

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

רון מרגולין

מבוא

מנהיגי המפלגות והזורמים השונים שהנהיגו את התנועה הציונית ואת מדינת ישראל מסוף המאה ה-19 עד היום וחבריהן הציבו בראש מעייניהם את קידום מצבם החומרי-כלכלי-ביטחוני והתרבותי של היהודים בארץ ישראל המנדטורית ולאחר מכן במדינת ישראל. לצדם פעלו כל ההיסטוריה הציונית-ישראלית כמה אישים שלא הסתפקו בכך, אלא שאפו להתחדשות רוחנית של יחידים ואף של הציבור באמצעות החיאה רעיונית ולעתים אף פולחנית של הדת היהודית וגם באמצעות מפגש עם דתות אחרות או עם תנועות רוחניות בנות זמננו. בציונות ששילבה חילוניות ורליגיוזיות הידועים ביותר בכיוון זה היו א"ד גורדון ומרטין בובר, בציונות הדתית נודע בכיוון הזה הרב קוק, ובחוגים קבליים חרדיים – הרב יהודה לייב הלוי אשלג. לדמויות האלה היו בימי חייהן ולאחר מותן שותפים בעלי תפיסות עולם דומות, ועניינן – הרצון להעניק מקום מרכזי בחיי האדם והחברה לא רק לעשייה כלכלית-ביטחונית ותרבותית-אמנותית, אלא גם לפיתוח חיי נפש ורוח, שיעניקו לאנשים הרגשה פנימית של ודאות קיומית, של קשר אחר עם ההוויה ועם החיים. אין ספק שהנהגה המדינית, החברתית והתרבותית בישראל ראתה בהישגים בביטחון, בכלכלה ובאמנות את מימוש מטרתה, ולעומתה בעיני האופוזיציונרים הרוחניים היו התחומים הללו חשובים פחות מעניינים אחרים, חיוניים יותר. חייהם ופעילותם התאפיינו בכמיהה לתוכן רוחני עמוק יותר לחיים ובחיפוש דרכים אישיות או קבוצתיות למימוש. אחד האישים הבולטים שפעל בכיוון הזה בישראל מראשית שנות הארבעים עד מותו היה ההוגה והמחנך ד"ר יוסף שכטר (1901-1994).¹ במאמר הזה, העוסק בבחינת דרכו הרוחנית הייחודית

1 מאז שנת 1991 נכתבו שלוש עבודות דוקטור על יוסף שכטר ומשנתו: ישעיהו תדמור, 'ד"ר יוסף שכטר משנתו ודרכו החינוכית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשנ"א. העבודה רחבת היקף ומסכמת את כל שדות פעולתו של שכטר, והיא שימשה בסיס לספר: ישעיהו תדמור, התכונות לאלוהי שבאדם: חינוך אקסיסטנציאליסטי-דתי במשנתו של יוסף שכטר, תל אביב תשנ"ד. אשר שכטר, 'ממדע לאמונה: הגותו הארץ-ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר', עבודת

של יוסף שכטר, אנסה להשיב על השאלה אם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל; ואם כן, באיזה אופן.

יוסף שכטר נולד ב־1901 בקודרניצה שבמזרח גליציה בבית חסידי למדני, ובו רכש השכלה יהודית מסורתית עמוקה, והיה בגיל צעיר תלמיד חכם מובהק. בשנת 1920, לאחר מלחמת העולם הראשונה, עבר לווינה; ושם בשנת תרפ"ו הסמיך אותו לדיינות הרב ירוחם פישל אראק (אריק), שהיה אב בית דין אוזיראן.² באותן שנים החל שכטר ללמוד פילוסופיה ופילוסופיה של המתמטיקה והמדע באוניברסיטת וינה, ושמע גם הרצאות של גדולי הרוח שפעלו בווינה באותן שנים באתנולוגיה ובחקר הדת, בפסיכולוגיה ובתחומים אחרים. הוא היה עוזרו האקדמי של פרופ' מוריץ שליך באוניברסיטת וינה עד מותו הטרגי של שליך, שנרצח בידי חולה נפש ברחובות וינה ב־1936, ואף לימד באוניברסיטה זו. שליך היה

דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ט בהנחיית פרופ' זאב הרווי. הכותב הוא נכדו של יוסף שכטר, והוא כתב עבודה מעמיקה, המתמקדת בספרו של יוסף שכטר ממדע לאמונה, במקורותיו בתקופתו הווינאית-אקדמית של שכטר ובשינויים שהביאו אותו להתמקדות מחודשת בחיים הדתיים. רות יוסיאן לואיס, "בין האדם ובין מה שלמעלה ממנו": עיון בהיבטים קיומיים ופרגמטיים בהגותו של יוסף שכטר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשע"ב. ראו גם: נעם גרעוני, "עברית יוונית ומה שביניהם": ניתוח ספרו של יוסף שכטר "רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית", עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2005. בכתבי עת שונים פורסמו עשרות דברי ביקורת והערכה על ספריו השונים של שכטר. מאמרים עיקריים שנכתבו על דרכו בשנים האחרונות: ישעיהו תדמור, 'משנתו של יוסף שכטר – היש לה המשכיות?', הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 12, ה (תשנ"ז), עמ' 211-215; הנ"ל, 'יוסף שכטר וקירקגור', בתוך: יובל דרור, שמעון אורן (עורכים), הפואמה הפדגוגית של אברהם אורן בבית הספר אורט רוגוזין מגדל העמק: קובץ מאמרים בחינוך ובהוראה, הוצאת אורט רשת לחינוך טכנולוגי ומדעי, מגדל העמק תשנ"ו, עמ' 251-275; ארי בורשטיין, 'ההתגלות כתופעה פסיכולוגית-קיומית: מקום המקרא בהגותו החינוכית של יוסף שכטר', הגות בחינוך היהודי, ה, 1 (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 199-217; דוד ליכרמן, 'הנצח מתגלה כנפש: על משנתו החינוכית של יוסף שכטר', מסכת, ג (תשס"ה) עמ' 115-123; אשר שכטר, 'היבטים אתיים במחשבת חז"ל: אינטגרציה בין פרשנות חז"ל לפילוסופיה הכללית לפי ד"ר יוסף שכטר', בתוך: בנימין איש-שלום (עורך), בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, בית מורשה, ירושלים 2007, עמ' 429-446. כמי שהיה מקורב ליוסף שכטר מאז שנת 1973 עד ראשית שנות השמונים, ברשותי סיכומים של עשרות שיעורים בעל פה בינינו ו־25 מכתבים שכתב לי בתשובה למכתביי אליו. יוסף שכטר הדפיס אחדים מן המכתבים ביני ובינו בחוברת ארחות חיים, שראתה אור בירודפת בשנת תשל"ח, ובשנית בספר יוסף שכטר, בדרך לאמונה, יהדיו, תל אביב תשל"ט, עמ' 26, 34-38. תוכן מאמר זה מבוסס על היכרותי המקפת עם כתביו של שכטר, על שיחותינו ועל התכתבויותינו וכן על קריאת ספרות המחקר שנכתבה עליו.

2 הרב ירוחם פישל אראק הגיע לווינה בשנת תרפ"ו, ונפטר בה בשנת תרפ"ח. הוא ואחיו הרב מאיר אראק, אב בית דין טארנוב, היו מגדולי תלמידי החכמים בגליציה, ונמנו עם חסידי בנו של הצדיק רבי ישראל מרוזין הצדיק רבי משה דוד מצ'ורטקוב ובנו הצדיק רבי ישראל מצ'ורטקוב, שעבר להתגורר בווינה בעקבות מלחמת העולם הראשונה. גם אביו של יוסף שכטר שואל צבי נמנה עם חסידי צ'ורטקוב. ראו: שכטר, 'מדע לאמונה' (לעיל הערה 1), עמ' 270, נספח 1, כתב הסמכה לדיינות.

מנחה עבודת הדוקטור של שכטר, שנושאה היה 'עיון ביקורתי ב"עקרונות המטאפיסיקה של ההכרה" מאת ניקולאי הרטמן', ואושרה באוניברסיטת וינה ב-1931. שכטר היה מקורב מאוד לשליק, שהקים בווינה את החוג שנודע בכינוי 'החוג הווינאי', והיה חבר פעיל בחוג זה, אשר התגבש בעקבות הוצאתו לאור של הטרקטט הלוגי פילוסופי של ויטגנשטיין. בהשראת פעילות זו עסק שכטר בלוגיקה של הלשון. ספרו הראשון אקדמות לדקדוק ביקורתי יצא לאור בגרמנית בווינה ב-1935 ביזמת שליק, ותורגם לאנגלית ב-1973 ככרך

השני בסדרה Viena Circle Collection.³

עם עלייתו של שכטר לארץ ישראל המנדטורית ב-1938 החל להורות בבתי ספר תיכוניים, בתחילה בפתח תקווה ובתל אביב, ולאחר שנתיים הזמין אותו ד"ר ארתור בירם להורות בבית הספר הראלי בחיפה. שם הוא לימד פילוסופיה, תנ"ך, ספרות ותורה שבעל פה, והיה לדמות מרכזית בעיצוב תכנית הלימודים הייחודית לבית הספר בתחומים האלה.⁴ בבית הספר הראלי התקבצו סביב שכטר בראשית שנות החמישים אחדים מתלמידי כיתות יא-יב, והם התארגנו כגרעין נח"ל. הם קראו לעצמם גרעין 'יובל', ופעלו ברוח רעיונותיו ועצותיו של שכטר.⁵ כמה מאנשי הקבוצה הקימו בשנת 1961 את היישוב השיתופי יודפת, הוותיק ביישובי האזור המכונה היום גוש שגב.⁶ רבים מחברי גרעין 'יובל' היו באותן שנים

3 Josef Schächter, *Prolegomena zu einer Kritischen Grammatik*, Julius Springer, Vienna 1935. הספר יצא לאור באנגלית: Josef Schächter, *Prolegomena to a Critical Grammar* (trans. By Paul Folkes, Foreword J. F. Stall), Vienna Circle Collection — Vol. 2, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht and Boston 1973. שכטר כתב עוד ספר בלוגיקה ששמו תורת-לשון ביקורתי. ספר זה לא יצא לאור מכיוון שכתב היד אבד בשנת 1938, עם בריחתו של שכטר מאוסטריה הנאצית. בשנותיו של שכטר בווינה הוא התפרנס — בצד לימודיו והוראתו באוניברסיטת וינה — מהוראת תלמוד ותנ"ך בפדגוגיון העברי, בית המדרש למורים עברים שהקים וניהל רבה של וינה פרופ' צבי פרץ חיות (1876-1927). שכטר כתב על חייו בבית הוריו ועל שנותיו בווינה דברים קצרים ומאלפים. ראו: יוסף שכטר, בפרוזדור להשקפת עולם, ניומן, ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' 219-223.

4 בשנת 1954 מסר ד"ר בירם לניהולו של שכטר את הסמינר למורים שיסד ליד בית הספר הראלי, ושכטר איחד אותו עם הסמינר למורים של זרם העובדים, שבוטל בשנת 1953 לפי החלטת דוד בן-גוריון. שכטר איחד את המוסדות והקים את הסמינר למורים על שם א"ד גורדון, וניהל אותו עד שנת תשי"ט (1959). על פעולתו בתחום החינוך ראו את מאמרו: 'פעולתי בבית המדרש למורים בחיפה', בתוך: שכטר, בדרך לאמונה, עמ' 66-72.

5 יוסף שכטר וישעיהו תדמור בעקבותיו כינו את הקבוצה בשם 'יובלים', אולם חברי הקבוצה עצמם מדברים על גרעין 'יובל'. ראו: מיכה אנגל, דורון גבעתי, איתן ורדי ועופר נוב (עורכים), שני מישורים וגבעה אחת: חברי יודפת ואנשי חינוך כותבים על יוסף שכטר ומשנתו בשנת היובל למושב השיתופי יודפת, הוצאת מושב יודפת, יודפת תשע"א.

6 תיאור מפורט של החוג השכטריסטי שהתגבש סביב יוסף שכטר בראשית שנות החמישים ראו בתוך: תדמור, התכונות לאלוהי שבאדם, פרק ז, עמ' 265-328. פרק זה מבוסס על תחקיר יסודי, והוא מסמך מרתק על אופן הכללתם של השכטריסטים באורחות חייהם ובהשקפותיהם מאפיינים שונים, שנהפכו עשרות שנים לאחר מכן לנחלת חוגים רבים של מחפשי דרך רוחניים בחברה הישראלית, למשל טבעונות, חקלאות אורגנית, יוגה, שיטות תנועתיות מגוונות כמו שיטת פלדנקרייז ושיטת

תלמידיו של משה פלדנקרייז (1904-1984),⁷ שהיה ידירו של שכטר. פלדנקרייז הציע לחברי גרעין 'יובל' לקרוא בספריהם של גורדייף ואוספנסקי, ומכאן נסללה דרכם של רבים מחברי הגרעין אל הנהגתם של קבוצות אלו בארץ.⁸ אלה מן השכטריסטים שהיו לחברים ואף למנחים בקבוצות העבודה הפנימית החלו לראות בשכטר מעורר ראשוני באמצעות קריאה ועיון, ובעבודה בקבוצות – את לב העשייה הרוחנית שלהם.⁹ רוב חברי יודפת דחקו לקרן זוית את שאיפותיו של שכטר שבiodפת יעסקו בעיצוב אורח חיים יהודי חדש, ורק מיעוט מהם המשיך להקדיש תשומת לב לימי חג, ובייחוד לימים הנוראים, ששכטר נהג לשהות בהם בIODפת. המשבר שראשיתו בשנת 1957 לא אוחה מעולם, אף כי יחסיו של שכטר עם חברי גרעין 'יובל' ולאחר מכן עם מתיישבי יודפת נמשכו עד יום מותו, ושם מקום קבורתו, אף שלא חי במושב.¹⁰ למרבה האירוניה, באותה שנה עשה שכטר את

אלכסנדר, טקסי קבלת שבת קצרים, ובכללם התרכויות מדיטטיבית וקריאת מזמור כג בתהלים. הבסיס לתיאורו של תדמור הוא דברי הפתיחה לחוברת ארחות חיים, שכתב יהודה אגמור, ממייסדי יודפת, "הטקסטים" של "גרעין יובל", הדפסה שנייה. ראו בתוך: אנגל ואחרים, שני מישורים, עמ' 23-25.

7 ספרים רבים נכתבו על השיטה ועל מציאה, משה פלדנקרייז, על ידיו ועל ידי תלמידיו. ראו: משה פלדנקרייז, שכלול היכולת הלכה ומעשה, אלף, תל אביב 1976; הנ"ל, הנסתר שבגלוי: מעיקרי שיטת פלדנקרייז, אלף, תל אביב 1983.

8 על דרך הגעתם של השכטריסטים אל קבוצות העבודה הרוחנית של גורדייף ראו: אילן עמית, גורדייף והעבודה הפנימית, מפה, תל אביב תשס"ה, ובייחוד שם, עמ' 113-118. המתמטיקאי ד"ר אילן עמית (1935-2013) העיד שהמפגשים עם ספרו של אוספנסקי חיפוש אחר המופלא (פיוטר דמיאנוביץ אוספנסקי, חיפוש אחר המופלא [תרגמו חברי החוג לחקר משנתו של גורדייף], שוקן, ירושלים ותל אביב 1977) ועם ספרו של גורדייף, סיפורי בעל זכוכ לנכדו (גאורג איבאנוביץ' גורדייף, סיפורי בעל זכוכ לנכדו [תרגמה לעברית דבורה דימנט], שוקן, ירושלים ותל אביב 2002) היו נקודת משבר ביחסי השכטריסטים עם שכטר ורעיונותיו. 'הקריאה בספרים האלה חוללה רעידת אדמה בעולמנו הרוחני. התברר לנו שהבעיה הראשונה כמעלה אינה גיבוש אורח חיים כזה או אחר אלא הכרת עצמנו: האם אנחנו מסוגלים בכלל לרצות משהו כאופן עקבי ולהגשימו, או שרצונותינו הם פרי של השפעות חיצוניות מקריות והם חולפים ומשתנים בהתאם להשפעות אלה? גורדייף טען שאנו פועלים בצורה אוטומטית ומכנית, מתוך סוג של שינה היפנוטית, ולכן עלינו לנסות בראש ובראשונה להתעורר ולזכור את עצמנו. הדברים האלה העמידו בסימן שאלה את כל מה שניסינו לעשות עד אז במסגרת הגרעין ההתיישבותי השכטריסטי'. ראו: עמית, גורדייף, עמ' 116.

9 כעבור שנים, בשנת 2001, במאמר לכתב העת חיים אחרים תיאר יהודה אגמור, מבכירי תלמידיו של שכטר בגרעין 'יובל' ומייסדי יודפת, שנהיה אחד ממנחי קבוצות העבודה של גורדייף, את עמדתו כלפי שכטר במילים האלה: 'גדולתו הייתה באיתור כיוונים שיסייעו להתפתחותם הפנימית של חניכיו, אך הוא בעצמו לא ידע לנצלם, לכן הוא לא עבר עם פלדנקרייז, וניסיונו להצטרף לקבוצה בשיטת גורדייף היה קצר למדי. כיום, מאה שנה לאחר בואו לעולם, ממשיך יוסף שכטר להיות סמן דרך למחפשי האמת. הוא עושה זאת בכתביו, הוא עושה זאת בסיפור אירוני חייו, והוא עושה זאת באמצעות חניכיו ותלמידיהם, אשר ינקו ממורשתו והמשיכו אותה כל אחד בדרכו'. ראו: אנגל ואחרים, שני מישורים, עמ' 28.

10 על יחסם של אחרים מחברי יודפת אל יוסף שכטר חמישים שנה לאחר הקמת המושב ראו: אנגל ואחרים, שני מישורים.

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

אילן עמית ויהודה אגמור שותפיו בהקמת בית ספר תיכון ניסויי ברוח הגותו, שהכשיר את תלמידיו ללימודים בסמינר שניהל, ולפיכך כונה בית הספר 'המכינות הפדגוגיות'. המכינות פעלו עד שנת תש"ך, והיו בעיני שכטר גולת הכותרת של פעילותו החינוכית, משום שביטאו את תפיסתו ואת דרכו בחינוך.¹¹ הוראתו הייחודית של יוסף שכטר בתחומים תנ"ך, תלמוד, ספרות ופילוסופיה הניבה שלל ספרי לימוד, ובייחוד ספרים חדשניים על הוראת התנ"ך ומקצועות היהדות.¹² שכטר פרסם משנות החמישים עד מותו בשנת 1994 מאמרים וספרים רבים בעברית על התחדשות היהדות, על דרכים רוחניות, על שאלות דת, על מדע ורוח ועל גישות אלטרנטיביות לחינוך היהודי בבתי הספר הכלליים בישראל, שאפשר לראות בהם אמצעי הכנה לקראת התממשותו של מפנה רוחני.

המפנה הרוחני יבוא. יש סימנים מובהקים לכך בהווה. צעירים רבים מאוד מנסים לצאת מעולם השיגרה, מן המתח החילוני, מן החיים האפורים, לעולם שהוא מעבר לעולם הזה. הם מנסים לעשות זאת באמצעותם של סמים, ובחלקם הם עומדים כבר לפרוש מן הסמים, אך הם לא ישובו להיות כמו שהיו. תנועת ההיפיס דועכת, אבל קשה לצעירים לחזור ליומיום הטכני והמנגוני-מסחרי. רבים פונים לפסיכותרפויטים. הסוציאליזם נחלש. תיאטרון האבסורד והספרות המשברית וכל היתר הם סימנים לתודעת המשבר מחד ולתודעת התעוררות ושאיפה להתחדשות מאידך. הטכניקה מגדילה את שעות הפנאי של האדם, שהרי חלק ניכר ממלאכתו נעשה על ידי המכונה והוא נעשה מופנה להפנמה.

הבורק את הסימנים נוכח שהמפנה יהיה בעיקרו בכיוון מיסטי, מטאפיסי, דתי, ולא בכיוון חילוני, רציונאלי. המעצור שיעמוד בדרך להתחדשות האדם יהיה המדע. אך נראה שהכיוון הדתי החדש ינטרל את המדע ויחד עם זה יכלול את המדע בקרבו, כשם שתורת משה ניטרלה וכללה בתוכה את החכמה הבין-לאומית הקדומה. המיתוס יישאר קיים ויוזכך כשם שנזדכך בתורת משה. יחד עם זה יקבל תוספת כוח ויתחדש, כשם שקיבל תוספת כוח והתחדש בתורת משה.

תשומת הלב למיפנה הרוחני המתרחש ובא לעולם מעניקה ממשות לציפייה לביאת המשיח.

במקום להתווכח באופן ספקולטיבי, כאילו-פילוסופי, על טעם החיים, מוטב לעסוק בדברים העשויים לשמש הכנה לחיים שיש להם טעם, למשל, להגביר את הקשב לגוף, לקיים את השבת ואת המועדים, לעסוק במדיטאציה וכיו"ב. העיקר בכל המעשים מסוג זה הוא, שאחרי שמקדישים להם זמנים מיוחדים, ייזכר האדם בהם בכל הזמנים

11 תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם, עמ' 322-328. יוסף שכטר המשיך ללמד בסמינר שהקים לאחר שפרש מניהולו עד פרישתו לגמלאות וכן עסק בפיקוח על בתי הספר התיכוניים ועל הוראת תורה שבעל פה במערכת החינוך הממלכתית.

12 בולטים בעיקר הספרים והמאמרים על הוראת התנ"ך, האגדה והחסידות, למשל יוסף שכטר, פרקי הדרכה בתנ"ך, ניומן, ירושלים ותל אביב תש"ך. לימים פורסם בשינויים בשם: יוסף שכטר, מבוא לתנ"ך, הוצאת ניב, תל אביב 1968; הנ"ל, יהדות וחינוך בזמן הזה, דביר, תל אביב תשכ"ו.

האחרים, באופן שהזמנים האחרים בחיים יהיו במידת מה כהמשך לזמנים המיוחדים
ההם.¹³

האם המפנה שחזה שכטר זהה להתעוררות הרוחנית בקרב יחידים וקבוצות שונות בחברה
הישראלית בעשורים האחרונים? האם כוונתו של שכטר היתה כי מי שירגישו אי-נחת
מהחילונית הישראלית שעוצבה בשנות החמישים והשישים יגלו עניין במורים רוחניים
ובקבוצות רוחניות או בחזרה לדתיות יהודית בנוסח המקובל בחוגים נאו-חסידיים או שמא
יקוו לרוחניות אקלקטית נוסח העידן החדש?

חוקרי שכטר בשנים האחרונות מעלים תהיות בנוגע לתפקידו ולתרומתו להתעוררות
הרוחנית המאפיינת קבוצות שונות בחברה הישראלית בעשורים האחרונים. אין ספק
שהתגברות העניין הציבורי והאקדמי במשנתו של יוסף שכטר בעשורים האחרונים משקפת
שינוי של ממש פִּיחַס אל כתביו ובהבנת תרומתם הישירה, ובייחוד העקיפה, להתפתחות
חיי הרוח בישראל. דוד ליברמן, מראשוני תלמידיו של הרב שג"ר,¹⁴ הכריז ששכטר 'היה
למבשר "העידן החדש" (הניו-אייג'), כשנות דור לפני הופעתו'.¹⁵ בסיום מאמרו על דרכו
של יוסף שכטר הוא כתב:

מורה צנוע זה שכתב על עצמו 'איני מסוגל להיות מנהיג, לא הייתי אלא בבחינת אח
בוגר המשתתף במפעל של אחיו הצעירים' היה לאמיתו של דבר מנהיג של מהפכה.
הגותו היתה למסד שעליו נבנתה דתיות חדשה (כלי להתעלם מתרומתם של אחרים),
המסרבת להזדהות עם זרם חברתי או עם תנועה מוגדרת, ומשלבת להט נפשי עם הגות
רחבה משהו שניתן לכנותו 'חסידות חדשה'.¹⁶

אשר שכטר ציין בסיכום עבודת הדוקטור שלו שקיימת טענה כי יוסף שכטר הוא 'מבשר
ה"ניו אייג"' הישראלי ויש לבחון טענה זו לעומקה.¹⁷

במונח 'ניו אייג' – או בעברית העידן החדש – חוקרי התופעה מתכוונים להיבטים
מסוימים של ההתעוררות הרוחנית הניכרת בעשורים האחרונים בעולם ובארץ.¹⁸ התעוררות

13 הנ"ל, דרכים בחינוך לערכים, יחדיו, תל אביב תשל"ו, עמ' 64.

14 הרב שמעון גרשון רזונברג (1949-2007) הוא, ללא ספק, מחוללו של זרם רוחני נאו-חסידי ופוסט-
מודרני בציונות הדתית בדור האחרון. על פי עדות תלמידו דוד ליברמן, הוא הכיר את כתבי שכטר,
התרשם מהם עמוקות, והעריך את חדשנותו הרוחנית ואף את פתיחותו לעולם המזרח. בעצתו
נפגשו עם יוסף שכטר בכיתו בחיפה בשנת 1990 ארבעה מתלמידיו הקרובים של הרב שג"ר. ראו:
ליברמן, 'הנצח מתגלה בנפש' (לעיל הערה 1), עמ' 115.

15 שם, עמ' 116.

16 שם, עמ' 118.

17 שכטר, 'ממדע לאמונה' (לעיל הערה 1), עמ' 247.

18 ראו: Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, State University of New York, Albany 1998; Paul Heelas, *The New Age Movement*, Blackwell, Cambridge 1998; James R. Lewis & Gordon Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, State University of New York, Albany 1992

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

זו בדור האחרון בישראל רחבה הרבה יותר ממה שנדרון בדרך כלל במחקר על העידן החדש, שהתמקד לרוב בהיבטים האקלקטיים והפופוליסטיים של התופעה. התעוררות זו כוללת את ההצטרפות של בוגרי מערכת החינוך הממלכתית והממלכתית דתית בישראל לחוגים חסידיים או נאו-חסידיים הקשורים במקרים רבים לחסידויות חב"ד וברסלב, היווצרות קהילות נאו-אורתודוקסיות רוחניות בהשפעת תלמידי שלמה קרליבך ודומיו, התעצמותן של כיתות רוחניות שמקורן בעולמות לא יהודיים והתרחבות פעילותן של מגוון רב של תנועות רוחניות שיובאו לארץ מרחבי העולם. תנועות אלו אינן נכללות בדרך כלל במחקרים על העידן החדש, אף על פי שהן חלק בלתי נפרד מן ההתעוררות הרוחנית של הדור האחרון. תופעה בולטת במיוחד היא התעצמות העניין באנתרופוסופיה מיסודו של רודולף שטיינר (1861-1925), ששיטת החינוך שלה זוכה לעדנה בישראל בעשורים האחרונים.

כן פורחות בישראל קבוצות שונות העוסקות בתרגול שיטות מדיטטיביות מזרחיות: הינדואיסטיות ובודהיסטיות, למשל העמותה לוויליאמסון בישראל, המתרגלת מדיטציית ויפסאנה בודהיסטית שמקורה בבורמה, כמו שמלמד אותה המורה היהודי סאטיה נאראיין גואנקה; או עשרות קבוצות ויחידים שהביאו לישראל שיטות רוחניות שונות שלמדו בביקוריהם בהודו, ביפן ובמקומות אחרים. קבוצות העבודה הרוחנית מיסודו של גאורג איבאנוביץ' גורדייף (1866?-1949), שהביאו לארץ לראשונה תלמידיו של שכטר, הן חלק בלתי נפרד מן התופעה, ובצדן יש לציין גם כיתות מערביות חדשות יותר, כמה מהן שנויות במחלוקת, כמו הסיינטולוגיה. למרות נקודות המגע שבין תופעת העידן החדש לבין הקבוצות הרוחניות האחרות שציינתי למעלה מן הראוי להדגיש את ההבדלים ביניהן. כמה מן המאפיינים של רבים מאנשי העידן החדש – כמו נטייה מובהקת לאקלקטיות, הסתייגות ממחויבות למורים רוחניים, פופוליזם והתחברות טבעית לכלכלת השוק – אינם מאפיינים בדרך כלל את הקבוצות הסגורות והשיטתיות שאפשר להגדירן אסכולות רוחניות.¹⁹

דבריו של שכטר על המפנה הרוחני העומד להתרחש – שהובאו למעלה ונכתבו בשנות השבעים תוך כדי התאמתם למצב העניינים באותן שנים – היו במידה רבה שכתוב

דלית שמחאי, לזרם נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל, פרדס, חיפה תש"ע; מריאנה רוח-מדבר, 'תרבות העידן החדש בישראל: מבוא מתודולוגי ו"הרשת הרעיונית"', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ו. עיון עדכני בתופעת 'העידן החדש' ובתופעת ההתחדשות היהודית (Jewish Renewal) ראו בתוך: תומר פרסיקו, "מדיטציה יהודית", התפתחותה של תרגולת רוחנית מודרנית ביהדות זמננו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"ב, עמ' 303-358.

19 לדברי קליין אורון ורוח-מדבר: 'ניו אייג' הוא שם גג לאוסף נרחב של אמונות ופרקטיקות נעדרות ארגון מרכזי ובעלות אופי אקלקטי, שאחד המאפיינים המרכזיים שלו הוא הדגש על תהליך מתמיד של שיפור העצמי (self) לשם הוצאת הפוטנציאל האינסופי שלו (או אלוהותו) מהכוח אל הפועל'. ראו: אדם קליין אורון ומריאנה רוח-מדבר, 'חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה', סוציולוגיה ישראלית, יב, 1 (תש"ע-2010), עמ' 57. ראו גם: שמחאי, לזרם נגד הזרם, עמ' 10-15, 20-30.

של טיעונים דומים שפרסם בבימות ספרותיות שונות מאז הקמת המדינה. דברים אלו מחזקים את הטענה ששכטר היה חלוץ הלכי הרוח של העידן החדש בישראל. פסקאות רבות בכתביו יכולות להתפרש כמכוונות לקידום רוחניות חדשה מן הסוג המתקיים כיום בתרבות המערב, בישראל ובעולם היהודי האמריקני. השילוב המיוחד שעודד שכטר – ובו עיסוק בטכניקות גופניות מזרחיות כמו יוגה ושיטות תנועה אחרות או בטכניקות שפותחו במערב בהשפעת המזרח כאמצעי להגברת הקשב לגוף, חיפוש דרכים להענקת משמעות רליגיוזית לשבתות ולימי מועד בדרכים מסורתיות ובדרכים מקוריות בצד הפניית אנשים לעסוק בשיטות מדיטציה שונות – לא היה מצוי בקרב קודמיו, והקדים בעשרות שנים את המקובל בקרב יחידים וקבוצות שונות כיום. ואולם באותה מידה שאפשר לראות, למשל, במתח שתואר למעלה בין שכטר לבין תלמידיו בסוגיית פנייתם לדרכו של גורדייף חיוזק לטענה שיוסף שכטר היה מבשרו של העידן החדש בישראל, משום שהעדיף עמדות אקלקטיות משיטות רוחניות סגורות,²⁰ אין ספק שגם היה רחוק ביותר מכל נטייה לפופוליזם. אחדים מחוקרי משנתו עמדו במפורש על נטיות המובהקות לאלטיזם, שהתבטאה גם בהתעלמותו מנושאים פוליטיים חברתיים שהעסיקו את החברה הישראלית בימי חייו.²¹ אין ספק שיוסף שכטר היה רחוק מאוד ממגמות של מסחור רוחני, מציאת חן בעיני המונים באמצעות הצדקות מדעיות פשטניות מצד אחד או זלזול לא מבוקר במדע מצד אחר. להלן אבחן שלושה מאפיינים של משנתו הרוחנית של יוסף שכטר כדי להשיב על השאלות שהעליתי בדברי מבוא זה.

אינטגרציה וסינתזה בין חלקי התודעה

בשנת 1977, לאחר מותו של שמואל הוגו ברגמן, פרסם שכטר דברים שכתב לברגמן בתשובה לשאלת ברגמן כיצד הוא מסביר את המעבר מעיסוקו הפילוסופי בחוג הווינאי בשאלות לשון לפעולתו בשדה הדתי.²² שכטר כתב:

20 אפשר לטעון שגם שיטות כשל שטיינר, גורדייף ואחרים מבוססות על אקלקטיות רוחנית, אולם אין ספק שמורים רוחניים אלו הציגו את שיטותיהם כתורות מגובשות ומובנות, והעדיפו להסתיר את הגיוון שבמקורותיהם.

21 לואיס (לעיל הערה 1), עמ' VIII-VI.

22 ברגמן הכיר היטב את מאמריו של שכטר בתחום הלוגיקה וגם את כתביו המאוחרים, הואיל והם היו שנים בקשרים. ברגמן מפנה בספרו הנודע מבוא לתורת ההיגיון שלוש פעמים למהדורה הגרמנית המקורית של המבוא לרדודק ביקורתי משנת 1935 (ראו לעיל הערה 3). ברגמן כתב הקדמה לחוברת שהוציא לאור שכטר בווינה ששמה מבוא קצר ללוגיטיקה, וינה תרצ"ז. ראו: שכטר, 'ממדע לאמונה' (לעיל הערה 1), עמ' 69, הערה 224. את ההקדמה לכרך השני של תולדות הפילוסופיה החדשה סיים ברגמן בעיבוד תפילה ברסלבית שמצא בחוברת שבת ומועדים, שכתב יוסף שכטר והודפסה ביודפת בשנת תשל"א. ראו: שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ג, עמ' 8.

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

לפני קרוב לחמישים שנה חשבתי שהבהרה הלוגית של המחשבה והלשון היא דרך עיקרית בדרכי-התיקון של האדם. שעל ידי טיהור המחשבה מן הפראזה ומן השיגרה ומן המטאפיסיקה המדומה יזכה האדם בהתחדשות פנימית. המורים שמצאתי אז היו לודוויג ויטגנשטיין ומוריץ שליך. במשך השנים נוכחתי לדעת, כי העבודה הפנימית, שעליה מדובר בספרות החסידית ובספרות של המזרח הרחוק, עדיפה הימנה. וכן נוכחתי לדעת, שההכללה של הנפשי-חווית-דתי ושל המדעי-לוגי גם יחד בחיים, ולא ההפרדה ביניהם, חשובה לנו כיום הזה, משום שיש בה משום הכנה למפנה העתיד לבוא בעולם האדם. אך על אף השינוי שחל בתפיסתי, חושב אני, שדרך התיקון הלוגית של המחשבה והלשון שרירה וקיימת, וגם היא בבחינת הכנה להשקפת עולם חיונית והכרחית שאנו מצפים לבואה. אחרי המפנה הפנימי המקווה שיתחולל בעולם האדם על ידי יחידים ועל ידי קבוצות נבחרות של אנשים, יוברר לאדם, כי דברים שהיו מרכזיים בחייו, הם בעצם נטולי ערך, ועליו להשתחרר מהם, כדי לזכות בחיים יותר מלאים. עלי לציין כי ההבהרות שקיבלתי בחוג הווינאי עזרו לי הרבה בעיוני בדת להבחין בין הבר לבין התבן.²³

שכטר עומד בתשובתו על שאין להבין את השינוי הגדול שעשה מעיסוק בהבהרה לוגית של המחשבה והלשון לעיון וכתובה על טקסטים העוסקים בדתיות פנימית כמבטל את ערכה של ההבהרה הלשונית שעסק בה בעבר. להפך, הוא מאמין באינטגרציה בחיים בין הצדדים השונים של התודעה, בין הצדדים הלוגיים שהם בסיס החשיבה המדעית ובין הצדדים החווייתיים נפשיים, שהם, לשיטתו, פתח אל המישור הדתי לאחר נפילתה של המטפיזיקה. את הטענה הזאת מחזקת העובדה שבשנות השבעים גילה שכטר עניין במחקרי מוח אשר הראו שהמחצית השמאלית של המוח אחראית לצד הרציונלי-מילולי-מתמטי שבתודעת האדם, והמחצית הימנית אחראית לצד האינטואיטיבי-מדיטיטיבי ולכישורים האמנותיים והאומנותיים שבאדם.²⁴ מחקרים אלו חיזקו, לדעת שכטר, את חשיבותה של הסינתזה בין הרציונלי לאינטואיטיבי כתנאי לאיזון בין הצדדים השונים של התודעה. מבחינתו היה בהם חיזוק למחקריו בתחום הלוגיקה והשפה משנות השלושים ולעמדתו החריגה בקרב אנשי החוג הווינאי שיש משמעות גם לשפה שאינה מתארת את המציאות, מכיוון שהשפה כוללת שכבות משמקפות את משאלותיו של האדם, ציווייו והבעותיו, ותפיסה זו הנחתה את שכטר כל ימיו.²⁵

כמאמר שכתב שכטר על לודוויג ויטגנשטיין בשנת 1964 הוא תיאר את השינוי בתפיסתו של ויטגנשטיין, אשר עלה מההשוואה שבין המסכת הלוגית פילוסופית *Tractatus Logico-Philosophicus* משנת 1921 לבין הספר בחינות פילוסופיות *Philosophical*

23 יוסף שכטר, עיונים במחשבת זמננו, יחדיו, תל אביב תשל"ז, עמ' 176-177.

24 הנ"ל, 'פרקים בתורת האדם', בתוך: הנ"ל, בדרך לאמונה, עמ' 23-26. המאמר מבוסס על הספר: Robert Orenstein, *The Psychology of Consciousness*, W. H. Freeman and Company, San Francisco 1972

25 ראו: יוסף שכטר, 'שכבות ומערכות בשפה', בתוך: הנ"ל, בדרך לאמונה, עמ' 81-89.

Investigations, שיצא לאור לאחר מותו של ויטגנשטיין ב-1951.²⁶ לדבריו, עצם זה שב'מסכת' המציאות משתקפת במשפטים ואילו ב'בחינות' ישנם רק 'משחקים' לשוניים מעיד כי ויטגנשטיין

חזר בו כאן מתפיסת הלשון כעשויה בצלמה של המציאות, ומתפיסת המשפט כעל המשמעות כפונקציה האמת של משפטים אלמנטאריים, המתארים מצבים אלמנטאריים בעולם. בניגוד ל'מסכת' יש ב'בחינות' משמעות לצורות לשוניות רבות. לא רק משפטי תיאור אלא גם משפטים אחרים, כגון משפטי שאלה, משפטי ציווי וכו', הם משפטים בעלי משמעות. במקום הלשון האחת של 'המסכת' באים משחקים לשוניים שונים, המעניקים לאלמנטים שלהם משמעות והעומדים בקשר זה עם זה. משמעותו של ביטוי הוא כאן אופן השימוש בביטוי במשחק הלשוני הנתון.²⁷

אם משווים בין דברים אלו לתוכן תשובתו של שכטר למכתבו של ד"ר שמואל נגלר, שגם הוא למד בצעירותו בסמינר הפילוסופי בווינה, וגם הוא תהה בעניין עיסוקו של שכטר בדת, אפשר לטעון ששכטר הניח כי עבודותיו המאוחרות של ויטגנשטיין קרובות מאוד לתפיסה הלשונית שעיצב שכטר עצמו בווינה בשנות השלושים, אולם לא זכתה להכרה רבה בקרב מרבית חברי החוג הפוזיטיביסטיים.²⁸

את השאיפה לכנות אינטלקטואלית ולהבהרת המחשבה קבלתי גם אני ממורי מוריץ שליך ולודויג ויטגנשטיין. הם עסקו הרבה בהפרדה בין הספירות-השכבות של המחשבה והלשון. אך עוד בהיותי בווינה התחלתי לחפש דרכים לאינטגרציה של שכבות מחשבה, חווייה ולשון שאינן שייכות למדע אך הן קיימות קיום ממשי בכללות המחשבה והלשון. גם פרידריך ווייסמן היה אומר שאי-אפשר להתפרנס זמן רב רק משלילה, כלומר רק מזה שאנו שוללים את המטאפיסיקה. ההפרדה-ההבדלה בין התחום המדעי לבין התחום הדתי היתה בשבילי רק בבחינת צעד ראשון בפעולה

26 יוסף שכטר, מסות ורשימות, קרית ספר, ירושלים 1964, עמ' 23-27. המאמר הודפס בשנית והורחב מאוד לאחר מותו של האדריכל פאול אנגלמן, ידידו של ויטגנשטיין ומכרו של שכטר מאז נפגשו בתל אביב בסוף שנות השלושים. ראו: שכטר, יהדות וחינוך, עמ' 161-196.

27 שם, עמ' 26.

28 על הקרבה הרבה שהרגיש שכטר לוויטגנשטיין מעידים הדברים האלה שהוא כלל בספרו מבוא לתנ"ך: 'לפני שנים ניסיתי ללכת בדרכו של הוגה הדעות הנודע ולודויג ויטגנשטיין. ויטגנשטיין היה בעל תפיסה לוגית עמוקה ובעל אמונה כאחד. תמיד חש את קיומו של מה שלמעלה מן האדם, שלא נוצר על-ידי האדם ושאינו ניתן לביטוי בלשון-התיאורים של האדם, והטיר איסור לוגי על משפטים מטאפיסיים שאינם משפטי-תיאור. הפוזיטיביסטים שבדורו הבינו יפה את האיסור הזה, אך הם לא הבינו, שהאיסור לא בא אלא לפנות את הדרך למיסטיקה אמיתית, כלומר: למה שמתגלה בעולם ואינו שייך לתיאורו של העולם. פאול אנגלמן (ידידו של ויטגנשטיין) עמד על כך, שההבדל בין ויטגנשטיין ובין הפוזיטיביסטים הוא זה, שהמיסטי המתגלה ביקום הוא לדעתו של ויטגנשטיין העיקר בעולם ובחיים, אלא שאין הוא ניתן לתיאור, ולדעת הפוזיטיביסטים העיקר הם הדברים שאפשר לבטאם במשפטים מדעיים, ומה שאינו ניתן לביטוי במשפטים כאלה אינו קיים לדידם

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

ההבהרה, ואת הצעד הבא ראיתי במציאת דרך לאינטגרציה נכונה. לא רציתי (ואינני רוצה) להחיות פגרים מתים (של אמונות טפלות ושל יצורי המטאפיזיקה האוניברסיטאית), אך מצד אחר לא רציתי להתעלם מקיומם של נתונים רליגיוזיים ואקסיסטנציאליים אמיתיים במחשבה ובלשון. נתונים אלה מקומם בספירה השונה מן הספירה של התיאור (של המדע) וקרובה יותר לספירות של הציוויים, ההבעות והמשאלות. אין להניח שרק הספירה של התיאור היא לגיטימית במחשבה ובלשון.²⁹

גם מן המכתב לנגלר עולה ששכטר – בדברו על מעבר ממדע לאמונה – התכוון לערער לא על החשיבה המדעית, אלא על בלעדיותה. הוא דיבר למעשה על מעבר מאמונה כמדע אל מה שכבר פינה בווינה מהותיות וממנה אף לאמונה, כלומר הכרה בקיומם שווה הערך של הממדים הדתיים שבחיים. המעבר הוא מתפיסת עולם מדעית בלבד לתפיסת עולם שיש בה סינתזה ואינטגרציה, כלומר תפיסה מורכבת המסוגלת להכיל משפטים מדעיים בצד משפטים מוסריים ומשפטים דתיים. זו המשמעות המעשית העולה מתפיסת השפה של שכטר שקיימות שכבות ומערכות בשפה.³⁰ שכטר סבור שאמנם מבחינה תיאורית אין לתאר מה שאינו משקף את המציאות, אך מכיוון שתכנים דתיים משקפים משאלות למשמעות, אין להתעלם מהם, ויש לתרגם אותם באופן שיוכלו להשתלב בעולם המחשבה של ימינו. בתשובתו לנגלר משנת תש"ל הוא אמר במפורש שאין הוא רוצה להחיות מתים בשני מובנים. החייאת אמונות בטענות על העולם הבדויות מהלב, שהוא מכנה אותן אמונות טפלות. לכך יש להוסיף כל טיעון בשפה מדעית שהוא פסידו-מדע, משום שאין לו אחיזה במציאות.

כלל. משמעותו של העולם אינה בתוך העולם לדעתו של ויטגנשטיין אלא מעבר לעולם, ותיאורו של העולם, שהמדע עוסק בו, נטול-חשיבות הוא לגבי הנעלה. אלוהים אינו מתגלה לדעתו בתוך העולם, אלא הוא מתגלה בכך שהעולם קיים. ויטגנשטיין הקים גדר מסביב לאי קטן באוקינוס והוא אי המדע, אך לא עלה על דעתו לייחס לאי זה חשיבות מרובה ולהטיל ספק בקיומו של האוקינוס. זהו מובנו של פתגמו הידוע הנמצא בסוף ספרו "טראקטאטוס": על מה שאי-אפשר לדבר – מן ההכרח לשתוק. ברבות השנים הגעתי לידי הכרה, שאף כי אין לבטא מבחינה עקרונית את האמיתות הדתיות באמצעות משפטי-תיאור הנקראים משפטים מדעיים, איין אדם שאינו בעל-מדרגה במובן הדתי העמוק יכול לעמוד בשתיקה הבאה מתוך אמונה גדולה, ואין לנו דרך אחרת בחינוך האדם מאשר להחזיק במשפטים דתיים הרומזים על מציאות שהיא מעבר למדעים'. ראו: שכטר, מבוא לתנ"ך, עמ' 70-71.

29 הנ"ל, פרקי עיון לנבוכי זמננו, דביר, תל אביב תש"ל, עמ' 68-69.

30 ראו את דיונו הממצה והנכון של אשר שכטר בסוגיה זו בתוך: שכטר, 'מדע לאמונה' (לעיל הערה 1), עמ' 83-93 ואת מסקנתו 'האופן השלישי, הוא תאור סינתטי של אדם הנאמן למוטיבים דתיים כשם שהוא נאמן לתיאורים מדעיים. טיפוס זה, מבטא חתירה לסינתזה של שני צדדים המכירים זה בערכו של זה, מבקשים שלא ליצור אפולוגטיקה מאולצת ומטפחים הכרות והרגשות דתיות רלוונטיות. ביטוייה של הסינתזה, ניכר בעליל בניתוח השכטריאני אודות רבדים שונים בשפה הנופק מגישתו האנטי מטאפיזית. נראה לי, כי טיפוס זה, מאפיין את שכטר בשלהי ימיו בוינה ואף לאחר מכן' (שם, עמ' 92-93).

באותה מידה אין הוא מעוניין לחזור לוויכוחים מטפיזיים ולטענות לקיום אלוהים שאפיינו את התאולוגיה והפילוסופיה שלפני קאנט, והיו לחסרי שחר לאחר קאנט. הוא נאמן לטיהור השפה מדיונים אלו, שאפיינו את פעילותם של מייסדי החוג הווינאי. 'התיאולוגיה היהודית שאני רואה אותה כחיונית וכהכרחית לקיומנו הרוחני היא תוצאה של ההכרה שיש לתת ביטוי גם למה שלא ניתן לביטוי בספירה התיאורית-מדעית'.³¹ לדיבורים התאולוגיים, ששכטר מאפשר למרות האיסור הקאנטיני על המטפיזיקה, אין גם, לשיטתו, מובן מדעי. מובנם הוא בתחום הקיומי הנפשי, בתחומים שאינם שייכים לשכבת הלשון התיאורית המדעית. תחום אחד של החיים אינו מוציא את התחום האחר, אלא על התחומים השונים להתקיים בו בזמן. חשיבה מדעית ופרגמטית אינה תחליף לצורך האנושי במשמעות, למילוי משאלות לחיים עמוקים יותר. העיסוק במדע וגם קידום החיים הפרגמטיים והכלכליים אינם באים במקום החיפוש אחר מתן משמעות דתית-קיומית לחיים ולהפך. אולם להבדיל מהוגים אחרים כמו ישעיהו ליבוביץ', שדרש הפרדה מוחלטת בין דת לבין מדע,³² שאף שכטר לסינתזה שתתבטא באופן שהנתונים השונים יזינו במידת האפשר זה את זה, ושבתודעתו של האדם תתקיים אינטגרציה פנימית.

בין שיפוטיות הייררכית לאינטגרטיביות

בפסח תש"י (1950) נשא שכטר הרצאה בכינוס הסופרים בירושלים, ובה הבהיר את ההבדל שבין האדם הדתי לאדם המהותי.

התכונה האופיינית של האדם הדתי היא איפוא יחס אישי לאלוהים, יחס של תמימות, ללא כל נסיון להתחכמות [...] האדם המהותי הוא במידה מסוימת גלגולו של האדם הדתי אבל נבדל ממנו בהרבה. עיקר שאיפתו לתת תוכן לחייו ולמעשיו. למושג 'תועלת' יש אצלו מובן אחר מאשר אצל שאר בני-האדם. המועיל הוא בשבילו כל מה שמעלה את ערך החיים.³³

ראשיתו של הצירוף 'אדם מהותי' בסוף ימיו של שכטר בווינה. אשר שכטר מצא כי שורשו של דיון זה בטקסט שכתב שכטר בווינה ב-1937, ומסרו במלואו לפרסום באנגלית בסוף ימיו.³⁴ במקור הגדיר שכטר את האדם המהותי איש הערכים המוסריים, איש האמת והצדק הסוקרטי, שיחסו למוסר אינו תועלתני, אלא אידאי טרנסצנדנטלי. בתקופה של שלטון העריצות (In a time of tyranny) הוא לא התבטל בפני השלטון כדרך ההמונים

31 שכטר, פרקי עיון לנבוכי זמננו, עמ' 69.

32 ישעיהו ליבוביץ', בין מדע לפילוסופיה, אקדמון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 267-312.

33 יוסף שכטר, ממדע לאמונה, דביר, תל אביב תשי"ג, עמ' 46.

34 Josef Schächter, 'Notes on Problems of Ethics', in: Friedrich Waismann, Josef Schächter, Moritz Schlick, *Ethics and the Will: Essays*, in: Brian McGuinness

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

או האינטלקטואלים המתרשמים מיכולת העריצות לשלוט במציאות, משום שהם נכשלים במימוש החלטותיהם.³⁵ בדברים האלה הגיב שכטר על מה שהתרחש בגרמניה עם עליית הנאצים לשלטון ובווינה עם השתלטותם עליה. אולם מבחינה רעיונית בדבריו על האדם המהותי ובהשוואתו לאדם הדתי ניכרת השפעתם הגדולה של סרן קירקגור ושל המחשבה האקזיסטנציאליסטית,³⁶ המתאפיינת בהעדפת הפנימי על החיצוני.³⁷ האדם המהותי אינו מסתפק בפקפוק אקדמי בערכים, הוא מתרחק, לדברי שכטר, מכל מה שאינו מעניק משמעות של ממש, משמעות פנימית לחיים עצמם, משמעות גדולה מן המשמעות הפרטית, מהטעם האישי שאדם מוצא לחייו. האדם המהותי מתרחק ממלאכותיות, מפוזר ומהתדרות, ואם הוא נכשל בהם, הוא מרגיש שנפל, שניטל הטעם מחייו. זו החרטה המודרנית. ההתחדשות וההשתחררות מכל אלה הן התשובה המודרנית. המהותיות היא חיפוש משמעות בתכנים נפשיים פנימיים, ולא בחיים חיצוניים. אף שבהערת שוליים הדגיש שכטר כי הוא מבחין רק בין האדם המהותי לבין האדם המוסרי,³⁸ אין ספק שניכרת במחשבתו השפעתו של קירקגור, שהרי בסופו של דבר אף שהוא מזהה את עצמו במאמר עם האדם המהותי, הוא קובע את יתרונו של האדם הדתי על זה המהותי, כמו הצגתו של קירקגור את הדתי מעל המוסרי.³⁹ שכטר כתב:

האדם המהותי נבדל מן האדם הדתי בזה, שאף על פי שהוא מכוון כלפי מעלה, כלפי אמונה, אין בו עצמה ועוז, אין לו מתח גבוה כמו לאדם הדתי [...] ויש מן הפסימיסטים המניחים שאין דבר גדול צומח מן הקרקע של העולם הזה. וגם האדם המהותי אף על

and Joachim Schulte (eds.), *Vienna Circle Collection*, Vol. 21, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1994, pp. 19-32

הערה 1), עמ' 123-124.

35 שכטר, 'הערות', עמ' 31-32. את דבריו המקוריים על האיש המהותי צירף שכטר לסוף מאמרו על בעיות תרבותנו בזמן הזה שבספרו *מדע לאמונה*. שם חשף שכטר לא רק את רוח התקופה, אלא גם את הזדעזעותו מעמדות של יהודים כלפי הנאצים לפני המלחמה. 'נמצאו משכילים רבים, ובהם גם מבני עמנו, שהעריצו אותו רשע בתקופת גדולתו. הם רק התאוננו על האנטישמיות המופרות שלו. יש בין המשכילים כאלה הנוטים להעריך דוקא את השליט הוולגארי, היודע להחליט ולבצע את החלטתו. האדם המהותי אינו יכול להכיר בשלטון כזה אפילו מוכיחים לו שרק בדרך העריצות אפשר לפתור את הבעיה הכלכלית בזמננו'. ראו: שכטר, *מדע לאמונה*, עמ' 46-47.

36 ראו: תדמור, 'שכטר וקירקגור' (לעיל הערה 1).

37 סרן קירקגור, *חיל ורעדה*, מגנס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 74. וראו גם: רון מרגולין, *הדת הפנימית*, אוניברסיטת בראילן ומכון הרטמן, רמת גן תשע"ב, עמ' 293-296.

38 'אני מבחין בין האדם המהותי לבין האדם המוסרי. המהותי הוא בעל כיוון אמונתי מובהק ואינו מעמיד את ערכיו על ערכי העולם הזה, וגם בשעה שהוא עושה זאת אין הוא מבטא את עצמותו כראוי'. ראו: שכטר, *מדע לאמונה*, עמ' 46.

39 על השהיית האתי במשנת קירקגור ראו: קירקגור, *חיל ורעדה*, עמ' 57-72.

פי ששרשו בעולם אחר, בעולם ההוא, ומשום כך, ורק משום כך הוא בעל ערך, הרי כיון שכל נופו בעולם הזה אין הוא מסוגל לחיים אינטנסיביים.⁴⁰

שנה לאחר הדפסת הספר ממדע לאמונה בהוצאת דביר הוציא שכטר באותה הוצאה, בשיתוף תלמידיו אילן כרוך (עמית) ויוסף מנילה, מבחר תרגומים ראשון בעברית מתוך כתביו של סרן קירקגור.⁴¹ האקזיסטנציאליזם של שכטר קרוב למקור הקירקגוריאני ולא לגלגולו החילוני במשנותיהם של בני דורו סארטר וקאמי בצרפת.⁴² מנקודת המבט האינטגרטיבית שעסקתי בה קודם לכן, יש לראות במעבר ממהותיות לדתיות, כמו במעבר ממדעיות למהותיות, לא המרה, אלא הוספה. שכטר הלוגיקן, כלומר המדען, קיבל עליו תפיסה מהותית, ובאותו אופן קיבל עליו שכטר, המזוהה עם המהותיות הסוקרטית, גם את הממדים הדתיים של החיים, ואף הרגיש שיש טעם להשקיע בהם יותר מבתחומים האחרים. את משמעות החיים ולא את טעם החיים הפרטי איתר שכטר בדתיות יותר מבמישורים אחרים, ואולי רק בה, כמו דבריו על תפיסתו המיסטית של ויטגנשטיין.⁴³ אולם הרושם שהמעבר ממדעיות למהותיות וממהותיות לדתיות – משמעו זניחת השלב הקודם, אינו מקרי, ומקורו, ללא ספק, בעיוניו של שכטר בכתבי קירקגור. בדבריו המבוא שכתב שכטר ללקט התרגומים מכתבי קירקגור הוסיף על שלושת המעגלים הנודעים של קירקגור –

40 שכטר, ממדע לאמונה, עמ' 47. שכטר לא היה עקבי בעמדה זו. להבדיל מהדגשתו של אשר שכטר בעבודת הרוקטור שלו, שהמהלך השכטריסטי ממדע לאמונה הוא מהלך של תמימות שנייה, ששלב המהותיות היה שלב ביניים בו. ראו: שכטר, 'ממדע לאמונה' (לעיל הערה 1), עמ' 122-146, תדמור מביא בספרו ריאיון שערך עם שכטר בשנת תשמ"ט, ובו נאמרים דברים אחרים לחלוטין: 'האדם נעשה רחוק מהדת במובן האידיאלי, במובן התמים, וקשה להביאו לדת. חשבתי, מה ניתן להציע לאדם במקום האמונה הדתית האידיאית התמימה ובמקום החוויה הישירה. ניסיתי לחשוב על תחליף זמני לתקופה המסוימת שבה אנו חיים [...] מה בין המהותי לדתי? אם מדובר על הדתי במובן הפנימי, למעשה אין הבדל גדול. אמנם בהזדמנויות שונות הבחנתי בין המהותי לדתי. אבל זו היתה רק טכניקה להבטיח שתהיה קליטה אצל השומעים; כדי שאנשים לא יפסלו את העניין מלכתחילה [...] אני זוכר, למשל, שבהרצאותי בפני אגודת הסופרים הקפדתי להשתמש בהקשר הזה במושג אלוהי לעומת האלוהים. ככלל, מציאת הביטויים היא דבר קשה מאוד. כי בעצם הנתונים שאנו רוצים לדבר עליהם אין להם נתונים בלשון. היודע איננו מדבר והמדבר אינו יודע [...] ברור שהדתי (בתקופתנו) כבר איננו תמים, ברור שהוא איננו פונדמנטליסטי. פשוט, הוא איננו יכול להיות כזה. החרדי הוא ריטואלי. אולי לא רק ריטואלי, אבל בעיקר כזה, הוא פונדמנטליסט [...] המוסרי מתבטא בהוריונטאלי, בחברה, ביחסים שבין האדם לחברו. המהותי יכול להתבטא במוסרי, אבל הוא יותר ממנו. גם במוסרי יש יסוד דתי. ויטגנשטיין אמר שהיסוד באתי הוא הדתי. אבל המהותי הוא ורטיקאלי. יש פה טרנספורמציה. המהותי הוא ניסיון שבין אדם למקום'. ראו: תדמור, התכונות לאלוהי שבאדם, עמ' 56-58.

41 סרן קירקגור, מבחר כתבים (בעריכת ד"ר יוסף שכטר ואילן כרוך), דביר, תל אביב תשי"ד (הדפסה שנייה תשל"ג ומהדורה מורחבת בשם סרן קירקגור, האסתטי, האתי והדתי, מבחר כתבים, דביר, תל אביב 1991).

42 ראו: יוסף שכטר, 'שיחה על נושאים אחרים בכתבי סארטר', בתוך: הנ"ל, מסות ורשימות, עמ' 43-50.

43 ראו לעיל הערה 28.

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

המעגל האסתטי, המעגל האתי והמעגל הדתי – מעגל רביעי, חיצוני עוד יותר, והוא המעגל המדעי.

המדע כמדע הופך הכל לחיצוני, ועל ידי כך הוא הולך ומתרחק מן האלוהי המתגלה בנפש החיה, כי האלוהים הוא אלוהים חיים (ואין חי דבק במת). התחום האסתטי עולה על התחום המדעי, הוא מופנה יותר כלפי פנים [...] התחום האתי עולה על התחום האסתטי [...] התחום העליון על כל הוא התחום הדתי.⁴⁴

כמו שהראיתי קודם לכן, אין תפיסתו ההייררכית של שכטר, המושפעת מקירקגור, מבטלת את ערכם של התחומים החיצוניים יותר, אלא ממקמת אותם במקום נמוך יותר בסולם הערכים שלו. לשפה היררכית זו יש מחיר מסוכן בחינוך, העולה הן מכתובתו של קירקגור, בייחוד על היחס שבין המוסרי לדתי,⁴⁵ הן מכתובתו של שכטר על חיצוניותו של המדע ועל נחיתותם של האסתטיקה ושל האתיקה בפני הדת. עמדה זו סותרת את מגמתו של שכטר לסינתזה שנידונה למעלה. למעשה ניכרת בהגותו התרופצות פנימית בין שתי המגמות, זו הקוראת לסינתזה ולהכרה בקיום בו בזמן של שכבות שונות בלשון, וזו הקוראת לדרג את ספרות הלשון השונות ולהציב את זו הדתית מעל האחרות. הראשונה נענית לצו השכל, והשנייה – לצו הלב. מצד אחד נדמה לעתים כי העובדה ששכטר לא הכריע בין שתי הנטיות החלישה מאוד את כוחה של משנתו.⁴⁶ מצד אחר נראה שאי־ההכרעה היתה עקרונית; השכל הציג את המורכבות, ואילו הלב ואי־הנחת מהמציאות והיסוד המיסטי (כלומר המפגש הבלתי אמצעי עם מה שמעבר למציאות הגשמית החיצונית) הניעו את שכטר כמו שאת קירקגור בדרכו לראות בספרה הדתית מישור קיום גבוה יותר.⁴⁷ סתירה מעין זו מוכרת גם מהפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר; זה מציג את שני סוגי היחס אני־לז ואני־אתה כשני אבות דיבר, שהם שני אופנים מקבילים של יחס בעולם, אולם כל הקורא בספרו מרגיש בוודאות בעליונותו הערכית של היחס אני־אתה מול היחס אני־לז. אמנם בשאלת היחס בין המוסרי לדתי נקט בובר עמדה שונה מזו של קירקגור ושכטר, והסתייג מפירושו של קירקגור לעקדה,⁴⁸ אולם גם הוא לא נמנע, כאמור, מהצבת מדרג ברור בין שני היחסים שבאמצעותם סרטט את הקיום האנושי.

למרות קווי הדמיון שבין האקלקטיות של שכטר לזו של חסידי העידן החדש נדמה לי שחסידי העידן החדש נוטים פחות לנקוט עמדות המתאפיינות בשיפוטיות הייררכית. בהקשר הזה שכטר קרוב יותר לחברי קבוצות רוחניות סגורות, כמו חסידי משנתו של גורדיף או שטיינר, שגם הם מתאפיינים בשיפוטיות ערכית. הנטייה לשיפוטיות הייררכית

44 יוסף שכטר, 'מבוא', בתוך: קירקגור, מבחר כתבים, עמ' 6-9. על הוספת המדע כמעגל רביעי למעגליו של קירקגור ראו: תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם, עמ' 51.

45 ראו לעיל הערה 39.

46 על חוסר השיטתיות בכתובתו של שכטר ראו להלן בטקסט, ליד ציון הערה 53.

47 ראו לעיל את הציטוט מספרו ממדע לאמונה בטקסט, ליד ציון הערה 39.

48 מרטין בובר, פני אדם, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ט, עמ' 311-315.

היתה בעוכריו של שכטר. תלמידיו הקרובים חיפשו בהשפעתו דרך לא מתפשרת מבחינה רוחנית, ומחיר התמסרותם לדרך זו היה זניחת אחרים מן ההיבטים האחרים שרצה שכטר לקדם. דוגמה מובהקת לטענתי זו היא התרחקותם של מרבית חברי גרעין 'יובל' וממשיכיהם ביודפת ובקבוצות העבודה של גורדייף מפעילותו של שכטר בתחום ההתחדשות היהודית, ובייחוד בשדה החינוך היהודי במגזר הממלכתי. סביר להניח שההסתגרות וההתבצרות בפיתוח החיים הפנימיים מסבירות מדוע לא המשיכו רבים מתלמידיו של יוסף שכטר את מאמציו הכבירים לשנות את פני החינוך ליהדות בישראל.

נטייתו של שכטר לשיפוטיות הייררכית לא הצטמצמה רק לשאלת היחס בין מדע לאסתטיקה, למוסר ולדת. למרות פתיחותו הרבה לדתות העולם צידד גם בשאלת מעמדה של תורת משה למול דתות אחרות בעליונות מובהקת המנומקת בטענות רציונליים.

תורת משה היא שיא הדתות, שכן נכללו בה: המיתוס, התפיסה ההיסטורית, והחכמה הקדומה (המדע הקדום), ומעשי הפולחן, המוסר והחוק, במסכת אחת חיונית שהיא דוגמה לדורות, גם לדורות שיבואו אחרינו. הברית החדשה והקוראן הם בבחינת נספחים לתורת משה. גם הכתבים של נביאי ישראל הם רק תוספות לתורת משה, ויש להשתחרר מן ההשקפה המוטעית שהן העיקר בתנ"ך. אשר לדתות של המזרח הרחוק – תורת משה כוללת את הנתונים העיקריים בחיי אנוש: היחיד (פיתוח האישיות של האדם היחיד, קדושתה וההגנה עליה), היחד (פיתוח העדה האנושית, קדושתה וההגנה עליה), והייחוד (קדושת חיי המין); והיא משלבת את שלושם באופן חיוני. ואילו הדתות של המזרח הרחוק עסקו כמעט רק ביחיד, ולא ביחד [...] עמדות על עדיפותה של תורת משה על הדתות האחרות ולא על עדיפותה של היהדות. ערכה של היהדות הוא רק בזה, שניסתה – בדרכים שונות – לקיים במידת האפשר את השילוב האופייני לתורת משה, שהוא עיקר כוחה וממנה נלמד גם בעתיד. הניסיונות נעשו בתלמוד, בפילוסופיה של ימי הביניים, בקבלה, ובחסידות.⁴⁹

הצגה אידאלית זו של תורת משה לעומת דתות העולם, ובייחוד בעקבות היכרותו של שכטר עם ייחודן הרוחני ועומקן של תופעות דתיות כמו היוגה, הבודהיזם והזן בודהיזם או הסופיות באסלאם, מעוררת בעיני השתאות. מצד אחד אפשר לטעון שבתורת משה קיימים כל ההיבטים שהזכיר שכטר, ומצד אחר מידת האינטגרטיביות בין כל הצדדים שהזכיר מסופקת ביותר, שהרי יסודות מסוימים גוברים בה על יסודות אחרים. היחד ופולחן המקדש דומיננטיים בה ביותר, ורק ביהדות המאוחרת נוצר איזון מסוים בין היסודות האלה לבין שאר היסודות. קדושת הייחוד מוגבלת בתורת משה להיבטים מסוימים, ויחס הבעלות שיש בה רוסן במידת-מה רק מימי חז"ל ואילך, כשם שתוקנו הסתירות החמורות בין היסוד המוסרי לבין הציווי הדתי כמו במקרה הקיצוני של בן סורר ומורה רק בידי חז"ל. המזור ביותר בטענתו של שכטר – שתורת משה היא הביטוי הטוב ביותר לאינטגרטיביות של כל הנתונים האנושיים – הוא העובדה שבמקומות רבים אחרים, אשר כמה מהם יידונו להלן,

49 שכטר, דרכים בחינוך לערכים, עמ' 71-72.

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

טען כי יש צורך להשלים את תורת משה בטכניקות של קשב לגוף ובשיטות מדיטציה שמקורן בדתות המזרח, משום שהן חסרות בתורת משה.⁵⁰ הצגת היצירות היהודיות המאוחרות כניסיונות לאיזון בין הנתונים האלה בלבד, ולא פיתוחים שיש בהם מן החידוש, אינה עומדת בפני הביקורת. נראה שגם בהקשר הזה גברה לעתים בכתבי יוסף שכטר הנטייה האישית לשיפוטיים ערכית לעומת פתיחותו הרבה ויוצאת הדופן לעולמות אחרים שיכולים להשלים את החסר ביהדות. נטייה זו היתה בעוכריו של שכטר כמחנך כשפנה אל תלמידים שלא היתה זיקתם הראשונית ליהדות עמוקה כל כך. השיפוטיים הערכית שנקט עוררה התנגדות בקרב רבים מתלמידיו; אלה גילו עניין רב יותר בעולמות הלא יהודיים שחשף לפניהם בעצמו.

על התחדשות היהדות

קריאתו של שכטר להתחדשות רוחנית יהודית בישראל כללה מאמצים מחשבתיים שיטתיים לשם תרגום מושגים וערכים מסורתיים, כדי שיוכלו להתקבל על דעתם של בני ימינו מצד אחד,⁵¹ וקריאה להיפתחות לדרכים רוחניות לא יהודיות, שישולבו בפרקטיקות יהודיות כדי להשלים את מה שלא נמצא ליהודי בן ימינו במקורות היהדות ומסורתיה מצד אחר. ניסיונותיו ליצור התחדשות רוחנית יהודית בישראל – ובכללה בצד התחדשות רעיונית טקסיות יהודית חדשה היונקת ממקורות היהדות, אך משוחררת מתבניות הלכתיות ומשלבת יסודות מעולמות רוחניים דתיים כמו אלו שמן העולם ההודי – הקדימו מהלכים בכיוון הזה שהחלו ביהדות ארצות הברית בשנות השישים, וחדרו להוויה היהודית הישראלית רק בעשורים האחרונים. בחוברת שפורסמה בשנת 1984 הוא כתב:

פעם הרציתי באסיפת מורים והיה שם אחד ממתנגדי שהשתמש במשל כדי לגנות את דרכי בחינוך וכך אמר: אתה לוקח את היהדות שהיא ככלי השבור לרסיסים וממלא את השברים בחומר שהוא זר לחלוטין לכלי, ואחר כך אתה מעמיד את הכלי ה'מתוקן' בפני המורים. החומר הזר שאתה משתמש בו לקוח בחלקו מאירופה, מן המקצועות: פסיכולוגיה, אנתרופולוגיה, אתנולוגיה וכו' ומתוך כתבי הסופרים: קירקגור, טולסטוי וכו', ובחלקו לקוח מן המזרח הרחוק והקרוב, מהינדואיזם, מבורהיזם, מזן, מסופיות וכו'. הכלי שלך לא יצלח למאומה. אחרי כן השתמשתי במשל הזה לשבח ואמרתי, שעל השואפים לחדש את היהדות בזמן הזה להשתמש הרבה בנתונים הלקוחים מן התחומים הנ"ל ומכיוצא בהם [...] התשתית לכול היו היסודות האידיאיים של "דת משה וישראל" הכוללת את היסודות שבחמשת חומשי התורה [...] את היסודות של

50 ראו להלן את הטקסט, ליד ציון הערה 52.

51 ראו למשל את הפרקים 'עיקריה של דת ישראל וחלקנו בהם', 'ערכי האגדה' ו'על הדת הפנימית' בתוך שכטר, ממדע לאמונה.

מסורת ישראל בתקופת הבית השני ואחריה, את תורת התנאים והאמוראים וחכמי ימי הביניים ואת תורת החסידות הבעש"טית. בכל אלה יש לשים לב לעיקר ולא לעסוק הרבה בטפל, וכאן אין לנו דרך אחרת מאשר לסמוך על החוש של המורה המחנך שידע להבחין בין עיקר לטפל, ויחד עם זה עליו להיות מודע לכך שחסרים לנו נתונים חיוניים העשויים לקרב את לבו של אדם לאלוהי שבקרבנו ויש להשתמש במקורות זרים כדי להשלים את החסר. [לכן] בהדרכתם של צעירים השתמשתי בין היתר בטכניקות נפשיות הלקוחות מתוך ספר הרזים מאת בגואן שרי ראג'ניש שיצא בפונא שבהודו החל משנת 1974 [...] בספר הזה של ראג'ניש מדובר על מאה ושתיים עשרה טכניקות, ויכול אדם להשתמש במקצתן בזמן המיועד למדיטאציה, בבוקר או בערב, בשכבו על מיטתו או בקומו ממיטתו, וגם בשבתות ובמועדים לפני רחיצת הגוף או לפני התפילה. יש לדעת, שהבחירה בטכניקה מסוימת תלויה בשורש נשמתו של האדם הבחור ובגישתו הפנימית באותה התקופה בחייו, וטכניקה שהיא טובה לראובן אינה טובה לשמעון, וגם הטובה לראובן בתקופה בחייו אינה טובה לו בתקופה אחרת בחייו.⁵²

למרות הציטוט שהובא קודם לכן על עליונותה של דת משה ידע שכטר היטב 'שחסרים לנו נתונים חיוניים העשויים לקרב את לבו של אדם לאלוהי שבקרבנו ויש להשתמש במקורות זרים כדי להשלים את החסר'. עוד בשנות החמישים הוא הכיר בחסרונה של תרבות הקשב לגוף ביהדות ובצורך להשלימה על ידי פנייה אל עולם היוגה ומקבילותיו במזרח הרחוק. הנכונות להציע לקוראיו את הטכניקות המדיטטיביות שהציע ראג'ניש, הגורו ההודי, שנמנה, ללא ספק, עם מורי העידן החדש, קרמה לידיעות על הידרדרותו של ראג'ניש, שהביאה, כנראה, למותו המסתורי בארצות הברית, והיא משקפת את ערנותו ופתיחותו של שכטר גם בערוב ימיו. עליונותה של תורת משה בעיניו לא גברה מעולם על הכרתו בצורך האמתי באקלקטיות ובפתיחות רוחנית. האקלקטיות היא יסוד מודע בדרכו של שכטר. ואכן, לא מעט ניצנים של הרוחניות העכשווית בישראל – ראשיתם באנשים שקראו בספריו של שכטר. הגישה האקלקטית היתה מעוגנת, להערכתו, אצל שכטר, בקריאתו לאינטגרציה בין יסודות שונים. שכטר לא נטה לארגון שיטתי של משנתו, וכבר הוריתי על המחיר ששילם על כך. במכתב קצר אליו מיום 29 באוגוסט 1979 כתב שכטר: 'אני לא רציתי ולא השתדלתי לבנות שיטה בכלל [...] אין אני קרוב כלל לבניין שיטה, אבל אם שיטה עליה להיות בנויה כמקובל,⁵³ אולם אי-השיטתיות, אין משמעה שלתורתו אין יסודות מוצקים בתפיסת הלשון שפיתח בווינה בשנות השלושים, כשם שגילה עקביות רבה בנוגע לכמה עקרונות שנידונו במאמר הזה. להערכתו, אי-השיטתיות, שהיו מקורותיה בוודאי גם אישיותיים ופסיכולוגיים, הקלה על שכטר להכיר ולהודות ביסוד האקלקטי של דרכו, ואפשרה את פתיחותו המתמדת לכל רעיון חדש.

52 יוסף שכטר, יסודות אידאיים ומעשים סמליים, אלף, תל אביב תשמ"ה, עמ' 35.

53 דברים אלו נכתבו על רקע ניסיון בוסר שלי ליצור שיטתיות רבה יותר בכתביו.

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

שכטר לא האמין בדוקטרינה אחת ואף לא בעמדה מחייבת כמו בהלכה היהודית, שהוא היה בקי גדול בה וחי על פיה חלקית בלבד. הוא ראה בעשייה הפולחנית עשייה סמלית, שמטרתה לעורר את האדם היהודי לממד העל-אנושי בחייו. הוא פרסם מאמרים רבים, והציע בהם מגוון פרשנויות וטעמים למעשים הסמליים שבמועדי ישראל וגם בטקסי חיים ובהנחת תפילין.⁵⁴ במקום אחר כבר עמדתי על עמדתו הייחודית בסוגיית המיתוס והסמל ועל קביעתו שמכיוון שהרציונלי המודע והמטרה המודעת אינם מקום הפגישה של אדם בן ימינו עם האלוהי, יש לפנות אל הבלתי מודע ואל החלום המשתקפים בסמלים המיתיים ולהבין את תפקידם בעשייה הסמלית הדתית.⁵⁵ במלאכה זו נטה שכטר להיעזר בספרות חסידית, משום שטעמי המצוות בה מפנים אל עבר חיי הנפש, ואין הם נשענים בדרך כלל על תפיסת היהדות כמערכת ציוריים חיצונית או מערכת חברתית. בצד הפרשנויות החסידיות והאחרות נהג שכטר להיעזר במקורות יונגיאניים, אנתרופולוגיים ואחרים שיש בכוחם לתת טעם למעשים הסמליים שבטקסים היהודיים.

תחיית הרוח היהודית, ששאף אליה שכטר באמצעות אינטגרציה עם תורות שונות מן המערב והמזרח, לא נולדה מסיבות של רומנטיקה לאומית הדומה לזו של כמה מן המחזירים בתשובה ודומיהם. כאמור, הוא דיבר על ההכרח להשיל מעל היהדות היבטים לא רלוונטיים לאדם בן ימינו כדי להחיות מחדש את הלב, את התכנים הייחודיים החשובים מבחינה רוחנית. לשם כך הוא טען לחשיבותה של אינטגרציה עם מסורות רוחניות ועם גישות חדשות שישלימו את החסר ביהדות, כמו קשב פנימי מדיטיבי, עבודה גופנית רוחנית, מודעות אקולוגית. בשורתו היהודית של יוסף שכטר כמעט לא נקלטה בארץ בימי חייו. ספריו עודדו את תלמידיו ואת קוראיו להתעניין בדרכים רוחניות מן המזרח ומן המערב, אך הקריאה בהם לחידוש היהדות באמצעות דרכים אלו, שחברי גרעין 'יובל' החלו בה בראשית דרכם, נזנחה, וכמעט לא נענו לה. כך כתב שכטר במכתב ביקורת על אנשי יודפת בשנותיו האחרונות:

מחשבתם של אנשי יודפת על השקפת עולמי וטענתם שאין מישהו שיכול לומר להם זוהי הדרך וזוהי התשובה אינן מבוססות. האמת היא שהעיקר הוא במודעות לתוכן של הדרך (ולא בחיפוש אחרי דרכים), ועיקר התוכן הוא בהכרה ובהרגשה שיש מישור שהוא למעלה מן המישור הרגיל של החיים והוא הנותן טעם לקיום ויחד עם זה אינו מנותק מן המישור הרגיל, ויש להיזכר במישור ההוא לעתים קרובות ולהקדיש לו זמן ומרץ, ובאופן מעשי: יש להקדיש חצי שעה או רבע שעה בכל יום ללימוד של המישור ההוא כפי שהוא בא לכלל ביטוי בספרות החסידית ובספרים ובחברות שכתבתי, ויש לנוח בשבת, והמדיטציה ולימוד החסידות וכן לימוד של כתבי הם חיוניים בשבת. האנשים ההולכים בדרכי מתקיימים בעיר ובכפר ואין שוכחים את הלימוד ואת השבת.

54 ראו: יוסף שכטר, רוח ונפש, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ב, עמ' 141-240.

55 רון מרגולין, 'המיתוס היהודי במאה העשרים – בין מחקר להגות', בתוך: חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות ספר רבקה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ז, עמ' 272-274.

זהו כל ה'שכטריזם'. לא נכון הדבר שאין דרך ואין תשובה ב'שכטריזם'. אם אין האדם רוצה ללמוד באופן מתמיד ואינו רוצה לקדש את השבת באופן הנ"ל עליו לומר זאת באופן פשוט, ולא לדבר על חיפוש דרך ועל הזמן שהיה צעיר ותמהוני ועל כך שאין דרך ואין תשובה. הלימוד הזה הוא פעולה תדירית במשך כל החיים ואינו בא לספק את יצר הסקרנות, ואין לחפש כאן חידושים, ואין כאן הבדל בין צעיר לבין זקן.⁵⁶

מכתב מלא אכזבה זה של שכטר, שנכתב על רקע תחושתו הקשה שאנשי יודפת הפנו לו עורף, ממחיש עד כמה החשיב את חידוש היהדות באמצעות הבחנה בין עיקר לטפל או באמצעות ברירת הבר מן התבן. זהו מכתב המציב את המינימום שדרש שכטר מתלמידיו, ועיקרו הקדשת תשומת לב לממד האחר האלוהי הקיים בחיים באמצעות לימוד תורה יום-יומי של מקורות ספרותיים המזכירים ממד זה, כמו התורות החסידיות שהציג בכתביו,⁵⁷ ומתן ביטוי לשבת באמצעות הפסקת עבודה ומנוחה, שיאפשרו התפנות נפשית מרוכזת יותר. במקום לימוד תורה ושמירת שבת בנוסח האורתודוקסי לימוד תורה שמשמש אמצעי להתעוררות רוחנית ושבת שבכוחה לשמש זיכרון למעשה בראשית, כלומר ליסוד האלוהי. במכתב שכתב אליי בסוכות תשמ"א הציע שלושה דברים שונים, אך שוב הצעתו אקלקטית וסלקטיבית ספוגה עקרונות 'יהודיים':

מצד אחד חשוב, שיהיה אדם מוכן לחוויות של התחזקות, להתחדשות ספונטאנית, כדי שלא יחמיץ את ההזדמנות בבואן, וזה באופן בלתי-תלוי ב'עבודה' שלו. אבל מן הצד השני עליו לקבוע לעצמו מסורת של עבודה, היינו מינימום של תורה, כלומר שינון משפטים מעטים הנוגעים למשמעות החיים שעליו לחזור עליהם לעתים קרובות ביותר, וכן עליו לקבוע לעצמו מינימום של פעולות פולחניות-סמליות שיחייבו אותו, וכן מינימום של מעשי חסד שיעשה עם חברים או שכנים מדי יום בימו (שלושה דברים). יחד עם זה אין לסמוך יותר מדי על שלוש הפעולות הללו ועל כיוצא בהן, ועליו לדעת שהוא זקוק לסיוע מלמעלה או מן המעמקים שבו. המטרה ידועה, והיא לשמור על התשתית החיובית שבתוכנו ולא לתת לכוחות הדימוניים להורסה.

במכתב זה הדגיש שכטר את חשיבותם של מעשי חסד, וברור שהדגשה זו מעידה על שינוי ועל הגברת משקלן של המצוות שבין אדם לחברו. האקלקטיות והסלקטיביות נועדו לאפשר מימוש ראלי של דרך ראויה להחייאת הדתיות היהודית, ולא דווקא החייאת הדת היהודית. יש לקיים מינימום של עבודה קבועה, ויש להישאר קשוב ופתוח להתעוררות רוחנית ספונטנית שאינה תלויה בעבודה קבועה כלשהי. מבחינתו של יוסף שכטר, חיי הרוח היהודיים הם פרייה של המסורת היהודית המוקדשת למאבק האנושי מול כוחות ההרס העצמי הניכרים בחוסר טעם, בצנינות ובהרגשת אפסות.

56 יוסף שכטר, 'תשובה למכתב של אחד מתלמידי', פרסום של איתן ורדי, בכתב ידו של שכטר, בתוך: אנגל ואחרים, שני מישרים, עמ' 55-56.

57 דוגמאות לעינויו של שכטר בחומרים חסידיים ראו: שכטר, בפרוודור להשקפת עולם, עמ' 148-165; שכטר, רוח ונפש, עמ' 190-208.

סיכום

ברור הדבר שהמתארים את יוסף שכטר כמבשר הרוחניות החדשה בישראל אינם טוענים להשפעה ישירה שלו על המונים בימי חייו. ידוע ששכטר לא זכה בחייו להכרה ציבורית גדולה, ועם זאת הרושם המתקבל הוא כי הזרעים שזרע באמצעות ספריו וגם תלמידיו הקרובים תרמו תרומה ניכרת לתופעת הרוחניות החדשה בדור האחרון. חשובה מהטענה ההיסטורית היא הטענה הפנומנולוגית בדבר ראשוניות מחשבתו של שכטר בכל הנוגע להתעוררות הרוחניות החדשה בישראל ואף בעולם היהודי כולו. גם לקורא הביקורתי יהיה קשה להתעלם מראיית העתיד, ובייחוד מן הרעיונות השונים התואמים מהלכים שמתרחשים בדור הנוכחי במידות שונות של קרבה לרעיונותיו ולהצעותיו של שכטר. אסכם את היחס שבין משנתו של יוסף שכטר להיבטיה השונים של ההתעוררות הרוחנית בישראל בעשורים האחרונים באמצעות בחינה של שלושה היבטים שונים.

1. הגישה האקלקטית והסלקטיבית בחיפוש דרכי תיקון ואורחות חיים

כאמור, אחיזתם הקיצונית של רבים מתלמידיו הקרובים של יוסף שכטר בדרכו של גורדייף היתה לצנינים בעיניו. הוא הפגיש את תלמידיו עם דרכים שונות מתוך הנחה שהאקלקטיות תחייב בחירה אך לא התבטלות בפני דרך אחת. ההתבטלות בפני דרך רוחנית שהיא דוקטרינה בפני עצמה היתה רחוקה מאישיותו של שכטר וגם מתפיסתו העקרונית. סכנת ההסתגרות האופיינית לכיתות, הכרוכה בבחירה שכזו, אבדן העצמאות והביקורתיות, העדפת הסמכות הרוחנית של המורה על פני בחינה אישית מתמדת של האדם לאור נטיותיו האישיות, לא היו לרוחו. מבחינה זו היה שכטר קרוב מאוד לרוח העידן החדש, ומסויג מאוד מדרכים סגורות המונחות על ידי סמכות רוחנית אחת. גישה כמו זו של שכטר משקפת ספק סמוי בכוחן של דרכים וטכניקות בצד תקווה ברורה שיש מה ללמוד מדרכים אלו. מרטין בובר נודע בתיאור 'הפיכת הלב', שהביאה אותו לידי שינוי פנימי ביחסו לטכניקות מדיטטיביות שהיו קודם לכן קרובות ללב, משום שהרגיש כי הן הרחיקו אותו מהתמקדות בכאן ועכשיו האנושיים והארציים,⁵⁸ ואילו שכטר היה גמיש ממנו ואוהד הרבה יותר ביחסו לטכניקות האלה. בעמדתו האקלקטית והסלקטיבית נתן ביטוי לספקותיו ולמאמציו שלא ליפול ברשת האשליה העצמית של מתרגלי הדרכים והשיטות השונות, בלי לבטל את יכולתן לסייע לאדם להגיע למפגש עם מה שכינה 'המישור האחר בחיים'. אף שתלמידיו, אשר המירו את הנחיותיו בעבודה רוחנית אינטנסיבית יותר באמצעות תרגילים וטכניקות שיטתיות, הניחו כי דרכם החדשה עדיפה מכיוונו של שכטר,

58 מרטין בובר, בסדר שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ג, עמ' 121-123.

נראה ששכטר היה מפוכח וזהיר הרבה יותר מהם בעמדתו כלפי הטכניקות שהמליץ עליהן בעצמו.⁵⁹

2. מאבק למען התחדשות רליגיוזית ביהדות ובחינוך ליהדות

גם שכטר, כמו שני האבות המייסדים של הרוחניות הלא אורתודוקסית הישראלית – א"ד גורדון ומרטין בובר, שקדמו לו – שאף שהרוחניות החדשה בישראל תינק ממקורות היהדות, ובדרך זו גם תחדש את פני היהדות בישראל. גורדון, בובר ושכטר היו מעורים היטב בתרבות המערב בזמנם; הם עלו לארץ מתוך תודעה ציונית עמוקה, אך לא מצאו טעם בלאומיות ציונית שעצם קיומה הוא מטרתה. הם חיפשו בציונות הרבה יותר מפתרון מדיני לבעיות העם היהודי. בעיניהם היתה הציונות הזדמנות רוחנית להתחדשות דתית של החיים היהודיים. זו גם הסיבה למתח שנוצר בין שכטר לתלמידיו ברגע שבחרו שיטה רוחנית ששמה במרכז את היחיד, וביטלה את חשיבות הזיקה הרוחנית לעם היהודי.

דבריו של שכטר בזכות חיי הקבוצה שנכתבו בהשראת משנתו של א"ד גורדון לא נכתבו בחלל ריק. הם הודפסו בספר בוסל⁶⁰ בתקופה שעלה גרעין 'יובל' על הקרקע בירדן. חזונו של שכטר על הקמתם של 'יישובים רוחניים' ברוח התנהלותם של חברי גרעין 'יובל' בשנותיו הראשונות החל להתגשם בישראל בשנות השמונים. כאמור, תוכנם של חיי הרוח בירדן כיום אינו עולה בקנה אחד עם חזונו הרוחני של שכטר, אולם המושב השיתופי יודפת היה – ועודו – דגם ליישוב רוחני בעבור כמה יישובים ייחודיים, בעיקר בגליל ובנגב, שעניינם המשותף של מתיישביהם כרוך בחזון רוחני ייחודי.⁶¹ חזונו של שכטר היה רחב, ובכללו קבוצות שיתופיות וגם קבוצות עירוניות ויחידים הפועלים ברוח דבריו. ברור שגם היום אין לדבר על תנועת המונים הקרובה לרוח חזון זה, אך מבחינות רבות היבט זה בחזונו של שכטר ניכר במציאות הישראלית כיום יותר מאי-פעם בעבר. אולם שוב יש להדגיש שציפייתו של שכטר היתה להיווצרותן של קהילות רוחניות ברוח היהדות, גם אם

59 כשם שהבחירה של אנשים מרקע לא הלכתי בחיים הלכתיים המכונה כיום חזרה בתשובה משקפת, ללא ספק, גם צורכי אישיות נפשיים (צורך במערכת חיצונית מארגנת לחיים, הישענות על סמכויות חיצוניות וכיוצא באלה), גם העדפת תלמידיו של שכטר דרכים שיטתיות, סמכותיות וממושטרות יותר שיקפה, כנראה, את צורכיהם הנפשיים בסמכות ומשטור דרכם. למרות נטייתו של יוסף שכטר לדיבור פסקני הוא העדיף דיאלוג מתמיד בשאלות הרוח עם תלמידיו, נמנע כמה שיותר מהעמדת פנים, ונאבק במידת-מה בנטייתו הטבעית להורות לאנשים איך לנהוג בחייהם. אולם הוא לא הכיר כראוי בצורכיהם הפסיכולוגיים של תלמידיו, וספק אם היה רגיש למגבלות הגיל הצעיר שלהם.

60 יוסף שכטר, 'הקבוצה כגורם חינוכי', בתוך: שלום וורם (עורך), ספר בוסל, תרבות וחינוך בשיתוף איחוד הקבוצות והקיבוצים, תל אביב תשכ"א, עמ' 65-74.

61 למשל, ישעיהו בן אהרן, מנהיגה של הקבוצה שהקימה את היישוב האנתרופוסופי הרדוף, ידע היטב מה התשתית הרוחנית השכטרסטית של ההתיישבות בירדן. גם יוסף ספרא, שהנהיג קבוצה דומה בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים, והקים עם חברות צעירים וצעירות את היישוב נאות סמדר מצפון לאילת, הכיר את ההיסטוריה של יודפת ואת דמותו של יוסף שכטר.

האם היה יוסף שכטר מבשר הרוחניות החדשה בישראל?

לא התכוון ליישובים דתיים או מסורתיים במתכונת המוכרת. הוא שאף לקהילות כפריות או עירוניות שמאמצות את מה שתיאר כעקרון היסוד של תורת משה, השילוב שבין טיפוח בו בזמן של היחיד, של הייחוד ושל היחד.⁶² עם זאת, שכטר היה מפוכח, והכיר בקושי הגדול לקיים קהילה אמתית שתפעל כעדה בתקופה שהאינדיבידואליזם שולט בה.

נקודת המוצא הוא היחיד. כשהיחידים קיימים ממשית הם עשויים להתאחד וההתאחדות היא בת קיום [...] עיקר הטיפוח עכשיו הוא ביחידים. יש שהיחידים יוצרים פה ושם 'איים'. מנסים להגביר ביחיד את הקשב לגוף, לנפש וליקום, שנעשה סתום על-ידי החיים הטכניים והתועלתיים. מנסים להביא אותו לתפיסה נכונה של השבת והמועד, לא רק כזמנים של התפרקות, אלא כזמנים המוקדשים להתייחדות האדם עם עצמו [...] אולם יש לדעת שעל אף המשיכה שיש כיום לתורות שהיחיד עומד בהן במרכז, הרי בסופו של דבר המטרה האנושית העיקרית היא ביציאת היחיד מגדר עצמו: באהבה, באימהות ובעדה חיה [...] חשוב הוא לבאר לצעיר ולצעירה את העיקר בייחוד (בזיווג) שאינו בצד הפיסולוגי, אלא בהשלמה הנפשית של בני הזוג. האהבה נובעת מכך שהאדם מרגיש את עצמו חסר, לא מושלם, הוא אינו מרוצה מעצמו ועל כן הוא מחפש מישהו שישלים את החסר בו [...] יש להודות שהיחיד (העדה) אינו נתון נפשי ישיר במקרים רבים. אנו מכירים שהיחיד הוא הערך הגדול ביותר, אבל האינדיבידואליזם התגבר עד כדי כך בתודעתנו, שכדי לבאר כיצד יחיד יוצא מגדר עצמו כדי להתמזג עם הזולת, מוכרחים לעתים קרובות להסתפק בדוגמת האימהות כדי שהביאור יהיה אמיתי.⁶³

שכטר, כמו בובר,⁶⁴ החשיב מאוד את קיומן של קבוצות השואפות באורחות חייהן לממש בהתאם לתנאי החיים המודרניים ולשינויים הנדרשים כמה ממאפייניה החברתיים הרוחניים של העדה החסידית. מובן מאליו שהן בובר הן שכטר לא שאפו לחידוש העדה החסידית ההיסטורית על מאפייניה החיצוניים בניגוד מפורש למקובל בקרב רוב הקבוצות של החוזרים בתשובה בדור האחרון. הללו רואים בשחזור הצורות החיצוניות של אורח החיים החסידי אידאל ראוי, המגיע לעתים עד כדי אבסורד. תופעה זו גם בובר וגם שכטר לא החשיבו כלל. מבטו של שכטר בנוגע לנטייה הגוברת לאינדיבידואליזם בתרבות המערב בת ימינו היה ראי, ובמידה רבה, להבדיל מבובר, הוא ראה בטיפוח חיי הרוח של היחיד גם באמצעות דרכי תיקון את עיקר המאמץ בימינו. מבחינה זו אפשר לומר שיוסף שכטר חזה במפורש את המהלך המרכזי שמאפיין את העידן הרוחני הנוכחי. הוא השקיע מאמצים רבים לשם שינוי אופי ההוראה של הטקסטים היהודיים הנהוגה בבתי הספר הממלכתיים כדי שלאופן ההוראה ולמקורות שיילמדו תהיה נגיעה ישירה יותר בחיי הלומדים. בהקשר

62 ראו את הציטוט בטקסט, ליד ציון הערה 49 לעיל.

63 שכטר, דרכים בחינוך לערכים, עמ' 66-67.

64 ראו: מרטין בובר, נתיבות באוטופיה, עם עובד, תל אביב 1983, עמ' 157-235.

הזה אפשר להרגיש שינויים מסוימים, בייחוד בקרב הבוחרים להורות מקורות יהודיים ומחברי חומרי הלימוד המעידים על קרבה רבה לעמדותיו של שכטר יותר מלתפוסות הקודמות.

בשנותיו האחרונות של שכטר החלו אישים מסוימים בציונות הדתית לעיין בכובד ראש בכתביו, בייחוד על רקע לבטים בחינוך.⁶⁵ אולם מן הראוי לציין כי דווקא התהליכים המעניינים שהתחוללו בארצות הברית בקרב חוגי ההתחדשות היהודית (Jewish Renewal), ובייחוד מהלכיו של הרב זלמן שכטר שלומי, קרובים יותר לחזונו של שכטר בתחום ההתחדשות היהודית.⁶⁶ גם היום ברור שמצד אחד מרבית הציבור הדתי בישראל נוטה לשמרנות רבה בכל הנוגע למסורות הדתיות המקודשות בעיניו, ומצד אחר מרבית הציבור החילוני חסר את היכולת לפרק ולהרכיב מחדש מסורות אלו. בציבור החילוני חוסר תשתית יהודית כלשהי מביא לרוב את המעוניינים בהתעוררות רוחנית לידי אימוץ תורות חדשות הבאות ממרחקים בשלמותן, בלא יכולת ליצור אינטגרציה אישית בינן לבין מוטיבים יהודיים. מבחינה זו אפשר למצוא בגישתו האקלקטית של שכטר מקור לחיזוק ולעידוד אופייה האקלקטי של הרוחניות החדשה בישראל. אקלקטיות זו יכולה להיוותר בגדר שוטטות בשוק הרוח כדי לצבור חוויות ולהעצים את האגו, ובכך תתרחק ממטרותיו הרוחניות של שכטר מרחק מזרח ממערב. אולם היא גם יכולה להיות אמצעי ליצירת אינטגרציה בין תכנים יהודיים לבין טכניקות רוחניות מרחבי העולם, ששילובם יעניק עומק רוחני לחיים, ויאפשר לאני לחרוג מעצמו ולהתגבר על הניכור ועל הבדידות הרוחניים המדלדלים את טעם החיים, ברוח חזונו של יוסף שכטר.

3. דחיית תועלת אישית והערפת העמקת המשמעות הרוחנית של החיים עצמם

בן-גוריון היה מוטרד מאופיו האינדיבידואלי של החיפוש הרוחני, והוא קרא לכך 'אנוכיות חיובית'. גם אם הכיר בערכה של אנוכיות זו לחיי האדם, הוא חשש שמא היא מתנגשת עם אחריותו של היחיד לחברה ולמשימותיה.⁶⁷ במידה מסוימת היה שכטר שותף לבן-גוריון בדאגה מפני עשייה רוחנית לשם תועלת אישית, אולם קריאתו לחיפוש משמעות וטענותו שיש לאזן את העשייה החיצונית בדרכי תיקון אישיות נועדו להציע דרכים מעשיות, שיחברו אנשים למה שכינה גורדון 'ההוויה' ושכטר כינה 'המישור הגבוה או־העל אנושי שבאנושי'. תלמידיו של בובר התלוננו כי אין הוא מציע דרכים שיאפשרו את המפגש

65 ראו לעיל הערה 2.

66 תומר פרסיקו בעבודת הדוקטור שלו הורה על האפשרות שקריאתו של יוסף שכטר לשילובן של טכניקות מדיטטיביות בחיים היהודיים השפיעה באמצעות תלמידו יוסף מנילה על הרב זלמן שלומי שכטר, ממוביליה של התחדשות זו. ראו: פרסיקו, 'מדיטציה יהודית' (לעיל הערה 18), עמ' 329-423, ובייחוד הערות 45-46 בעמ' 398.

67 מכתבו של בן-גוריון לשכטר מיום 11.10.1957 כלול בנספח עבודת הדוקטור של אשר שכטר. בהתכתבותו של דוד בן-גוריון עם יוסף שכטר בעקבות פרסומו של הספר ממדע לאמונה בשנת תשי"ג אעסוק במאמר נפרד.

עם האתה הנצחי, ואילו שכטר נהג אחרת, ולא נרתע מלהציע דרכים מעשיות. מבחינתו, המאמצים הרוחניים והטכניקות הרוחניות נועדו לסייע לאנשים להשתחרר מהרגשת הריקנות, הציניות והסתמיות שבחיים על ידי הקדשת זמן לרגעים שהחיים נחווים בהם כמלאות. עמדה זו מנוגדת להלכי רוח המקובלים בקרב קהלים הנמנים עם העידן החדש, ואין בכוונתי בדברים האלה להכליל, אלא לסייגם בנוגע לאלה שזו תפיסת עולמם. כוונתי לעיסוק בהעצמה אישית כדי להגיע להישגים אישיים בתחומי חיים שונים או לרדיפה אחר חוויות אישיות לשם סיפוק אישי.

אני רוצה להתייחס כאן לא לפוטנציאל הכלכלי העצום של רוחניות ההעצמה האישית, אלא לפן אחר, שאינו קשור בהכרח בתועלת הכלכלית שבצדה. פן זה הוא עצם קיומה של אמת מידה תועלתנית אישית בעניינים שברוח, המאפיינת רוחניות שמטרתה המוצהרת היא העצמתו של האני בדרכים רוחניות. גישה זו מעמידה במרכז המאמץ הרוחני את האדם עצמו, ולא את העלאת החיים האנושיים באמצעות העל-אנושי הכלול בהם. במקום לזכור את עצמם כפי שהורה גורדייף לתלמידיו⁶⁸ הורה שכטר לתלמידיו לזכור כאן ועכשיו את האלוהי שבתוכם.⁶⁹ ההבדל שבין שתי ההוראות מהותי ביותר, ומעיד על הפער שבין רוחניות חילונית כמו זו של גורדייף לרוחניות דתית כמו זו של שכטר. ההעצמה האישית עלולה בסופו של דבר לעמוד בסתירה למגמה הרוחנית המחפשת העמקת המשמעות של החיים כדי להתגבר על הניכור ועל הבדידות שבחיים המודרניים. המגמה הרוחנית התועלתנית עלולה להעצים את היחיד כאטום מבודד ומנותק מן העולם. היא ממירה את השאיפה לכסף ולכוח בשאיפה לעצמה רוחנית אישית, שמושגת בטכניקות רבות שנותקו לרוב גם מהקשריהן הרחבים, ונועדו לשרת אך ורק את מי שמבצען.

ההטבה הזאת, שהאדם עצמו רואה בה מילוי צרכים וסיפוקים, טומנת בחובה מכשלה גדולה. בשמם של ערכים רוחניים היחיד הולך ומתבצר בעצמו, הולך ומתרחק מאחרים ומהחיים כמובנם הרחב. גבול דק קיים בין שתי מגמות רוחניות שונות אלו, ועל כל פנים מדובר בהבדל עמוק ומהותי ביותר. מבחינה זו שכטר קרוב למסורות הדתיות יותר מלרוח העידן החדש, שהרי כמו בובר וגורדון הוא התכוון למציאות המוחשת לאדם בפנימיותו אך מצויה בו בזמן באדם ומחוץ לאדם, בעולם. פנייתו של שכטר לחיי הנפש נועדה לפתוח את האדם לקיומו של ממד שעיקרו מעבר לעולם באמצעות היחשפות לנתונים הגבוהים יותר שבתוך האדם.

68 ראו: אוספנסקי, חיפוש אחר המופלא, עמ' 128-153. ראו גם: עמית, גורדייף, עמ' 116. על פי עדותו של אילן עמית שם, ספרו הנודע של אוספנסקי תורגם לעברית בעקבות פגישתו של שכטר עם ג'ון סולצברגר מניו יורק, תלמידתה של מאדאם דה זלצמן, יורשתו של גורדייף, שנערכה בסוף שנות החמישים.

69 אין ספק שתורתו של גורדייף בסוגיית הזכירה העצמית היא ניסוח מחולן של עקרון זכירת האל שבבסיס טקסי הזכר הסופיים (ראו: שרה סבירי, הסופים, הוצאת מפה ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2008, עמ' 383-394), שהוא הכיר מביקוריו במסדרים הסופיים, כמו שתיעדם גאורג איבאנוביץ' גורדייף בספרו פגישות עם אנשים מיוחדים, שוקן, ירושלים תשמ"ז.

טעם החיים הוא הסיפוק האנושי שיש בו מן העל-אני ואינו רק סיפוק פיזיולוגי-בהמי וגם לא רק סיפוק אנושי-חברתי. הסימן להתרוקנות מטעם החיים הוא המועקה, התוגה שבנפש המורגשת במיוחד בהיות אדם חפשי מעבודה ואין לו תחליפים ולא אמצעים להשכחה עצמית, כי התחליפים וההשכחה העצמית דוחים מן התודעה את ידיעות המצב לאמיתו, שהוא מצב של מחסור ב'ויטאמינים' החשובים לפרנסת הנפש. אך העיקר בתיקון המקווה הוא שיקומו אנשי-רוח אמיתיים שישפיעו באופן בלתי-אמצעי על מי שייפגש אתם וישב על ידם, ויתנו עליו מרוחם, לפעמים בלי אומר ובלי דברים, ויהיו בין המושפעים אנשים שיקבלו עוז להשפיע על אנשים אחרים. כך היה בדורות רבים ובמקומות שונים בעבר, וכך יהיה בעתיד.⁷⁰

אם ביטויי הרוחניות החדשה בעולם וכישראל מקדמים את מה שהיה בעיני שכטר מציאת משמעות בנתונים העל-אנושיים, הגבוהים והאלוהיים שבחיי האדם, אפשר לראות בו מעורר ומבשר שלהם; ואם גילויים אלו אדישים ומנוגדים לממד זה, אין ספק שהיה מבקר אותם קשות. הוא היה דוחה על הסף רוחניות שמשועבדת לכוחות פסיכולוגיים כמו רדיפה אחר כוח ושליטה מצד אחד וכניעה לכוח מצד אחר או רוחניות פונדמנטליסטית, המקדשת טקסטים קנוניים כתחליף לתוכן רוחני ממשי ונמנעת מטרנספורמציה של הכתובים כדי להעניק להם משמעות חיה.

70 פסקת הסיום של הספר העל-אנושי באנושי. ראו: יוסף שכטר, העל-אנושי באנושי, אלף, תל אביב תשכ"ג, עמ' 157.