היא מבטאת באמת את המציאות הפרטית, החד פעמית של גורדון וזמנו? האם ביכולתה להתמודד עם שאלות יסוד בעיצוב נופה של העיר והכפר בימינו אנו? בהקשר זה גורדון דחה את ההישענות על הישגים הקיימים בעבר (שביד, 1972). תרבות והיסטוריה יכולות, לדעתו, לסייע, אבל לא יותר מכן. כל יחיד בדורו שלו צריך לגלות את אמתו מעצמו ובעצמו<sup>2</sup>.

משנתו של גורדון היא כבירה וגדושה בפילוסופיה עמוקה ורבת גוונים. אם זאת, ארצה להתמקד בעיקר עבודתו הכתובה במסה העיקרית שלו, "האדם והטבע", וכן חלקים ממוקדים

של כתיבתו על ההתיישבות בארץ, על יסודות החברה ועל חומר ורוח. אנסה לשזור במאמר זה את עיקר דבריו ולקשר את משנתו בזו של הווית הכפר הארץ-ישראלי<sup>3</sup> לפי תפיסתי, ולהתייחס לכתביו ולמחשבת העיר הנוצרת בארץ - על מנת לאפשר היבט ביקורתי והיסטורי על כינונה של ארכיטקטורה חדשה-ישנה של היישוב המתגבש, המשקפת את יחסיה לכוח העובד בארץ בתחילתו של המאה ה-20<sup>4</sup>. כמו כן, התייחס לפרשנויות של טובי הפרשנים של כתבי גורדון, וכן זווית ראייתם של אדריכלי ההתיישבות הקיבוצית והוגיה הראשונים.

## דיאלקטיקה בין האדם לטבע

בכדי לרדת לעומק המחשבה של גורדון בהתייחסו לקשר הישיר בין האדם לטבע, יש צורך בהבנת מושגי יסוד במשנתו העיקרית, "האדם והטבע", כשמו הוא, שם גורדון את רעיונותיו העיקריים: האדם הינו המשך רצוף של הטבע, משמע – חיים בתוכו ומתוכו בכדי לזקק את יכולת האדם להגיע לחרותו העצמית. בתקווה שבהבנה זו, נוכל להבין את היבטיו בהקשר להתמודדות ארכיטקטונית של "הכפר" הארץ-ישראלי ועל מערכת היחסים כפר-עיר כמשתמע מפיו של גורדון.

אם כן מהו "הטבע" לדעת גורדון? בדבריו מבחין גורדון בין שתי גישות אופייניות של בני זמנו לטבע (לאו דווקא בהסכמה על טבעו של הטבע). הראשונה, שהיא ישירה וספונטנית יותר, יש לכנות בשם "אסתטית", והיא גישת האדם המתפעל מיפי הנוף, על כל חלקיו ומרכיביו. בשיאה היא מתבטאת באמנות ובשירה, כביטוייה של זיו יופיו של הטבע. בגישה זו היופי נתפס אלא בעמידה מול הנוף, מחוצה לו, וכדי ליהנות מן הנוף, כלומר – לנצלו מבלי לפעול בו, מצב בו האדם תופס את המצב האסתטי כעומד בפני עצמו, כשם שהוא אינו בתוך הטבע אם כי רק על-פני הטבע, מולו או בצידו (גורדון מציין את האסתטיות הצרופה, כתכלית – אסתטיות "טפילית"<sup>5</sup>, ולא כלפי אהבת היפה השואפת להתמזג במושאה).

השנייה הינה "מדעית", נלמדת, פועל יוצא של החקירה של האיש הסקרן, המתעלם מן היופי החיצוני ומפרק את המכלול לפרטיו הקטנים, בכדי להשיג את הקשר האיכותי והסיבתי שבין הפרטים למינים ובין המינים לסוגים, רק כך תצטייר האחדות הכוללת של הטבע; בשיאה באה לידי ביטוי במפעלו של איש המדע והפילוסוף, השואפים להכיר את הטבע כבית-אוצרו ומחוז שלטונו של האדם, בין שמדובר בשלטון לשם ניצול, ובין שמדובר בתודעת שלטון שמקנה הידיעה כשלעצמה. הצעת המדע והאסתטיקה כגישות יסוד אל הטבע נראות לגורדון כתולדה של משגה טרגי שהביא, למעשה, לידי ניתוק האדם מן הטבע (שביד, 1970). מצב זה לדעתו, משקף את הסתכלותו הראשונית של האדם שיש לפניו עצמים שונים הנוגעים זה

בזה, משפיעים זה על זה ומתנים זה את קיומו של זה מבחוץ ובאורח מכני, ולא מבפנים ובאורח אורגני.

אם כן, יחסו של גורדון לטבע איפוא בשלילת שני הגישות הקודמות: האדם הוא המשך רצוף של חיי הטבע שהם בכליותם אורגנית. צריך שהאדם ידע תמיד כי כל כוחות הטבע נמשכים בו ופועלים באמצעותו, כי הם מהווים אותו מתוכו, ולא כפי שהוא מופיע מבחוץ לחושיו של האסתטיקן או לשכלו של איש-המדע, כי אם כפי שהוא הווה לעצמו.<sup>6</sup> מטיעון זה אפשר להסיק גם כן שגורדון הוא אקזיסטנציאליסט מובהק, ויש בהבנת ההווה ככח היוצר של האדם, ולא האובייקט החיצוני לו. בנושא זה, קל לראות את הדימיון בין גישתו של גורדון לבין משנתו של הפילוסוף הגרמני, מרטין היידגר, השם את ההווה לפני יוצרו, ובאם כוונת האדם להיות אנושי חייב לתהות בשאלת ההווה לעבור להכרתו, להיות ער אליו – ובכך לראות את האמת (Aletheia)<sup>7</sup>, כדבריותו של הדבר ולא הדבר עצמו<sup>8</sup> – ולפי מושגיו של גורדון – הפרזנטציה של הטבע כמול הפרזנטציה של הטבע ביחס לאדם החווה אותו.

## האומה כחברה אורגנית

כהנחת יסוד במשנתו של גורדון, יש לציין שההתפתחות המין האנושי למעלה מדרגת בעלי-החיים היא, מלכתחילה, **קיבוצית** היא ולא פרטית. בספרו האדם והטבע, מבחין גורדון בין שני טיפוסים של חברה אנושית: האורגני והמכני. החברה האורגנית מלכדת תאים בודדים לאורגניזם גדל והולך, גם בתאיה הקטנים ביותר, מקיפה את חיי האדם בשלמותם, היא מהווה מערכת שלמה של יחסים המתפתחת מן היצירה הכלכלית אל היצירה הרוחנית. מטרתה של החברה האורגנית היא במעשה היצירה, האדם מקבל בכדי לתת ובכך הוא מסוגל להתאים את עצמו למעגלים המתרחבים של החברה, זאת בניגוד לחברה המכנית, המבוססת על חברות מלאכותיות פרזיטיות, הנועדות לשלוט בטבע ולהיבדל ממנו, הם פרי רצון לשליטה בטבע, לרבות טבע האדם.<sup>9</sup> חברה זו מפצלת אורגניזם גדולים לחלקים בלתי מאורגנים ומצמצמת את עצמה לפעילות אחת ומבודדת אותה – ובכך גם את חיייו של הפרט הכפוף לאורגניזם גדול ממנו המכתיב את אורח חייו. חברה זו בניגוד לחברה האורגנית, שורר סכסוך אינטרסים ביו אידיאל לבין מעשיות – משמע – גורדון רואה את הצלחת האדם בהתגברות האורגניזם החברתי שלו על החולי המכני שדבק בו, והמאיים להפוך את החברה האנושית להמון מנוכר.

האומה לפי גורדון הינה, איפוא, טבעית. היא ומהותית לאדם כיצור חברתי, ולהתפתחות האנושות לאחדות עליונה, למעלה מן האחרות הלאומית, לא תיתכן אלא באמצעות הלאום (שביד, 1970). גורדון ממשיך וטוען שהתרבות היא לאומית ולא מעמדית או מפלגתית.

אנושות בלתי לאומית היא צירוף מקרי שרירותי של הרבה יחידים שאבד להם מוקד ההשתייכות – היא המון ולא חברה. מכאן גורדון מסיק מסקנה כוללת המובאת מדבריו: "כ. עיקר מקומם של החיים העליוניים ושל השאיפות העליוניות של האדם הוא באומה ולא ביחיד... כי היחיד הוא יציר כפיה של האומה ולא להיפך"<sup>10</sup>. כי האומה היא כעין אישיות שלמה, כעין אישיות עולמית, בת אופק ידוע, העשויה להתפתח ולגדול על-פי דרכה המיוחדת העצמי כמו שמתפתח וגדל היחיד" (האדם והטבע עמ' 1-280). באישור הביולוגי להנחותיו הבסיסיות של גורדון, אפשר לחבור לחוקרים האנגלים Opik ו-Street שניסו לבטא את מהות אופי ההתמיינות בצמחים במשפט הבא: "cells become what they are because of where they are". הם ממשיכים לטעון שאחרי ההפריה של הצמח, הזיגוטה (השלב הראשון ביצירת אורגניזם חדש) היא תא אחד. בכל חלוקה מיטוטית נוספים תאים הזחים לזיגוטה מבחינת המטען הגנטי, ובכוח מכיל כל תא את כל האינפורמציה התורשתית שאי פעם תתבטא בצמח. תכונה זו מגדירים בעולם הביולוגי כ-"totipotency" (לשם, הלוי, 1978). מדהים כמה גורדון צדק במשנתו – בכל יחיד מצוי כל עולמו של הכלל.

דימיון נוסף להשקפתו של גורדון על האדם והעבודה, הבונה את האומה, אפשר לראות במשנתו של שארל פורייה (Fourier), סוציולוג חשוב מהמאה ה-18 שכתיבתו על טבע האדם והחברה ההרמונית (תורת התשוקות והחברה הפאלאנסטרית) הייתה אולי ידועה לגורדון והשפיעה עליו במשנתו שלו. את הקשרים הקבוצתיים (המבוססים על צרכי המשפחה, האהבה, הידידות, השאפנות) רואה פוריה כמרכיב אינטגרלי של טבע האדם. "אם האדם אינו יוצר קשרים קבוצתיים, הוא נהפך (...) לחית-פרא בעלת צורה אנושית" (מיילר, 1974, עמ' 44). הצורך "הטבעי" של האדם היא עבודה מושכת-באמת, כותב פורייה. האדם "נועד" לה (במשטר הטבעי) והוא בעל זכות עליה. שלוש בחינות אלו של העבודה – הצורך, היעוד, הזכות – ממלאים תפקיד חשוב בביקורת החברה של פוריה, בחזון העתיד שלו ובמושג האושר שלו. כאן רואה פוריה בצורך העבודה יסוד מהותי באדם. האדם הפוריירי אם כן, הוא יצור חברתי, וכל הצרכים והשאיפות שלו, אינם יכולים להתממש אלא במשטר-התאגדות. (שם, עמ' 47).

## חברה של תאים עצמאיים המתלכדים לתא גדול יותר

להמשיך את מחשבתו של גורדון כשולף את עיקרה מהתהליכים הביולוגיים, הפיסיקליים של אורגניזם האדם, מתאר גורדון בתאורו הפואטי את השקפתו בעניין האדם כתא בתוך האומה: "האישיות של היחיד אינה אלא תא באישיות הקיבוצית של האומה, ורק במידה שהיא מקבלת חיים מהאישיות הלאומית ומוסיפה חיים לאישיות הלאומית... גם בטבע העולמי

אין אטומים בודדים מצטרפים לצירופים חדשים כי אם בקבוצות ידועות, בהרכבות ידועות. כך הוא סדרו של עולמנו..הכל נפרד לאטומים, והכל מתחבר, מצטרף ומתאחד למולקולות, לתאים, לאברים וכן הלאה, עד לשלמות עליונה, אין-סופית." (האדם והטבע, עמ' 119)

אפשר לראות את גישתו של גורדון ביחס של החברה כאומה וכמערכת המתפתחת כלפי מעלה כשם שהתא הביולוגי פועל וגודל (באופן אינדוקטיבי של גדילת הפרט בתוך חברה בניגוד לצמצומו) תואמת את גישתו של מתכנן הערים והביולוג, פטריק גדס, שבבסיס הבחנתו בין עיר וחברה, מצויה הגישה שעיר וחברה הינה מערכת השואבת את התפתחותה מקומות של זיכרון אבולוציוני, המתאים את עצמו לפי אידיאלים מהעבר והתאמתו לחברה המתגבשת. לדעת גדס, אנושיות מוצלחת מכנסת בתוכה את הטוטאליות של הסביבה והיחס ההדדי של המקום ואנשיה המצויים בה ופועלים בה - מצב שבו תיאר את האזור היחסי של מקום כחלק רפרזנטטיבי של האוניברסליות בתוכו, כיחידה גאוגרפית מובנית ובה כל המנגונים האנושיים כסמל למכלולו של תהליכי הסדר בטבע (רובין, 2011, עמ' 44). תאור לזה אפשר לראות מתוך דבריו: *"the city acting as a specialized organ of social transmission, the vehicle of acquired inheritance.."* (Geddes, Branford, 1919).

חשוב לציין עם זאת את עמדתו של גורדון ביחס לטענות נגד הלאומיות בכלל והלאומיות היהודית בפרט. בצדו האחד נתקל בלאומיות מדינית, הנוטה בקיצוניותה ללאומנות – כלומר לאנוכיות אינטרסנטית, בהתנשאות על עמים אחרים (שביד, 1972). ובצידו השני נתקל בשלילת הלאום, בעיקר במחנה הסוציאליסטי-מרכסיסטי<sup>11</sup>, שייצג בעמדתו את החומרנות של איש התרבות המודרנית. גורדון תפס את היהודים שנתפסו על שני צדדים אלה מתבוללים<sup>12</sup>. בכך לא ראה גורדון את חזות התחייה של עם ישראל בדמותה של מדינה לאומית, ותייה לברלית או סוציאליסטית, אלא שאף לתיקון האדם מתוך תיקון הלאום. מדבריו: *"..האומה היא אשר חוללה את ראשית החיים המשותפים לאדם, ולא איזה חברה סוציאלית.. קיבוץ האומה עולה על כל קיבוץ סוציאלי כלשהו, כי האומה היא ה'אני' האנושי של חלק ידוע בטבע.."* (לבירור רעיונו מ'סוד, האדם והטבע עמ' 175-176). המאבק הזה, כלפי פנים וחוץ היה בעיניו מאבק על נפש הציונות, מאבק המהות הלאומית-אנושית של מפעלה.

## אידיאולוגיות ההתיישבות הקיבוצית בארץ ישראל

האדריכל וחבר הקיבוץ שמואל ביקלס, שעסק בתאוריה ובפרקטיקה של תכנון קיבוצים, האמין שתמונת התשתית של חברה תימצא בצורת היישוב שלה, שמבנה היישוב משקף את מבנה העומק של החברה וערכיה, באומרו *"היישוב האנושי הוא תוצר של חברה...הביטוי של*

ציפיותיה, חלומותיה והגשמותיה... ישוב בנוי הוא אפוא סמל החברה ותמצית יצירתה" (ביקלס, 1945). ביקלס ייחד לקיבוץ מקום כצורה חדשה ומקורית, בהמשך ליצירה הנמשכת של החברה הישראלית בייסוד השקפת חיים הנעה בין יסודות העיר והכפר, בין צורת ישוב שיתופית וולנטרית, המבוססת על שיוויון, שותפות ועזרה הדדית ובין צורת ההתיישבות העירונית "המכנית" של פונקציה יחידנית טהורה (פיכמן, 1955). יש לציין שלמרות זהות בעקרונות היסוד של צורת התיישבות זו, זרמים בקיבוץ נבדלו זה מזה בפרשנותם לסוציאליזם, בהקשר לגודלו, מקום החקלאות והתעשייה בה ומשמעויות במסגרת החברה הכללית. בכל תנועה קיבוצית פעלו הוגים משלה, שמשנתם כללה ניתוח ביקורתי של החברה המודרנית – בכך ניסחו סדר-יום תרבותי שונה, מצב היוצר צורך לביטוי אדריכלי שונה ויחידני בכדי להגשים את ציפיות התנועה והשמתה. אנסה לפרוס בתמציתיות את עיקר התנועות השונות, במטרה להבהיר את שוניות וייחודו של תפיסתו של גורדון ביחס למצב ארכיטקטוני רב גוני זה.

א.ד. גורדון, ממייסדי והוגי "הקבוצה הקטנה", ראה את עיקר החיים ברעיון זה כ"עדה"<sup>13</sup>, ובעבודת כפיים חקלאית, וביקשה להגביל את חבריה. גורדון הדגיש את חשיבות החינוך העצמי-אישי ואנושי – ושלל על הסף את הסוציאליזם המכני - "אנחנו איננו מפלגה פוליטית או סוציאליסטית, אנחנו – החלוץ העובר לפני העם בעבודתו התרבותית...הלאומית-האנושית" (מתוך חלוציות ואחדות האומה, עמ' 18). גורדון ביקר את החברה המודרנית על ניכורה הגובר מהטבע, עיקורם של כוחות היצירה בנפש האדם והידלדלות חוסנו המוסרי הפנימי. בהדגשה על איכות חיי ה"עדה", הקבוצה ביקשה לעגן בחומר שותפות רוחנית אינטימית, והתכונן ביישוביה הושתת על שני אזורים מרכזיים – מגורים ומשק חקלאי. אלה חוברו יחדיו במבנה החווה הגדולה, - שבמרכזה ובמוקד החיים בה – החצר המשותפת. (כדוגמת קיבוץ דגניה בגליל התחתון).

התנועה השיתופית הארצישראלית צמחה בדגניה בשנת 1909 לשם מטרת פראגמטיות - התארגנות על מנת לזכות באפשרות לעבד שטח-קרקע (אטינגר, 1969, עמ' 208). יחד עם זאת יש להניח, שעצם הרצון להתארגנות שיתופית, שהיתה לתורתו של גורדון, וכן רצונם של המוסדות המיישבים לסייע למימושו של רעיון זה, שאבו מתוך הרעיונות החברתיים של ראשית המאה, שביניהם תפסו רעיונותיו של הגאוגרף פטר קרופוטקין<sup>14</sup> (Kropotkin) מקום לא מבוטל. קרופוטקין סבר, שאת השינוי המיוחל במערך החברתי אין להביא בכוח הזרוע, אלא בדרך של הכנסת שינוי מהותי בהתנהגותו של כל פרט. רק בתוכו פנימה, על-ידי הגשמת אידיאות חברתיות אחדות בחייו-הוא, יכול לחול שינוי מהותי ובעל רציפות בהתנהגות האנושית (ניר, 1986). ייתכן, שההשפעה הראשונית של הגות קרופוטקין על ראשוני התנועה השיתופית בארץ-ישראל היתה השפעה ישירה על גורדון, באמצעות קריאת כתבי קרופוטקין, אבל נראה, שהיה קיים אפיק השפעה עקיף, שהעביר את רעיונותיו של

קרופוטקין לידיעת בני היישוב בארץ, תוך זיכור ותרומות נוספות, והוא באמצעות הוגה הדעות הסוציאליסטי גוסטב לנדאואר<sup>15</sup> (Landauer).

כתבי לנדאואר הועברו לגורדון באמצעות מרטין בובר, חברו הקרוב, בכנס של "הפועל הצעיר" בפראג בשנת 1920. ש"ה ברגמן מספר: "התרגשותו של גורדון היתה גדולה, לפי עדות חבריו, כשמצא בכתבי לנדאואר את רעיונותיו" (ברגמן, הרצ"ט). דב ניר קובע שניתן למצוא במבנה הקיבוץ, ואף במבנה המושב, ואפילו במבנה של מוסדות יצרניים וצרכניים קואופרטיביים שונים, יסודות השאובים מתורתו של קרופוטקין (ואף הוא ינק ממקורות ראשונים אחרים, כמו קסלר, פרודן). יחד עם זאת, לא פחות מכך ינקה התנועה השיתופית ממקורות לאומיים, והיתה למעשה אחד הגוונים - העיקרי, בזמנו בארץ-ישראל - שלבשה תנועת התחייה הלאומית היהודית, כהתחדשות האדם היהודי כללה בתוכה התחדשות לאומית וחברתית (ניר, 1986).

## האוטופיה הארץ-ישראלית של גורדון

אין ספק שעלייתם של הקיבוצים, מאז ייסודו של הקיבוץ הראשון, דגניה, ב-1909, הייתה תופעה אוטופית ייחודית (לעיני גורדון אולי במחצה יותר אמיתית מאשר אוטופיה) שהתאפיינה בשילוב של הלכה ומעשה. בכדי להבין את האוטופיה של גורדון, שווה לסקור את מקורות המונח ופרשנותו ההיסטורית-ציונית לגבי חזיונות ההתיישבות בארץ-ישראל לפי הוגי דעות שונים. בבואנו להגדיר את המושג 'אוטופיה', חייבים לראות את חיבורו של תומס מורוס (Thomas Morus), **אוטופיה**, כנקודת מוצא<sup>16</sup>. חיבור זה, משנת 1516, הניח בעת החדשה את היסוד להתפתחותה של סגה בספרות החברתית שרבים מהוגים גדולים נגעו בה בפרשנויות שונות - מפרנסיס בייקון, תומס קמפנלה, פייר-ג'וזף פרודן, קרופוטקין, מרטין בובר, מרקס והרצל - וכמובן למשנתו של גורדון. אורי זילברשייד מפרש את המצב האוטופי כתכנית לחברה טובה הנראית מנקודת מבטה של החברה הנוכחית 'בלתי ריאלי'. קו אופי ייחודי זה מבדילה מתוכניות סוציאליסטיות אחרות, שאינן כוללות תביעה לביטול המדינה ולביטול ההיררכיה השלטונית - קרי - תוכנית לבניית חברה המושתתת על בעלות שיתופית על אמצעי הייצור, על ניהולו הדמוקרטי של תהליך הייצור ועל ביטול המדינה - רעיון שאינו מנוגד לאפשרויותיו של טבע האדם (זילברשייד, 2008).

מרטין בובר מחזק הגדרה זו באומרו כי החזון האוטופי מגביל עצמו לתיקון החברה האנושית על ידי האדם עצמו, ואילו החזון האסכטולוגי (חזונות של אחרית הימים) רואה את תיקון האדם וחברתו כחלק ממהלך קוסמי של שכלול הבריאה כולה, מהלך שבו 'המעשה המכריע מתחולל מלמעלה' (בובר, 1983). למעשה, גורדון, כחבר ומייסד בתנועה הקיבוצית



המתפתחת, נתן מבע לאוטופיה זו, בציינו את הייצור הבלתי אינסטרומנטלי, שכינהו 'יצירה', כיסודם של יחסים חברתיים שאינם יחסי ניצול (ברגמן, 1957). לאור דבריו אלו של גורדון, תנועת הקיבוצים הינה הגילוי הגדול של אוטופיזם קלאסי בתנועה הציונית שלאחר הרצל – כשאיפיונם הבולט הינו "הזרם השיתופי" – בעלות משותפת לגמרי על אמצעי הייצור, ביטול שכר עבודה, וקיומה החלקי לפחות של פעילות ייצור שאינה אמצעי גרידא לתכלית (זילברשייד, 2008).

### צורת התיישבות כאנטי-אידיאולוגיה

ההצעה הברורה והמנוסחת ביותר להתארגנות משותפת בת-קיימא היתה רעיון הכפר-עיר של "הקבוצה הגדולה", שנוסח ב-1923 ע"י שלמה לביא ויצחק טבנקין (שמואל ביקלס וריכרד קאופמן הביעו תמיכה כאדריכלים שותפים ברעיון הקבוצה). בניגוד ל"קבוצה הקטנה" של גורדון, התארגנות זו הציעה חזון של חברה מגוונת המונה מאות ואלפי חברים וחברות, שיחיו בה חיי עבודה ושיוויון, יעסקו במגוון תחומים ופתחו את התרבות, הרוח והחינוך כיסוד התיישבותי חדש בארץ. תהליך תרגומו של חזון זה לתכנון אדריכלי, דרש העמדה של צורת יישוב לא שגורה: גבולות גמישים ליישוב "גדול וגדל", שאינו תחום מראש בנוסח של גורדון, אלא צומח ומתפתח. בתכנון זה הושתת המרכז הפונקציונאלי-תרבותי של היישוב – חדר האוכל המשותף<sup>17</sup>, ובנוסף תוכנן כך שתיהיה הליכה סבירה בין בית המגורים אל המרכז הציבורי המשותף (ראה כדוגמת עין-חרוד של האדריכל קאופמן).

לאור ניסוח הרעיון הברור והמובהק של הכפר-עיר על ידי קבוצת עין-חרוד, (ראה "תזכיר למוסדות המיישבים"<sup>18</sup>) שהייתה הסמל המובהק של "הקבוצה הגדולה", והגדיר ללא עוררין את צורת ההתיישבות החדשה, חייבים להבין את השקפתו של גורדון ביחסו של האדם לטבע, ולגרוס מכך את חוסר רצונו בפריסת ביטוי הצהרתי לכינון צורת התיישבות פורמלית, היכולה להיות מועתקת ומשוכפלת כתוכניות בניין לשלל מקומות אחרים כפס ייצור אידיאולוגי, כפי שנובע מכתביו: "מי בעל נפש ומחשבה, המבקש חיים חדשים, ולא צורה שתחדש את החיים, יוכל להחליט, כי כל החיים של כל העם והאדם צריכים לעמוד רק על צורה אחת?" (מתוך צורות ההתיישבות, מכתבים על א"י). לגורדון, חשיבות עליונה היתה להכיר את האדם כחלק בלתי נפרד מהטבע, כלומר, האדם כחלק מן הטבע, לא נועד לשלוט בו, כי אם לחיות אותו. אולם הצורה המיוחדת של ליכוד הכוחות הטבעיים באדם מניחה לו לסלף את יעודו המקורי. בכך הוא מוקיע את היווצרותו של חברה תרבותית שבאמצעותיה האדם מבודד את עצמו מיתר חלקי הטבע, משתלט עליו ומנצל אותו למטרת "החברה".

כאן טען גורדון שכל אחת מצורות ההתיישבות היתה נכונה: קבוצה, קבוצה גדולה, מושב עובדים, קואופרטיב, קומונה (ראה מכתביו על צורות ההתיישבות)<sup>19</sup> – כל עוד יהיה בהן תוכן אנושי. ואם לא – אף אחת לא תועיל. אך גורדון ביקר נחרצות את כינונה של צורת ההתיישבות כפי שנעשתה ע"י "הקבוצה הגדולה" בגלל "פולחן של הצורה" (מתוך צורות ההתיישבות). דווקא באמונה זו של צורה ידועה של מרחב קיבוצי, טען גורדון שזהו הגורם העיקרי שהפך אותם לחברה מכנית, המתבססת על קומונה המחשיבה את עצם פעילותה כחברה הפועלת בניגוד לטבע, העומדת מולו ולא בתוכו. גורדון ראה בהתפתחות של המרחב הקיבוצי המובהק, שמטרתה שלטון וכח על היחיד, עיוות נורא וסכנה מחרידה לעצם קיומו של המין האנושי – כלומר, במידה והאדם מצליח לשעבד את הטבע הוא משעבד את עצמו, את חייו הפנימיים - לאינטרס חיצוני, ללאום ולא לאומה. בכך רואה גורדון את הגילוי הברור של התופעה הזאת של "הקבוצה הגדולה" בחיי החברה המבוססים על שלטון אדם באדם וניצול, קרי – התנייה וייסוד של מוסדות תרבותיים בתוך המוסד השיתופי כבסיס ליצירת תרבות המשעבדת את נפש האדם ומנתקת אותו מהחירות הטמונה בו.

לאור השקפה זו אפשר להבין את חרדתו הרבה של גורדון מהמכניזציה הגוברת של תהליך הייצור ומושג העבודה שחדלה להיות ביטוי של יחס בין בני-אדם – משמע, חדלה להיות יצירה אמיתית של האדם אלא מכניזציה לשם שכר, ולא לשם חיים יוצרים. ביטוי מובהק ליחסו בעניין מובא בכתביו: *"..ואפילו התנועות והזרמים, השואפים לחידוש החיים ותיקון האדם, כמו הסוציאליזם, האנרכיזם, והאינדיבידואליזם הקיצוני וכו', אינם גם הם אלא פרי התרבות העירונית, ושואפים בעצם להתחדשות עירונית, לכל היותר כפרית-עירונית...רעיון העבודה, אם לרדת לסוף עומקו, מחייב בשורה האחרונה יצירת תרבות חדשה כזאת, שתהיה לא עירונית ואפילו לא כפרית, כי אם אנושית-קוסמית בלי אמצעים, תרבות מהמקור הראשון, ממקור הטבע והחיים בתוך הטבע ועם הטבע...תרבות של התמזגות החיים האנושיים בחיי עולם, והיצירה האנושית ביצירה העולמית."* (גורדון, האומה והעבודה, עמ' 446).

### **תפיסה יישובית כפרית-חקלאית-עירונית**

ראוי לציין שרווחה בתקופתו של גורדון תפיסה יישובית כפרית-חקלאית בארץ, (כפי שנבעה בחלקה מהגירה של חקלאים ופועלים יהודים מהגליציה לאחר פוגרומים כגון זה בקישינב ב-1905, והידרדרות מצבם של היהודים במזרח ארופה) המשלבת את עקרון התגמול על יוזמת הפרט ועבודתו, כפי שנתפסה על ידי גורדון. באותה מחשבה, כדאי לבחון את ההתפתחויות התכנוניות בעולם בעשור הראשון של המאה ה-20 וכינונו החדש של המושג

עיר-כפר, כפי שהגיע לשיא התגבשותה ב-1909. באנגליה פעלו אונווין ופרקר (Unwin and Parker) על פרברי הגנים של המפסטד בהמשך לרעיון עיר הגנים של הווארד (Howard, 1902), באמריקה גיבוש רעיון העיר היפה בשיקאגו ע"י האדריכל בורנהיים (Burnham), בהודו (מדרס וכלכותא) תכנון ערים כתכנון רציונאלי והרמוני של פטריק גדס באימפריה הבריטית וכלה בגיבושה של עמותת המתכננים באנגליה ב-1909. באותו הזמן בארץ-ישראל, אימצה ההסתדרות הציונית את גישתו של הכלכלן פרנץ אופנהיימר<sup>20</sup> (Oppenheimer) שחזה התיישבות בשלבים בדרך לכפר קואופרטיבי.

תוכניתו של אופנהיימר התמקדה בבניית חוות חקלאיות, ודחתה את גיבושו הרעיוני והחברתי של היישוב הקואופרטיבי, שעם השנים לאחר מכן, ממשיכי דרכו גיבשו את 'מושב העובדים': לכל חבר משק משלו, והמסגרת השיתופית באה לידי ביטוי בערבות הדדית ובמפעלים חקלאיים משותפים.<sup>21</sup> (כדוגמת נהלל, מושב העובדים הראשון שתוכנן על ידי קאופמן, המתבסס על תוכניתו של איבנזר הווארד, עיר הגנים בלטשוורט', אנגליה). חשוב לציין שאופנהיימר (שמוזכר באלטנטילנד של הרצל בין הוגי רעיון הקואופרציה) נטה להעדיף בעלות משותפת דיפרנציאלית על אמצעי הייצור, להוציא את הקרקע שתהא בבעלות הלאום ותוחכר לכל היצרנים החקלאיים, שכן גם בהכרה בבעלות משותפת מלאה, כגון ניסוייה במרחביה בין השנים 1911 – 1919. רבים מאנשיה של ההסתדרות הציונית, הסתייגו מניסיונות אחרים לייסד התיישבות שיתופית, חוץ מהצורה של מושב העובדים (בר אור, 2010).

חששותיהם של ההסתדרות הציונית היתה שהתיישבות מהטיפוס הקיבוצי, שדגל בה גורדון וחבריו, תוביל להתגבשות כח "קומוניסטי" או אנרכיסטי. בנקודה זו, אופנהיימר ציין כי ההתיישבות ה'קומוניסטית-מרכסיסטית' לא הצליחה בעולם ולא תצליח גם פה ואמר זאת לאחר התנסות כוזבת בגרמניה והתייחסות כוללת על המכניקה הקומוניסטית ברחבי בעולם, *"דברינו אינם דעה מוקדמת כי אם מתוך הכרה שקולה המבוססת על הניסיונות המבוקרים והמסודרים שנעשו בכל עמי העולם... אומרים אנו שהקבוצות הללו לא יגיעו להצלחה"*. (שם, עמ' 345). באשר ל"קבוצה הגדולה" טען אופנהיימר כי "זוהי פסוודו-סוציאליזם או סוציאליזם הרגש" ודרישות חבריה הן "תערובת עכורה של קומוניזם אוטופי (תועבת מרקס) ואנרכיזם המשוח בצבע קרופוטקיני ובקוניני – הלך מחשבה מסוכן המיובא מארופה"<sup>22</sup>. גורדון ממשיך את הטענה באומרו: *"..כל כוחה של התנועה הסוציאליסטית באיזו צורה שהיא הוא לא בתועלתם הפרטית של הנוגעים בדבר, כי אם דווקא ברעיון הכללי של העתיד.. קח ממנה את הרעיון הכללי, את כח האידיאל – והיא אפס"* (גורדון - על הסוציאליזם, מכתבים על עבודה ועובדים).

כאמור, תפיסתנו של "הקבוצה הגדולה", המשלבת חקלאות ותעשייה, נגדה את הלך רוחו של אופנהיימר ואת האידיאלים החקלאיים של גורדון שהתעצבו בקבוצות השיתופיות מן העשור הראשון של המאה ה-20. ריכארד קאופמן, האדריכל הראשי של ההסתדרות הציונית בראשיתה, כתב ב-1940: "הרצון ליצור חברה חדשה מצריך ביטוי אדריכלי ייחודי. השיתוף הוא העיקרון המשמעותי ביותר בחיי הקיבוץ, ועליו לבוא לידי ביטוי באדריכלות של הקיבוץ" (קאופמן, 1940). בתוכניתו של קאופמן מ-1926 לקיבוצים תל-יוסף ועין חרוד ניכרות כמה מן הדילמות הראשונות בתכנון הקיבוץ הגדול: הבחנה ברורה בגודלו הייחודי של הקיבוץ שאינו עונה על ההגדרות המובחנות של הכפר החקלאי, מוסדות חינוך ותרבות בראש הגבעה ובמרכזו, המבנים המרכזיים של הקהילה (חדר האוכל ובית התרבות) שבחזיתם גן סימטרי. המוסדות המיישבים גילו חשדנות כלפי הדחפים האוונגרדיים שהניעו את המתיישבים ובכך נוצרו מחלוקות בהתפתחות הקיבוץ כטיפולוגיה יישובית עצמאית (יסקי, מתוך בר-אור, 2010). סוג כזה של ניגוד אינטרסים וביטויים בארכיטקטורה עירונית זרה לכפר חקלאי (בית קרקע בניגוד להצעות של קאופמן לדו-קומתיים מודרני) הייתה בבסיס טענותיו של גורדון שהסתייג מרעיון השלטון וכוחניות שדגלו הנפשות המייסדים והמתיישבים, להנה ולהנה.

אט אט, כמיטב המסורת הסוציאליסטית, התכנון קיבל מעמד מדעי בלתי מעורער. כל מימד בחיי הקיבוץ חושב ותוכנן עד לפרטיו האחרונים. באמצע שנות ה-30 למאה ה-20 הקימו התנועות הקיבוציות מחלקות ותכנון והנדסה עצמאיות שבהן התפתח תורת התכנון הפיזי של הקיבוץ. לימים ועד לראשית שנות ה-90, היו ככל הנראה מחלקות אלו למשרד ההנדסה והאדריכלים הגדול בישראל.

## העיר והכפר – ניסוחים בהווה הארץ-ישראלית

הקיבוצים – אולי היצירה הציונית המקורית והחשובה ביותר בגיבושו של התרבות והחברה הישראלית, נעו מיום היווסדם בין שני קטבים המנוגדים זה לזה הבאים לידי ביטוי בין שתי השקפות עולמם של גדולי האומה, ולרבות בכינונה של שני פרגדימות חלוציות שעל אחת מהן נמנה גורדון. מצדו האחד, הרצל, בספרו מדינת היהודים, משרטט את חזון האיש היהודי-עירוני בארץ ישראל: "וואילו מי שרוצה להפוך את היהודים לאיכרים שרוי בטעות מעוררת תמיהה, כי האיכר הינו למעשה קטגוריה היסטורית [...] . אם עדיין משמרים את האיכר באופן מלאכותי, הרי עושים כן בשל אינטרסים פוליטיים שהוא נועד לשרתם..היצפּו אפוא מן היהודי, שהוא אדם אינטליגנטי, להפך לאיכר מן הנוסח הישן?"<sup>23</sup>.

מצדו השני של המטבע, כותב דוד בן-גוריון הכפרי-איכרי כ-40 שנה אחר כך: "ואנחנו באים שוב לבנות מדינת-עיר ונעשים גם פה לעם-עיר - ומסביבנו עם מעורה בקרקע...ויש בידינו

להקים מדינה עירונית גדולה בתל אביב ובחיפה, עם מיליון תושבים ויותר – אולם סופה יהיה כסופה של קתרגה [...] אותה תרבות זו, תלושה, אותו חוסר שורש, אותה תלות בסביבה כפרית זרה, אויבת, אותה עצמיות מדומה – הנחכה לאותו סוף?<sup>24</sup> מן הצד ההרצליאני, חלק מהותי ביותר בחשיבה היוצרת והמכוננת של הקיבוצים נבע מדחייה של הכפר האגררי כצורת התיישבות נחשלת ובלתי ראויה. כנגדו, הצד הבן-גוריוני, את טיפוחם של הקיבוצים והצבת תדמיתם כחוד-החנית של ההתיישבות הציונית בארץ-ישראל, דרך כיבוש הקרקע והעבודה החקלאית. (קל להבחין בדבריהם את מקורותיהם של מדינאים אלה, הראשון ממערב ארופה העירונית, האחר ממזרח ארופה הכפרית).

בעוד הקבוצות האינטימיות של ראשית ההתיישבות השיתופית בארץ-ישראל התארגנו במרחב פיזי שלא נבדל בצורתו מטיפוס החווה החקלאית הגרמנית (המאורגנת סביב חצר) – הקיבוץ במתכונתו החדשה, אותו ציר כלאיים כפרי-עירוני, חייב את המתכננים להמציא דפוס חדש של צורה התיישבותית, שלא היו לו תקדימים בתולדות התכנון העירוני או הכפרי בארץ-ישראל ובכלל (יסקי, 2010). ניסוחים שונים אלו אפשר גם לראות בהקבלה לרעיון הריסת בניין הגימנסיה הרצליה בתל אביב ב-1959, מונומנט ציוני ולאומי (בוריס שץ ציין כי זהו בית המקדש השלישי להשקפתו) והקמת "מגדל שלום" במקומו, המקבל על עצמו סממנים מודרניסטיים עירוניים מובהקים המשנים את פני החברה והתרבות הארץ-ישראלית. יוסי קליין מציין בספרו: " ארוע זה סימן נטישת פרדיגמות היסטוריוציסטיות שמרניות, מודרניות סוציאליסטיות, לאומיות ומקומיות ואת העדפתם של דפוסים אמריקניים, ליברליים, ספקולטיביים וטכנולוגיים עתידניים" (קליין, 2011). באותו משקל, האחיזה למקורות התרבותית הארץ-ישראלית של גורדון, בניסונו לגבש חזות תרבותית וחברתית אותנטית למתיישב היהודי בארץ-ישראל, הופך והפך רעיונו (ופרשנותם של אחרים על רעיונו שלו), לרבות הימים, להתיישבות כפופה מ'למעלה', בעלת אינטרסים כוחניים, לרבות קפיטליסטיים, פוליטיים ומרקסיסטים בבסיסם.

גורדון כותב בהתייחסו לרעיון תקומת האומה על ידי העבודה ויחסו למושג העיר כמערך חברתי – ישות המקבלת את מושג הכפר – כמערכת תמיכה לעיר, ותו לא. גורדון במקורותיו השנונה ובהתייחסותו לתהליכי החיים הטבעיים, מגיב למושג העיר-כפר בדברים אלה: "...אלפי שנים למדו את האדם, כי החיים הם קן נמלים, שבו מוגבל כל עולמו. העיר – שם אתה מוצא הכל: כל תענוגות בני האדם, כל יצירות רוחו של האדם, כל הספירות, כל העולמות. מה שמחוץ לעיר אינו בא אלא לשמש לעיר: האדמה – להביא מזון גשמי לעיר, והטבע – להביא מזון רוחני לעיר, חמר למדע, לשירה, לאמנות...מי שחי מחוץ לעולם, כלומר, מחוץ לעיר, הרי הוא מין בריה שפלה, [...] הדבר הזה הביא לידי כך, כי כל כשרון וכל כח רוחני שואף מן הטבע אל העיר, ומחוץ לעיר אין כלום, או יש "עבד האדמה" וכדומה. והנה בא

רעיון ומעז להוציא את האדם מעולמו, מעז להרוס את קן הנמלים שלו ולהכניסו לחיי עולם".  
(מכתבים - רעיון העבודה, עמ' 70).

משנתו של א.ד. גורדון נחיייתה על ידו, ברצינות ובפשטות ובענוה, כגילוי אלוהי. אמנם לא כפי ההבנה המקראית, אלא כפי ההבנה המתאימה למושג האלוהות של גורדון, שבו היה קרוב מאד לקבלה ולחסידות (שביד, 1970) – ותכנה העיקרי הוא תורת-חיים מחייבת חיוב מוחלט, הבאה קודם כל בחייו של נותנה. מכל מקום, כך כנראה רצה לחיות בארץ-ישראל וכך רצה להשפיע על סביבתו. במישור פעילותו ה'משיחית' הציבורית: ההעזה שביודיען להציג את האוטופי כמטרה מיידית ובת-מימוש, העזה שאינה בגדר האפשר אלא אם כן קשוב אדם מפנימיותו לצו של רצון מוחלט שיש בכוחו לגבור על כל מכשולי הנסיבות החיצוניות ולחולל את הבלתי-אפשרי – זוהי באמת עיקר תורתו של היחיד, והיחידני - אהרן דוד גורדון.

## הערות

1. הכוונה להעצמת הפרט, היחיד- כנגד הקטנת הפרט בהקשר הלאומי, או לפי גורדון, "הסוציאליזם המכני" הגורם לניכור הפרט מנפשו שלו ומהרעיון להגשמת האמת המצויה בו.
2. עם זאת שכמו שאין חברה ללא אנשים שיהיו חברים בה, אין לדבר על אנשים באופן פרטני. כלומר, הפרט והקבוצה תלויים זה בזה באופן הדדי על-פי הגדרתם, לכן קיימת קיום כלשהו, ישות כלשהי, שאף אם בתודעתם של האנשים בלבד נקראת "חברה". היות שכך, מהפכה מחשבתית שתופנה אל עבר אותה ישות הקרויה "החברה", תביא לשינוי בהתנהגותם של האנשים עצמם.
3. מנקודת מבט מרחבית ואדריכלית, חשוב לבחון את השתקפות החזונות החברתיים בקיבוצים ותרגומם לתוכניות אדריכליות ומערכות יחסים מבניות. הכפר כאן הינו בהקשר רעיון חדש הנוגד את המכניקה הפנימית של העיר שהינה במהותה אנטי-שיתופית ובעלת אינטרסים כלכליים-פוליטיים.
4. המאמר יתייחס בעיקר עד לשנת 1923, שבשנה זו יצא ההצעה הברורה והמנוסחת ביותר להתארגנות שיתופית בת קיימא של רעיון הכפר-עיר של "הקבוצה הגדולה" על ידי האדריכל שמואל ביקלס. ראו מרטין בובר, נתיבות באוטופיה, וכן קריאה נוספת על התפיסה האנאכיסטית של בובר וידידו הגרמני-יהודי גוסטב לנדאוואר.
5. יהודה איגם מפרש את הטפיליות כפרזיטיות רוחנית – קבלת תורות אחרים שלא מרצון. גורדון ממחיש זאת מכתביו על חלוציות ואחדות האומה: ".מלחמתנו על רעיונו, על העבודה, על הלאמת הקרקע ומכשירי העבודה היא מלחמה פנימית, מלחמה בפרזיטים ובפרזיטיות, ולא במעמד זה או אחר...". מתוך יהודה איגם, משנתו של גורדון, 1936, עמ' 13.
6. לפי ביאורו של אליעזר שביד, לחיות את הטבע – משמע להיות בהוויתו (ההעזה לאוטופי, עמ' 19). לפי גורדון הכרה זו הינה לא להכירה בלבד ולא להרגישה בלבד, אלא להמשיך מבפנים את פעילותו היוצרת, לעבוד עמו.
7. לפי היידגר ה-a-lethe-ia או Aletheia, היא האמת – קרי - מוצגת בהכרה של דבריות הדבר. ההוויה צריכה להיות נגלת לאדם כשהאובייקט נעלם מעיניו ורק הארעיות שלו יוצאת החוצה אל ההכרה. ראה ספרו של היידגר להרחבה על הנושא.
8. לפי תפיסתו של מרטין היידגר, דבריות הדבר הינה עבודה \ ארוע. תפיסת המהות שמתאפיינת בשימוש הדבר עצמו – כלומר האמת נמצאת בדבר עצמו ולא באידאה של עצמו. דבריותו של הדבר הינו ההוויה של הדבר – Da Sein. היידגר מדבר על הרפרזנטציה שהוא הדבר עצמו ורפרזנטציה שהוא ייצוגו הרעוני בלבד (השקפתו של אפלטון משקפת מונח זה כאידיאה – רעיון). מתוך היידגר: "The origin of something is the source of its nature.", מרטין היידגר, ממאמר- The origin of the work of art. 1935.
9. כאן טבע האדם מתייחס לאישיות עצמית המקבלת את חוקותיו של המשטר המדיני, מפלגתי. כאן יוצא גורדון נגד שאיפת הסוציאליסטים המרכסיסטית לאחד את האנושות במסגרות אל-לאומיות. (פרשנות של אליעזר שביד בגישתו של גורדון על החברה המכנית).
10. למראית עין יש כאן סתירה בין יחס הפרט ויחסו לכלל. אליעזר שביד מבאיר לנו שאין הכלל אלא צירוף יחידיו, ומצד אחר היחיד הוא ביטוי חד-פעמי של הכללף כי כשהוא מתבונן ברציפות חייו הוא מזהה עצמו מתוך משפחתו כיצור חי ומתוך לאומו כאדם,

- ואין לו עצמות משלו – אלא מעצמותם. זווית אחרת לבחון זאת היא דרך הבנת המכלול של היחיד – בתוכו מגולם המשפחה, הלאום והאנושות עצמה, משמע, שכל יחיד, קודם הוא לכלל המופשט, מפני שרק הוא יכול להציג אותו, אבל מאותו טעם אצמו נכון גם לומר שהכלל המשפחתי והלאומי "קודם" ליחיד, מפני שהוא התוכן הממשי של יחידותו, ואם פונה אדם עורף לחייו וללאומיות, מתכחש לה, או פוגם בה – הוא פוגם בעצמו ממש.
11. כוונתו של גורדון כאן לגבי הסוציאליזם כרעיון וכן על מהות הרעיון המרכזי הנה פגיעה בשתי העצמויות הגלויות לנו: היחיד מזה והכלל האנושי מזה. היחיד נמצא כפוף ללאום, ואילו האנושות – מרוחקת מהתייחסות ישירה. מדבריו: "היחס המנוכר אל האומה אצל אלה הניגשים אל החיים מהצד האידיאולוגי...דבר זה בולט מצד הזרמים הסוציאליים. דווקא באותה תנועה השואפת ליצור מחדש את כל חיי החברה מחשיבים מעט מאוד את הרוח הלאומי בתור כוח יוצר, אם אין מבטלים אותו לגמרי". (מכתבים לגולה, האומה והעבודה, עמ' 533-538).
12. מתבוללים כאן מפורש כחברה יהודית המנותקת מהלאום שלה על ידי התכחשות של עצם קיומה של לאומיות יהודית, מפני שהיתה חסרת סימני היכר חיצוניים מובהקים של הלאומיות המדינית: ארץ, מדינה, משק כלכלי, רציפות של היסטוריה מדינית. הם שאפו או להתמזגות בקרב הלאומיים הארופאיים שבתוכם ישבו, או לבנייה של חברה בלתי לאומית שתקום כתוצאה ממלחמת מעמדות.
13. כנראה מתייחס למושג "עדה" של קרופוטקין שגורדון הכיר את משנתו דרך לאנדאור.
14. מקומו של קרופוטקין בגיאוגרף, ובמיוחד כבעל השקפה אנטי-דרוויניסטית, כמו כן היה הוגה דעות אנרכיסטי, בקוטב ההומניסטי של התנועה הזאת. השפעתו, למשל בתחום האורבני-גיאוגרפי, בתקופה שבה היתה העיר התעשייתית המודרנית, לגבי עובדי התעשייה, סביבה של דיור ותנאי חיים עלובים, ניכרת היטב בעבודותיו של עמיתו גדס, שהציע יחד עם אבנעזר הווארד (1902) את "עיר הגנים" כמוצא מתנאים משפילים כאלה (ראה, Dickinson, 1976; Geddes, 1915 pp. 27-34).
15. ספרו "הקריאה לסוציאליזם" פורסם בעברית בתרגומו של ישראל כהן (לאנדאור, תשי"א). לאנדאור היה מעין המשך לקרופוטקין, אבל גם שונה היה ממנו בהיותו דמות ספרותית יותר. אפשר שגם ההומניזם שלו היה בסיסי יותר. על זיקתו לקרופוטקין אפשר להסיק, למשל, מכך שהוא הביא לדפוס חלק מספרי קרופוטקין בגרמנית.
16. בנוסח העברי ראה: תומס מורוס, אוטופיה (תרגום מלטינית אפרים שמואלי), תל אביב, 1946.
17. מבחינה סמלית ופונקציונאלית, חדר האוכל נתפס כמקדש חילוני בתכנון הכולל של מודל הקבוצה הגדולה. מיקומו במרחב מבהיר זאת באופן חד-משמעי: ניצב במרכז הקיבוץ, מהווה את אחת הדפנות של הרחבה הציבורית, ומסיים באקורד מבני את ציר התנועה הראשית אליה. מבחינה ערכית-תרבותית, יהודה פיינמסר מתאר את חדר האוכל כך: "בתוכו חייה, הנקודה הקיבוצית היא צנטרליסטית; כל התהוות נעצבת והולכת באולם המועד, כך הייתי מכנה: השם חדר אוכל איננו מעלה אלא מוריד, כי לא האוכל הוא בו העיקר. כל הבניינים הסובבים אותו רק משלימים ומתכנסים ברדיוסים שונים המוקרנים ממנו" (פיינמסר, 1943).
18. תזכיר למוסדות המיישבים, 1924, עין-חרוד. המפורט בשמונה עמודים צפופים היה הניסוח המובהק של הקבוצה הגדולה בו נפרש מבנה היישוב, צורף ניתוח כלכלי והודגש נושא התרבות. ההסתייגות של גורדון מודגשת מדברי התזכיר: "...רצוננו בהתיישבות הוא לחיות חיי חברה גדולה, עובדת, המתגברת על ההתבדלות המלאכותית, והמזיקה מהצד האנושי והכלכלי-לאומי, של עבודות "החקלאות הטהורה ועבודות מלאכה ותעשייה. רבות מהרעיון התבסס על משנתו של קרופוטקין, אך נמנה כרעיון הנוגד את השקפתו של גורדון ביצירת תרבות חדשה, שאיננה נלקחת מהחזון הארופאי, אלא שואב את מקוריותו ביחס ליישוב החדש הארץ-ישראלי".
19. מתוך מכתביו של גורדון על ארץ ישראל והציונות, כתביו של גורדון, יהודה איגם, עמ' 15.
20. פרנץ אופנהיימר, מהוגי החשובים של רעיון הקואופרציה, אישיות ציונית בפני עצמה ואדריכל ניסיון ההתיישבות הקואופטיבית במרחביה.
21. אופנהיימר דגל בהכנסת טכנולוגיה כפרית לתוך היישוב המתגבש כחלק מהמסד הסמי-כפרי שראה ברוחו. להרחבה בנושא מומלץ לקרוא את "שיטת יישובינו להבא", של יצחק וילקנסקי, הפועל הצעיר, יב, 1918, עמ' 18-19.
22. דבריו מובהים בתרגום לעברית במסגרת כתבים שכתב, "דין וחשבון על נסיעתי בתור יועץ מומחה לארץ-ישראל בחודשים מרץ-אפריל 1926", בר-אור, 2010, עמ' 345.
23. בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים, תרגום: מרדכי יואלי (תל אביב, הוצאת ידיעות אחרונות, 1978, עמ' 22-23).
24. דוד בן-גוריון, "גורמי הציונות ותפקידיה בשעה זו", 1935, על ההתיישבות: קובץ דברים, 1915-1956, בעריכת מנחם דורמן, תל אביב, הקיבוץ המאוחד ויד דב טבנקין, 1986, עמ' 63-64.

## ביבליוגרפיה

אטינגר שמואל, כרך שלישי - תולדות ישראל בעת החדשה, הוצאת דביר, תשכ"ט, 1969, עמ' 19.

איגם י' (עורך), פרקים לעם ולנוער – א.ד.גורדון, משנתו ודברו, הוצאת "העובד הציוני" בארץ-ישראל, תל אביב, תרצ"ט.

ביקלס ש', **תכנון היישוב הקיבוצי**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1945

בר אור ג' (עורכת), **הקיבוץ: אדריכלות בלא תקדים**, הביתן הישראלי, התערוכה בינלאומית ה-12 לאדריכלות, הביאנלה הוונציה, 2010.

בובר מ', **נתיבות באוטופיה**, עם עובד, תל אביב, 1983, עמ' 23.

גורדון א.ד., **האדם והטבע**, עורכים: ברגמן ש.ה. ושוחט ל', הוצאת ספרים של הסוכנות היהודית בארץ-ישראל, ירושלים, 1951.

דב ניר, **פטר קרופוטקין והאוטופיה הישראלית**, מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ ישראל, תשמ"ו. עמ' 11-20.

לשם י', **הלוי א'**, **תהליכי התפתחות בעולם הצומח**, הוצאות יחדיו וספריית פועלים, תל אביב, 1978.

מיילר י', **משנתו של פוריה – החברה ההרמונית ותורת התשוקות**, תירגום מפולנית מרדכי חלמיש, הוצאת ספריית פועלים, תל אביב, 1974, עמ' 42-58.

פיכמן א', **נתונים לתכנון המשק הקיבוצי התש"ז**, עין חרוד: סמינריון העבודה, הקיבוץ המאוחד, 1955.

קאופמן ר', **עשרים שנות תכנון נקודות חקלאיות, עשרים שנות בנייה**, הוצאת אגודת המהנדסים, האדריכלים והמודדים, תל אביב, 1940.

קליין י', **האמריקניזציה של תל אביב**, הוצאת כרמל, ירושלים, 2011

שביד א', **העזה לאוטופי**, עיון בפרקים אקטואליים ממשנתו של אהרון דוד גורדון, משרד החינוך והתרבות, ירושלים, שבט תשל"ב.

שביד א', **היחיד – עולמו של א.ד.גורדון**, הוצאת עם עובד, תל אביב, 1970

שגיא א', **שטרן י' (עורכים), הרצל אז והיום: יהודי ישן – אדם חדש?**, מכון שלום הרטמן \ הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר אילן, הוצאת כתר, 2008.

תרדיון ל', **קיצור כתבי א.ד.גורדון בכרך אחד**, הוצאת א.י. שטיבל, מהדורה שניה, תש"ג, דפוס "ספר", תל אביב.

Noah Hysler Rubin, **Patrick Geddes and Town Planning – a critical view**, Routledge Publication, London and New York, 2011, pp 42-46