

The Authentic Person: The Core of the Philosophical Teachings of Josef Schächter

Sarit Schussheim, Herzog Academic College

Abstract

Josef Schächter (1901–1994) was a religious-existential philosopher, educator, and spiritual leader. This paper presents, for the first time, a cohesive, integrative concept that highlights a trend in Schächter's writings, by means of which his perception of humanity and the authentic person is illuminated. Authenticity is a fundamental concept that expanded into an independent project covering Schächter's entire philosophy, and is at the core of his teachings. Through authenticity, Schächter attempts to help humanity take the religious leap that he views as one of the greatest challenges for modern man. He suggests that authenticity is a transitional stage through which the modern man can expose the divine elements that are ingrained in his soul. Although he describes it as a temporary stage to reach religiosity, through a profound exploration of his teachings it becomes clear that the concept of the authentic person became a focal point of his philosophical and educational activity. Using diverse language, Schächter describes authenticity as inner religiosity: it is the internal spiritual aspiration of a human being searching for the divine, the superhuman, and authenticity inside himself. Schächter seeks to express that space within the human soul, as reflected in a constant quest to identify that which is hidden deep inside the person but is difficult to express in words. The attempt to describe what happens within the human soul is a difficult endeavor, and it is almost impossible to formulate it accurately in words. However, Schächter strives time and again to verbalize that silenced language, which has the power to facilitate the internal empowerment of humankind.

תקציר

יוסף שכטר (1901-1994) היה הוגה אקסיסטנציאלידתי, מחנך ומורה רוחני לתלמידיו. מאמר זה מתחקה לראשונה במחקר אודותיו אחר ציר מלכד, מושג מרכזי מתכלל, המצביע על מגמה בהגותו, ושדרכו מתבררת תפיסת האדם של שכטר – האדם המהותי. המהותיות היא מושג תשתיתי שהתעצם והתהווה לכדי פרויקט עצמאי החולש על פני כל הגותו של שכטר והופך ללב ליבה: בעזרת מדרגת המהותיות מבקש שכטר לסייע לאדם לבצע את הקפיצה הדתית שהיא בעיניו אתגר גדול למדי לאדם בעידן המודרני. שכטר מציע את המהותיות כשלב מעבר, שיעזור לאדם המודרני לחשוף את היסודות האלוהיים שנשארו קיימים בנפשו. אף שהוא מעמיד את המהותיות כמדרגה זמנית בדרך אל הדתיות, עיון מעמיק בהגותו מצביע על כך ש"האדם המהותי" הפך למרכז עיונו ופעילותו הפילוסופית והחינוכית. בשפה מגוונת הוא מתאר את המהותיות כדתיות פנימית, כפעילות נפשית פנימית של האדם, התר אחר הפנימי, האלוהי, העלאנושי, האותנטי שבו. שכטר מתאמץ להביע את אותו מרחב, המתבטא בחיפוש מתמשך, שעיקרו הצבעה לעבר מה שמצוי בעומק האדם, שקשה לבטאו במילים. הניסיון להצביע על המתרחש בנפש כרוך בקושי רב, וגזירה עליו שיחטיא את ההגדרה ההולמת, ועם זאת שכטר שב ומנסה לבטא את אותה שפה שתוקה, שתביא לחיזוק העצמות הפנימית שבאדם.

האדם המהותי: ליבת הגותו של יוסף שכטר

שרית שוסהיים
המכללה האקדמית הרצוג

כ' עיקרו של האדם אינו במה שהוא אלא במה שאינו עדיין¹

הקדמה

מאמר זה מבקש להצביע על ליבת הגותו של יוסף שכטר (1901-1994), מן הדמויות המרתקות שפעלו בארץ במחצית השנייה של המאה הקודמת. שכטר הציע דרך שאפתנית ואינטנסיבית להעלות את ערך החיים ולהגיע לידי תרבות דתית אותנטית וחיונית שיש בה היפתחות אל האלוהי שבאדם. הגותו היא ביטוי לכיסופיו להתחדשות רעיונית שתיצור גשר בין מקורות היהדות לבין התודעה המודרנית. להציע מענה לפקפוק שחלחל באדם הדתי, שהתמימות שלו נפגמה עקב התמורות שחלו בחיי האדם, ובמרכזם התפתחות המדע והישיגיו. עוצמתה של הגותו נבעה מפן זה שבה, וכך גם צעירים יהודים שלא הייתה להם זיקה לדת היהודית מצאו בה שפה משמעותית שערכה רב לכינון חייהם. שכטר שאף לתרבות דתית, שיש בה מוכנות לראות מעבר לריטואל הממשי, שמתקבל כאפורורי ורוטיני, ולחווה תחושה חיות, משמעות והתעלות בתוך מעגליות החיים. חלום עתידי זה עורר אמון בקבוצת תלמידיו שמצאו בדבריו ביטוי לכמיהה משותפת וכללו אותם כחזון וכמקור השראה להקמת היישוב יודפת בשנות החמישים. הגותו של שכטר היא כלשונו 'ציפיה למיפנה', ובעומקה עומדת קריאה לאדם לייחל לחיים אחרים, לחיים שהם מעבר לחייו השגורתיים, המוכרים, הארציים: 'מי שרוצה לקבל את החיים – עליו לאבד את החיים'.² כדי לחיות חיים בעלי ערך ומלאי משמעות פנימית יש להניח מאחור חיים שאין בהם תוכן. מטרת האדם היא לוותר על החיים התפלים מתוך רצון לחרוץ את נפשו בחיים בעלי תוכן פנימי. כדי לבצע מעבר זה יש לחלום מציאות חיים חדשה, שיש בה התקדמות לשלב גבוה יותר של קיום. המושגים הרווחים בכתבי שכטר הם: 'ישות הנמצאת במעבר', 'נקודת מפנה', 'גשר' ו'התחלפות האנרגיה'. כל אלה מצביעים על תנועה פנימית ששכטר קורא אליה, אל עבר מה שהוא מעל לקיום היומיומי הממוסך. זהו ניסיון לפגוש את מה שמעבר למילים, את מה ש'בין האדם לבין מה שלמעלה ממנו'.³ מושג המהותיות בו יעסוק חיבור זה מתאר אפשרות בה כל ההווה יכולה להיחשף כבעלת משמעות גבוהה יותר, בעלת פשר. הגותו של שכטר היא ביטוי לאמון באפשרות לזיקה והתחיות מתוך עיסוק

1 "שכטר, בדרך לאמונה, תל אביב תשל"ט, עמ' 28.

2 "שכטר, שבילים בחינוך הדור, תל אביב תשמ"ח, עמ' 32-33.

3 "שכטר, בין אדם למקום, תל אביב תשמ"ב, עמ' 10.

מחודש בשאלות הקיום של היחיד. הגותו גרושה בכלים מעשיים וממשיים שבעזרתם יכול האדם לצלוח את המעבר המתמשך ממשבר לצמיחה. שכטר קרא לאדם לזכות בחייו על ידי קבלת אחריות אישית על מאווייו האונטיים, על התובנות העמוקות שלו, וראה באדם ישות מתפתחת הנמצאת במעבר מתמיד: 'מצבו של האדם בכלל הוא מצב של ישות מתפתחת, של ישות הנמצאת במעבר'.⁴

פתיחה

במאמר זה מוצג לראשונה רעיון מארגן בהגותו של יוסף שכטר, והוא החידוש העיקרי שבו.⁵ המחקרים על שכטר עד כה הצביעו על קושי רב הטמון במאמץ למצוא חוט מלכד בהגותו.⁶ הביקורות על סגנון כתיבתו של שכטר ועל היותה אקלקטית, מפוזרת ואף לא אקדמית, ניצבו כאבן נגף מול הניסיון להצביע על רעיון מתכלל בהגותו. עם זאת כתב עליו אדיר כהן: 'הקריאה בכתביו מצביעה על כיוון ומגמה מסוימת, על מגמה שאליה דבריו מכוונים, וכשההתכוונות הייתה למצוא את אותו שביל שאליו מתלכדים רעיונותיו... תחושה כי אנו נמצאים רק בשלב של עבודת הכנה לקראת מפנה גדול, שאין נתיב נבחר אלא ישנם שבילים קטנים שעדיין לא נתאחדו לדרך המלך'.⁷

יוסף שכטר נולד וגדל בבית יהודי חסידי למדני בגליציה, חבל ארץ באוקראינה המזרחית שהיה בשליטת המונרכיה האוסטרו-הונגרית. בשנות העשרים לחייו עבר לווינה, שם למד בפקולטה לפילוסופיה של המדעים והשתייך ל'חוג הווינאי' (der Wiener Kreis),⁸ ובד בבד קיבל הסמכה לרבנות ולדיינות. ב-1938 עלה ארצה ושימש מורה בבית הספר הריאלי העברי בחיפה. הוא פרסם מאמרים וספרים על פילוסופיה וחינוך⁹ והנהיג חוג של צעירים מתלמידי בית הספר שכינו עצמם 'השכטריסטים', במגמה לכוונם לעבודה רוחנית פנימית. לימים הקימה קבוצה זו את

- 4 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 155.
- 5 המאמר נכתב על בסיס מחקר מעמיק על הגותו של שכטר. ראו: ש' שוסהיים, 'תפיסת האדם בהגותו של יוסף שכטר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ב.
- 6 הדוקטורט הראשון שנכתב על שכטר הציע פרישה מפורטת ומעמיקה של הגותו, פועלו ומקורות ההשפעה עליו, ראו: י' תדמור, ד"ר יוסף שכטר – משנתו ודרכו בחינוך, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה, תשנ"א. רות יוסיאן מציעה אף היא פיתוח וחשיפה לעקרונות מרכזיים בהגותו. ראו: ר' יוסיאן-לואיס, 'בין האדם ובין מה שלמעלה ממנו: עיון בהיבטים קיומיים ופרגמטיים בהגותו של יוסף שכטר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב. אשר שכטר עסק במשנת חז"ל ובהגותו הארץ ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר. כמו כן נכתבו מאמרים שתחמו עצמם לנישנות מוגדרות בהגותו.
- 7 א' כהן, ספר ושמו אדם: עיונים במחשבת החינוך ההומאניסטי, אוניברסיטת חיפה, בית-הספר לחינוך, 2005, עמ' 186.
- 8 החוג הווינאי הוא כינויה של קבוצת פילוסופים והוגי דעות, רובם יהודים, שפעלו בווינה ונהגו להתכנס יחד לדון בבעיות פילוסופיות בגישת הפוזיטיביזם הלוגי. החוג פעל משנת 1928 ועד עליית הנאצים לשלטון ב-1933. הגותו הייתה אבן דרך בדרכו של שכטר.
- 9 בין ספריו: ממדע לאמונה; העל אנושי באנושי; יהדות וחינוך בזמן הזה; בפרוודור להשקפת עולם; דרכים בחינוך לערכים; עיונים במחשבת זמננו; בדרך לאמונה; שבילים בחינוך הדור; רוח ונפש.

היישוב יודפת בגליל. שכטר ליווה את אנשי יודפת והיה כתובת ממשית להתוויית אורחות חייהם עד סוף ימיו, ואף נקבר ביודפת.

הצבת המהותיות כמדרגת קיום

החל מסוף המאה התשע עשרה, עת התפשטו תהליכי החילון בעולם המודרני באירופה ובתרבות המערבית כולה, גבר העניין בקשר שבין הדת לחייו הפנימיים והנפשיים של היחיד. עליית האינדיבידואליזם והסובייקטיביות ומושג העצמי המודרני פגעו באמינותו של הטיעון לקיומה של התגלות אובייקטיבית העומדת ביסודן של דתות ההתגלות, ובייחוד המונותאיסטיות. כך נחלש כוחה של הדת, שמקור סמכותה הוא טרנסצנדנטי ואובייקטיבי, ואילו החוויה האישית והשיקול הסובייקטיבי נעשו לגורם מכריע בהכרעותיו של היחיד, בעיקר בכל הנוגע לחייו הפרטיים. מרגולין, שבחן את הזיקה בין דת פנימית, הקשורה במישור הנפשי והממוקדת בעולמו הפנימי של היחיד, לדת חיצונית, חברתית, המתנהלת בגלוי לעיני כול, טוען כי הדיון בעולם המערבי בדת הפנימית, שמתנהל בכלים פילוסופיים, פנומנולוגיים או פסיכולוגיים, קשור במישרין בדבר התעצמות הבנייתו של האני ועליית מעמדה של הסובייקטיביות בתרבות זו.¹⁰

נראה ששכטר הכיר טיעונים אלה ואימץ אותם. הוא הבחין בסכנת הניתוק שבין שמירה על מסגרת דתית לבין המשמעות הרוחנית-נפשית הנלווית לה, ושכמרוצת השנים התרוקנה ממשמעותה. כחבריו בחוג הווינאי, שכטר פקפק בהיתכנותו של אדם דתי מודרני הנושא מאפיינים דתיים כאדם דתי בעל העוצמה והעוז כבעבר, החי מתוך יחס של תמימות שלמה ויחס אישי לאלוהים,¹¹ המקבל הכול כפשוטו מבלי להרהר אחר מידותיו של אלוהים, והמאמין שהכול בידי שמיים ושכל חייו של האדם מכוונים לכך.¹²

שכטר החשיב מאוד את הפילוסוף האקזיסטנציאליסט הדתי הנוצרי הֶדְנִי סרן קירקגור (1813-1855), הרבה לצטט אותו ואף הנגיש אותו לקורא הישראלי בעזרת שניים מתלמידיו.¹³ קירקגור סבר שעל האדם לעצב את זהותו ולמצוא את המשמעות הסמויה של חייו. לא לקבל כמובן מאליו את עברו ואת עצמיותו, אלא לפעול כישות בעלת חירות אמיתית ויכולת השתנות. הוא עצמו מצא את פתרונו האישי לשאלת זהותו

10 ר' מרגולין, הדת הפנימית, אוניברסיטת בר אילן ומכון שלום הרטמן, תשע"ב.

11 הסבר אפשרי לממד האישי ניתן להשוות לדבריו של שכטר במקור אחר: 'השקפת העולם הדתית במובן המקובל (ההשקפה של החרדים) היא פשוטה ומועילה. מניחים שיש אל אישי השומע תפילה, שניתן מצדנו להשפיע עליו, והוא סולח לעוונותינו. יש שמים ויש גיהנום. יש שכר ויש עונש, והאישיות היא ממשית. זוהי אמונה בדת המקובלת, בערכם של סמליה ואותותיה, ובערכם של כהני הדת, שיש כח במעשיהם ושיש תוקף לדבריהם. אם מניחים שכל זה אמת, הכל קל, ויכולים לבאר הכל על נקלה'. שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 27.

12 שכטר מצטט את רש"י לדברים יח יג: "תמים תהיה עם ה' אלוהיך": התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ואל תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה לו ולחלקו'.

13 ס' קירקגור, י' שכטר וא' כרוך (עורכים), מבחר כתבים, תל אביב תשל"ג.

על ידי חזרה לדת שנטש, והאיץ בבני דורו לשוב למקורותיה האותנטיים של האמונה, על ידי מה שכינה 'קפיצה'. לדבריו, הוא עצמו הגיע רק עד מפתן החוויה האותנטית.¹⁴ קירקגור הבחין בשלושה אופני קיום של האדם, שכל אחד מהם הוא שלב בסולם או 'מדרגה': האסתטי – אופן חיים שבו האדם אינו כפוף למצב אוניברסלי כלשהו. האישיות פועלת מתוך חופש וספונטניות, והעיקרון המנחה אותה הוא ההנאה היצרית והחושנית; האתי – אופן חיים שבו האדם מוותר על ההנאה החושנית, ומתוך בחירה מכופף עצמו לנומרות ולחוקים שתבונתו מביאה אותו לקיימם; הדתי – מחויבות מוחלטת לאל, גם אם הדבר עומד בסתירה לאתיקה. המאפיין העיקרי של מדרגה זו הוא פירוק האמונה, כלומר התנגשות מתמדת בין התבונה הכללית לבין האמונה הסובייקטיבית.¹⁵ אף כי קיומו של המוחלט בעולמו של הפרט תלוי בהכרעה סובייקטיבית, האדם מקבל אותו כאילו היה דבר אובייקטיבי.¹⁶ שכטר מוסיף אל מדרג זה, בין השלב האתי לשלב הדתי, מדרגת קיום משלו – השלב המהותי. המושג 'מהותיות' אומנם מוצב בתוך סטרוקטורה פילוסופית קיימת, זו של קירקגור, אך הוא הופך למושג תשתיתי בכתביו של שכטר,¹⁷ המתעצם ומתהווה לכדי פרויקט עצמאי וחולש על פני כל הגותו. רעיון המהותיות עומד כקריאה לדרך חיים וכהצעה ממשית ליהודי המודרני להיחלצות מן המשבר הקיומי שהוא נתון בו. המהותיות בגילוייה השונים היא לב ליבה של משנתו החינוכית והפילוסופית, והיא היא המושג המרכזי המלכד בהגותו של שכטר. את רעיון המהותיות, אותו שלב קיומי בין האתי לדתי, הוא הציע כשלב מעבר בדרך אל הדתי, והסביר: 'אין להניח שתיווצר אצלנו, בחוג התרבות שלנו, דת בלי אלוהים. אבל יש להתחיל לעת עתה בחישובים של היסודות האלוהיים שנשארו עדיין קיימים בנפש האדם, עד שתבוא התחדשות דתית ממשית'.¹⁸ בשפה מגוונת הוא מתאר את המהותיות כפעילות נפשית פנימית של האדם התר אחר הפנימי, האלוהי, העל-אנושי והאותנטי שבו. שכטר הדגיש את רעיון ה'אלוהי שבאדם', שהוא לשיטתו אחד הביטויים המרכזיים לספרה המהותית. לקורא בן זמננו, הצבת שלב המהותיות בתוך המבנה הקירקגורי מאפשרת מרחב מושגי נוסף לביזור הקשר שבין קיומם של חיים אותנטיים ומלאי משמעות, לשאלת הדתיות הפנימית וההלכתית.

- 14 בהקשר זה מכנה אותו שכטר 'משורר הדת'. ראו: 'י' שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית, תל אביב 1992, עמ' 35. היינו, שידע להורות ולהצביע לעבר השיא הדתי אך הוא עצמו רק השקיף אליו וידע לתארו בלבד. כך גם מסביר שכטר את 'דוד ושלמה'. ראו: קירקגור (שם). עוד על כך ראו: ס' קירקגור, העת הזאת; חזרה; ההבדל בין גאון לשליח, מ' איתן (תרגום), 'י' גולומב (עורך), ירושלים 2008, עמ' 9-13.
- 15 קירקגור בחר באברהם כמופת עילאי של האותנטיות הדתית. מנקודת מבט מוסרית, אברהם למעשה ביקש לרצוח את יצחק בנו; מנקודת מבט דתית הוא רצה להעלותו לקורבן מתוך עמידה בלתי אמצעית בפני המוחלט תוך השהיית ההיבט האתי וחריגה אל מעבר למוסר המקובל.
- 16 ס' קירקגור, חיל ורעדה, א' לוין (תרגום), 'י' גולומב (עורך), ירושלים תשע"ו, עמ' כו.
- 17 יש הסבורים ששכטר אף הוסיף את השלב המדעי, שלב העומד כמושג נגדי למהותיות. הוא הביע אכזבה מן המדע בהיותו חיצוני ומנותק מפנימיות האדם. הסתייגות זו מהמדע היא נקודה מרכזית להבנת תפיסתו של שכטר.
- 18 'י' שכטר, 'במשבר', ניב הקבוצה, הוצאה פנימית, עמ' 5.

הניסיון להגדיר את מושג המהותיות

ריבוי המושגים שנוקט שכטר כדי לתאר את המהותיות מעיד על הקושי להגדירה ישירות. זהו מושג מעורר, כביכול קרוב ומוחשי, אך לא ברהשגה מלאה. הוא מתהווה וסובייקטיבי. והמגע עימו אישי וחוייתי, חמקמק ועלום, שכן פירושו העיקרי הוא התכוונות.¹⁹ 'האדם המהותי' הוא אפוא מודל לאדם החי חיים המכוונים אל מה שמעבר לאדם.

קריאה ראשונית בכתביו של שכטר יוצרת את הרושם ששלב המהותיות הוא בעיניו שלב זמני בלבד, כורח המציאות בדרך אל המדרגה הדתית. בקריאה מעמיקה יותר מתברר, כי המהותיות היא בעצם ליבת הגותו וכי סביבה הוא רוקם את רוב רעיונותיו. עם זאת, בכל כתביו ניתן למצוא פסקאות ספורות בלבד על מושג המהותיות. שכטר עצמו מחפש מילים ודימויים להסבירו ומודה, כפי שנראה להלן, שספק אם הגדרותיו קולעות למשמעות המושג. עם זאת, 'הוא מכיר בו בביטחון וחווה אותו מבחינה נפשית', כפי שכותב תדמור.²⁰

אחת הדרכים להטמעת ההתכוונות למהותיות היא הצעתו של שכטר לראות את האדם כמצוי בהכרעה מתמשכת בין שני צירים או שני מישורים הדרים בכפיפה אחת – אנכי ואופקי. הציר האופקי הוא ציר החיים הסתמיים, השגוריים, הבלתי מהותיים, הלא מודעים. הציר האנכי נוגע לשורשי הווייתו של האדם בפנימיותו, לשאלות הקיום והזהות, להצפת תחושות הבדידות והכאב ולחיפוש אחר האלוהי ולהתכוונות האדם לעבר הטראנסצנדנטי: 'אני מודע לכך שיש בקרבי מישור חיים השונה מן המישור שבו אני מסתדר בחיי היומיומיים, בבית, בעבודה וכו', והוא המישור שבו משמעות חיי מודעת לי. את המישור הזה אני צריך לגלות תמיד מחדש והוא עוזר לי להשתחרר מן השגרה, מן המקובל והמוסכם ומאפשר לי להתחדש בפנימיותי'.²¹

כמחנך, שכטר בחר את הרעיונות, הביאורים, הטקסטים והתורות השונות על פי תרומתם לחיזוקו של ציר אנכי זה. כדרכו, הוא אינו מסתפק בהגדרה אחת ואף לא במושג אחד, ובין המספורות ה'הנדסיות' שלו נמצא 'מחיצות אופקיות' ו'מחיצות אנכיות'. הראשונות מבדילות בין בני אדם, והאחרונות חוצצות בין האדם לבין 'מה שלמעלה ממנו'. גם את אלו וגם את אלו, צריך לדידו לשבור: 'עלינו לדעת שיש להתגבר לא רק על המחיצות האופקיות המבדילות בין אדם לחברו, אלא יש לנסות להתגבר גם על המחיצות האנכיות המבדילות בין האדם לבין מה שלמעלה ממנו, ועל המחיצות המבדילות בינו לבין עצמו, ולבין מה שנמצא בעומקי ליביו'.²²

שכטר אף מגדיר את מציאות חייו של האדם כברירה מתמשכת בין שני מישורים. המישור הראשון הוא זה שאותו אנו תופסים בחושינו ובשכלנו ומתנהלים חיי היוסיום שלנו. 'המישור האחר' מורגש בעומק הנפש, והוא המישור האלוהי. אדם

19 היטיב להגדיר זאת ישעיהו תדמור בשם ספרו 'התכוונות לעלאנושי שבאדם'. מושג ההתכוונות מצביע על הווקטור (מושג ששכטר בחר בו), על נקודת המבט, השאיפה, איכות אך לא תוכן מוגדר, בעל גבולות וסופי.

20 תדמור, ד"ר יוסף שכטר – משנתו ודרכו בחינוך (לעיל הערה 6), עמ' 79.

21 שכטר, בין אדם למקום (לעיל הערה 3), עמ' 49.

22 שם, עמ' 10.

שיש לו יחס פנימי לאותו המישור והוא מכוון אליו – הוא אדם דתי.²³ אבל 'אין שני המישורים נפרדים זה מזה, אלא קיימת זרימה תדירית ממישור למישור, ועל האדם להיות מודע לא רק לקיומו של המישור האחר, הנפשי הפנימי האלוהי, אלא גם לקיומה של הזרימה הזאת ולדאוג לכך שלא תיפסק לחלוטין'.²⁴

בחינת מציאות חייו של האדם דרך שני המישורים היא ניסיון ליישם את רעיון המהותיות בקיום האדם. תדמור חש בייחודיות ובכובד המשקל של רעיון זה, ובערוב ימיו של שכטר הוא ראיין אותו באריכות בנוגע למשמעותו וניסה לקבל ממנו את הגדרתו על פיו. בשיחה ביניהם ניכר כי שכטר איגם בתוך מושג זה כמה וכמה התכוונות:

שאלה: מושגי המהותיות והאדם המהותי הם מהותיים, אם אפשר לומר כך, בהשקפת עולמך. התוכל להסבירם שוב?

תשובת שכטר: האדם נעשה רחוק מהדת במובן האידיאלי, במובן התמים, וקשה להביאו לדת. חשבתי, מה ניתן להציע לאדם במקום האמונה הדתית האידיאלית התמימה ובמקום החוויה הישירה. ניסיתי לחשוב על תחליף זמני לתקופה המסוימת שבה אנו חיים.

ש': תחליף – באיזה מובן?

ת': במובן הענייני ובמובן הלשון, שהם קרובים יותר לאדם בזמננו.

ש': אם כן, מהו האדם המהותי?

ת': זהו האדם הרציני, האותנטי.

ש': אני זוכר שהשתמשת במונח רציני במשמעות מיוחדת.

ת': נכון, אבל בעיקר בשיחותיי בעל פה. הרציני הוא שם נרדף למהותי.

ש': מהו אדם אותנטי?

ת': שהסקרנות המדעית או האמנותית או המעמדית איננה העיקר אצלו. שבמובן ידוע הוא בלתי תלוי בחברה ובדעת הקהל. שהוא מכוון למצוקה הנפשית ולפתרונה. קראתי לזה גם האדם הוורטיקלי.²⁵

'קיום קודם למהות'

מימי אפלטון רווחה בשיח הפילוסופי של המערב ההנחה שהמהות (essence) קודמת לקיום. כל דומם, כל חי וגם האדם הוא למעשה מימוש של חשיבה ושל תכנון מוקדם, ביטוי פרטי של מושג אוניברסלי שקדם לו – אלוהים. המהות המוטרכת, הקודמת לכל קיום, היא חלק מהגותו של אפלטון, שראה במהותיות אידיאליות ממשיות יותר מהדברים עצמם המופיעים במציאות. המושגים 'מהות' ו'אידיאה' הם מעבר

23 שם, עמ' 14-15.

24 שם.

25 תדמור מציג אפשרות שהמושג ורטיקליות הוא השפעה חלקית של היידגר, שבהגותו ההווה היא 'היות שם' (או היות-בעולם, dasein) ומשמעה חיפוש אחר מהותו של האדם עצמו, אחר השלמות שחסרה לו, שהיא מעבר לרגע הממשי שבו הוא נמצא, דהיינו חריגה של האדם מעצמו. אלא שבניגוד להיידגר, שמבטל את אפשרות האל, החריגה ששכטר מציע היא לעבר האלוהי.

לזמן ולמרחב, מעבר לקיום האינדיבידואלי הקונקרטי. גישה זו חלה גם על אידיאות האדם, שקיומו כפרט הוא העתק חלקי ביותר מהאידיאה. אף האל, שהוא על־טבעי, בורא עליון, יוצר את הנבראים כולם, ובהם האדם, לפי דפוסי האידיאות הנצחיות. הפילוסופים הקיומיים ובראשם ז'אן פול סארטר דחו השקפה קלאסית נוקשה זו וקבעו שקיומו של האדם קודם לכל אידאה. סארטר טען שהמכנה המשותף בין האקזיסטנציאליסטים הדתיים לחילונים הוא הרעיון שהקיום קודם למהות, היינו, ש'חייבים' אנו להתחיל מן הסובייקטיבי.²⁶ ראשית כול האדם קיים, ורק אחר כך, לאחר ש'ישליך' עצמו אל העתיד, הוא ייהפך למה שיעשה מעצמו. לכן, לדידו, אין להשתמש במושג 'טבע האדם', שהרי מושג זה מצביע על מהות הקודמת לאדם. כך, האדם הוא אדון לעצמו. האקזיסטנציאליזם האתאיסטי מנמק זאת בכך, שבהיעדר אלוהים אין לאדם על מה להישען, אין דטרמיניזם, והאדם הוא חופשי. האדם חי בחירות, והוא נידון ליצור את עצמו כל רגע ורגע, ללא כל עזרה ותמיכה. מאחר שהקיום קודם למהות, האדם הוא הבונה את דיוקנו העצמי על ידי מעשיו ופעולותיו. אמירתו הידועה של סארטר, 'הקיום קודם למהות', משמעה שההווה האנושית חומקת מכל ניסיון לבטא ולתמצת את עצמה באמצעות המשגתה האפריורית וחורגת מכל הגדרה חד־משמעית. האדם הוא בעצם מה שהוא עושה מעצמו, ממנו מתחיל הכול, תודעתו נובעת מעצמה בלבד ואינה ניתנת לקיבוע, והוא נידון ליצור את עצמו בתוך ההקשר ההיסטוריו־חברתי שבו הוא נתון.²⁷ הקביעה 'הקיום קודם למהות' היא אפוא המשך לרעיונותיהם של האקזיסטנציאליסטים האתאיסטים 'שהקיום בא לפני המהות – או, אם תרצו, שחייבים אנו להתחיל מן הסובייקטיבי'.²⁸ אחד המתנגדים להעמדת הקיום כנקודת המוצא הבלעדית, ואף לרעיון שהאדם 'ממציא את עצמו', הוא ויקטור פראנקל, אבי הלוגותרפיה.²⁹ לדידו, קיימת מהות חיצונית שבני אדם מתעלים אליה ושואפים אליה, בהתכוונותם אל משמעויות שחורגות מחוץ להם עצמם, שהן יותר מאשר ביטוי גרידא לעצמיותם. דבריו אלה עולים בקנה אחד עם מושג המהותיות של שכטר. שכטר התכוון לאותו ציר אנכי שמושך את האדם אל פנימיותו, שיש בה חיבור אל הנשגב והנעלה, אל האלוהי, אל מה שהוא מעל ומעבר לאדם, זאת לעומת הציר האופקי, שהוא ציר חיי היומיום.

מהותיות היא הקיום

אם הנוסחה של סארטר היא 'הקיום קודם למהות', ניתן לומר כי נוסחתו של שכטר היא 'המהותיות כלולה בקיום כפוטנציאל'. בהציבו את מושג המהותיות כתחליף

26 ז"פ סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, 'י' גולומב (תרגום), ירושלים 1990, עמ' 11. וכן, א' מאיר, פילוסופים קיומיים יהודים ברב שיח, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2003, עמ' 9-10.

27 יש לציין כי אף על פי שסארטר מתייחס להיידגר בהגדרה זו של הקיום קודם למהות, היידגר רואה את ההווה כקודמת למהות. על כך ראו: 'י' גולומב, 'היידגר נגד סארטר על הומניזם', עתון 77, 403 (2018), עמ' 30-33.

28 על מושג 'הקיום קודם למהות' ראו אצל סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (לעיל הערה 29), עמ' 11-15. וכן 'י' גולומב, מבוא לפילוסופיות הקיום – אקזיסטנציאליזם, ר' שיחור (עורך), משרד הביטחון, האוניברסיטה המשודרת 1990, עמ' 34-41.

29 ר' פראנקל, השאיפה למשמעות, ש' ברוידא (תרגום), ירושלים 1969, עמ' 74-75.

למושג הקיום הוא לא רק מחולל שינוי סמנטי בתוך השפה הפילוסופית; המהותי הוא הקיומי, אך לא קיומי במובן הסארטרי, שכן למושג זה מוסיף שכטר רמיזה לערכים מוחלטים מוגבהים, טרנסצנדנטיים. היינו, יש ערך שקודם לאדם, אך מאחר שהוטמעו בו הרעיונות הקיומיים, הוא כבר אינו יכול להישאר תחת ההגדרה הראשונית של המהות, שהיא אובייקטיבית. האדם האותנטיהבוחר ניצב מול 'המהות הקודמת לקיום', ומתוכיותו נוצרת שוב מהות פנימית, אותנטית, ייחודית ואימננטית, והיא היא המהותיות. המושג מהות, אם כן, עובר טרנספורמציה. שכטר מנתק אותו מהמטען האובייקטיבי ומעביר אותו דרך המסננת האקזיסטנציאלית, ואז הוא נבחן שוב בחווייתו הפנימית של האדם האותנטי הבוחר. נוצרה כאן התפתחות בתוך המושג עצמו: הוא נלקח מעולם המושגים הפילוסופי המוכר, אך שכטר ניתק אותו מהמקום האובייקטיבי, החיצוני, והטמיע אותו שוב בהגות, דרך הטענתו בבחירה המודעת של היחיד. מרטין בובר, שהגדיר את עצמו כאקזיסטנציאליסטידתי, ראה במהותיות תכונת טבע אנושית שהאדם נולד עימה וחי עימה. בובר ביסס זאת גם על הגותו של עמנואל קאנט ועל ספרו **הקדמות**,³⁰ שכוון על ידו 'למי שעתידים להיות מורים' ונועד להבהיר בדרך פשוטה ותמציתית את **ביקורת התבונה הטהורה**, ספר תורת ההכרה הנודע שכתב ופיתח בה את ה'צורות' וה'קטגוריות' של התבונה, כמוכנות באדם מעצם טבעו. לפיו, הצורות – החלל והזמן – אינן אלא כלי השכל האנושי, שבאמצעותם, באורח אפריורי, קודם לניסיון, מתבונן האדם בתופעות ומפרשן. לאור זאת נשאלת השאלה, באיזה מובן בובר ושכטר היו אקזיסטנציאליסטים. מצד אחד, מהות האדם, על פי תפיסתם, טבועה בו מעצם טבעו, ובכך היא קודמת לקיום; מן הצד השני, תקפה אצלם הנוסחה 'הקיום קודם למהות'. נוכל לומר שהם רואים במהותיות שבאדם אפשרות הגנוזה בו כפוטנציאל הייחודי לאדם, כמפתח לאפשרויות חייו, כי 'האדם אדון לעצמו, ומכלול האחריות על קיומו נופל על כתפיו בלבד'.³¹ ברוח זו כתב תדמור: 'אצל שכטר [...] המהותיות פירושה גישה רצינית לחיים, עיסוק בשאלות האדם והחיים, רצון והכרעה לחיות חיים בעלי משמעות ושאיפה להתעלות אנושית'.³² שכטר עצמו כתב: 'יסוד היסודות בהשקפת העולם הוא ההכרה בקיומו של נתון אלוהי בנפש האדם'.³³ מהותיות פוטנציאלית זו נקרא האדם לממש בחייו האותנטיים.

מהותיות – שפה דתית 'שותקת'

בקרוב חברי החוג הווינאי רוחה גישתו של לודוויג ויטגנשטיין (1889-1951). חוקי החוג לא אפשרו לחבריו לבטא את כל מה שנוגע במטפיזי ושאינו יכול להתבטא בשפה המדעית הפוזיטיביסטית.³⁴ שכבת שפה מושקת זו, כפי שמתארה

30 ע' קאנט, הקדמות לכל מטפיסיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע, א' יערי (תרגום), ירושלים תרצ"ו.

31 סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 15.

32 'תדמור, 'קיומיות, רוחניות ומהותיות בחינוך', 'תדמור וע' פריימן (עורכים), חינוך – מהות ורוח, תל אביב 2012, עמ' 294.

33 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית (לעיל הערה 14), עמ' 173.

34 ל' ויטגנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי, ע' צמח (תרגום), ירושלים ותל אביב תשנ"ה, הערה 7.

ויטגנשטיין, אותו מרחב שניתן 'לשתוק אותו' יותר מאשר לתארו, הוא לטענתי המרחב שבו נמצא הפרויקט המרכזי של שכטר, כבר מאז ימיו בחוג הווינאי.³⁵ למעשה, הוא ניסה למצוא שכבות בשפה שייתנו ביטוי לחוויה ולרגש הדתי ולמה שלא היה אפשר להביא לידי ביטוי בכללים המדעיים המתמירים של החוג. שפה שותקת זו היא השפה ששכטר מנסה לגעת בשוליה, לכוון אליה בלב הגותו, ושמטאורית לרוב במושג המקורי 'מהותיות' שהוא הציב במרכז הגותו ורעיונותיו. אפשר לומר ששכטר דווקא ביקש להביע את הספירה שויטגנשטיין חשב שיש לשתוק: שתיקתו של ויטגנשטיין היא דרכו להצביע לעבר אותו מרחב שהוא נשגב ונעלה, ועל כן 'הטיל איסור' לבטאו במילים. כך מסביר שכטר:

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, והטיל איסור לוגי על משפטים מטאפיזיים 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.³⁶

בניגוד לעמדה הפוזיטיביסטית, שאינה מוצאת ממשות במיסטי, ובשונה מויטגנשטיין הגוזר שתיקה על הספירה שאינה ניתנת לאימות, בהגותו של שכטר יש ניסיון לבטא שכבה שתוקה זו ולמצוא בגבולות השפה דרכים לכוון לעבר קיומה של שכבת מציאות נוספת, שהיא מעל המילולי, ושהמסתורין שבה הוא ביטוי לחלק ממשי ומהותי של הקיום האנושי.

בהקדמה לספרו של קירקגור **חיל ורעדה**³⁷ תרגם יעקב גולומב את הכינוי 'דה-סילנטיו' של הגיבור הספרותי יוהאנס, ל'יוהאנס השותק' והסביר: 'בשם בדוי זה מבקש קירקגור לציין מסתורין ואת אי האפשרות העקרונית להעביר את המסר הדתי בשפה תבונית ואובייקטיבית'.³⁸

המחבר יודע שבספירה הדתית יש דברים שאומנם אי אפשר להסבירם, אך ניתן לנסות לתארם. שפה שותקת זו היא השפה ששכטר מבקש לכוון אליה בלב הגותו:

האדם עושה ניסיונות ליצור מסגרת הגיונית למחשבתו, הוא כותב, 'הוא רוצה להימלט מן התוהו על ידי חלוקה של הדברים שבעולם ושבנפש ועל ידי הכנסת משטר בהם. מתוך פחד מפני התוהו מגיע האדם עד כדי שלילת המטאפיזי, אך

35 "שכטר היה חברו של ויטגנשטיין, והוא כתב עליו באריכות בספרו יהדות וחינוך בזמן הזה, תל אביב תשכ"ו (להלן: שכטר, 'יהדות וחינוך'), עמ' 161-196. כמו כן, הוא ציין אותו כאיש בעל חזון. ראו: שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית, עמ' 134-137.

36 שכטר, יהדות וחינוך, עמ' 29.

37 קירקגור, חיל ורעדה (לעיל הערה 16), עמ' כח.

38 שם.

המטאפיזי האמיתי שבעולם ושבאדם מונח בשורש הדברים והוא מבצבץ ועולה בין החרקים של המסגרות ההגיוניות.³⁹

על הקושי להביע את אותו מרחב ששכטר מצביע עליו ככזה שלא ניתן לגילוי ולהעברה דרך השפה מצביע בובר. זהו מרחב ה'התגלות' שיש בו מפגש עם האלוהות, עם האתה הנצחי: 'האדם מקבל, ואינו מקבל "תוכן" אלא נוכחות, נוכחות בחינת כוח'.⁴⁰ אותה נוכחות אינה ניתנת להגדרה, ואין נוסחה או הדמיה שיכולה לפרש אותה: 'סוד זה שלפנינו ובו וממנו ואליהו אנו חיים [...] מה שקיבלנו – אין אנו יכולים לבוא לאחרים ולומר: עליכם לדעת זה וזה, זה וזה עליכם לעשות'.⁴¹

הוגים רבים הושפעו מגישתו של ויטגנשטיין. גם רוח הזמן, שהאדירה את הרציונליזם ואת הפוזיטיביזם, סייעה בכך. ואף על פי כן, סבור שכטר, את האלוהי יש לבאר ולומר. הוא לא נענה לציווי של ויטגנשטיין, ואף לא לציווי התלמודי 'במפלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור. במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות' (חגיגה ג ע"א). על המרחב השתוק הזה הוא מצביע בהגותו, מתוך מודעות למגבלת השפה ולקושי של האדם המשכיל, שכבר אינו חש באופן טבעי ברובד האלוהי וזקוק לתיווך מילולי לשם כך. את הקושי להסביר את השאיפה הפנימית לישות נעלה יותר, שהיא הרמיזה לישות אלוהית, הוא תולה בניתוק הכללי של האדם מן האלוהי. הוא יודע שהאדם המודרני פוגש את מושג האלוהות בדרך פילוסופית, מדעית ועיונית, ומתנצל על כך שבליט ברירה גם הוא עצמו עושה זאת, שהרי אין דרך להסביר דברים לעיוור 'בשפת העין':

הניסוח הזה הוא פילוסופי עיוני, וממילא הוא מפריע לנו במדעיותו, בחוסר החווייתיות שבו, אבל אין לנו דרך אחרת. אם רוצים להסביר את הצבעים למי שלא ראה מאורות, מוכרחים לעשות זאת באמצעות העתקה, באמצעות תרגום, משפת העין לשפת האוזן, לשפת הצלילים או לשפתו של חוש אחר. וכך אנו, המשכילים, שאין אנו חשים לצערנו, באלוהי, באופן בלתי אמצעי, מסבירים לעצמנו את האלוהי המובן מאליו באופן פילוסופי-עיוני. אנו מצביעים על גלים מסוימים בתוך 'אזורי סערה' בנפש, על כוחות הלוחצים את הנפש לעליה, להגשמה עצמית, לשלמות ומהם אנו למדים על האלוהות. מנפשנו נחזה אלוה.⁴²

שכטר קשר בין האימננטי לטרנסצנדנטי והצביע על החשיבות של ראיית הקשר ומציאת האיוון שבין מה שלמעלה מן האדם ובין עצמיותו הפנימית. דרך אותו קול פנימי, שהוסרו ממנו ה'קליפות', מתהווה מקור להיפתחות אל מול האלוהי. הפירוד והניכור שנובעים מהתרבות המודרנית הם אלה ששמו חיץ והפרידו בין האדם לבין

39 "שכטר, העל אנושי באנושי, תל אביב תשכ"ג, עמ' 11.

40 מ' בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים תשי"ט (הדפסה שביעית, תשס"ז), עמ' 84.

41 שם, עמ' 85.

42 "שכטר, ממדע לאמונה, תל אביב תשי"ג, עמ' 110.

מה שלמעלה ממנו, טען שכטר, ועל כן הציב את המהותיות כהכנה של האדם לקראת הסרת החיץ הזה.⁴³

מהי אפוא מהותיות

יסוד היסודות בהשקפת העולם הוא ההכרה בקיומו של נתון אלוהי בנפש האדם [...] אדם המכוון למרכז הפנימי, למשמעות קיומו, משתתף בכל הפעולות של העולם החיצוני: בעיסוק המקצועי, במשפחה, בחברה, במדע, באמנות וכו', אבל הוא מודע לעיקר התוכן של ישותו, לאלוהי שבקרבו.⁴⁴

דברים אלה של שכטר מעידים על הגותו – היא פרגמטית, מכוונת לצד המעשי ולהיבחות שלה בחיים, ועל כן היא פונה ליחידים ומציעה שיתנסו בה ויחוו את אמיתותיה: 'כל עוד שאין אפשרות להגיע לידי תרבות דתית אמיתית, יש לחזק את התרבות המהותית'.⁴⁵

בניסיונותיו להנהיר את המהותיות מכנה אותה שכטר במגוון תיאורים: רצינות, ערכיות, אכפתיות, אקזיסטנציאליות ואותנטיות. כל אחד מאלה הוא ניסיון שפתי ליצור סביבת מושגים מרווחת דייה, שמאפייניה הם החיפוש אחר משמעות הקיום ואחר ממדים נעלים באדם, שבכולם הוא עומד 'בפני האלוהים'. ואכן, ככל שהולכים ומעמיקים במושג המהותיות, קשה יותר להביע באופן נהיר וברור מושג זה, שהוא בעיקרו התכוונות – הצבעה על דרך הנמצאת בתהליך של היווצרות – ששכטר עצמו יוצר בהתפתחות דיאלוגית עם תלמידיו.

האדם כמה לתוכן בחייו. שכטר ממשיך זאת למי ששכר בית מידות יפה, שם בו את כל חפציו האהובים, אך חי בו בלי הנפש האהובה עליו. האדם המהותי הוא מעין 'גלגול' של האדם הדתי, אך הוא נבדל ממנו בהרבה, שכן עיקר שאיפתו היא לצקת תוכן לחייו ולמעשיו ולחיות חיי תועלת, כלומר להעלות את ערך החיים וטעמם. הוא מכוון כלפי מעלה, אך 'אין לו מתח גבוה כמו לאדם הדתי'.⁴⁶ גם ברצותו אין הוא יכול להאמין באל אישי שאפשר לפייסו ולזכות בסליחתו. על כן 'על האדם המודרני להיות ער תמיד, מבחין תמיד, מכיר תמיד, מעמיק תמיד, כדי שיזכה לאמונה. וזה מכביד מאוד. מקום הפגישה של האדם המודרני עם האלוהים הוא בנפש, ובנפש בלבד, והאלוהים נמצא בשעה שהנפש מרגישה במציאותו'.⁴⁷

הדברים של שכטר על חוסר האפשרות להגיע לתרבות דתית ממשית ועל הפתרון (הזמני) לכך באמצעות המהותיות מזכירים את דבריו של אהרן דוד גורדון, ששכטר מרבה לצטט מדבריו: 'בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים [...] שם יש יחס דתי, בין אם יש שם אמונה באלוהים, ואפילו באין שם אמונה

43 "שכטר, 'תפיסת עולם דתית של משכיל: שיחותיו של מר פרופטר', מאזנים יג, לו (1961), עמ' 369-366.

44 "שכטר, יסודות אידיאיים ומעשים סמליים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 9.

45 שכטר, ממדע לאמונה (לעיל הערה 42), עמ' 47.

46 שם.

47 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 27.

באלוהים'.⁴⁸ חיים שיש בהם אינטנסיביות ועוז פנימי נחשבו בעיני גורדון לחיים דתיים, גם ללא אמונה באלוהים. ושכטר כתב: 'יש להעיר שעל אף ההתפוררות של העולם, בזמן שהאדם המהותי שבדורנו מגיע למצב של רצינות יציבה, אין הוא נבדל בהרבה מן האדם הדתי שבתקופות הדתיות'.⁴⁹ המהותיות של שכטר היא אפוא תגובה על משבר האדם המודרני, אך גם על 'בעיית האדם' כפי שמכנה אותה בוכר, או על 'בעיית החיים', בניסוחו של ויטגנשטיין.⁵⁰

בהקדמה לפרקי עיון לנבוכי זמננו, כותב שכטר כי לדורו יש משימה רוחנית – הכוונת המחשבה להתחדשות רעיונית הכרחית ביהדות, שתיצור גשר בין מה שהוא מכנה ה'נתונים' שבתנ"ך ובתלמוד לבין התודעה המודרנית, כי 'לא ייתכן שעם כעמנו יתפרנס רק משיירים פולקלוריסטיים'.⁵¹ בכך הקדים שכטר את זמנו – הוא חש באופן הבידורי הלא רציני שבו במידה רבה מונחלים ערכי היהדות בציבור הרחב. גם להשאיר את הדברים ברמה עיונית אקדמית בלבד נראה לו לא נכון, שכן 'המדרש צריך להיות מחיה ולא רק מלמד'.⁵² שכטר מצטייר אפוא כהוגה פרגמטי, המודע עד מאוד לשינויים העמוקים שחלו בעולם היהודי, ולכן שואף ליצור אינטגרציה בין תורת האדם לבין תורת היהדות, ומחפש דרך ליצור גשר במקומות שבהם קיים פער. מנגד, הוא היה מודע לעמימות שעולה מדבריו על ה'מהותי', ה'דתי' וה'אלוהי', והוא כמרמתנצל בנסחו את ההבדל בין המהותי לדתי:

אם מדובר על הדתי במוכך הפנימי, למעשה אין הבדל גדול. אמנם בהזדמנויות שונות הבחנתי בין המהותי לדתי, אבל זו הייתה רק טכניקה להבטיח שתהיה קליטה אצל השומעים: כדי שאנשים לא יפסלו את העניין מלכתחילה. לא תמיד הצלחתי לפתח זאת כהוגן (מבחינת ההסבר, מבחינת הלשון). הייתי צריך להלביש את העניין בלבושים אפשריים, בנתונים רעיוניים אפשריים הניתנים לקליטה. אני זוכר, למשל, שבהרצאותיי בפני אגודת הסופרים הקפדתי להשתמש בהקשר הזה במושג אלוהי לעומת האלוהים. בכלל, מציאת הביטויים היא דבר קשה מאוד. כי בעצם הנתונים שאנו רוצים לדבר עליהם אין להם נתונים בלשון. היודע איננו מדבר והמדבר אינו יודע.⁵³

כך נעה המוטטלת השכטרית בין הדתי למהותי, תוך ציון החיסרון שבכל גישה, במטרה לבנות גשר ביניהן: 'אנחנו מתקרבים כיום הזה לתפיסת העולם של היהדות הדתית, אבל אין אנחנו שוכחים את החיסרון העיקרי שהיה אף בתפיסת עולם זאת והוא: ההתבצרות בתורה ובמצוות, שדחתה והרדימה את הרצון לגאולת העם במשך דורות'.⁵⁴ בה בעת הוא מדגיש ש'המצוות המעשיות הן בבחינת אות וזיכרון, הבאים

48 א"ד גורדון, כתבי גורדון: האומה והעבודה, תל אביב תשי"ז, עמ' 351.

49 שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 57.

50 "לוריא, בעקבות משמעות החיים: מסע פילוסופי, חיפה תשס"ג, עמ' 154-173.

51 "שכטר, פרקי עיון לנבוכי זמננו, תל אביב תש"ל, עמ' 7.

52 שם.

53 "תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם: חינוך אקסיסטנציאליסטי דתי במשנתו של יוסף שכטר,

תל אביב תשנ"ד, עמ' 57.

54 "שכטר, על ממלכת כהנים ועל נס מן השמים, חיפה תשכ"ט, עמ' 6.

להזכיר לאדם את קיומו של **המישור ההוא** [ההדגשה שלי ש"ש].⁵⁵ תפקיד המצוות הוא להזכיר לאדם שקיים מישור חיים השונה במהותו מן המישור של חיי היום-יום. המודעות למישור 'ההוא' היא שמאפשרת לאדם לצאת מתוך הרגלי חייו ולהתחדש באופן פנימי. כך למשל השבת. לא ההלכה הפורמלית היא הקובעת אותה, אלא הקרבה הפנימית:

יום השבת הוא יום של התכנסות ושל קירבה, יום הנועד לחזק את הקיום כאן ועתה, ולחדש את השתרשותו של האדם בעצמו ובקרוב לו קירבה פנימית [...]. לא נאמר לחניך שלנו: אל תיסע בשבת, אלא נאמר לו: הישאר אצל עצמך בשבת! הישאר אצל הקרובים לך בשבת! העיקר בשבת שבתורה הוא איסור עשיית המלאכה בשבת [...] השבת היא סמל ההתפייסות של האדם עם הטבע כמות שהוא ועם החברה כמות שהיא [...] ההשתלכות ביקום כמות שהוא היא זכר לראשית הימים.⁵⁶

איתן ורדי, מוותיקי חוג השכטריסטים,⁵⁷ תיאר את פגישתו עם השקפת עולמו של שכטר ואת התרשמותו ממנה: 'ההתרגשות שאחזה בי בתום המפגש הייתה מהגדולות, ואולי הגדולה בחיי'. ורדי הדגיש את החידוש באפשרות החיבור שלו לאלוהי אך לא דרך הריטואל הדתי, ומצא את עצמו בעקבות כך בתחושת הזדהות רבה עם הדברים, כאילו מצא את מקומו: 'הפרק הזה נתן לי הרגשה ואמונה שאם אני יכול להיות אדם דתי, יכול אני להיות "אדם מהותי", כלשונו של שכטר, וזה נטע בי שמחה וביטחון'.⁵⁸

אותנטיות, רצינות ואחריות

הוגים רבים רואים במושג 'אותנטיות'⁵⁹ את ליבת ההגות האקזיסטנציאלית. שכטר עצמו, בהישאלו על המושג מהותיות, ענה שאותנטיות היא אחד ממאפייניה, כפי שעולה משיחתו עם תדמור, אך למושג האותנטיות בהגותו של שכטר יש מטען ייחודי שכלולה בו גם ההתכוונות לאלוהי. מהותיות בהגותו היא אותנטיות במובן של חיפוש אחר האמת הפנימית וחוסר הניכור של האדם לעצמו, המתלכדת עם התכוונות של האדם לאמונה, לספירה הדתית. שכטר, שהיה רגיש לאופנות דיבור, אומנם נזקק לאותנטיות בניסיון להגדיר את השלב המהותי, אך בה בעת הסתייג ממה שנראה לו כעודף שימוש בביטוי זה ואולי מן האופנתיות שנלוותה אליו בזמנו: 'אין דעתי נוחה

55 שכטר, בין אדם למקום (לעיל הערה 3), עמ' 15.

56 "שכטר, 'מחקר והוראה מסוג אחר', מאזנים כו (תשכ"ח), עמ' 31.

57 איתן ורדי חי בירדפת. א' ורדי ואחרים (עורכים), שני מישורים וגבעה אחת. חברי יודפת כותבים על יוסף שכטר ומשנתו בשנת היובל למושב השיתופי יודפת, יודפת תשע"א, עמ' 48-49.

58 ורדי דיבר על "עיקריה של דת ישראל וחלקנו בהם", בתוך שכטר, ממדע לאמונה, עמ' 49-69.

59 על אותנטיות באקזיסטנציאליזם ובייחוד אצל היידגר וסארטר, ראו: ר' סיגד, אקזיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים תשל"ה. וכן: גולומב, 'היידגר נגד סארטר על הומניזם' (לעיל הערה 27). ואף א' מנסבך, קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמונות, ירושלים תשנ"ח.

מן השימוש המופרז במושג "אותנטי", משום שאין אדם אותנטי לחלוטין בהשקפותיו. כל אחד מושפע מחינוכו ומסביבתו. אלא שיש אנשים המכוונים לצד האותנטי ויש אחרים שאינם מכוונים לצד האותנטי, אלא לצד הערכה של החברה אותם, ולצערנו אלה האחרונים הם הרוב.⁶⁰

באדם הדתי המובהק הוא לא ראה אלמנטים של אותנטיות. אדרבה, הדת בהופעתה הנוכחית הייתה בעיניו מאובנת, מסגרתית וחיצונית. ייתכן שהגדרת האותנטיות כמאפיין נוסף של המהותיות מחזקת את הטענה שהאדם המהותי הוא הוא בעיני שטר דמות האדם שאלה יש לשאוף בתקופת זמן זו שבה הדת נמצאת במצבה ה'חיצוני', ההיקפי.

מושג נוסף הנלווה למהותיות אצל שטר הוא רצינות, ואף הוא מבית היוצר של קירקגור.⁶¹ רצינות מבטאת את האחריות הנלווית להכרעה הקיומית של האדם. האדם הרציני הוא זה המכוון לקבלת החלטות פנימיות שהוא מתחייב אליהן. לטענת יורגן הברמאס,⁶² בליבת האקזיסטנציאליזם עומדת האחריות המלאה של האדם לפעולותיו, ולכן הוא כבר לא יכול להישען על אמיתות מכלילות וגם לא על האל, אלא רק על רצונו החופשי. מעתה הוא בעצם האחראי הישיר לפעולותיו בעולם. כך גם סבור סארטר: 'למעשה, התוצאה הראשונה של אקזיסטנציאליזם היא שהאדם אדון לעצמו, ומכלול האחריות על קיומו נופל על כתפיו בלבד'.⁶³ שטר העריך מאוד את האדם הפועל כיחיד והמקבל הכרעות אישיות שאינן עולות בקנה אחד עם ההמון הסתמי. בעיניו, זו אישיות השואפת לנאמנות עצמית ולמעשים הנובעים מתוך אמת פנימית. אישיות כזאת הוא סוקרטס – הוא הדמות המייצגת את האדם המהותי.⁶⁴

באקזיסטנציאליזם החילוני, החיפוש אחר האותנטיות הוא חיפוש עיקש ואולי אף נואש אחר חיים של בחירה מתוך חופש ו'המצאה' לא מוכתבת מראש של דרך החיים הפרטית: 'אלפי דרכים מסומנות בו וכולן מובילות אליך, אך לא אוכל ללכת אלא בדרכי שלי. כי אדם הנני, יופיטר, וכל אדם חייב להמציא את דרכו'.⁶⁵ אותנטיות קשורה ליכולת של האדם לבצע רפלקציה, כלומר לחשוב על עצמו ולהכיר את עצמו. את שורשיה של היכולת הרפלקטיבית של האדם יש המייחסים לבידולו מן הקוסמוס. הגישה המודרנית אף מחדדת את הנבדלות והנפרדות של האדם מהעולם הסובב אותו, ואכן האדם בעידן המודרני רואה את עצמו כאישיות נבדלת ונפרדת, וראייה זו היא חלק מזהותו.⁶⁶ אדם זה תופס את עצמו כשלמות, תוך העדפת הקיום הפרטיקולרי על פני הקיום האוניברסלי. באמצעות פעולת הרפלקציה

60 "שטר, מסות, שיחות ומכתבים, ו', חיפה תשנ"א, עמ' 32.

61 קירקגור, מבחר כתבים (לעיל הערה 13), עמ' 79.

62 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. By: Frederick G, Lawrence, Cambridge: Cambridge Polity Press, 1987, pp. 16-22.

63 סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (לעיל הערה 29), עמ' 14.

64 שטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 22-37.

65 ז"פ סארטר, הזכובים: מחזה בשלוש מערכות, מערכה שלישית תמונה שנייה.

66 A. Macintyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*, Indiana Notre Dame: University of Notre Press, 2007, pp. 32-34; J. Crittenden, *Beyond Individualism*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 15-19.

מתפתחות המודעות שלו ויכולתו לחשוב על עצמו.⁶⁷ יש הרואים ברפלקציה שלב מְטָרִים המתנה את האוטנטיות והמאפשר לאדם לחפש את האמת הייחודית לו ואת זהותו. בהתכנסו פנימה לתוך נפשו יכול האדם להיות משוחרר מערכים מגבילים ולתהות על דבר ישותו העצמית האוטנטית.⁶⁸ שכטר אף הוא תופס את הרפלקציה כאמצעי חשוב לקיום העצמי של האדם, וכשלב לעבר התכוונותו אל הספֶרה הגבוהה, אל האלוהי.⁶⁹

‘הדת הממסדית אין בה ויטאמינים רבים’

אשר שכטר, נכדו של יוסף שכטר ומחוקריו המובהקים, טוען כי שכטר חתר לבסס את עמדותיו התאולוגיות מתוך תפיסה שעל פיה דתיות אינה עניין לסקטור כלשהו, אלא בסיס רחב מאוד לתרבות בכלל. האדם המהותי של שכטר הוא בעיניו ‘במידה מסוימת גלגולו של האדם הדתי [אך] עיקר שאיפתו [היא] לתת תוכן לחייו ולמעשיו’.⁷⁰ זוהי אם כן אחת ההגדרות הבולטות של האדם המהותי – אדם המחפש אחר תוכן לחייו ולמעשיו. אדם זה אינו נמשך אחר ההמונים ואינו מחשיב תועלת כלכלית, אלא במידה שהיא משמשת את הערכים. הוא מתרחק מקרייזם, משום שהוא תר אחר טעם החיים. נראה אפוא לרגע שהאדם המהותי אף עולה בתכונותיו על האדם הדתי:

כל מי שלא מסתפק בחיים המקריים, בחיים כמו שהם, ושואף למשהו בעל ערך, מצפה לו, ומחפש אחריו רצינות, ובאופן ביטוי יותר מדויק: כל מי ששואף להגשמת אידיאלים הקרובים קירבה שרשית לעיקריה של הדת המקובלת, הוא אדם מהותי, וכל אדם מהותי יש לו חלק באלוהים. המהותיות, היינו ההודאה בערכים שהיוו את עיקרי הדת בתקופה הדתית והשאיפה להגשימם, היא האלוהיות של האדם הבלתי דתי בימינו [...] אומרים שעולמם של אנשים האלה אינו שלם, ודבר זה נכון הוא.⁷¹

67 A. Christofidou, ‘Self and Self-Consciousness: Aristotelian Ontology and Cartesian Duality’, *Philosophical Investigations* Vol. 32(2) (2009): pp. 134-160

68 M. Oshana, ‘Autonomy and the Question of Authenticity’, *Social Theory and Practice*, Vol. 33(3) (2007), pp. 411-429

69 על חשיבותה של הרפלקטיביות להבנת הקשרים בין האדם לסובב אותו ובינו לבין אלוהים, ראו: C. Baracchi, ‘Aristotle on Becoming Human’, *Mexico*, Vol. 43 (2012), pp. 93-121; J. Sihvola, ‘The Problem of Consciousness in Aristotle’s Psychology’, P. Remes (ed.), *Studies in the History of Philosophy Of Mind*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 57-62; J.J. Sanguinetti, ‘The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas’, *The Review of Metaphysics*, Vol. 67.2 (2013), pp. 311-344.

70 א’ שכטר, ממדע לאמונה: הגותו הארץ ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר, חיבור לשם קבלת תואר ד”ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס”ט, עמ’ 46. יש להעיר כי מחקרו של אשר שכטר נקרא w ממדע לאמונה כשם ספרו של יוסף שכטר.

71 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 50), עמ’ 57.

שכטר לא פיתח תפיסה זו יש מאין. לויקטור פראנקל הייתה גישה ביקורתית ומסויגת מאוד לדת הממוסדת. הוא סבר שהאדם מכוון אל הטנסצנדנטיות, גם אם בצורה לא מודעת. והנה שכטר כאילו משמש לו לפה: 'אם קוראים למושג המכוון של יחס לא מודע כזה בשם אלוהים, הרי ראוי לדבר על אֵל לא מודע'.⁷² שכטר סבור כי דתיות היא אמיתית רק כאשר היא אקזיסטנציאלית, כאשר אדם אינו נדחף אליה בדרך זו או אחרת אלא מתחייב כלפיה מרצונו החופשי ובחירתו להיות דתי.⁷³ גאורג זימל (1858-1918), מראשוני הסוציולוגים במובנה המודרני של הסוציולוגיה, יצר הבחנה בין דת ממסדית לבין רגש דתי, רליגיוזיות, ודן בפער שבין הדת הממסדית, החיצונית לבין זו הפנימית, הטבעית.⁷⁴ זימל סבור שהעידן המודרני דווקא עורר באדם דתיות שמבוססת על רגש ועל חוויה העומדת בפני עצמה, במנותק מהפולחן והטקסים של הדת הממוסדת.⁷⁵ שכטר אינו מנתק את הדתיות מהדת, אך שואף לאדם עתידי שישכיל לחבר את הפנים לחוץ – את התוכן הפנימי למצוות ולערכי הדת.

ידוע לנו שאין קיום לערכים בלי דת, ומכאן שעלינו לחפש דרכים לחדש את הדת. אבל אנו נתקלים כאן בבעיה קשה, משום שהדת הממסדית אין בה ויטאמינים רבים, והדת הרפורמית, כלומר זו המתפשרת עם המציאות ועם המדעים, היא חלשה. במצב זה אין לנו דרך אחרת מאשר לקבל במידה מסוימת את הדת המקובלת הממסדית וגם להסתייג ממנה.⁷⁶

כך מופיע לפנינו שכטר הפרגמטיסט, שמנסה להציע את הטוב משני העולמות. ייתכן שזה היה אחד ממקורות המשיכה של צעירים בזמנו אל תורתו ואל אישיותו. שכטר תקף את הגישה האקדמית, המחקרית ללימוד תנ"ך וטען שעל האדם לעבור מלימוד 'שלא לשמה' ללימוד 'לשמה'.⁷⁷ הוא התנגד לעמדתו של בובר, שלא ראה ערך במצוות המעשיות, והדגיש את חשיבות המעשה (קיום המצוות) לצד המחשבה והחוויה, אך ציין בהקשר זה כי מי שמקיים את המצוות מבלי לבקש קשר פנימי אליהן וללא רצון להתחדש בהן, לא ימצא בהן חיות, ויחווה סוג של מוות רוחני.⁷⁸ בספרו, בפרוודור להשקפת עולם, מתאר שכטר התכתבות ארוכה עם ד"ח, אדם דתי מתל אביב, שסיפר על תהליך מתפשט של התרוקנות גם בתוך הציבור הדתי. מדובר בקיום מצוות חיצוני שיש בו משום ויתור על האמונה, ובהתייחסות לתוכני

- | | |
|----|---|
| 72 | שם, עמ' 63. |
| 73 | שם, עמ' 75. |
| 74 | G. Simmel, <i>Sociology of Religion</i> (Translated by Curt Rosenthal), New York, 1959, pp. 23-24. |
| 75 | G. Simmel, 'The Problem of Religion Today' (1911), and 'The Conflict of Modern Culture' (1918)', H.J. Helle and L. Nieder (eds.), <i>Essays on Religion</i> , New Haven-London 1997, pp. 9-12, 21-22. |
| 76 | שכטר, בדרך לאמונה (לעיל הערה 1), עמ' 8. |
| 77 | שם. |
| 78 | עיסוק דומה ראו אצל פ' רוזנצווייג, 'הבונים: על המצוות', נהריים: מבחר כתבים, י' עמיר (תרגום), ירושלים תשל"ח, 80-93. |

הדת מתוך נאמנות למסגרת ומנימוקים חיצוניים שיסודם בחברה, במעמד, במשפחה וכדומה.⁷⁹ שכטר אומנם ראה חשיבות בשימור המסגרות הקיימות שמשקפות את הרמזים אל מה שלמעלה מן האדם, אך הציע לפרשן באופן אחר. 'חיוני לאדם מישראל', הוא כתב, 'להגיע לטרנספורמציה של מוטיבים דתיים יסודיים: שכר ועונש, ביאת המשיח ועולם הבא, כדי שיהפכו לאמיתיים, היינו לדברים שפיו ולבו של אדם שווים בהם, וכדי שנוכל להעבירם לבנינו ולבני בנינו [...] יש להפנות את השכר והעונש פנימה, כדי שיקבלו משמעות אמיתית'.

האם קיום מצוות בלי לרצות בכך מבפנים הוא הרע במיעוטו? שכטר יצר עמימות בעניין זה. מצד אחד הוא קבע שקיום מצוות בלי להתחבר לאלוהי שבהן שייך ל'מישור האופקי', להיקף. מצד שני, דרך זו עדיפה בעיניו מדרך ההתרוקנות מהדת. הוא לא פסל את מי שמקיימים מצוות כמצוות אנשים מלומדה, אך הסביר כי אין בכוחה של דרך זו להביא לצמיחה רוחנית. בבחירתם שלא לפעול מבפנים ראה שכטר אשליה: הם חושבים שהם בעלי בחירה ובני חורין, אך למעשה הם 'משועבדים לקליפות של הדת'.⁸⁰

כך נעה המטוטלת השכטריאנית בין שמירה על הדת היהודית, על קיום המצוות, בלי להיות דתיים במובן המקובל של המילה. מעניין לציין, כי למרות ציפייתו שתלמידיו ילכו בדרך היהדות, חשף אותם שכטר גם לגישות רוחניות לא-יהודיות, וכך קרה שרבים מחברי יודפת בחרו ללכת בדרךם של המיסטיקן גורדיין ושל האנתרופוסופיה רודולף שטיינר, שניהם לא קשורים ליהדות. אחרים הושפעו מתורות של המזרח הרחוק. כלומר, השפעתו הרוחנית של שכטר הובילה אותם 'החוצה'. שכטר תיאר את האכזבה ותחושת ה'עזובה' שפקדו אותו והשתמש במטפורה של 'מזבח ה' הרוס', שכן משימתו במשך עשרות שנים הייתה לדבריו לרפא מזבח ה' הרוס זה.⁸¹ דברים אלה מפתיעים, שהרי הוא עצמו כתב על תורות אלו והציג אותן לתלמידיו. ייתכן שהימשכותה הוא ל'מישור האחר' היא שגרמה לכך, ואולי הוא ציפה שבאמצעות ההיכרות עם תורות אלו דווקא יישארו תלמידיו נאמנים לדת ישראל. מכל מקום, שכטר לא 'המציא' את הנהייה אחר המזרח. הוגי הדעות הגרמנים המרכזיים שמילאו את השיח בתקופה שהוא שהה בווינה גילו עניין רב בבודהיזם, בון, בנירוונה ובאופן כללי בפילוסופיות המזרח הרחוק. בארץ בשנות החמישים ואף השישים היה בכך משום חידוש.

בפירושים החסידיים היהודיים הלא מעטים ששזר שכטר בהגותו, אך גם באותן תורות לא יהודיות מן המזרח הוא ראה דרך לשינוי הגישה אל הדת כדי להופכה לרלוונטית לאדם המודרני. כוונתו הייתה ליצור חיבור ל'דת הפנימית' וגשר בין מושגים ורעיונות דתיים לבין עולמו הפנימי של האדם. 'ההגות החסידית', כתב, 'מכוונת לקיומה של המשמעות הפנימית של החיים, לעיצוב אישיות ועדה וליצירת מסגרת סגנונית המתאימה לחיים בעלי משמעות'.⁸² הוא סיפר שבצעירותו הרבה

79 "שכטר, בפרוודור להשקפת עולם, ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' 57.

80 שם, עמ' 15.

81 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית (לעיל הערה 14), עמ' 170.

82 "שכטר, פרקי חסידות, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 93. ספר נוסף שמלקט רעיונות חסידיים מפי שכטר הוא ספרו 'דברים ששמעתי מאבי ז"ל' שיצא לאור בשנת תשכ"ה, אך הוא בעיקרו

ללמד את תורתו של הרמב"ם ועסק בהיבטים השכלתניים של התלמוד, אבל משעה שהבין שהמדע, הטכנולוגיה והתעשייה הפכו לשולטים בכול, הוא חש כי יש לפעול להצלתו של הצד הרגשי, המיסטי והסמלי שביהדות, החיוני ביותר לאדם. החסידות נתפסה בעיניו כדרך שיכולה להפיח רוח חיים בחיים הדתיים ההלכתיים ולהפוך אותם למשמעותיים באופן אישי עבור האדם היהודי, שאינו יכול להזדהות עם חוקי הדת היהודית כפשוטם. כמו בובר, שכטר מצא בחסידות מקור לא אכזב לחיזוק חיי הנפש הפנימיים.⁸³

המהותיות נוגעת לכל היבטי הקיום

אחד מתלמידיו הקרובים של שכטר ומראשי חוג השכטריסטים, יוסף מנלה, כתב: 'הד"ר י' שכטר מפנה את תלמידיו, מעלה אותם לספרת חיים נעלה יותר [...] הוא מחנכם להיות בני אדם מהותיים'.⁸⁴ מהותיות היא 'האור שבמרכז',⁸⁵ וכזאת היא מקרינה על כל תחומי החיים. היא חיפוש מתמיד אחר חיים פנימיים, חיים של תשומת לב, של האזנה לקול הפנימי האלוהי מתוך מוכנות לתיקון וציפייה למפנה, בכל היבטי הקיום. כך הוא העיד על עצמו: 'בתחילה הפרדתי בין השקפת עולם מדעית לבין דתיות שבחוויה ושבאורח חיים, ואחר כך התחלתי לחפש דרכים לאינטגרציה של הדתיות בהשקפת עולם מקיפה שתכלול את המדעי ואת החווייתי גם יחד'.⁸⁶ שכטר קרא אפוא לחיזוק ממד זה בכל מצבי הקיום, שהרי 'רק מי שמעלה את החיים הפנימיים לדרגה נעלה יותר והחיים החיצוניים מוקרנים מהם – חייו הם חיים של ממש'.⁸⁷

המהותיות מאפשרת התמרה של כל אחד משלבי הקיום. כפי שכטר ראה בדת הפנימית רובד מקביל, רובד העשוי להשלים ולהפרות את הרובד החיצוני ולהחיות את חייו הדתיים של האדם, כך הוא הציע אפשרות ממשית להביט על המציאות כולה והציע כלי לחיים של התכוונות בכל הרבדים האחרים. בכך הוא הפך את הגותו להגות דתית, שיש בה מענה תמידי לצורך הפנימי לפנות אל הנעלה ואל הממד הגבוה. מילות התפילה הן בעיניו:

בבחינת דחפים לטרנספורמציות פנימיות, ואין לייחס להיגדים אלה משמעות לוגית או פיזיקאלית אמפירית. מי שאינו מודע לכך מרוקן את המשפטים האלה ממשמעותם, כי הוא מעביר את מה שלמעלה מן העולם הזה אל תחומו של העולם הזה, והכל יכול להיעשות נטול משמעות על רקע ההשקפות השוררות

בעל כוון משפחתי נוסטלגי ומבטא את השפעתו הרבה של אביו על נפשו, ואת חיפושיו של שכטר אחר ערכים הנוגעים למשמעות ותוכן בחיי האדם, אותם מצא גם בהגות החסידית. להרחבה על תרומתה של החסידות לרוחניות לא הלכתית בעידן המודרני והפוסטמודרני ראו: ר' מרגולין, 'הכמיהה לחיים רוחניים בישראל', נ' בנטור ומ' שולץ (עורכים), באשר הוא שם: ליווי רוחני במערכות הבריאות והרווחה בישראל, ירושלים 2017, עמ' 25-29.

עלון התלמידים 'דעות' של בית הספר הריאלי העברי בחיפה, חנוכה תשי"ב (1952), המוקדש ליובלו של שכטר, עמ' 7.

85 שכטר, שבילים בחינוך הדור (לעיל הערה 2), עמ' 148.

86 שכטר, בפרוודור להשקפת עולם (לעיל הערה 79), עמ' 221.

87 שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 108-109.

בזמננו. משימה עיקרית בתקופתנו היא לדעת זאת, כדי לשמור על האלוהי שבקרבתנו שלא ימוש מתוכנו.⁸⁸

שכטר היה אינטלקטואל בן־זמנו. הוא ידע כי במקומות ובזמנים ששוררת בהם אווירה דתית ממשית, הטבעי והעל־טבעי משולבים זה בזה, וכי להיגדים הדתיים יש משמעות בענייני העולם הזה; אבל במקומות ובזמנים שקיים בהם ניתוק כמעט גמור בין הטבעי לעל־טבעי אין דרך להגיע אל האלוהי אלא דרך טרנספורמציה פנימית. 'יש המצטטים את דברי ויטגנשטיין, שלהאמין באלוהים משמע להבין שיש משמעות לחיים, וזוהי נקודת מוצא נכונה בשביל בני זמננו',⁸⁹ הוא קבע בפשטות. את הממד המהותי־אלוהי פנימי שהוא ביקש להנכיח ולהחיות הוא הציע למעשה לקיים בכל מצבי החיים. הרי, 'כל אידיאל וכל דרך חיים, אם הוא חיוני, רציני, נוגע לנפש, הוא אל חי, ואם הוא סתמי, ארגוני, מנגנוני, הריהו אליל, פאטיש, אל מת'.⁹⁰ אתאיזם לא יכול להיות תפיסת חיים, ורק רצון לקיום פנימי יכול לתת מענה לאדם ולחברה. ועם כל זאת, את הגותו של שכטר מלווה עמימות ביחס לדת. יש ונדמה שהוא שואף לעצב אדם יהודי דתי מקיים מצוות, ויש ונדמה שהוא דווקא משחרר את האדם ממצוות הדת, ובלבד שיקשיב למה שמצווה לו ליבו. במילים אחרות, האדם המהותי, הַצֵּר לממד הפנימי, שבתחילה כאמור הוצג כדמות מעבר, הופך להיות שווה לאדם הדתי ואולי אף עדיף ממנו. אף ששכטר הדגיש שמדובר במדרגה זמנית לכאורה, האדם שאליו כיוון הוא זה שהמישור הפנימי הוא מרכז חייו. לא זו בלבד, אלא שהוא אף ייתר את המסגרת הדתית עבור אנשים מסוימים:

יש טוענים, שאם אין מחזיקים במסגרת ההלכתית הרבנית עלולה היהדות להתפורר, הואיל וכל אחד יבחר במצוות כרצונו. נכון, שיש אנשים וחברות שאינם יכולים להתקיים בלי מסגרת קבועה, אבל כנגדם יש אנשים בעלי זיקה דתית שאינם יכולים לצמוח במסגרת הלכתית כזאת, ועליהם לסלול לעצמם דרך לקיום מצוות שיש להן טעם פנימי. וכן לגבי השקפות, אידיאות, כמו האידיאה שהאדם נברא בצלם אלוהים, הן היסוד לכל הערכים [...] כי האדם יכול לשאוף להגיע למדרגה גבוהה יותר מן המדרגה האנושית, ולתפוס משהו מן העל אנושי, וזו שאיפה מרכזית באנשים מסוימים.⁹¹

שכטר היה מורה ומחנך בתקופה שבה תנועת העבודה נתנה את הטון בארץ. אין ספק שבתפיסתו הוא הקדים את זמנו. הנהלת בית הספר הריאלי 'זרמה' איתו ואפשרה לו לבחור את תוכני הלימוד עבור תלמידיו. את פרקי הלימוד בתנ"ך עבורם הוא בחר על פי תרומתם לחיזוק המהות הפנימית. להעדפה זו יש השפעה גם על תיאור האדם העתידי. האדם העתידי יהיה אדם שיתקיים בו מיוזג בין המהותי לדתי:

88 'שכטר, מסות, שיחות ומכתבים, ג, חיפה תשמ"ז, עמ' 11.

89 שם, עמ' 13. הפילוסוף ולדוויג ויטגנשטיין (1889-1951) היה קשור לחוג הווינאי והרצה לפני חבריו.

90 שכטר, שבילים בחינוך הדור, עמ' 55.

91 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית (לעיל הערה 14), עמ' 174.

הטיפוס האנושי שאנו מצפים לו בעתיד הוא איש חי שהוא יחד עם זה איש הארגון, איש המעשה או איש חי שהשפעתו גדולה על אנשי הארגון והמעשה [...] אין אנחנו מצפים למדען שהוא רק מדען [...] אנחנו מצפים לאדם המשול לאילן ששרשיו מרובים [...] האנושות כולה מצפה להתחדשותו של הכוון האידאלינפשי, גם אנשי ההווה שהם רק מעשיים טכניים מרגישים באופן עמום שדרכם אינה דרך נכונה [...] שרק קיום בעל טעם הוא קיום אמיתי, ושרק מעשה בעל משמעות הוא מעשה שיש בו ממש, ומבחינה זו גם הם מצטרפים שלא מדעתם לתפיסתנו.⁹²

האדם המהותי 'תקוע': הוא חווה את המשבר, אך עדיין לא עגן בחוף מבטחים אלא מביט אליו ממרחק. עם זאת, הווייתו אינה פסיבית עקב כך, אלא ערוכה להתכוננות ולהתכוננות: 'נכון הוא, שהדרך שאנו הולכים בה היא קשה, ויתכן שלא נזכה לראות בהתגשמותה של ההתחדשות שאנו מצפים לה, אבל גם ההכנה להתחדשות היא חלק מן ההתחדשות'.⁹³ ייתכן שכדי להגיע למהותיות, שהיא המישור הגבוה, יש לבצע קפיצה, כבמדרגותיו של קירקגור: 'יש הוגים העומדים על הקפיצה, שהיא הכרחית במעבר מן המישור הראשון אל המישור השני'.⁹⁴ כפי שראינו עד כה, שכטר מעמיד כנתון את העבודה שהאדם המודרני אינו יכול להאמין באלוהים אמונה פשוטה ושלמה, אך בה במידה אינו מסתפק בחיים סתמיים. 'אמונה פשוטה איננה נחלתם של רוב המשכילים. כך היה גם בתקופות קדומות. במשכיל הדתי יש משקע של אמונה, אלא שכדי לחזקו הוא נעזר בנתונים שבעמקי הנפש, בנתונים אקזיסטנציאליים, בנתונים שביקום, בנתונים שבעולם החי ועוד'.⁹⁵ לכן תר שכטר אחר חזון עתידי, שיהיו בו אינטגרציה ושכלול של תחומי השכלה בתחומים רבים. הכיוון שאליו הוא חותר הוא שילוב של הרציונלי והאנושי עם האירציונלי והעלאנושי, שילוב של חוץ ופנים. האדם העתידי שלו הוא 'משכיל דתי' השואף אל המהותי והמחפש אחר מה שמעבר לחיים הסתמיים. באדם זה, אליבא דשכטר, 'יהיה המיזוג הנכון בין המהותי לדתי, לדבריו, 'יש סימנים לכך שאיש העתיד ייתן את לבו לאיחוד של הרליגיוזיזם המיסטי עם הלוגיהמדעי. יש יסוד לתקווה שימצא האדם "פירוש חדש" לעולם ולחיים, פירוש שיכיל בקרבו את הנתונים המיסטיים כשם שיכיל את הנתונים הלוגיים והנסיוניים'.⁹⁶ במרחב זה, הזיקה לאלוהי אינה מקבילה לספירה הדתית כפי שמגדיר אותה קירקגור בהגותו, ואכן שכטר מציין כי בתקופת חיים זו הספירה הדתית המובהקת נדירה מאוד ועל כן הוא מציע תחתיה ספירה שהיא בעיניו קרובה לה, המהותיות.

בתקופה שבה נחלשה האמונה הדתית התמימה הציע שכטר לאדם המודרני להתרכז ב'עולם הבא', לא זה המופשט אלא זה שנמצא בתוכו פנימה, הבא לידי ביטוי במציאת תוכן ומשמעות לחיים ובקיום הנפשי הפנימי:

92 "שכטר, 'חינוך לערכים ועתידו של האדם', מאזנים כ, מג (תשכ"ה), עמ' 318.

93 "שכטר, תשובות, חיפה תשל"ג, עמ' 4.

94 שכטר, רוח ונפש: גשרים ליהדות פנימית, עמ' 243.

95 "שכטר, עיונים במחשבת זמננו, תל אביב תשל"ז, עמ' 169.

96 "שכטר, 'בעיות זמננו: סיכום של שאלות ותשובות', מאזנים כ, מג (תשכ"ה), עמ' 455-461, עמ' 458.

איש העתיד יכיר בבחינה הנפשית, שהיא עיקר בחיי האדם, ולא יסמוך רק על הבחינה הרציונאלית המשאירה אותו ללא תוכן בחיים. איש העתיד יקדיש זמן ומרץ לאימוני-מחשבה ולאימוני-מדיטאציה, שמטרתם תהיה להכשיר אותו לקלוט בתודעתו את העולם האחר ולקיימו בתוכה.⁹⁷

סיכום

במאמר זה ביקשתי להצביע על מושג המהותיות כעל ליבת הגותו של שכטר. שכטר ביקש להציע מענה למשבריות שאפיינה את האדם המודרני, החילוני ואף הדתי, שמתוקף התקופה כבר אינו נושא את העוצמות שאפיינו את האדם הדתי בעבר. המהותיות היא קריאה לחיזוקה של הדת הפנימית, 'האלוהי שבאדם', 'המישור הגבוה', ה'ורטיקלי'. במרכז הגותו שם שכטר את השאיפה לחזק באדם את הממד הפנימי ואת הזיקה אל מה שמעבר לו ובמגוון דרכים מנסה לתת ביטוי לשפה ה'שותקת', כדי להביע את מה שאי אפשר להביע.

שכטר אימץ את מודל מדרגות הקיום של קירקגור, אולם בין השלב האתי לשלב הדתי הקירקגורי הוא הציב את שלב המהותיות. מדרגה זו התהוותה לכדי פרויקט עצמאי החולש על פני כל הגותו והפכה ללב ליבה. האדם המודרני, אמר שכטר, אינו מסוגל לבצע קפיצה אל הדת. המודרניות פגעה בתמימות הדתית שהייתה נחלת העבר, ועל כן אין לנסות לחזור אליה בבחינת מה שהיה הוא שיהיה, אלא להתייחס לנתונים החדשים שמשפיעים על האדם ולפתח בו את היכולת להתקרב לקיום דתי, עם המאפיינים החדשים שחרתו בו קורות הזמן. המהותיות היא ניסיון אמיץ להציע מענה לפקפוק שחלחל באדם הדתי, שהתמימות שלו בעבר הקנתה לו עוצמה ועוז. תמימות זו נפגמה עקב התמורות שחלו בחיי האדם, ובמרכזם התפתחות המדע והישגיו. ועל כן אמר שכטר: 'אין להניח שתיווצר אצלנו, בחוג התרבות שלנו, דת בלי אלוהים, אבל יש להתחיל לעת עתה בחישובים של היסודות האלוהיים שנשארו עדיין קיימים בנפש האדם, עד שתבוא התחדשות דתית ממשית'.⁹⁸ דרך מדרגת המהותיות יגיע הצעיר היהודי לתרבות דתית יהודית בעלת מאפיינים חדשים: 'יש סימנים לכך שאיש העתיד ייתן את לבו לאיחוד של הרליגיוזיה-המיסטי עם הלוגי-המדעי. יש יסוד לתקווה שימצא האדם "פירוש חדש" לעולם ולחיים, פירוש שיכיל בקרבו את הנתונים המיסטיים כשם שיכיל את הנתונים הלוגיים והנסיוניים'.⁹⁹ האדם המהותי יוכל להכיל את הניגודים שבין ההיקף לפנים, בין המדע לאמונה, בין החילוניות לדת.

97 'שכטר, פרקים במחשבה ערכית, א, חיפה תש"ס, עמ' 18.

98 שכטר, 'במשבר' (לעיל הערה 18), עמ' 5.

99 שכטר, 'בעיות זמננו: סיכום של שאלות ותשובות', עמ' 458.

"Torat Eretz Yisrael": The Revival of a Rabbinic Expression and Some of its Contemporary Trends

Uziel Fuchs, Herzog College and Bar-Ilan University

Abstract

The concept of "Torat Eretz Yisrael" ("the Torah of the Land of Israel") has its origins in midrashic texts and was later invoked by Rabbi Abraham Isaac Kook to represent the renewal of Torah study associated with the modern return to Zion. This article reviews contemporary uses of this term over the past few decades. For some, it denotes the impetus to re-engage with the study of the Jerusalem Talmud. For others, the phrase has served as inspiration or justification for a range of spiritual and political ambitions rooted in Jewish teachings connected to the Land of Israel. By surveying these recent applications, this study aims to elucidate the diverse meanings and agendas evoked by appeals to the idea of a distinctive "Torah of the Land of Israel" in contemporary Jewish discourse.

תקציר

המונח 'תורת ארץ ישראל' מצוי בספרות חז"ל. בעת החדשה, בתורתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק הוא משמש כביטוי לשאיפה להתחדשות התורה בזמן שיבת ציון המודרנית. במאמר זה נבחנים היישומים של המונח בעשרות השנים האחרונות. בחוגים מסוימים הוא משמש במובן של הצורך או הרצון לשוב ללימוד המקורות הארץ ישראלים – בעיקר התלמוד הירושלמי. בחוגים אחרים הוא משמש השראה ונותן לגיטימציה לשאיפות רוחניות – ואף פוליטיות שונות.