

אל האני שמאחורי המילים

הספרות, בעיני מבקרה המבריק מרדכי שלו, היא בעיקרה שיקוף למערכי-לב אישיים וקולקטיביים סמויים. באסופה חלוצית של כתביו מתבלטת, כמרכז הכובד של מפעלו, השאלה הבלתי-פתורה מהי יהדות ישראלית | יפתח אופק

גונבים את הבשורה: מסותיו הספרותיות של מרדכי שלו
עורכת: דקל שי-שחורי
דביר והקשרים, 2018 | 608 עמ'



מרדכי שֵׁלוֹ (1926–2014) היה אחד ממבקרי הספרות המקוריים והמבריקים שקמו לתרבות העברית, לפחות מאז קום המדינה. מבחינת ייחוסו המשפחתי, הוא היה שייך לשושלת ספרותית מפורסמת, הכוללת גם את אחיו, המשורר והסופר יצחק שֵׁלוֹ, אשר כתב בין היתר את 'פרשת גבריאל תירוש', אחד הרומאנים הבודדים העוסקים במאבק נגד הבריטים מנקודת המבט של המחתרות; את בנו של יצחק, הסופר והעיתונאי הידוע מאיר שלו; ואת ילדיו שלו עצמו, הסופרת צרויה והסופר והמתמטיקאי ענר. הוא היה נשוי לציירת ריקה שֵׁלוֹ, בתם של עליזה ואהרון

יפתח אופק הוא דוקטורנט להגות יהודית מודרנית באוניברסיטת שיקגו.

שידלובסקי, ממייסדי קבוצת כנרת. הוא נקבר לצידה, בבית הקברות המיתולוגי של תנועת העבודה בכנרת, לחופי הימה.

את דרכו הרעיונית והמקצועית כאיש עט החל בלח"י, ככותב כרוזים, מאמרים בביטאונים המחתרת כמו 'מברק' ו'המעש', וקטעי שידור בעבור הרדיו המחתרתית (בנו ענר מספר בספרו האוטוביוגרפי 'אמא' כי הקריירה המבצעית של אביו בארגון הסתכמה בניסיון כושל שלו ושל עמוס קינן לגנוב אקדח: "כדור נפלט ועשה חור בכיס המעיל של עמוס קינן ושרט אותו ברגל. ירדו כמה טיפות מהרגל של עמוס קינן, וזה היה סופה של הפעילות המבצעית של אבא בלח"י").¹ לאחר פירוק המחתרת הצטרף לחוג כתב-העת 'סלם', מיסודו והנהגתו של ד"ר ישראל אלדד, מראשי לח"י לשעבר, ושם פרסם רבים ממאמריו הראשונים. בהמשך דרכו, איש הלח"י שנישא לבת כנרת היכה שורשים גם במעוזיה הגיאוגרפיים והחינוכיים של תנועת העבודה: הוא עבד כמורה ומחנך בבית-הספר התיכון בית-ירח בעמק הירדן, במכללת בית ברל ובסמינר הקיבוצים. הוא אף נמנה עם מייסדי מכון 'כרם' להכשרת מורים לחינוך הומניסטי יהודי, וכן לימד בבית הספר לעובדי הוראה בכירים של משרד החינוך. הוא המשיך לפרסם מאמרי ביקורת ופרשנות כמעט עד מותו, אף שלאחר ימי 'סלם' לא שימש ככותב קבוע בשום כתב-עת או עיתון.

מבחינת גילו, הוא היה בן-דורם של סופרי "דור בארץ" – משה שמיר, ס' יזהר, אהרן מגד ואחרים. אבל מבחינת ההיקף והעומק של כתביו היה שלו קרוב יותר אל הדור הקודם של החוקרים וההוגים, אנשי רוח ואקדמיה בני העליות השלישית והרביעית – כמו גרשם שלום, יחזקאל קויפמן, ושני חוקרי הספרות הגדולים ברוך קורצווייל ודב סדן – אשר ניגשו אל בעיות ההווה כשרצף ההיסטוריה היהודית כולו נמצא תמיד לנגד עיניהם.

לדידו של שָׁלוֹם כל טקסט היה בגדר חידה. בהשפעת הגישה הפסיכואנליטית הוא האמין כי כשם שתחת המעטה החיצוני של כל אדם מסתתר גם "אני פנימי" – מה שהוא כינה בשם "אני מיסטי" – כך גם מתחת לפשט הגלוי של הטקסט מסתתרים מתחים, מאוויים וזרמים סמויים מן העין, המתגלים רק לקורא הזהיר. על כן ניתוחיו נקראים לא רק כביאור במובן המקובל, אלא גם כניסיון "חישוף" באמצעות דיאלוג בין הפסיכולוג-מבקר לבין הטקסט המטופל.

בעיקר אמורים הדברים על פרשנותו לספרות העברית החדשה. בספרות זו ראה מעין ביטוי ללא-מודע הקולקטיבי של עם ישראל, ועל כן פעמים רבות ניסה להראות את הדיאלוג, הנסתר לרוב, המתקיים בין הספרות הישראלית – בין אם מדובר בשיריו של נתן אלתרמן, ספרות דור תש"ח, שירת דליה רביקוביץ' או הרומאנים של עמוס עוז וא"ב יהושע – לבין המקורות היהודיים, ואף למה שניתן לראות כמיתולוגיה היהודית, במובן של דרכי מחשבה וארכיטיפים קדומים.

כמו רבים בלח"י, בתחילת דרכו הושפע שָׁלוּ מאוד מאורי צבי גרינברג, ואכן, יש קרבה מסוימת בין דרכו של שָׁלוּ בביקורת הספרות לתפיסת הזמן של אצ"ג: כל התרחשות מקבלת את משמעותה רק מתוך זיקתה לעבר, ולאור החזון והייעוד ("אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעֵתִיד, כְּבֵר הִיָּה לְפָנֵים. / וְאֲשֶׁר לֹא הִיָּה, לֹא יִהְיֶה לְעוֹלָם. / עַל כֵּן אֲבִטַח בְּעֵתִיד, כִּי שְׂוִיִּיתִי אֶת דְּמוּת / הָעֶבֶר לְפָנֵי").² אלא שלא כמו אצ"ג, שלפעמים העפיל לפסגות כאלו שנדמה ששכח שבני ישראל מחכים לו בתחתית ההר, רגליו של שָׁלוּ תמיד היו נטועות בהווה. נדמה כי שלו, המחנך הוותיק, ראה את עצמו כאיש חינוך במובן הרחב של המילה גם כשכתב מאמרים על ספרות, ותמיד ניסה להראות כיצד הטקסט, ולו הקדום ביותר, יכול להיות רלוונטי גם לבעיות השעה. על כן מתעלה ביקורת הספרות שלו לדרגה של ביקורת תרבות מקיפה, שדרכה נחשף הקורא לא רק לקשר בין היהדות לציונות, אלא גם לקשר בין ספרות, חברה ופוליטיקה.

במשך שנים רבות, כמעט עד מותו, סירב שָׁלוּ לכנס את כתביו ולהוציאם כספר. הללו נותרו מפוזרים בבמות שונות – כתבי-עת, עיתונים יומיים, חוברות לימוד ולעיתים גם אסופות אקדמיות. וכך, אף כי שמו הלך לפניו בקרב חוקרי ספרות ויודעי ח"ן, נראה שהוא לא זכה להכרה ציבורית רחבה. אך עתה, לשמחתה של רפובליקת הספרות העברית, הופיעה אסופה של מסותיו הספרותיות כחלק מסדרת "רטרו" המעניינת (שעורכיה הם יגאל שוורץ, דקל שי-שחורי ומוריה דיין-קודיש), בעריכתה של דקל שי-שחורי ועם אחרית דבר מאת שירה סתיו.

אין זו אסופה של כלל כתבי שָׁלוּ. הוא פרסם גם דברים שאינם נוגעים לספרות במובן המצומצם של המילה, כמו למשל מאמרי הפולמוס המושחזים שכתב נגד ישעיהו ליבוביץ' בין שנות השבעים לשנות התשעים, או מערכי השיעור שנערכו על-פי ההרצאות שהעביר במכון כרם ובמשרד החינוך – 'יהדות והומניזם' (תשמ"ו) ו'גלות וגאולה' (תשנ"ח), בהתאמה – המכילים בין השיטין מימרות, רשימות ואף מאמרים ארוכים יותר בנושאי חינוך, הגות, דת, חברה ומדינה. כאן מופיעים רק מאמריו על ספרות עברית ולועזית, כמו גם מאמריו המוקדמים מ'סלם' וממקומות אחרים. יחד עם זאת, אין לראות באסופה הזו מקבץ חלקי או בלתי-שלם; זהו חלק הארי של כתביו ועיקר יצירתו. יש לקוות אם כך שעתה יזכה שלו לאותה הכרה ציבורית שנמנעה ממנו לאורך השנים – או שהוא מנע מעצמו מסיבות שונות – ושקהל קוראים גדול יותר יוכל סוף סוף להתוודע אל דמות ייחודית זו.

האומה וההגשמה

הקריאה בספר מרתקת. כל טקסט של שלו מכיל רבדים רבים ושוזר בין קריאה צמודה של הטקסט, תגובה למאורעות היסטוריים ומדיניים, עיונים מטפיזיים, פרשנות פסיכולוגית של הסופר ועוד. כתיבתו של שלו ברורה, קולחת וסוחפת. יחד עם זאת, היא דורשת מהקורא תשומת לב מרבית למהלך הדיון, וגם זמן. בשנות השישים,

פחות או יותר, עבר שלו מכתבת מסות קצרות יחסית לכתיבה פרשנית ארוכה יותר הנפרסת לרוב על-פני עמודים רבים; שתיים מהמסות הכלולות כאן, "מי מפחד משמחת עניים?" (עמ' 103–203), על "שמחת עניים" לנתן אלתרמן, ו"גונבים את הבשורה" (עמ' 419–526), על 'מחכים לגודו' של המחזאי האירי סמואל בקט, אף עולות באורכן על מאה עמודים באסופה הנוכחית. בשל אורכן פורסמו חלק מהמסות הללו במקור בהמשכים, בייחוד אלו שהופיעו בעיתונים יומיים כמו 'הארץ'. מכאן מעלה גדולה נוספת של האסופה החדשה: היא מחברת בין החלקים ומאפשרת לנו לקרוא אותם ברצף.

האכזבה היחידה שיש לי מן הספר היא אחרית הדבר (עמ' 571–606), שלדעתי אינה מצליחה לתפוס את הדבר המחבר בין כתביו השונים של שלו ובין האגפים השונים של הגותו: את מה ששלו עצמו כינה באחד ממאמריו "נקודת המרכז" (עמ' 29). אומנם, יש בה חלקים מעניינים ורלוונטיים רבים, כמו למשל הניתוח המצוין של מוטיב הצבר בכתביו (עמ' 589–594), וכמו הזיהוי של כמה מהתמות המרכזיות המאפיינות את הגותו, בהן השבר בין היהדות לציונות והקשר לנושא הייעוד (למשל עמ' 576; 588). אלא שגם חלקים אלה קבורים בין כל מיני השוואות והפניות – בעיקר להוגים וזרמים מן האסכולות ה"ביקורתיות" – המוסיפות מעט מאוד להבנת משנתו של שלו או מסכת חייו, ולרוב מסיטות את הדיון מהעיקר.



שלו היה יוצא לח"י קלאסי, בלי סתירות. גיליון של ביטאון לח"י 'המעש'

זאת ועוד. בכל הקשור לאפיון האידאולוגיה של לח"י והשפעתה על משנתו הפוליטית של שלו, אני סבור שאחרית הדבר לוקה מבחינה היסטורית. בכמה מקומות מגדירה הכותבת את האידאולוגיה של לח"י – ואת זו של שלו – כ"רוויזיוניזם רדיקלי" או "רוויזיוניסטית במובהק" (עמ' 579; 587). מתוך כך היא רואה את תפיסתו הפוליטית כרווייט-סתירות, שכן בהמשך חייו, לאחר תקופת המחתרת ו'סלם', הוא היה מזוהה דווקא עם "מוקדים בולטים של ההתיישבות העובדת" (עמ' 587).

אלא שבניגוד למה שמקובל לחשוב היום, לח"י לא הייתה בדיוק מחתרת "רוויזיוניסטית". אומנם, שורשיה של התנועה נמצאים ב"ימין" ורבים מחבריה הגיעו משורות בית"ר ואצ"ל. אך לאורך שנות קיומה, לח"י ראתה את עצמה בעיקר כמחתרת אנטי-אימפריאליסטית הלוחמת למען שחרור המולדת מעול הכובש

הזר (אם להשתמש במונחיה). בשל כך נמנו עם חבריה גם לא מעט אנשי "שמאל", ואפילו כמה מרקסיסטים. רבים מחברי התנועה צידדו בקו פרו-סובייטי, לאור מה שנדמה היה – במילותיו של אנשל שפילמן, עורך כתבי לח", שמקן מצטט שלו עצמו באחד הכרכים של 'גלות וגאולה' – כ"עמדתה החיובית של ברה"מ כלפי הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל וכלפי מלחמת המחתרת בבריטים".³ רבים גם הרגישו קרבה רעיונית ונפשית מיוחדת לחוגים האקטיביסטיים של תנועת העבודה, במפא"י ובמפ"ם.⁴ לאחר מלחמת העצמאות, חלק מיוצאי המחתרת אף הקימו קיבוץ בצפון-מערב הנגב (נווה-יאיר), שעל חורבותיו הוקם לאחר מכן קיבוץ עין-השלושה בטרם עבר למיקומו הקבוע.

מבחינת דרכו הפוליטית אם כך – וכמובן עד גבול מסוים – ניתן לראות בשָׁלוֹ איש לח"י "קלאסי". אומנם היה רחוק מן המרקסיות, ובכל הקשור לברית המועצות, עד כמה שידיעתי משגת, דגל בניטרליות לפני קום המדינה וגם אחריו. אך כרבים אחרים בתנועה הוא הזדהה עמוקות עם הערכים המרכזיים של ההתיישבות העובדת, החלוציות וההגשמה, ובמידה רבה נשאר נאמן לערכים אלה עד סוף ימיו.

אי-ההתייחסות לרקע האידאולוגי שממנו צמח שָׁלוֹ, ומנגד כל ההפניות להוגים ה"ביקורתיים", מולידות גם החמצה מסוימת של עיקרון מהותי בגישתו כלפי הספרות ואף כלפי היהדות והציונות בכלל: הניסיון לראות את הדברים "מבפנים". הכותבת אומנם מציינת כי שלו דחה את "ראייתם המשוחדת, האירופוצנטרית, של חוקרי הספרות בזמנו, המוליכה אותם לייחס את הולדתה של הספרות העברית החדשה להשפעתה של תנועת ההשכלה ולחיקוין של צורות אירופאיות" (עמ' 576), ומציינת כי שלו ניסה "לנסח עמדה 'עברית' חדשה" (עמ' 579), אך אינה עומדת על מלוא המשמעות – והמרכזיות – של אותו עקרון, העובר כחוט השני בין כתביו.

את מרכזיותו של עיקרון זה ניתן לזהות כבר במאמרו המוקדם "מעבר להומאניזם" (1952; עמ' 18–24), שבו הציג למעשה את התשתית ההיסטוריוסופית העומדת בבסיס כל הגותו, ואשר נכתב, ולא במקרה, לכבוד "יום העשור למותו של אברהם שטרן – יאיר". במאמר זה הוא ביקש להראות שמה שהוא מכנה "היהדות ההומאניסטית", כלומר זו הרואה באדם את "קנה המידה של הדברים", התפתחה בשלושה שלבים – ולא, כפי שנהוג לחשוב, בשלב אחד, בתקופה המודרנית. היהדות יצאה מתקופת התנ"ך, הסביר, כשהיא ספוגה לחלוטין ברוח האלוהית, וכשהיא שוללת מן האדם את האפשרות ואת הזכות "לבסס הערכה נכונה של הדברים על סמך מקורותיו הוא". הנבואה, שהיא אולי התופעה המייצגת ביותר של תפיסת העולם המקראית, "מופיעה כהתקוממות מוחלטת נגד השיטה האנושית של החיים". אלא שלאורך הזמן, עם "אובדן המגע הנבואי", נוצר צורך "למלא בדרכים אנושיות את החלל האלוהי". דרכים אנושיות אלו עלו צמדים-צמדים, גילויים שונים של הצירוף בין שכלי לרגשי. בשלב המעבר הראשון נוצרו ההלכה והאגדה, אשר מהוות פירוש

שכלי ופירוש רגשי למה שפעם היה התגלות חיה. בשלב השני נולדו הפילוסופיה והקבלה של ימי-הביניים, שעל אף ההבדלים ביניהן היו מאוחדות בפנייה ל"פנימיותו" של האדם, זאת ל"שכל" וזו ל"רגש". ובשלב השלישי והאחרון הופיעו ההשכלה והחסידות, שגם הן, כמו התופעות הקודמות, אינן אלא פנים שונות, שכלית ורגשית – "רציונלית" ו"רומנטית" – של אותו מטבע.

באותו שלב אחרון, טוען שלו, נראה כי ההומניזם ניצח, והיהדות השלימה את המעבר שלה מהקוטב האלוהי אל הקוטב האנושי. אלא שדווקא אותה יהדות שכביכול דחתה לחלוטין את החיבור למקור העל-אנושי היא המייצגת הלגיטימית של היהדות ההמשכית, שכן רק היא עברה דרך כל שלבי ההתפתחות ההיסטורית. לכן גם היא זו "שעתידיה הייתה להצמיח מתוכה את הניסיון כבד המשקל ביותר לפוצץ את ההומאניזם מבפנים ולחזור למטען הראשוני, העל-אנושי, של היהדות" (עמ' 23). שלו התכוון כאן במפורש לחזון מלכות ישראל, שקיבל את ביטוי הספרותי בשירת אצ"ג ואת ביטוי הפוליטי ב"עיקרי התחייה" של יאיר ודרכה של לח"י. אבל באופן כללי יותר, כיוון שלו לציונות החלוצית והמגשימה – אל אותם פורקי עול תורה ומצוות אשר, באופן פרדוקסלי, נטלו על עצמם את המשך קיום היהדות.

שנים לאחר מכן, בסדרת מאמרים על קפקא (המופיעה כאן במסגרת כתביו על ספרות לועזית, עמ' 527–567) – שהיא לדעתי מן הדברים העמוקים שנכתבו על אתגר השיבה אל המסורת מנקודת הראות של היהודי ה"מודרני" שאינו שומר מצוות – עוד כתב שלו על כך שאת "התזווה המעניינת ביותר" לעבר המורשת היהודית חוללו בארץ דווקא חברי קיבוצים, בעיקר אלו שייסדו את כתב-העת ובית המדרש "שדמות" (עמ' 560).

חזונם מאחוריהם

בכתביו שלאחר תקופת 'סלם' מיתן שלו את לשונו והפסיק להשתמש ברטוריקה "הנבואית" של אצ"ג ויאיר. אבל הוא מעולם לא הפסיק להאמין שלציונות יש ייעוד. הוא לא היה ברור לחלוטין לגבי אופיו של הייעוד, ובמה הוא מתבטא, אך אין ספק שנדבך מרכזי בו הוא החיבור בין היהדות לישראליות; לא דווקא במובן המטאפיזי (אם כי אין לשלול את ההיבט הזה), אלא יותר במובן הזהותי. בשנים שלאחר קום המדינה, סבר, החיבור הזה לא קרה; להפך, נוצר ביניהן מעין נתק, ובמובנים רבים, כפי שכתב באחד ממאמריו האחרונים, היהדות, הישראליות והציונות – "שהיו אמורות להיות שלוש שהן אחת" – הפכו ל"צורות זו את זו" (עמ' 348). זו הסיבה לדעתו למשבר החרף שפקד וממשיך לפקוד את התרבות הישראלית מאז קום המדינה, ושאת אותותיו ניתן לראות בספרות העברית שנכתבה מאז.

החיבור בין היהדות לישראליות גם עמד ברקע מפעלו החוץ-ספרותי, החינוכי וההגותי של שלו, שאינו נכלל בקובץ המסות שלפנינו. חוברות ההוראה שכתב הן ניסיון כן



ראשו בפסגות, רגליו נטועות בהווה. מרדכי שלו עם נכדו יער, 1996.
באדיבות ארכיון מרדכי שלו, הארכיונים הספרותיים במכון הקשרים, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

להכיר למורים – ובאמצעותם, לתלמידים – את מקורות ישראל, להראות להם כמה הטקסטים המסורתיים-כביכול עדיין מסוגלים לדבר אל ליבם, ולהציג בפניהם את הקשר העמוק בין ישראל המודרנית לתשתיות העומק של היהדות. שלו לא השתייך לזרם דתי מוגדר. אפשר במידת מה לראותו כאחד המבשרים של רעיון "יהדות ישראלית", המנסה לפרש את המקורות מתוך נקודת מבט ציונית-ארץ-ישראלית. בכל הקשור למאבק בין זרמי היהדות השונים, נראה שהוא דווקא ביקש להציב חזון פלורליסטי למדי, ואף "קפיטליסטי" (במובן של שוק חופשי), לצורות השונות שדרךן יוכלו צעירים להכיר את תרבותם. בפסקה החותמת את 'גלות וגאולה', למשל, הוא כותב:

צריכה להיות תחרות רוחנית חופשית בין צורות שונות של התחברות למקורות: צורות תרבותיות וצורות דתיות. לכן לא ייתכן שמדינת ישראל תשלול באופן ממלכתי את הזרמים של היהדות הקונסרבטיבית והרפורמית. כל אחת מציעה דרך משלה אל היהדות ולזכות כל אחת מהן ניתן לזקוף הישגים, בצד מחדלים, כבורם האורתודוקסי.⁵

השאפה לחבר בין היהדות לישראליות היוותה גם נדבך מרכזי בביקורת של שלו על ישעיהו ליבוביץ'. שלו ראה בליבוביץ' נרקיסיסט, שדעותיו התיאולוגיות והפוליטיות מכילות בליל של סתירות וחצאי-אמיתות. אבל הוא גם הכיר ביכולותיו האינטלקטואליות המגוונות וסבר שהיה יכול, בזכותן, למלא את ייעודו הניכר בבירור מכתביו: למלא תפקיד מרכזי בתהליך האיחוי ההיסטורי של הזהות הישראלית ואף

"לנהל מאבק על עיצובה של מדינת ישראל כמדינת הלכה, תוך כדי עיצוב מהפכני חדש של ההלכה עצמה"; אך לליבוביץ' "לא היה אומץ לב לנהל את המאבק הנורא הזה, וכשהגיע הרגע לפתוח בו – הוא ערק ממנו".⁶

שְׁלֹו ראה את ההתנתקות מן השורשים היהודיים כחויית היסוד של הספרות הישראלית, אם לא התרבות הישראלית הצעירה כולה. על כך עמד כבר בסדרת מאמרים מוקדמת, שנתפרסמה במקור ברובה ב'סלם' ונדפסת כאן שוב בשלמותה, על הספרות שנכתבה במלחמת העצמאות ובשנים הראשונות לאחר קום המדינה (עמ' 53–100). בסדרה זו – שבה סקר בין היתר יצירות כמו הסיפור "חרבת ח'זעה" של ס' יזהר, השיר "דבר החיילים האפורים" של ע' הלל, והמחזה 'בערבות הנגב' של יגאל מוסינזון – אבחן שְׁלֹו שהתכונה הבולטת של הנוער הישראלי, כפי שהיא נחשפה דרך הספרות בת-הזמן, היא "המבוכה הטוטאלית" (עמ' 71). בני הארץ הצברים, הראה שלו, פשוט לא מבינים בעבור מה הם נלחמים. והרי מדובר בתופעה מאלפת בכל קנה מידה, שכן זה הדור אשר זכה להגשים אלפיים שנות כיסופים!

את הסיבה לכך ראה שלו במידה רבה בכישלון החינוך הציוני. כל מלחמתם הממושכת של אנשי ההשכלה, ויורשיהם בתנועה הציונית, נגד היהדות ה"שמימית", ה"חוץ-ארצית", סופה שהעמידה דור שאין לו שום השתוקקות מטפיזית. בני הארץ אינם רוצים דבר מעבר למה שכבר הושג במסגרת היישוב ובחיי הקיבוץ. על מוסינזון, למשל, הוא כותב: "אצלו המציאות מזדהה למעשה לחלוטין עם האידיאל. אברהם ורבקה [גיבורי "בערבות הנגב"] הם טיפוסים שכבר השיגו בהחלט את כל מה שרצו. הקיבוץ הוא תמצית שאיפתם והוא קיים כבר ומספק אותם עד קצה גבול האפשרות" (עמ' 58). לכן, הוא ממשיך, "מלחמת המצרים בבקעת יואב – אינה נראית לו [למוסינזון] כחוליה בתוך תהליך גדול של שחרור הארץ – אלא כאיזה אסון מעציב שקרה לקבוצת אידאליסטים אשר חזונו כבר מאחוריהם" (עמ' 59). ההדגשות במקור). בתודעתם של בני דור תש"ח, כותב שלו, אין למצוא אותו חזון שחרור הארץ ותקומת המולדת שפיעם אצל הוריהם בוני הארץ. במקום זאת, ולעומת זאת, ניתן לראות רק "ילדותיות נפשית", "תלות רוחנית מוחלטת בדור הקשיש", ובמקרים מסוימים גם סדיזם, המוצא את ביטויו בין היתר, כפי שעושים רבים מגיבורי היצירות המוזכרות, בהתעללות בחיות (עמ' 72–73).

אלא שכפי שמעיר שלו בכמה מקומות בכתביו, למה שמגרשים דרך הדלת יש נטייה לשוב דרך החלון (עמ' 110; 216). זהו עיקרון "השיבה המנצחת". ההשתוקקות המטפיזית, כך סבר, לא נעלמה מהנפש הישראלית, וזו שבה כמנצחת בספרות דור המדינה, אם כי לא כתנועת חזרה אל היהדות, אלא דווקא ככמיהה לתחליפים. במקרה של מאיר הר-ציון למשל, שלספרו 'פרקי יומן' מספק שלו ניתוח ספרותי יוצא דופן (עמ' 245–252), מתבטאת התשוקה הזו ברצון לצאת אל מרחבים זרים ורחוקים כמו פטרה ויריחו. אצל דליה רביקוביץ', לעומת זאת, "התסכול המטפיזי" והקינה על "אובדן הפלא" – "טעם הקיום ושברו" – "מתחלפת בקינה על אובדן הנעורים"

(עמ' 236; 244). ואצל הסופרים הבולטים של דור המדינה, עמוס עוז וא"ב יהושע, מתבטאת התשוקה הזו במשיכה אל הזר והאקזוטי, בפרט אל דמות הערבי. על גיבורי 'מיכאל שלי' של עמוס עוז, למשל, כותב שָלו: "אין החוויה הראשונית עומדת לרשותם ... הם חיים על תחליפי חוויות, בעוד שהחוויה האמיתית, הבלתי מזויפת, היא ... נחלתם הבלעדית של עוזי וחלילי [הדמויות הערביות בספר]" (עמ' 245).

דברי ימי התייהדות האנושות

בביקורת שהטיח בסופרי דור תש"ח דמה שָלו למבקר חריף נוסף של התרבות והספרות הישראלית בשנותיה הראשונות, ברוך קורצווייל, ששָלו העריכו מאוד ואף קרא לו "מניח יסודות הביקורת הארצי-ישראלית" (עמ' 73). כמו שָלו, גם קורצווייל ראה בספרות הישראלית ביטוי לנתק שבין ילידי הארץ למורשת היהודית. וכמו שָלו, גם קורצווייל ראה את ההשפעות של הנתק הזה לא רק במישור התרבותי-הכללי, אלא גם ברמה האסתטית, ביצירות הספרות עצמן. אך להבדיל משָלו – וגם, יש לציין, מהרב קוק – קורצווייל לא ראה מקום ליהדות החילונית בתוך תהליך הגאולה. עמדתו כלפי הציונות הייתה מורכבת, אך ניתן לומר שבהשקפתו היה קרוב לעמדה "אורתודוקסית" או לפחות "ניאו-אורתודוקסית", הרואה ביהדות הרבנית את שומרת הגחלת היהודית ואת היהדות החילונית (ואולי את המודרנה בכלל) כהתפתחות טרגית, או לפחות כסטייה מדרך הישר. על כן המוטיב המרכזי בכתביו הוא "העולם שאבד", ומכאן משיכתו ליצירות כמו "לפני ארון הספרים" של ביאליק או 'אורח נטה ללון' של עגנון.

שָלו לעומת זאת התמקד פחות בעבר, ויותר, כאמור, בעתיד – בחזון, בייעוד, ובאפשרות של סינתזה בין היהדות לישראליות. בנושאים אלה עוסקות במידה רבה שתי המסות הארוכות בספר, על 'שמחת עניים' ועל 'מחכים לגודו' – שהן אולי פסגת יצירתו הפרשנית – אם כי מכיוונים שונים מאוד. המסה על יצירתו של אלתרמן היא ההתמודדות המקיפה ביותר של שָלו עם המתח שבין היהדות לישראליות. הוא חוזר בה במשנה תוקף אל רעיון שעולה פעמים רבות בכתביו, האפשרות שאלו יתאחדו בדמותו של בן-הארץ, הצבר. "דווקא הישימון הרוחני של ניתוק מן השורשים, על כל זוועותיו, שבו, במובן ידוע, גידלו את הצבר ... – דווקא ישימון זה הוא המתגלה ... כתנאי הכרחי לייעודו של בן הארץ להתחיל הכול מבראשית ורק לאחר מכן להתחבר מחדש אל כל מה שנראה לו ראוי להיחבר אליו. מצב מעין זה ניחשו, אולי, חז"ל, כשראו ב'השתכחות התורה' מעין תנאי הכרחי לביאת המשיח (סנהדרין צז)" (עמ' 200). במסה על "גודו" לעומת זאת, שברובה עוסקת באנטישמיות המודרנית וביחסים בין הנצרות ליהדות, בעיקר בתקופה שלאחר השואה, כותב שָלו על ייעודה של היהדות – ואולי, גם, המדינה היהודית – בין אומות העולם:

נראה כי אי שם בנבכי המורשת הנוצרית מקננת עדיין התקווה כי ... היהדות המאוחרת – העוברת אף היא מטמורפוזה כבירה ... עתידה עוד לחצות גבולות ארצות ועמים ולהשלים את התהליך שהוחל בו בימות ישו ומוחמד וטרם הגיע לסימונו. ... ועוד ניתן לומר ... כי מנקודת ראות מסוימת ... דברי ימי האנושות הם דברי ימי התייחדות האנושות שטרם נשלמו. (עמ' 525–526)

שלו שב ועסק בנושא הייעוד והחזון הציוני גם בסדרת המאמרים האחרונה שפרסם, בתחילת שנות האלפיים, שהתמקדה במישרין ב'סיפור על אהבה וחושך' לעמוס עוז שהופיע זמן קצר קודם לכן, ונכתבה תחת הרושם העז של קריסת תהליך השלום ופרוץ האינתיפאדה השנייה. שלו, שאולי גם הרגיש שכוחו לא יעמוד לו עוד זמן רב, גם ניצל את המאמרים הללו לפרסם ברבים מעין "אני מאמין" פוליטי.

אף שנמנע מלחתום על המנשר למען ארץ ישראל השלמה שיזמו נתן אלתרמן ומשה שמיר לאחר מלחמת ששת הימים – ועליו חתמו אנשי הספרות הבכירים של התקופה (בהם גם אחיו, יצחק) – שלו התנגד בחריפות להסכמי אוסלו. בכמה מקומות הביע שלו אמפתיה למצבם של הערבים והכיר בכך שיש צורך במציאת פתרון. אך הוא סבר שדעת הקהל הערבית עדיין אינה בשלה לקבל את מדינת ישראל כמדינה יהודית עצמאית והסכמי אוסלו אינם אלא הונאה עצמית; או כפי שכתב באחד מהמאמרים האלו: "אני בעד פשרה, אבל האנשים שעשו את אוסלו הם פרחחים חסרי אחריות" (עמ' 361).

אוסלו היה בעיניו הזיה של חלקים נרחבים מן האליטה הישראלית, שסירבו פעם אחר פעם להכיר בכוונותיהם המוצהרות של המנהיגים הערבים ובחרו במקום זאת להיות מולכים שולל. בראש מחנה ההוים, טען שלו, עמד עמוס עוז, אשר גם הוא, כמו רבים לפניו, בגד בייעודו כצבר, כישראלי וכאיש רוח. בפרשנות לקטע מפורסם מתוך 'סיפור על אהבה וחושך', שבו מנסה עוז הצעיר, בימים לפני החלטת החלוקה, לשכנע צעירות ערביות שיש די מקום לשני עמים בארץ ישראל, כותב שלו:

אוסלו לא היה ייעוד, אוסלו היה זיוף של ייעוד. וכל התעסקותו של עמוס עוז בפוליטיקה הייתה אסון אחד גדול, לו ולנו. ייעודו של עמוס עוז היה לכתוב את 'סיפור על אהבה וחושך' ולכלול בו וידויים לא רק על מחדליו כימני אלא גם על מחדליו כשמאלני, שהם חמורים פי כמה, ושלהם נתן ביטוי, שלא מדעת כמובן, בחיזוריו הכושלים אחרי הערביות, המבשרים באורח גרוטסקי הן את אוסלו ואת ז'נבה, והן את הפורענויות האימוות שהביאו בעקבותיהם. עמוס עוז אינו נרגע וממשיך לעשות בכל פעם את אותן הטעויות, אותם הזיופים, אותן המעידות, בהפכו את המוזיקה, כלומר את היצירה האמנותית, שהיא ייעודו האמיתי, לטרגדיה, שהיא זיוף הייעוד, ייעוד שהפך לסיוט, סיוט הגובל בהתאבדות. (עמ' 365)

אלא שעוז לא היה לבד. עוז, לדידו של שלו, היה רק אחד מני רבים באליטה הישראלית שבחרו להפנות עורף לחזון הצברי-ציוני, במיוחד לחזון שהקנתה להם תנועת העבודה הישראלית, חזון החלוציות וההגשמה, ובחרו במקום זאת לקונן על

"הכיבוש המשחית" ולטפח רגשות אשם על "הכפר הערבי הנטוש". את הקינה על הכפר הערבי, כפי שהוא בא לידי ביטוי ב"חרבת חזעה" לס' יזהר, 'מיכאל שלי' לעמוס עוז ו'מול היערות' לא"ב יהושע, ראה שלו כלא יותר מ"קינת האליטות הישראליות הצעירות על הכפר היהודי הנטוש ובעיקר הקיבוץ, ועל כל ערכי העבודה, השוויון והשיתוף המתלווים אליו, שננטשו הן עצמן בשלב מוקדם למדי של חייהם, אם הגיעו אליהם בכלל" (עמ' 337–338).

כאן עלינו לשאול: האם חזון חלוצי זה הוא עדיין החזון שלאורו צריכה החברה הישראלית ללכת? האם שלו סבר שהחזון הזה תקף לכלל הזרמים בחברה הישראלית, או רק לאותם צברים בני ההתיישבות העובדת? ככל שאנו מתעמקים בכתביו של שלו, כך מתחדדת התהייה איך ייתכן שאדם שמזכיר כה רבות את המושגים "חזון" ו"ייעוד" כתב כה מעט על תוכנם. אמנם הוא כתב על ייעודו של הצבר, על חיבור רצוי בין המדינה להלכה ועל חיבור בין היהדות לישראליות, אך מלבד ההערות הללו, כמעט שאין למצוא בכתביו פירוט על האופן שבו כל זה יקרה: באיזה אופן יכול הצבר להוביל לאותה סינתזה יהודית-ישראלית? איך ייראה אותו משטר מדיני-הלכתי? ועד שתקום מדינה כזו, מה צריך להיות מעמד המצוות במדינת ישראל? על כל אלו ועוד ניתן למצוא רק חצאי-תשובות, אם בכלל.

במילים אחרות: שלו לא היה פילוסוף פוליטי. נראה שהרעיון של ייעוד שימש אותו בעיקר כעמדה התחלתית, ביקורתית, שממנה השקיף על הספרות והפוליטיקה. מנגד, גם ההגדרה "איש ספרות" ספק אם היא מתאימה לשלו, ודאי לא במובנה הצר – שכן הוא לא בדיוק ראה את הספרות כספרות אלא יותר כזירת התגוששות בין זרמים נפשיים, היסטוריים ודתיים. את שלו כנראה אי אפשר בדיוק להגדיר, וייתכן שזו עוד סיבה לכך שהוא טרם זכה להכרה רחבה, לצד סיבת האי-זמינות של כתביו. אך אולי כל זה ישתנה עכשיו עם הופעתה הברוכה של האסופה.

אילן, 1985 (דבריו של שלו כנס מובאים בעמ' 72–76). ההיסטוריון יוסף הלר קבל על הצגתו של לח"י בכתביו של גינוסר כארגון שמאל. אבל בדבריו הוא בחן בעיקר את מידת השתייכותו של לח"י לשמאל ה"מוסדי". מבחינה רעיונית לעומת זאת, נראה כי הלר מסכים עם גינוסר לגבי ההשתייכות ה"נפשית" של רבים מחברי המחתרת, ואף מציע לראות את לח"י כמקרה של "בולשבזים לאומי". ראו יוסף הלר, "לח"י בין ימין לשמאל – הערות לבקורת", קתדרה 71 (מאדס 1994), עמ' 74–111.

5. שלו, גלות וגאולה, כרך ג', עמ' 254.

6. מרדכי שלו, "נגד ליבוביץ'", הארץ, 24.9.2004.

1. ענר שלו, אמא, אור יהודה: כנרת-זמורה-ביתן, 2012, עמ' 181.

2. אורי צבי גרינברג, "ארבעה שירי בינה", "אחרית דבר", רחובות הנהר, בתוך גרינברג, כל כתביו, כרך ה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג, עמ' 37.

3. מרדכי שלו, גלות וגאולה, כרך ג', ירושלים: משרד החינוך, התרבות והספורט, תשנ"ח, עמ' 174. המקור נמצא בלוחמי חירות ישראל: כתבים, עורך: אנשל שפילמן, תל-אביב: הוצאת יאיר ע"ש אברהם שטרן, 1982, כרך ב', עמ' 821–822.

4. על האידאולוגיה המיוחדת של לח"י ראו בפרוטוקול כנס "רשימת הלוחמים", המפלגה קצרת-הימים שהקימו יוצאי המחתרת, ובמיוחד בהקדמת העורך: פנחס גינוסר, בצאת לח"י מהמחתרת, רמת-גן: בר-