

ראובן טבול

"לחזור קדימה" – על האפשרות לחנך לערכים

הרהורים היסטוריים וספרותיים

בשנים האחרונות, החינוך הערכי לא קיים עוד כגורם משפיע ומעצב. מה שהיה פעם לב החינוך בארץ – החינוך הרעיוני והערכי – נדחק אל השוליים הרחוקים ובית הספר הפך לבית חרושת שמטרתו "להספיק חומר לימודי" ולהכין לבחינות בגרות.

מילים אלו מצוטטות ממאמרו של המחנך אהוד שמיר,¹ ונדמה שלא מעט מחנכים ומורים בבתי הספר כיום מהנהנים לקריאתם בהסכמה ובכאב. שמיר מציג הצעות שונות לתיקון המצב, ואף משתף מניסיונו החינוכי. ניתן להצביע על מגוון סיבות שגרמו לכך שהחינוך הערכי נדחק לשולי העשייה הבית ספרית, למרות ניסיונות משמעותיים המתרחשים בבתי הספר על ידי צוותים חינוכיים שונים ואף במערכת החינוך מעת לעת. מאמר זה מבקש להצביע על תופעת עומק תרבותית הצריכה להילקח בחשבון בכל דיון בנושא.²

על חינוך וערכים בעולם מחשבתי אנטי-מיתי

בשנת תשל"ה התפרסם הספר "על החינוך ועל החינוך לערכים" שכתב ס' יזהר.³ לאורך חיבורו טען יזהר כנגד האפשרות לחנך לערכים משום "שאינן איש יודע איזה חומרים לקחת ובאיזה מינון לרקחם יחד, כדי ליצור מהם באדם שלפניך מוצר-אופי בעל-ערך",⁴ וכנגד התועלת שבניסיון חינוכי שכזה שכן "אין לך עקרון גדול שהוא שלם וסופי, ואין לך שום ערך שתוקפו נשאר החלטי".⁵

1 א' שמיר, "האם אפשר היום לחנך לערכים?", בתוך: מפנה, ג (58) (תשס"ח), עמ' 39.

2 חלקים מהמאמר נכתבו לשם עבודת הדוקטורט, "האתוס המשתמע ביצירת משה שמיר", אשר הונחתה על ידי פרופ' הלל ויס (בר-אילן תשי"ע).

3 יזהר סמילנסקי (1916–2006).

4 על חינוך ועל חינוך לערכים (1974), עמ' 17. לימים חיבור זה נאסף לקובץ בשם "שני פולמוסים" (1990), לצד חיבור נוסף של יזהר בשם "להפסיק ללמד ספרות".

5 שם, עמ' 31.

יזהר אף המשיך והקשה :

מה בעצם מבקשים להשיג באמצעות עיסוק זה. האם את השייך החברתי אוטומאטי, על סמליו וסיסמאותיו? האם את קבוצת-הכוח שבית-הספר ברשותה מבקשת אמצעי נוסף להקבעה אידיאולוגית, והפעם ישירות ובשם-המפורש רב-היוקרה? או, שמא יש כאן הפעלת תרגול נוסף בטקס "הריטואל החברתי" – כדי שיסתגל היחיד להיות "בוחר בלתי נישאלי".⁶ כצפוי, דבריו של יזהר, סופר מוערך, חבר כנסת במשך שנים רבות וחתן פרס ישראל, עוררו סערה ודיונים רבים מעל במות שונות. אחד המגיבים המרכזיים היה הסופר משה שמיר, בן דורו של יזהר. שמיר ראה בספרו של יזהר קריאת תיגר מהותית בעיקר סביב שני נושאים ערכיים: יהדות וציונות. במאמר תחת הכותרת "ערפל ושמו יזהר"⁷ הגיב שמיר בחריפות לדבריו של יזהר לצד הערכה כלפי מפעלו הספרותי. ראשית תקף שמיר את דרך ההבניה של התזה בספר ואת הערבוב המכוון שעשה יזהר בין התיאור הדרמטי והסיפורי המוביל למסקנה חד משמעית. בהמשך, התמקד שמיר במשמעויות החינוכיות והערכיות העולות לדעתו מתפיסת יזהר:

ישנה כוונה שאין הוא מעז או אין הוא מסוגל לבטאה גלויות: כוונה לדבר נגד ערכים מסוימים, לא משום שקשה או אי-אפשר לחנך עליהם ולהצליח בכך אלא משום שהוא פשוט נגד הערכים הללו מסיבות אידיאולוגיות [...] הערכים והחינוך הכרוך בהם המשמשים מטרה ללגלוגו העוקצני של ספרנו הם פחות או יותר מה שהז'רגון העיתונאי קורא בשם "פאטריטיזם" [...] אין להימלט ממסקנה אחת, לפחות: התנפלות מוחצת זו על החינוך לערכים איננה אלא חלק מן הפסילה הטוטאלית של חיינו, של מעשינו בארץ הזאת, של עצם הווייתנו, חלק מהטלת הספק ביושר קיומנו ובדרך חיינו.⁸

טענת שמיר חותרת תחת חיבורו של יזהר, ולמעשה מבקשת להסיט את הדיון אל משמעות הערכים ולא על תוקפם או על היכולת ללמדם. נדמה שהדברים קשורים זה בזה. הטלת הספק ביכולת החינוכית והערכית נובעת מתוך עולם מושגים אשר כלל מרכיבי השפה הערכית אינם מתקיימים בו. במובן

6 שם, עמ' 47-48.

7 עיתון מעריב, 4.10.1974. המאמר נאסף לספרו המקום הירוק, תל אביב 1991.

8 שם, עמ' 422.

זה חיבורו של יזהר מצטרף למגמה תרבותית רחבה יותר, המבקשת לבטל עולם שלם של סמלים, מיתוסים ותמות המעניקים למציאות הארץ ישראלית רב-רובדיות והד היסטורי עמוק. חיבורו ההגותי של יזהר חובר לחיבוריו הספרותיים. כך למשל ביצירתו רחבת ההיקף "ימי צקלג" המתייחסת, בין השאר, לדמותו ההיסטורית של דוד המלך:

וקובי אמר להם: "משלט אדיר, מה? אומרים שזו צקלג של דויד" –
"איזה דויד?" – מגביה שייקה ריסיו אליו – "מה איזה? דויד המלך! דויד
מלך ישראל חי, חי וקיים!" מזמר להם מעבר ערפו קובי [...] "מיכפת לי
דויד המלך" – גנח עובדיה ובלם חטמו במשיכה עזה.⁹

גם המקום הגיאוגרפי שבו יושבת חוליית החיילים שייך היסטורית לימי דוד, אך כדוגמת המובא לעיל ובעוד מקומות רבים לאורך היצירה, היחס אל המיתוס ואל העבר הקלאסי אינו עובר תהליך חילון או התמודדות אחרת, אלא תהליך דחייה טוטלי המשאיר מקום רק לנימה צינית או וולגארית. המבקר ברוך קורצווייל מצא בכך את יסוד ביקורתו החריפה על יצירת יזהר:

מתברר לנו, שהעבר ההיסטורי משמש קונטראסט בלבד, ניגוד פרובוקטיבי כמעט, לגבי העתה, המכריז מתוך התמודדות אירונית-צינית עם העבר על ביטולו של זה [...] הסיפור הוא דחיית ההיסטוריה והסתגרות סרבנית מפניה בתוך מעגל התביעה האקסיסטנציאלית במובנה הצר ביותר [...] יזהר חוסס לעצמו את מימד הזמן האפי.¹⁰

התהליך האנטי-היסטורי שמבצע יזהר מוביל לוואקום תרבותי, ומתוכו, כהמשך הכרחי, נקבעים עקרונות העמדה הפוסט-מודרניסטית: "אין קו רציף אחד שמחבר את הווה אל העבר; להווה יש יותר מעבר אפשרי אחד [...] כל רגע של הווה הוא הזדמנות לנכס מחדש חלקים מן העבר או להיפטר מהם, וכן להעניק להם משמעות חדשה".¹¹ כך, בדוגמה ספרותית נוספת, הסופר א"ב יהושע בהתייחסו לרומן שכתב,¹² רומן בעל מוטיבים היסטוריים בולטים, מתאר את החלטתו לכתוב על אודות רצח בן על ידי אביו במדרגות העולות להר הבית כניסיון לממש את מיתוס העקדה היהודי ועל ידי כך לפטור את קוראי הרומן

9 ימי צקלג (1958), עמ' 31.

10 בין חזון לבין אבסורדי (תשכ"ו), עמ' 384–386.

11 ע' אופיר, "תשעה עקרונות של עמדה פוסטמודרניסטית", א' וינריב (עורך), פוסטמודרניזם והיסטוריה, תל אביב תשס"ג, עמ' 113.

12 מר מאני (1990). התיאור להלן מהרומן נמצא בעמ' 340–341.

ואת הדורות בעתיד מ"תסביך" זה: "ליטול את קסמו ואולי אף את נשמתו של סיפור יסודי זה".¹³ הנוכחות בהווה וצד הפרשנות-הנרטיב הסובייקטיבי חודר במעשה הכתיבה אל העבר, אל הארכיטיפ הקולקטיבי, ומשנה את מהותו כדי לאפשר לעתיד להתנהל לפי ראות הכותב. באין יכולת לעבר ממשי, יהושע, בדומה לזוהר, איננו מתעמת עם העבר ממקומו העכשווי, אלא משחזר את סיפורו כמראה מעוותת מול ההווה הנוכח. בתפיסת היסטוריה כזו "הקלסי איבד את יכולתו להיות נוכח בהווה בתור מופת [...] הפוסטמודרניזם מחזיר את הקלסי לאופנה בלי לנסות להפך בעצמו לקלסי על ידי כך שהוא משתמש בו".¹⁴ סיפורי העקדה או מלחמות דוד מצטרפים לרצף תרבותי יהודי עצום ממדים אשר עומד במרכזו ובעיצומו של תהליך חילול-חילון עמוק:

ראשיתו של הדימוי האנטי-מיתי של הדת היהודית בדורות האחרונים קשורה לגל נוסף של רציונליזם יהודי, זה שהחל עם תנועת ההשכלה במערב אירופה במאה הי"ח. היהודים אימצו אז בהתלהבות את הפילוסופיה הרציונליסטית האנטי-מיתית. ביטול הפרטיקולריזם המיתי, כך סברו, יביא גם לביטול המחיצות הבין-דתיות, לביטול היבדלות היהודים, ולביטול הפלייתם ושנאתם. ואכן, עם ביטול המיתוס ביטלו גם הצדדים הלאומיים שבדת, ובכללם את הרעיון המשיחי.¹⁵

13 "חתימה: לבטל את העקדה על ידי מימושה", נ' בן-דב (עורכת), בכיוון הנגדי, 1995, עמ' 369. וראו ביקורתו של פיש: "הוא (- יהושע) יציג לפנינו אקט של רצח הבן בידי האב פשוטו כמשמעו, וכך יתקן את הנזק שגרם כביכול הארכיטיפ ההיסטורי רב העוצמה. ועל-ידי היסטוריוזציה כזאת של סיפור העקדה הוא יוציא ממנו את העוקץ ההיסטורי, כדי שלא יאיים עלינו עוד! למרבה האירוניה יש פה התקפה חריפה, כמעט אלימה, נגד ארכיטיפ ספרותי, מצד סופר המדבר על ספרו שלו [...] אפשר שהארכיטיפ יורד לחייו ולחינו, כפי שיהושע טוען, בשל לקחו ההיסטורי, אבל הוא גם משמש לו מקור השראה שאין לו תחליף" (א' הראל פיש, עתיד זכור, ירושלים תשנ"ו, עמ' 6).

14 ע' אופיר (לעיל הערה 11), שם.

15 י' ליבס, עלילות אלוהים (2008), עמ' 23. ומנגד, ההתעוררות הלאומית הפיחה מחדש חיות ורלוונטיות ביסודות המיתיים של התרבות היהודית (שם, עמ' 33). תהליך מיתי זה איננו מסתכם רק במרחב התרבותי. ג' שלום, למשל, עסק בחקר תורות הקבלה והמיסטיקה היהודיים מתוך מודעות גבוהה להקשר המפעל הציוני ולזיקה ההכרחית בין השניים. חשיפת הרובד המיתי ועולם הסמלים הוא חלק מהחזרת האומה אל ההיסטוריה, ואצל שלום עצמו שני התהליכים – מחקר הקבלה והבניית זהותו הציונית – התקדמו במקביל והזינו זה את זה (א' שביד, "חשיבה מחדש – פריצות דרך במחשבה היהודית הדתית והלאומית במאה ה-20", אקדמון, ירושלים 1991, עמ' 17–30). קביעה זו נכונה אף ביחס למרחב הדתי והתורני (צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 274–281). השיבה אל ממד החיים הארצי מימש את המיתוס והעניק אפשרות עיון מחודשת גם במשמעותו הסמלית והרעיונית.

ליבס מתאר תהליך של "ביטול המיתוס" בעקבות התגברות ההכרה הרציונליסטית. אף משה שמיר, שחלק ניכר מיצירתו הספרותית עסקה בהיסטוריה היהודית דרך סוגת הרומן ההיסטורי, הגדיר תהליך זה באופן דומה. שמיר תיאר כיצד השתלטה הארכיאולוגיה על חקר ההיסטוריה. הארכיאולוגיה העניקה, מחד גיסא, תנופה אדירה למפגש המחקרי והחוויתי עם ההיסטוריה,¹⁶ אך, מאידך גיסא, "דחקו החוקרים הצידה את העיון בתורת ההכרה, בשאלת ממשותה של נקודת-המבט האנושית על העולם – ותפשו אמת-מידה רציונאלית צרה וקשוחה".¹⁷

הסברנו עד עתה מבקש להרחיב את הדיון שבו פתחנו אודות החינוך הערכי. שפה ערכית איננה יכולה להיווצר בתוך חלל ריק מכל הקשר או זיקה משמעותית, אלא היא מתהווה מתוך הקשר היסטורי וחברתי, יחד עם עולם שלם של דימויים, סמלים ומיתוסים. הקושי החינוכי כיום מבטא במידה רבה את שובו של ה"תלוש" ש"מן העולם היהודי יצא [...] ובעולם החדש לא מצא את אשר חיפש; לא מצא אפשרות להשתייך, והוא נותר מנותק, מיואש, תלוש".¹⁸ אך לעומת ה"תלוש" מראשית המאה ה-20, הרי שבתחילתה של המאה החדשה העולם היהודי שממנו יצאו ה"תלושים" בוגרי תקופת ההשכלה מהעבר איננו קיים כבר כמציאות ממשית בעלת חיים ותרבות, אלא כפריט נוסטלגי ולא רלוונטי.¹⁹

16 כך שמיר במקום אחר: "ההיסטוריה חודרת ובהא ונכנסת לעבי חיינו בלא לשאול את פינו כמעט. הסחרחורות שהביאו עלינו מגילות ים-המלח לא תחלוף קל-מהרה. אימתי אם לא בדור של רנסאנס נכנסות תגליות ארכיאולוגיות, החושפות מכמנים מלפני אלפי שנים, ישר אל תוך התרבות היום-יומיים של אומה ולשון?" (בקולמוס מהיר, תל אביב 1960, עמ' 19).

17 זרקור לעומק, תל אביב 1996, עמ' 293.

18 נ' גוברין, תלישות והתחדשות, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 19.

19 לעומת המסקנה הניתנת להיות מובנת ונטענת מהנאמר לעיל, כאילו בעיית ביטול המיתוס והקושי בחינוך לערכים קיימת רק בתרבות (או במערכת החינוך) החילונית המושתתת על הפילוסופיה הרציונליסטית, חשוב לציין שאין הדבר כן. חלוקה מגזרית או תרבותית תתעלם מהקושי הקיומי הטמון כיום בכל ניסיון לייצר שפה ערכית בתא המשפחתי, בבית הספר, בקהילה או בבית המדרש. החשיבה הרציונליסטית במובנה הצר המונע מפגש עם כל ביטוי רוחני או מיתי חלחלה גם אל תוך ההכרה הדתית, והיא דורשת התמודדויות מחשבתיות וחינוכיות. דוגמא לדיון עמוק וכנה בנושא ניתן לראות בדבריו של הראי"ה קוק בספרו "אורות הקודש", חלק ב, עמ' שח.

ההיסטוריה היהודית כמשל

אחת השאלות הבולטות השייכות בהכרח ל"עיון בתורת ההכרה" כהגדרת שמיר, ועולה אמנם במחקר ההיסטורי אך קשורה למעשה לתלכיד תרבותי-ערכי שלם, עוסקת בקיומו ההיסטורי של עם ישראל: "עובדת ההישרדות של עם ישראל מכל עמי ההיסטוריה הידועים מאלצת את ההיסטוריונים להתמודד עם חיזיון זה, המיוחד לגורלו של העם היהודי".²⁰ כך גם שם הפרק בספרו של מיכאל העוסק בסוגיה זו: "קיומו של העם היהודי כבעיה היסטורית". עיון בכל "ההיסטוריונים המתארים את תולדות ישראל במלוא היקפן" מעלה את המסקנה כי אין ל"בעיה" זו תשובה מהתחום המחקרי: "אם כי כל אחד מהם²¹ משקיף על ההיסטוריה היהודית מזווית שונה, משותף להם חוסר היכולת להסביר את הפנומן של 'נצח ישראל' באמצעות הכלים, שמדע ההיסטוריה נותן בידם".²² מחקרו של מיכאל מראה כי כל ההיסטוריונים הנ"ל הגיעו למסקנות החורגות מהמחשבה המקובלת אל הסברים על אודות השגחה אלוהית או יתרון רוחני הקיים בעם ישראל. "בעיה" זו, מוסיף מיכאל, גם מנעה מהיסטוריונים לא יהודיים לעסוק בתולדות ישראל ומנעה מהם להודות בקיומו של העם.²³ זאת ועוד, בלפר מוכיחה כי באופן מסורתי תפיסת ההיסטוריה בעם ישראל היא דו-משמעית עקב הגדרת הקדושה הנוכחת גם ברובד ההיסטורי והמדיני:

מצד אחד יש ממש בהיסטוריה שהאדם במרכזה, ומצד אחר התקדשות ההיסטוריה בנוכחות האל בתוכה. היבט כפול זה של ההיסטוריה הוא יסוד היסודות של תפיסת העולם היהודית: האמונה בגשמיותה המוחשית של החיים ומתוך כך גם במוחשיותה של ההיסטוריה האנושית על מסגרותיה הפוליטיות ההכרחיות בצד ודאות הנגיעה בקודש וסגוליות קיום מטה-פוליטית ומטה-היסטורית.²⁴

אם כן, באילו כלים ניתן לגשת אל ההיסטוריה של עם ישראל? שאלה קיומית זו חייבת להישאל כפתיחה וכתנאי לכל ניסיון עיצוב זהות לאומית

20 ר' מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 468.

21 הכוונה להיסטוריונים יוסט, גרץ, דובנוב ויעבץ.

22 שם, עמ' 471.

23 ראו שם, עמ' 471-472, סקירה ביבליוגרפית מקיפה.

24 א' בלפר, "העולם היהודי בין דת ומדינה: העיקרון הדו-ממדי והמאבק על הגדרת הזהות", בתוך: יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, א' שגיא, ד' שוורץ וי"צ שטרן (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 6.

וערכית. מה הם כלי ההתבוננות שדרכם אנו מבקשים להתבונן בעצמנו, וכיצד ניתן "להעביר סמלים מדור לדור"?²⁵

כיוון אחד שאליו מנותבות השאלות דלעיל מגולם בתהליך "המצאת אומה", המנתק את עצמו מכבלי העבר הגלותי-יהודי-יראי ומייצר בארצו תרבות בת זמננו בעלת אופי לאומי מערבי. בתהליך שבו נמחקת ההיסטוריה שאלות הזיקה לעבר וסוד נצחיות עם ישראל כבר אינם רלוונטיים.²⁶ ראשיתו של תהליך זה בתקופת ההשכלה, כאשר משכתבי ההיסטוריה היהודית משלהי המאה הי"ח יצרו שתי מגמות מקבילות אשר המשיכו לעמוד עד חציה של המאה הכ'. מגמה אחת התנתקה במודע מהכרת העבר המסורתית, ואילו בשנייה ההיסטוריה "נוצלה על ידי המשכילים יותר לתיקונה הפנימי של החברה היהודית ולהכשרתה למעבר מ'ישן' ל'חדש' ופחות לחיזוק התודעה הלאומית".²⁷ בדרך זו ייחודו של עם ישראל איננו מתקיים בתוך הדיון ההיסטורי, וכל פרט בעבר מקבל התייחסות ופירוש, אם בכלל, על פי הצורך הקיים בהווה בלבד, משום שלחלוטין, כך נדמה, "חסומה הדרך להזדהות עם סמלי העבר ולהחיל עליהם אינטרפרטציה מעודכנת".²⁸ ברם, גם אלו אשר שאפו ליצור קולקטיב לאומי יש מאין, לא יכלו להתעלם מ"בעיית" ההיסטוריה היהודית, והיא קיימת בשורשם של כל התייחסות וכתובה כפי שראינו בדוגמאות הקצרות מיצירת יזהר ויהושע. הכיוון השני נדרש, לצד ההתפתחות המדעית וכיווני המחקר החדשים, לשמר בתוכו שפה כוללת של סמלים ותודעה מיתית. אך האם ניתן לפתח הכרה רציונליסטית שאיננה מבטלת את המיתוס? או כלשונה של בלפר, ליצור תודעה היסטורית או פוליטית יחד עם תודעה מטה-היסטורית או מטה-פוליטית? לשם כך עלינו להבין מעט את הגדרות הסמל והמיתוס. דיון בהגדרות השונות בפרק הבא יביא, כך נרצה להראות, לאפשרות מעניינת של תודעה מיתית, אשר תוכל למנף שיח ערכי רלוונטי.

- 25 ה' ויס, "התרבות היהודית בספרות העברית", בתוך: תרבות יהודית בימינו משבר או התחדשות, י' אלשטיין ותי' דרייפוס (עורכים), בר-אילן תשמ"ג, עמ' 93.
- 26 כך למשל שמה ותוכנה של האנתולוגיה "להמציא אומה" (תל אביב תשס"ז), וראו ביקורתו של א' מלאך (מקור ראשון 9.3.07, מוסף שבת, עמ' 12).
- 27 ש' פיינר, השכלה והיסטוריה – תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים 1995, עמ' 461–458.
- 28 ה' ויס, שם.

הסמל והמיתוס כתנאי לתודעה עצמית ולחיי תרבות

הסמל מוגדר על ידי שמידט במילון הפילוסופי שלו כ"סימן-היכר [...] שמיוחס לו מובן מיוחד על-ידי קבוצה מסוימת של אנשים, מובן שאינו נסמך על מהות הציור [...] ומשמש ככלל בתור רמז או תזכורת לדבר-מה המונח מעל או מעבר לציור הנתפש בחושים"²⁹.

ההנחה הראשונה בכתיבה על אודות סמלים היא אם כן שיש שייכות קולקטיבית קיימת. היכולת להיות בתוך קבוצה, לחוש בתוך קבוצה, פותחת את שפת הסמלים. על כן רואה יונג בסמלים "יסודות בסיסיים של הבלתי-מודע הקיבוצי"³⁰. הסמל, לעומת הארכיטיפ, הוא תמיד מוחשי וקונקרטי, שכן קיומו מותנה בשימוש בו. קיומו של הסמל מותנה בפעולה מאחדת של "הארכיטיפוס הבלתי-מודע עם החומר המודע [...] רציונאליות ואי-רציונאליות, סופיות ואינסופיות של מרחב וזמן, דברים אישיים וקיבוציים, חיזוניים ופנימיים, נלמדים ומורשים"³¹. החיבור ההכרחי שמציע יונג בין הסמל למודע הקולקטיבי מופנה לענייננו לא רק לתודעתו של המחבר והיוצר, אלא אל קהל קוראיו, המשמש בקריאת הסמלים כ"קהל" של ממש. באמצעות סיפור ושחזור הסמלים השונים משמרת הקבוצה את ההקשר החברתי שלה ואת תמונת העולם המנטלית-קולקטיבית שלה. הבנת הסמל מובילה לאפשרות יצירת המיתוס. על פי סקרוטון, יצירת המיתוס מתאפשרת על ידי סימול המציאות. הסמל משמש כמשקף תודעה ופועל על כן בשני מישורים מקבילים לפחות – במשל ובנמשל גם יחד. זוהי הגדרתו המדויקת של רוג'ר סקרוטון: "המיתוס מערב חשיבה מסוג מיוחד: שיקוף של תודעה, שגם מבהיר תודעה, על ידי שילובה בסדר הטבעי"³².

המיתוס אם כן הוא ביטוי חיוני לעולם תודעתי מופשט המתקיים ביתר חדות בזכות יכולתו ליצור מיתוס. יתרה מכך, השילוב ביו התודעה למציאות מקיים את השניים, ועל ידי כך נוצר הקשר הכרחי המאפשר "להיות אנושיים

29 ההגדרה מובאת בספרה של ש' קרייטלר, הפסיכולוגיה של הסמלים, תל אביב 1986, עמ' 12.
 30 שם, עמ' 28.
 31 שם, עמ' 47.
 32 בספרו מדריך לתרבות המודרנית, אור-יהודה וחיפה 2003, עמ' 16. וראו גם בספרו של רולו מי, הזעקה למיתוס, ירושלים 2001, עמ' 15–27.

לגמרי, תוך כדי שאיפת אוויר המלאכים".³³ כך קיים גם קשר רציף, הדדי ומזין בין האתוס למיתוס, כדברי גלבר:

אתוס הוא מערכת של אמונות, סטנדרטים, ערכים ועקרונות מנחים, המאפיינת קבוצה, אומה או תנועה רעיונית. הרוח היא המעוררת את הרעיונות ואת ההתנהגות וההרגלים של אדם בתקופה נתונה. אתוס שואב את כוחו, בין השאר, ממיתוסים.³⁴

חוקר התרבות קליפורד גירץ מעמיד הגדרה סוציולוגית לאתוס: "האתוס של עם הוא הגוון, האופי והאיכות של חייו, סגנונו והלוך רוחו המוסרי והאסתטי; זוהי העמדה הבסיסית של בני העם כלפי עצמם וכלפי העולם, כפי שהיא משתקפת בחיים".³⁵ גירץ מקשר בין האתוס למבנה הלאומי ורואה בו קוד פנימי המבטא הגדרה כפולה: עצמית וחיצונית. הגדרתו של גירץ לאתוס נוצרת בהשוואה להגדרה דומה, "השקפת עולם", אשר מבטאת את היחס למציאות עצמה, "על הטבע, על העצמי, על החברה".³⁶ גירץ טוען כי שתי ההבחנות מזינות ומאשרות זו את זו:

האתוס נעשה מתקבל על הדעת מבחינה אינטלקטואלית היות שהשקפת העולם מאירה אותו כייצוג של אורח החיים המתבקש ממצב העניינים הממשי שהיא מתארת, והשקפת העולם נעשית קבילה מבחינה אמוציונאלית, בהיותה מוצגת כתמונה של מצב עניינים ממשי, שאורח חיים כזה הוא ביטוי אותנטי שלו.³⁷

יש לשים לב כי הדיון במיתוס מכיל בתוכו שני פנים: המיתוס נבחן כיצירה חד-פעמית ואינדיבידואלית וגם בהקשר רחב של תרבות ותקופה.³⁸ החוקר יוסף דן טוען כי כיום הדיון במיתוס כוללני מדי ומטשטש את רוח האדם על חשבון התרפקות אי-רציונלית על הרוח "עממית", ואז הדיון במיתוס אינו אלא כסות

33 שם, עמ' 24.

34 "לשינוי פניה של החברה הישראלית", בתוך: נתיב, ג 1 (90) (2003).

35 גרץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים 1990, עמ' 123.

36 זיגמונד פרויד עוסק בתופעת השקפת העולם ורואה בכך הבחנה חשובה לדיונו בנושא דת ותרבות (פרויד, התרבות והדת, תל אביב 2000, עמ' 7–30). פרויד עצמו אינו מזכיר את הביטוי אתוס בדיונו, אך כפי שטוען גירץ, ההגדרות קרובות וקשורות בקשר מהותי הדוק זו לזו.

37 גרץ, שם.

38 ראו בהרחבה, ר' סגל, תיאוריות של מיתוס, תל אביב 2007, בייחוד פרקים ב–ו.

לדעתו האידאולוגית של החוקר.³⁹ מאמרו של דן מצטרף לספרו של אלעזר וינריב, היסטוריה – מיתוס או מציאות?⁴⁰ המנסה לבדד את הגדרת המיתוס ולהבחין בינה ובין המחקר ההיסטורי. הערבוב המכוון בין המיתוס להיסטוריה, טוען וינריב, הופך כל דעה לשוות ערך כאמת היסטורית,⁴¹ וכקביעתו של דן: "העיסוק באי-רציונלי איננו מחייב להיות אי-רציונלי אף הוא [...] האי-רציונלי מציג בראש הכל את תביעת הנצחיות, בעוד שהמחקר המדעי בודק, בראש ובראשונה, את ההקשר בתוך הזמן, ההקשר החד-פעמי".⁴² המיתוס בתרבות, כסמל או מטאפורה ספרותית, מכיל רב ממדיות שרק בחינה היסטורית רחבה יכולה לעמוד עליה. על מורכבות זו של המיתוס מצביעה יעל זרובבל:

ניתוח גלגוליו של מיתוס מגלה כי הישרדותו בתוך מציאות פוליטית וחברתית משתנה נעוצה ביסוד של ניגודיות הטמון בבסיס הסיפור המיתי. ניגודיות זו תורמת למורכבותו ומוסיפה לו רבדים סמויים ונופך דרמטי, אף אם אין החברה מודעת להם בשל הנטייה לפרש את המיתוס בצורה חד-משמעית [...] העמימות הזו תורמת לשמירת חיוניותו וגמישותו של המיתוס, בכך שהיא מאפשרת קשת של משמעויות שיש להן הדגשים שונים שאינם עולים בקנה אחד. באופן זה נוצר מצב של שניות שבו המיתוס מחצין מסר ברור, אך מאפשר מסרים שונים בהקשרים שונים. בגמישות זו יש גם יסוד חתרני מובהק.⁴³ פעולת הסיפור עצמה משמרת במודע מתח ניגודי בין תלות ברקע האידיאולוגי והקולקטיבי ובין פעולת שחרור של הקורא מהיסודות השקריים היכולים להיות טמונים בכל תפיסה שהוא שרוי בה. ניתן לומר שהמיתוס הוא ארגון או תהליך שמכוחו לובשים תכנים נפשיים ומנטליים דימויים ספרותיים מוגדרים.⁴⁴ נדגיש כי המיתוס והסמל אינם בהכרח תוכן השיח הערכי, אלא ה"ניגון" המתנגן באופן קבוע ברקע ומעניק, גם אם בצורה עמומה, הקשר ותוקף

39 י' דן, "משהו על תפיסות המיתוס בימינו", בתוך: אלפיים, 8 (1993).

40 תל אביב תשס"ג.

41 שם, עמ' 233.

42 דן, שם, עמ' 164.

43 "המדבר כמרחב מיתי וכאתר זיכרון בתרבות העברית", מ' אידל וא' גרינוולד (עורכים), המיתוס ביהדות, ירושלים תשס"ד, עמ' 223.

44 א' גרינוולד, "מיתוס ואמת היסטורית", שם, עמ' 19.

לכל דיון. על כן היכולת לספר סמלים הכרחית לקיומו התרבותי והרוחני של האדם. כך, על פי ויניקוט זהו חלק משמעותי מתודעתו של "הפרט הבריאי", המסוגל "לחיות בתחום הביניים שבין חלום לבין מציאות, אותו תחום הקרוי 'חיי תרבות'".⁴⁵ "חיי התרבות" כהגדרת ויניקוט קיימים ומשפיעים על הגדרתם של מרחבי תודעה שונים. נדגים זאת ע"י בחינת המרחב ההיסטורי ובירור תפיסת הזמן.

תולדות – לקראת התבוננות היסטורית אחרת

יכולת סימול המציאות והענקת ממד רוחני קבוע המלווה כל התבוננות ותודעה מיוצגות בתשתיתה של הבחנה חשובה שאותה מציע נתן רוטנשטרייך ביחס להגדרה ההיסטורית: "המושג 'היסטוריה' כורך יחד את העניין האובייקטיבי של ההתרחשות עם העניין הסובייקטיבי של תיאור התרחשות. נוכל ליחד שתי מילים נרדפות ולעשותן דפוסים טרמינולוגיים: תולדות ודברי הימים".⁴⁶

המושג "תולדות" קיים בתוך ההיסטוריה. זהו עצם המאורע אשר התרחש, ואילו המושג "דברי הימים" מכוון כלפי המחקר וניסיון התיאור ההיסטורי היום של המאורע בעבר.⁴⁷ מקצוע דברי הימים הוא המקצוע ההיסטורי שאותו אנו מכירים כרווח היום במדע ובלימוד.⁴⁸ נקודת המוצא בדברי הימים היא

45 דבריו של ויניקוט מצוטטים אצל גרינולד, שם, עמ' 24.

46 נ' רוטנשטרייך, בין עבר להווה – דרכי ההכרה ההיסטורית, ירושלים תשט"ו. עמ' 10.

47 י' יובל מעיר בספרו "קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה" (ירושלים תשמ"ח) כי קאנט הבחין בין שני שמות תואר להיסטוריה, כאשר כל שם תואר משמש באופן מושכל לציין משמעות שונה. התואר הראשון, historisch, מתורגם על ידי יובל כ"היסטוריה", ומשמש אצל קאנט לתאר "גישה אמפירית גרידא, שאין בה עקרונות כלליים ולא הכרחיות תבונית, והמנסה לרכוש ידיעה על-ידי התנסות ישירה, ליקוט עובדות, סיפור מעשה, אינדוקציה גסה או לימוד מפי השמועה" (עמ' 178). התואר השני הוא geschichtlich – "תולדותי", ובו משתמש קאנט "לציין את חומר הדיון של ההיסטוריה" (שם). כך, הידיעה התבונית-תולדתית נובעת מתוך עקרונות, לא כפי הידיעה ההיסטורית הנובעת מתוך נתונים (עמ' 179). יובל מסביר כי המונח ההיסטורי בא מהשפה היוונית, ואילו המונח התולדתי – מהשפה הגרמנית (שם, הערה 21).

48 א' וינריב מציג שישה מובנים אפשריים למונח "היסטוריה", כאשר החלוקה הבסיסית היא בין "אירועי העבר האנושי" ו"הניסיון להכיר את העבר האנושי ולתארו" (ההגדרה האחרונה מובילה לארבעה מובנים שונים נוספים). ייתכן כי "אירועי העבר האנושי" – כך, ללא ניסיון הכרה, מבטא את עניין "התולדות" כלשונו של רוטנשטרייך, ואילו שאר האפשרויות הן בחינת "דברי הימים" (א' וינריב, "חשיבה היסטורית-פרקים בפילוסופיה של ההיסטוריה", האוניברסיטה הפתוחה כ"א [תשמ"ז], עמ' 3-6).

ההווה שממנו יוצא החוקר אל מחקרו: "ההתבוננות ההיסטורית לא זו בלבד שהיא הופכת את כיוון הזמן, אלא היא קובעת חתך בזמן על-ידי כך שהיא משימה עצמה בגופו, וגוזרת שבמקום שהיא עומדת בו שם שרוי המרכז".⁴⁹ המחקר ההיסטורי מייצר זמן משלו, "מקפיא" את ההווה וחוזר אחורה כדי להיות מסוגל לשייך תודעה, בעוד שמבחינה אמיתית העבר טומן בחובו תנועה קבועה אל העתיד, כמשמעות המילה "תולדות":

המחקר ההיסטורי מעגל, כביכול, את העולם ורואהו בתבנית אליפסה בת שני מוקדים, מוקד ההווה ומוקד העבר, שלא כהתרחשות ההיסטורית שיש לה מוקד אחד בלבד, הוא מוקד העתיד, שלקראתו היא הולכת.⁵⁰

גם בפסקתו הידועה של אריסטו על אודות ההבדל בין היסטוריה לשירה, ההטיה אל העתיד בלשונו מודגשת:

תפקיד המשורר הוא לספר לא את העובדות, אלא את סוג הדברים שעשויים לקרות [...] שהרי ההיסטוריון והמשורר [...] בזאת הם נבדלים: האחד מספר את העובדות, ואילו השני – את סוג הדברים שעשויים היו לקרות, משום כך השירה היא יותר פילוסופית ויותר נכבדה מן ההיסטוריה: כי השירה מספרת בעיקר עניינים כלליים, ואילו ההיסטוריה – עניינים פרטיים. הכללי פירושו – אלו סוגי דברים אדם בעל איכות מסוימת יאמר או יעשה לפי ההסתברות או ההכרח.⁵¹

דברים אלו של אריסטו מתקשרים לתפיסתו האתית המבקשת אחר ההתנהלות האנושית. החיפוש הפילוסופי פונה אל העתיד במובן שאלת ההכרעה האנושית.⁵² ההפך מתרחש בעת המחקר ההיסטורי, שכן הוא "מנתק את

49 רוטנשטרייך (לעיל הערה 46), עמ' 11–12.

50 שם, עמ' 21.

51 אריסטו, פואטיקה (תרגמה: ש' הלפרין, תל אביב תשל"ז), עמ' 33.

52 ניתן לומר כי מבחינתו של אריסטו האמת האתית, כמו גם ההיסטורית, כוחה ביכולת הדינמית והחיונית הניתנת לתרגום בחיים עצמם: "בעיני אריסטו, האתיקה אינה אמורה להציג חוקי-אל, אלא ליצור 'מתלבטים סבירים', היינו בני אדם המפעילים שיקולים מתאימים בהתלבטויותיהם ומצוידים בתכונות האופי הראויות, כאשר הם מתלבטים" (צ' זמיר, "אתיקה, ספרות, משפט", נספח בתוך ספרה של מ"ק נוסבאום, צדק פואטי, חיפה ואור יהודה 2003, עמ' 153).

המאורעות ואת המעשים מספירתם האקסיסטנציאלית הממשית [...] ממרבד החיים, כדרך שאמר יפה זימל, נבררים חוטים מעטים בלבד".⁵³

"חוטים מעטים" אינם הדבר עצמו, גם אם ביכולתם ללמד רבות על אודות "מרבד החיים". מחקר דברי הימים מפקיע מזמן ההתרחשות את נקודת הסובייקטיביות הייחודית לשם יצירת הסברה אובייקטיבית אשר "תגשר" בין פערי הזמן, ובמובן מסוים גם תמלא אותם. האובייקטיביזציה שעובר המאורע ההיסטורי מפקיע ממנו כל השלכה, ערכית או מוסרית. הדיון האתי אינו מתקיים כאשר ההקשר והמיקום בזמן אינם קיימים כרקע.

בשפתו של לוינס ניתן לומר, כי המחקר ההיסטורי מעניק את האפשרות לצייר במדויק את הרגלי האכילה, הלבוש, המלחמה וההשכלה של האדם ההיסטורי, אך אינו מאפשר לראות את פניו. הבנה ערכית איננה רק יכולת ביקורת ושיפוט, אלא בראש ובראשונה אפשרות כלשהי להזדהות. התנועה המאולצת אל העבר משאירה את המתבונן בסופו של דבר ללא עבר כלל. במובן זה, גם הרבה "חוטים מעטים" עדיין משאירים את הסובייקט ההיסטורי לא מוכר. כמובן, אין זו בעיה בהבנת ההיסטוריה, אלא בעיה יסודית בהבנת האדם, בהבנת עצמנו. השאלה איננה כיצד ניתן ללמוד טוב יותר היסטוריה, אלא כיצד ניתן לחיות חיים בעלי ערך ובעלי משמעות כאשר חוליות רבות, רבות מדי, נעלמות בערפל העבר ומשאירות את ה"אני" העכשווי ללא יכולת אמתית של שורשים, של סמלים ושל הפנמה, ולכן גם ללא זהות והתקדמות. כך הגל בחרפות בדבריו על אודות ההיסטוריה של הפילוסופיה:

הנני טוען נגד ההתייחסות ההיסטורית הטהורה [...] אם בתקופה מן התקופות נדונות כל השאלות דיון היסטורי, כלומר עוסקים תדיר בעולם שאיננו עוד [...] אזי מוותרת הרוח על חיי עצמה, על חיים שעיקרם הוא חשיבת עצמה.⁵⁴

53 רוטנשטרייך (לעיל הערה 46), עמ' 17. רוטנשטרייך ממשיך להסביר כי המחקר ההיסטורי (= דברי הימים) יוצר תהליך של צמצום לעבר נתון אחד, ואילו ההרחבה לאחר מכן נוצרת באופן מתודי במערכת של יחסי גומלין משוערים. גם תפיסת התולדות נצרכת להתמקדות פרטנית סובייקטיבית, כדי לחבור אל האובייקט הגדול הזורם קדימה. החיבור בין האובייקט והסובייקט, כאשר יחסי הגומלין בין השניים נשאר מאוזן, יוצר זהות.

54 הגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה, ירושלים 1963, עמ' 88.

הגל מצביע על סכנה לעקרונות רוחנית כאשר העיסוק איננו אלא במה שאיננו עוד. "ידיעה היסטורית גרידא", ממשיך הגל וטוען, "יש בה תועלת זעומה בלבד [...] לעולם היא נשארת משהו זר, חיצוני".⁵⁵

סרן קירקגור, בדומה לדיונו עד כאן, מבחין בין שתי פעולות יסוד הקשורות להיסטוריה – "זיכרון" מול "חזרה" – כאשר שניהם "תנועה אחת בכיוונים מנוגדים".⁵⁶ לעומת הזיכרון המביא אל העבר (= חזרה אחרונית), שם, לדעת קירקגור, אין כל תכלית ואושר, בחזרה "זוכרים קדימה":

תקווה היא נערה יפהפייה המתחמקת ויוצאת מבין אצבעותיך; זיכרון הוא אלמנה כבודה, הדורה וזקנה, שלעולם אינה מתאימה למטרתו של הרגע. חזרה היא האישה האהובה, שאינה מוגיעה אותך לעולם. רק החדש מוגיע; הישן לעולם אינו מוגיע. כשהתודעה מלאה ישן, היא משיגה את האושר.⁵⁷

הגדרתו של קירקגור, המבחינה בין החזרה לזיכרון, נוגעת בבסיס הגותו החולקת על טענתו הפילוסופית הידועה של דיקראט. קירקגור שם את הדגש על "אני קיים" ולא על "אני חושב" כהתמקדות בהיבט האקזיסטנציאלי של הסובייקט.⁵⁸ תודעת החזרה פונה אל הישן כחלק מהגדרת העצמי, ולכן הישן רלוונטי וחיוני כל העת. לעומת החזרה, הזיכרון כההליך מחשבתי מופשט איננו שייך באמת אל ההווה ולכן איננו מספק.

חזרתו של קירקגור מגיבה להזהרתו של היגל ומייצרת, כהגדרת התולדות, תודעת זמן מתחדשת. אינני יודע אם התכוון לכך קירקגור, אך דימויי הזמן-תודעה שאותם בחר – נערה, אלמנה ואישה אהובה – צמחו בשפה הדתית היהודית. אנדרה נהר מוכיח כי השפה הנבואית בתנ"ך שינתה מהותית את תודעת הזמן, בייחוד אל מול התודעה היוונית – האלילית והפילוסופית – אשר הנציחה את תפיסת המחזוריות.⁵⁹ דיונו של נהר מקביל במובן רחב להבחנותיו של רוטנשטרייך לעיל: "העובדה שאפשר היה לתאר את הזמן העברי באמצעות

55 שם, עמ' 94. מעניין שבראון בספרו "סוגיות ובעלי סוגיות" (ירושלים תשמ"ז), אשר מזכיר את דבריו של הגל, מדייק כי הגל מתכוון להיסטוריה במובן של דברי הימים ולא של תולדות.

56 יי שכתר (עורך), האסתטי, האתי והדתי – מבחר כתבים, תל אביב תשנ"א, עמ' 59.

57 שם, עמ' 60.

58 בראון (לעיל הערה 55), עמ' 180–181.

59 א' נהר, נבואות ונביאים – מהות הנבואה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 61–62.

המינוח דורות ותולדות, מוכיחה איזו עוצמה של הולדה מייחסים העבריים להיסטוריה [...] והיא גוברת על נושא הניוון שהתפיסות המחזוריות כפו על היוונים".⁶⁰

נהר טוען כי הנבואות הרבות העוסקות בברית האלוהית עם העם העברי ומשתמשות בדימויי זוגיות ומיניות, אירוסים ונישואים, ולמוטב – בדימויי זנות ועקריות, מבטאות "עיקרון של פוריות" המביא לידי תודעת זמן יוצר ומתחדש: "סמליות הנישואים מונעת את הזמן המקראי מלעצור".⁶¹ התא המשפחתי ותולדותיו ניצב כאנטיתזה מול מחזוריות הטבע העקר מבחינה מוסרית. המקרא מבטא אם כן את תודעת התולדות כציר היסטורי עצמאי.⁶²

לדימויים השונים יש כמובן השלכה מחשבתית. כך לדוגמה, שלמה גיורה שוהם מדגיש כי הדרך להתגלות על פי קירקגור איננה נרכשת בתהליך נלמד, מהחוץ אל הפנים, אלא רק בצורה מיוטית-מייילדת של גילוי הפנימי. ההתגלות, לעתים בעזרת מורה או מלווה, נולדת מהאישי בלבד.⁶³

חתימה שהיא התחלה: לקראת חינוך ערכי

יכולת סימול המציאות תלויה אם כך בתודעת זמן המתאימה לה. המיתוס והסמל תלויים בהקשר מחשבתי של תפיסת זמן מעגלית ומתפתחת, המסוגלת לשמר את העבר בתוך ההווה ללא מחיקתו על ידי פרשנות נרטיבית. התודעה ההיסטורית נוכחת, והיא המעצבת תודעה מיתית.

מזווית הראיה של המסורת נוכל להעמיד על שני פירושים לטיבה של ההיסטוריה: גישה אחת משקיפה על ההיסטוריה בראש ובראשונה כעל

60 שם, עמ' 174.

61 שם. הפנייה לעתיד כיסוד אידיאי מפורשת ביהדות בגילוי השם האלוהי, "אהיה אשר אהיה". זה השם שבו בוחר האל להתגלות ביציאת מצרים וגאולת עם ישראל (שמות ג, יד). ראו באריכות את פירושו של ר' שמשון רפאל הירש על הפסוק (בפירושו על התורה, ירושלים תשמ"ט). הרב הירש רואה בשם "אהיה אשר אהיה" ביטוי לתפיסה יהודית שורשית הסותרת כל אפשרות לתפיסה דטרמיניסטית. סוגיה זו קשורה כמובן מאוד לשאלה ההיסטורית והאתית.

62 להרחבת סוגיית ציר התולדות במחשבה העברית, ראו הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), סוד העברי, ירושלים תשס"ה, עמ' 94–98; דניאל שליט, "מה החלום הזה", דימוי, ג (2) (תשנ"א), עמ' 38–45.

63 יצירה והתגלות, תל אביב תשמ"ז, עמ' 60. השימוש הלשוני במטפורת הלידה, כמטבע הלשון תולדות, לגבי התגלות נובע מההדגש הסובייקטיבי אצל קירקגור, ושייך כמובן להבנת ציר הזמן כתהליך מתפתח.

תהליך, וזיקה אחרת, זו הטבועה במסורת, משקיפה על ההיסטוריה כעל העברה של תוכן וקבלתו, ושני הקצוות של המוסר ושל המקבל נתפסים כשני קצוות של אותו תהליך עצמו.⁶⁴

המוסר והמקבל תלויים זה בזה ומקיימים יחד תהליך. התוכן העובר במסורת איננו יכול להסתכם בנוסח פורמאלי-תיאורתי, שהרי הוא נדרש לשקף בקרבו תודעה המשקפת "ריתמיות מחזורית" עם גבולות זמן "רכים".⁶⁵ באופן זה הוא נמנע, כאזהרתו של הגל לעיל, ממפגש זר וחיצוני. כדי לעורר בנו מחדש את הפרטיקולריזם המיתי המחנך נדרש למפגש כן וחופשי עם עולמם האישי של תלמדיו, החף מתכליתיות. כיתת הלימוד נדרשת להפוך לקהילה הקוראת יחד סיפור גדול המרובה בסמלים ממשיים. גם המחקר והמגע החד-פעמי ישמשו בעיקר ככלי התבוננות המקרבים את חוויית הלימוד לרעיון או לתודעה, ולא בהכרח לכימות הידע בקפסולות ובנוסחאות.

הסופר משה שמיר, שאותו הזכרנו בתחילת המאמר כמתנגד חריף לטענתו של יזהר כנגד החינוך לערכים, פרסם בשנת 1971 מאמר שבו הוא מפרט הצעה לפני מערכת החינוך בארץ. שמיר הציע מקצוע לימודי חדש, "בית אבותי" שמו. במאמרו הרחיב שמיר אודות תכלית המקצוע ואף פרט את שיטת הלימוד ואת דרך הביצוע, כאשר נושאי הלימוד "יעמיקו בתודעתו של הצעיר הישראלי את רגש ההזדהות עם העם היהודי לתפוצותיו ולדורותיו, לא כמצוות אנשים מלומדה, אלא כהנאת-גילוי של אדם המרבה את נכסי האני שלו תוך כדי כך".⁶⁶ פעולת הרחבת האני עוברת דרך השורשים המשפחתיים עד הרמה הלאומית:

החומר הנלמד במקצוע זה יהיה – ביתו של התלמיד, הוריו, מוצאם ותולדותיהם, עבודתם ואורח-חייהם. בהמשך הלימוד (והשנים) יתרחב החומר ויקיף את דור הסבים והסבתות, ארצות-מוצאם, סביבתם התרבותית, קהילותיהם ועדותיהם [...] עם הזמן יקבל החומר אופי כללי-אובייקטיבי יותר – ויקיף את מערכות החיים היהודיים, שממנה צמח בית ההורים.⁶⁷

64 נ' רוטנשטרייך, הגיונות על המסורת, מ' אידל, ד' דיאמנט ושי' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה – מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 370.

65 כלשונו של מ' בכטין (למשל ראו בספרו צורות הזמן והכרונוטופ ברומן, ישראל 2007, פרק ט).

66 המקום הירוק, תל-אביב 1991, עמ' 378–392.

67 שם, עמ' 388.

הצעתו של שמיר חשובה בעיקר בזכות התהליך שאותו מתבקש התלמיד לעבור. ובלשון אחר: תפקידו של המחנך כחלק מתהליך המסירה לתלמידיו עסוק בעיקר ב"להזכיר" ולא ב"ללמד". הסמל והמיתוס המועברים מעוררים תודעה פנימית וחברים אל ציורים קדומים המתעוררים ומתגבשים מחדש יחד עם המלל העולה בשיח הערכי והחינוכי. כך נורה:

הזיכרון הוא החיים, הוא הנישא תמיד על ידי קבוצות חיות. ולפיכך הוא מתפתח תמיד, פתוח לדיאלקטיקה של ההיזכרות והשכחה, רגיש לכל השימושים והעיוותים המכוונים, יודע תקופות-תרדמה ארוכות ופרצי-חיות פתאומיים. ההיסטוריה היא השחזור הבעייתי והלא-שלם תמיד של מה שכבר איננו. הזיכרון הוא תופעה אקטואלית תמיד, קשר שנחוה בהווה הנצחי; ההיסטוריה היא ייצוג של העבר [...] הזיכרון ממקם את תחום ההיזכרות בתחום הקודש. ההיסטוריה מנערת אותה משם, רושמת הכל בפרוזה. הזיכרון נובע מהקבוצה החברתית שהוא מלכד [...]. ומעצם טבעו, הזיכרון הוא רבגוני אך ספציפי, קולקטיבי ופולוראלי ועם זאת אינדיבידואלי. ההיסטוריה, לעומת זאת, שייכת לכולם ואף לא לאחד, תכונה המכשירה אותה לייעודה האוניברסאלי [...]. הזיכרון הוא מוחלט, ואילו ההיסטוריה אינה מכירה אלא ביחסי.⁶⁸

הזיכרון מפתח חוש הישרדות מיוחד של פעולת התחדשות קבועה והכרחית. הוא חייב להיזכר כל הזמן, אחרת ייהפך להיסטוריה. אזי, ציר ההיזכרות "עשוי כמעגל או כמין לולאה, שבה 'הסוף הוא ההתחלה', כלומר התכלית הממומשת היא ההתחלה המופשטת".⁶⁹ הזיכרון הוא מיתוס החיפוש המעגלי הממחזר. מאמר זה בא להציע כיוון חשיבה נוסף בהתייחסות למקומו של השיח הערכי במערכת החינוך. ביקשנו להצביע על תשתית מחשבתית ותרבותית, היסטורית וזהותית, אשר מונעת למעשה כמעט לחלוטין כל אפשרות לשיח ערכי משמעותי. אך ניתן לעורר מרחב תודעתי אחר, ועל ידי כך לאפשר אף מפגש מחודש בין המחנך לתלמיד. ציר הזמן מורכב מסמלים וממיתוסים רבים. אנו נדרשים להזכיר ולהיזכר.

68 פ' נורה, "בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום", י' מאלי (עורך), זמנים חדשים – מחקרים בהיסטוריוגרפיה המודרנית, תל-אביב 2008, עמ' 206–207.

69 י' יובל, חידה אפלה, ירושלים ותל-אביב תשנ"ו, עמ' 71.

