

הנצח מתגלה בנפש על משנתו החינוכית של יוסף שכטר

דוד ליברמן

בתחילת שנות החמישים הקימה קבוצת בוגרי בית הספר הריאלי בחיפה נקודת התיישבות בגליל – יודפת. באותן שנים הוקמו נקודות התיישבות רבות, אך יודפת הייתה שונה מכולן. היא הוקמה כדי ליצור אורח-חיים שבמרכזו פיתוח הממד הרוחני באישיותו של כל אחד מחבריה, בד בבד עם הידוק הקשרים בין הקבוצה – ה'עדה' – חבורת אנשים הקשורים זה בזה קשרי ברית ושותפות עמוקה. חברי הקבוצה הגיעו לתפיסה זו בעקבות השפעתו הסגולית של אחד ממורי בית ספרם, ד"ר יוסף שכטר.¹ משהוקמה יודפת, הפך שכטר למורה-דרכה במשך שנים. יודפת הוציאה את שמו של שכטר למרחב שבו נעו, מיותמים עד כה, צעירים אינטלקטואליים בעלי שאיפות רוחניות, שנפשם קצה במשנות האידאולוגיות הסדורות שבהן הואכלו, והם חיפשו תורת חיים, הגות החובקת את כל מישורי הקיום.

* לכתביו של שכטר נחשפתי לראשונה בספרייתו של מורי ורבי הרב שג"ר בשנות השבעים, כשלמדתי אצלו בישיבת הכותל. לימוד התנ"ך במתודה זו היה חלק מהניסיון של הרב שג"ר ושל קבוצת תלמידים, ליצור כיוון התקדמות רוחנית מעין המתואר במאמר. שנים לאחר מכן הוקמה בירושלים הישיבה התיכונית 'מקור חיים', וכמה מאנשי המפתח בה, כולל ראש הישיבה, מנהלה ואני שריכזתי את לימודי המקרא וההגות הכללית – נמשכנו שוב למשנתו של שכטר והיא הייתה לחלק מהתשתית של תפיסתנו החינוכית בישיבה. בשנות התשעים פגשנו פעמיים-שלוש את שכטר שהיה אז בן למעלה מתשעים. התרשמנו מאוד מחיוניותו, מהבנתו החודרת את מצב הדור ומחזונו. אני חש חוב גדול ליוסף שכטר ושמחתי מאוד על הזדמנות זו שניתנה לי לספר עליו למי שלא זכה להכירו.

1 על יוסף שכטר ועל הגותו ראו: י' תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם: חינוך אקסיסטנציאלסטי-דתי במשנתו של יוסף שכטר, תל אביב 1994.

יוסף שכטר נולד בשנת 1901 בגליציה, קיבל חינוך דתי ברוח חסידית והוסמך לרבנות. אחר כך עבר לווינה, למד פילוסופיה באוניברסיטה, והיה חבר ב'חוג הווינאי' בראשותו של הפילוסוף מוריץ שליך.² בשנת 1938 עלה ארצה, ומשלא נמצאה לו משרת הוראה באוניברסיטה, הורה תנ"ך ומקצועות יהדות נוספים בבית הספר הריאלי בחיפה. מאוחר יותר נעשה מנהל בית המדרש למורים בחיפה. שכטר כתב כמה ספרי הגות ובהם פיתח כיווני הגות יוצאי דופן, המשלבים באורח חדשני את מקורות היהדות עם העולם הרוחני של הוגי דעות מן המערב ומן המזרח הרחוק. בכך היה למבשר 'העידן החדש' (הניו-אייג), כשנות דור לפני הופעתו. שכטר נפטר בשנת 1994 כשהוא מותיר אחריו מורשת של לימוד הומניסטי הנוגע בעומק האישיות, מורשת החותרת ליצור חברה שבה יש שותפות גורל ושאיפה מתמדת להתעלות רוחנית.

חלק ניכר מכותרי ספריו³ של שכטר מכילים הזמנה למפגש: מפגש בין נבוכי הזמן לבין המקורות שבהם הם נקראים לעיין; מפגש בין האדם הנמצא בחוץ לבין השקפת עולם הנמצאת בפנים, והוא נקרא ללכת בפרוזדור אליה; מפגש בין מדע לבין אמונה; מפגש בין האנושי לבין העל-אנושי; ומפגש בינינו לבין התנ"ך – המקום שבו הכול מתחיל לפי שכטר. במאמר זה נבדוק מה טיבו של מפגש אחרון זה, מפגש האדם בן דורנו עם התנ"ך.

ספרו של ד"ר יוסף שכטר **מבוא לתנ"ך**⁴ מחולק לשניים: בחלק השני והארוך יותר מציע שכטר קריאה אישית משלו לסוגיות מרכזיות בתנ"ך כגון: אמונה, מרד באל, כוהנים ומקדש, שופטים, מלכים ועוד. קריאה זו נעשית על בסיס האינטרפרטציה ה'נפשית-חוייתית' והיא מגובה ומעובה באנלוגיות למבחר טקסטים ספרותיים משל טולסטוי, דוסטויבסקי ואחרים, וכן טקסטים אתנוגרפיים ופסיכולוגיים

2 מוריץ שליך הורה פילוסופיה בווינה בין השנים 1922-1936. הוא הקים מועדון לויכוחים פילוסופיים שכונה 'החוג הווינאי', ובו עוצבו עקרונות הזרם המכונה 'פוזיטיביזם לוגי', שהפך אחר כך לתנועה בינלאומית.

3 להלן חלק מתוך מבחר ספריו של יוסף שכטר: ממדע לאמונה, תל אביב תשי"ג; העל אנושי באנושי, תל אביב תשכ"ג; יהדות וחינוך בזמן הזה, תל אביב תשכ"ו; בפרוזדור להשקפת עולם, ירושלים ותל אביב תשל"ב; דרכים בחינוך לערכים, תל אביב תשל"ו; עיונים במחשבת זמננו, תל אביב תשל"ז; בדרך לאמונה, תל אביב 1978; שבילים בחינוך הדור, תל אביב 1988; רוח ונפש, גשרים ליהדות פנימית, ירושלים ותל אביב 1992.

4 תל אביב תשכ"ח.

כספרי יונג ותלמידו אריך נוימן. אינטרפרטציה זו וטעם השימוש בטקסטים אלו ככלי עזר בלימוד תנ"ך, מתבארים ומודגמים בחלק הראשון של הספר המהווה על כן הצעה לשיטה כולה.⁵ את האינטרפרטציה הזו משתית שכטר על מערכת הנחות על-אודות האדם ועל-אודות המקרא כבסיס למפגש ביניהם.

ההנחות על-אודות האדם (עמ' 5-6):

בזמן שאדם פונה [...] בענייני מדע וספרות, נשמתו פונה [...] בענייני תוכן החיים.

האדם קיים מבחינה פנימית אם משמעות חייו מתבהרת לו.

כל לבטי האישיות מכוונים למטרה זו – לסלק את הגורמים המפריעים לתפיסת הקיום כגון – ספקנות, גאווה, קשי-רוח, רפיון וכו'.

שכטר קובע כי האדם מתקיים בזמנית בשני ממדים – ממד ה'נשמה' (ובניסוח אחר שלו: המעמקים); והממד הגלוי ('ביודעים'). ברור שאין כל חדש בקביעות אלו. מבחינת הביוגרפיה הרוחנית של שכטר, הוא פגש אותן תחילה במחשבה החסידית שעליה גדל ואחר כך בפסיכולוגיה, בעיקר זו היונגיאנית שבה הרבה לעסוק. חידושו של שכטר הוא בשימוש בקביעות אלה בתחום החינוכי-טיפולי. שכטר סבור שיש להביא בחשבון את הממד הנסתר, אבל להתייחס אליו כנסתר. כלומר, לדבר אל הפונה בשפה כפולת-ממדים אשר מקבילה לרב-ממדיות שבאישיות. על כן הוא דורש 'לענות [...] על השאלה המדעית ויחד עם זה לרמוז לנשמתו ולעזור לה בעניין העיקרי, בענין תוכן החיים'.⁶

5 חלקו הראשון של הספר מורכב משתי פתיחות והדגמה. בפתיחה הראשונה (עמ' 5-12) מתאר שכטר את הפוטנציאל למפגש של האדם בן-דורנו עם התנ"ך ואת תוצאותיו של מפגש זה. בפתיחה השנייה הנקראת 'מבוא לתנ"ך' (עמ' 13-18) שמהווה בעצם מבוא למבוא, עומד שכטר על הצורך ליצור מבוא – אסופת טקסטים שלימודם יכשיר את הלב למפגש הנכון עם המקרא. העקרונות שתוארו בפתיחה קצרה זו מפורטים בעמודים הבאים של החלק הראשון (עמ' 18-98).

6 עמ' 5. יש כאן דמיון מפתיע לדבריו של ר' נחמן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה ס, ו) על הצורך להראות לאדם שהתעורר מהשינה התודעתית שבה היה נתון את פניו האמיתיות,

התחום באישיות שאותו יש לפתח הוא הקשר שבין הממד הנסתר לממד הנגלה. אם קשר זה חי וזורם, הרי משמעות חייו של האדם מתבהרת לו 'בוודאות בלתי אמצעית, כוודאות הבלתי אמצעית של הילד' (שם). ספקנות, גאווה ותכונות נוספות נתפסות כשליליות, כיוון שהן מונעות את הזרימה מהמעמקים אל פני השטח – ספקנות מאפשרת לרמת המודע לכפור בקיומו של הלא-מודע; גאווה מבצרת את האישיות המודעת הבוחרת והפועלת בקיומה ובהישגיה וכך מנתקת אותה מהעומקים הלא-אישיים. הכול נבחן, בסופו של דבר, בחוויית האקזיסטנציה הסובייקטיבית. חוויה זו מקנה ודאות בלתי-אמצעית באשר למשמעות החיים. ודאות זו עולה בעוצמתה ובבהירותה לאין שיעור על הידע המדעי-האובייקטיבי שאינו אישי ועל כן הוא חיצוני עבור הסובייקט.

במקביל מרבה שכטר לעסוק בקבוצה כישות חיה. הוא קובע כי 'העדה עולה בערכה הפנימי על היחיד, דבר זה שייך לעצם מהותו ומבנהו של העולם, על מנת כן נברא העולם שבני אדם יתחברו ויהיו לעדה' (עמ' 6). וכן: 'העיקר בעדה הוא עוזה, ודאות קיומה כעדה' (שם); 'ערכי החינוך העיקריים הם – עיצוב של אישיות בעלת קיום פנימי, בעלת תפקיד, בעלת אחריות, בעלת תוקף, ויצירת עדה בעלת עוז שהליכוד בין אישיה הוא ליכוד פנימי' (עמ' 7). כלומר, מה שמובן למדי לגבי האדם היחיד – עצם קיומו כאישיות אחת – הרי שבקבוצה זה ההישג שיש לחתור אליו: ודאות הקיום יחד, כעדה. גם כאן ניתן לחוש ברקע שממנו יונק שכטר את תפיסתו – תפיסה יהודית של ערבות הדדית וקיום העם כישות אחת, ביולוגית-גנטית, משפטית ואף קיומית, העומדת מול הא-להים, ובפרט כפי שהיא מעוצבת בחסידות, המעניקה דגש חזק לעדת המאמינים החיה יחדיו. גם כאן מדגיש שכטר את החוויה האקזיסטנציאלית של הקיום כמפתח לכול.

ההנחות על-אודות המקרא (עמ' 5-7):

התנ"ך מורה דרך בחיים ואיננו כלימוד או כמדע הבא לספק את הסקרנות האינטלקטואלית של האדם, לגרום לו הנאה, להביא לו תועלת חומרית וכו'.

כשהן 'מלובשות בסיפורי מעשיות' ולא כשהן חשופות, היינו – לפנות על העומק האישיותי באמצעות שפה מתווכת.

יש לקרוא את התנ"ך מבחינת הערך הנצחי, כלומר מבחינת היותו מורה דרך לאדם בכל הדורות.

מי שחושב שעיקר החיים הוא בתחום המדע או הכלכלה או הטכניקה או האומנות או קיום המצוות המעשיות שבדת [...] מקים מחיצות ברזל בינו לבין התנ"ך, כי התנ"ך הוא ספר הדרכה בעניין מקומו ותפקידו של האדם בעולם.

המקרא, לפי שכטר, עוסק בשאלות המהותיות ולא הטכניות; באלו הנובעות מהשכבה הפנימית של האדם, מהנשמה. עבור שכבה זו, המקרא הוא מורה דרך. כיוון שכך, ערכו המרכזי אינו בכך שעליו מושתתות הדתות המונותאיסטיות, אלא בכך שעליו מושתתת תפיסת קיומו של האדם:

ערכו העיקרי של התנ"ך בזמן הזה הוא שהוא מראה כיצד אישים כמו אברהם, איוב, ומשוררי התהלים הגיעו לדרגת אמונה שהיא דרגת קיום; כיצד הגיעו לדעת את מקומם בעולם, היינו כיצד נעשו אישים, כי עיקר האישיות הוא בזה ולא בתכונותיה.

קשר זה בין המסרים הדתיים לבין המסרים הקיומיים, הוא שמקנה לתנ"ך את עוצמתו:

ערכו האידיאי של התנ"ך הוא בזה שהוא ביטוי למפנה יוצא מגדר הרגיל בתרבות האדם. [...] נדחתה התרבות האלילית ובמקומה באה תרבות דתית-מוסרית צרופה [...] שיש בה קירבת אלוהים חיים דבקות וחיוניות העולות בעוצמתן על הקירבה הדבקות והחיוניות שבאלילות [...] נדחה המיתוס ועם זה נתקיימה העוצמה הדרושה כדי לאחד קיבוץ.

בהתבסס על הנחות אלו, ברור כעת הצורך במפגש שבין האדם למקרא. אזורי המפגש הם בתחום משמעות החיים, ותוצאתו של מפגש כזה היא ביסוסה והגברת עוצמתה וליכודה הפנימי של האישיות – זו של היחיד וזו של העדה.

העניינים העיקריים שבתנ"ך נוגעים [...] למשמעות חייו של האדם. [...] הנקודות החשובות בתורה הן הנקודות הנוגעות באדם באופן אישי והן קיימות בכל הדורות ובכל הזמנים. הבעיה המרכזית של האדם בדורותינו היא כיצד לקיים תרבות בעלת עוצמה, תרבות שיש בה מן הטרנסצנדנטיות, מן האלוהות ושיש בה כוח לאחד קיבוצים אנושיים אף על פי שנדחה המיתוס מקרב האדם. במצב התרבותי שאנו נתונים בו בהווה זקוקים אנו לתרבות כזו ומציאת הדרך אליה היא מתפקידם של דורותינו [...] ומשום כך אנו קוראים ולומדים תנ"ך.

עתה, משהבהיר שכטר את הצורך בלימוד תנ"ך, הוא מאתר את נקודת המוצא ללימוד. שכטר שולל את הלימוד כשלעצמו שנובע מתוך רצון המחקר או מתוך תאוות הדעת:

אנשי המדע והמחקר עוסקים בלימוד שואלים מעירים משווים פרשה לפרשה [...] מביאים מיתוס בבל, כנעני ומצרי ומראים על ההבדלים שבין תפיסת התורה לבין תפיסת עמי קדם אחרים וכו' אבל הם עשויים לשכוח שהכול צריך להיות מכוון למטרה אחת: לעזור לאישיות להתקיים קיום פנימי.

שכטר דוחה אפוא את נקודת המוצא המדעית, שהמוטיבציה שלה היא תוספת ידע. זאת משום שמשמעות חייו של האדם אינה באגירת ידע אלא בהבנת משמעות החיים, ועיקר עניינו של התנ"ך הוא בהיותו מורה דרך לחיים. ואולם, לא די בכך כדי להבין את התנגדותו הנחרצת של שכטר ללימוד תנ"ך מהזווית המדעית. גם אם נקבל את ההנחה שלימוד מדעי אינו ממצה את יכולת התנ"ך להוראת דרך, שכטר מתנגד ללימוד כזה בטענה שהוא אף מזיק:

המדעיות דוחה את הנצח ואת היעוד מתוך הנפש [...] המדעיות מפוררת את האחדות הנפשית, היא מבטלת את המונותאיזם הפנימי [...] האובייקטיביזציה היא תהליך של סילוק הרוח ולא תהליך של הגשמת הרוח [...] המדע משמש כיום מחסה לבורח מפני עצמו... (עמ' 10-11).

כאמור לעיל, שכטר רואה את התהליך החינוכי כדיאלוג רב-שכבתי:

יש אנשים המעוניינים בשאלות ארכיאולוגיות והיסטוריות, ספרותיות ואסתטיות, ויודעי דבר מעניקים להם ידיעות בתחומים אלו אבל הם שוכחים שבזמן שאדם פונה אליהם בעסקי מדע וספרות נשמתו פונה אליהם בענייני תוכן החיים, ועליהם להגיב על שתי הפניות כאחד (עמ' 5).

האופן שבו מציע שכטר להיענות לשתי הפניות הללו הוא 'לענות לו על השאלה המדעית [...] ויחד עם זה לרמוז לנשמתו ולעזור לה בעניין העיקרי' (שם). בלשון מיסטית פחות מתאר שכטר את מערכות המושגים המוסריים, האידיאיים והדתיים כהקבלות תודעתיות למעמקי הנפש. כך למשל, המושגים הדתיים בדבר הישארות הנפש והעולם הבא; המושגים הלאומיים בדבר הצלחת הלאום; המושגים החברתיים כעולם נאור, ניצחון מעמד הפועלים וכו' – כל אלה הם אך ביטוי בתודעה לנתון נפשי, לוודאות הנצח הקיימת בנפש. שכטר סבור ש'הנפש מאמינה בנצחיותה, באינסופיותה, זה אינו עניין של משאלה כי אם ודאות תדירית שבלעדיה אי אפשר לחיות' (עמ' 9). נמצא שהאינטראקציה בין הפנים, עומק הנפש; והחוץ, עולם המושגים והאידיאות – היא קריטית. היא מבטיחה מחד שהנפש תממש את עצמה; ומאידך, שהעולם המוסרי והדתי לא יישאר כקליפה ריקה של מושגים חסרי עיגון בממשות הנפשית. העיסוק המדעי בולם את ביצוען של תנועות אלו מהנפש לתודעה ולהפך. הוא משלה את האדם להאמין כי לשכבה המושגית יש קיום בפני עצמה, ובכך הוא מנכר את האדם לנפשו ומסרס אותו.

על כן, נקודת המוצא ששכטר מציע ללימוד המקרא היא – 'נקודת המוצא הנפשית, החווייתית, שהיא סובייקטיבית ונצחית כאחת' (עמ' 8) שמרכיביה הם:

- א. התחברות לתנ"ך הבאה מהנפש ולא מהתודעה.
- ב. הפעלת הנפש הנעשית דרך החוויה.
- ג. למידה שהיא בהכרח סובייקטיבית – לא במובן הרלטיבי, הנזיל, האמוציונלי שהוא הפרשנות הרווחת לסובייקטיביות; כי אם במובן של היותה עסוקה בנתוני היסוד המשוקעים בנפש האדם.
- ד. לימוד שהוא נצחי מבחינה זו שאין לצמצם אותו למידע בעל ערך מוגבל הנוגע על כן לבני תקופה מסוימת; אלא הוא מורחב ונוגע לנתוני היסוד של הקיום האנושי בכלל, ועל כן הוא רלוונטי לכל אדם ובכל עת.

שכטר הפדגוג והדידקטיקן אינו מסתפק באיתור נקודת המוצא בלבד. הוא חושש שבהיעדר מוכנות נפשית יפנה הלומד אל התנ"ך מהצד התודעתי של אישיותו, שהוא הצד השגור והרגיל, ויראה בתנ"ך רק את השכבה המקבילה לתודעה וכך יוחמץ המפגש המשמעותי. כדי לפתח נקודת מוצא זו יש לעורר את המודעות לשכבת העומק הנפשית שבאדם. משתתעורר, ייעשה הלימוד מעומק זה ותיווצר התנועה בין הנפש לבין התודעה. ובלשונו של שכטר:

ייתכן שעלינו לעורר נתונים מסוימים קיימים בנפש האדם כל הדורות, נתונים שהם המרכז של האישיות. הנתונים האלה שייכים לרקע התדירי של נפש האדם והם: הנצח, היעוד, האהבה, הכיסופים לשלמות, האימה, העזובה, האפסות, התקוה, הבטחון, הגורליות, החופש, התלות וכו' (עמ' 9).

כדי לעורר נתונים אלו מציע שכטר להיעזר בשלושה סוגי טקסט, שקריאתם ולימודם יכשירו את לבו של הלומד למפגש עם התנ"ך: יצירות מן 'הספרות היפה', מחקרים אנתרופולוגיים, ו'פרקי עיון'. ביצירות מהספרות היפה מתכוון שכטר ליצירות המביאות אנשים במגע עם העולם הפנימי, כיוון שהן מתארות חיי נפש או עומדות על מוטיבים ובעיות מרכזיות בחיי אישים וחברות. כדוגמה הוא מביא חלק מיצירות טולסטוי ודוסטויבסקי, שכיוון שהן קרובות יותר לשפתו של האדם המודרני מהתנ"ך, וכיוון שיריעתן וסגנוןן רחבים יותר – הן מאפשרות לקורא להתוודע בתהליך מדורג לדומיננטיות של הצד הנפשי באדם ובחברה; דרך לימוד מחקרים אנתרופולוגיים המתארים חברות שיש בהן 'מן העוז הקדמון' (כלומר שהן קרובות עדיין לקיום הפשוט והבסיסי שבו, לדעתו של שכטר, היו המחיצות בין פנימיותו של האדם לחיצוניותו דקות יותר) – יתקרב הקורא לחברה המקראית; ובלמוד 'פרקי עיון' של הוגים כגון יונג, קירקגור, בובר ועוד, תעמיק יותר הבנת הדומיננטיות של הנפש בחיי האדם, והקשר שבין הצד הנסתר באדם לצד הגלוי שבו.

ספריו של שכטר לא תמיד ערוכים ככאלה. מרובות בהם חזרות וכפילויות וכמה דוגמאות וביטויים שהוא נוקט נראים מיושנים. ואולם, מגרעות אלו אינן מסתירות את הרעיונות הטמונים בהם, ואינן מטשטשות את העוצמה והבהירות שבהן מצביע שכטר על בעיות יסוד בחיי האדם והקבוצה, ומורה את כיוון ההתמודדות הראוי. עד לשכטר, היה לימוד המקרא בציבור החילוני נתון בקרן

זווית של עיסוק בעל אופי לאומי או היסטורי בעל נופך פולקלוריסטי. החברה הדתית הוסיפה יחס של יראת קודש ללימוד התנ"ך וניכסה לעצמה במהלך השנים את בלעדיות העיסוק בתחום – מה שגרע לא פעם מהנגישות הבלתי-אמצעית אל אישי התנ"ך ואל רעיונותיו. שכטר הביא את התנ"ך אל לב-לבו של הקיום כאן ועכשיו: הדילמות של גיבורי התנ"ך הפכו לדילמות שלנו; שפתו של התנ"ך התרעננה, וקנתה את היכולת לדבר על המקומות הפנימיים ביותר שלנו. כיוצא בזה אירע אף לספרות ולהגות אקזיסטנציאלית שהוצאו מהמדור הצדדי והלא כל-כך מכובד של 'מדעי הרוח', והפכו לבעלי שיח ושיג עם תאוריות חדשניות במדעי הטבע והחברה (פיזיקה, אקולוגיה, אנתרופולוגיה ופסיכולוגיה).

התרבות היהודית בכתביו של שכטר באה בדברים עם הוגי דעות קתוליים (טייאר דה שרדן ועוד), ועם מחשבת המזרח הרחוק. שכטר מיזג אמונה איתנה וראייה מפוכחת באשר לבעיות ולמגבלות התרבות שלנו ובאשר ליתרונותיה ולמרחביה. בנפשו התמזגו הללו והותכו למשנה חינוכית רבת עוצמה ובעלת קונקרטיזם יוצאת מגדר הרגיל. מורה צנוע זה שכתב על עצמו 'אינני מסוגל להיות מנהיג, לא הייתי אלא בבחינת אח מבוגר המשתתף במפעל של אחיו הצעירים'⁷ – היה לאמיתו של דבר מנהיג של מהפכה. הגותו הייתה למסד שעליו נבנתה דתיות חדשה (בלי להתעלם מתרומתם של אחרים), המסרבת להזדהות עם זרם חברתי או עם תנועה מוגדרת, ומשלבת להט נפשי עם הגות רחבה, משהו שניתן לכנותו 'חסידות חדשה'.

7 בפרוזדור להשקפת עולם, (לעיל, הערה 3), עמ' 222.

