

היסטוריה וציונות בהגותו של נתן רוטנשטרייך*

רוני מירון

אחד הפרודוסים של חינו כנס, הוא בכך שאנו עם בעל תודעה היסטורית מורשת מאור וכל זאת אנו נלחמים עתה ברונו – הן יהודי ארץ ישראל והן יהודי הגולה – על קיומה של ממשות משפעת של תודעה היסטורית זו.¹

השאיפה להחזיר את המורשת התרבותית של העבר היהודי לחייו הציבוריים של עם ישראל בהווה, מציגת את אחד המניעים החשובים שעמדו בקע העבודה ההגותית, המחקרית והחינוכית של נתן רוטנשטרייך. לצד הכרתו בחשיבות העקרונית של היסוד הזהותי, בקיש רוטנשטרייך להתיק את הצינונות מהורבד הקונקרטי והמצומצם של הגישות החלוציות והמדיניות-פוליטיות ולחקנות לה משמעות נפשית ורוחנית שתחדש את זיקת היהודי ליהדותו ולעברו.² הפיסה זו מיקמו אותו בין הוגי הצינונות שהאמינו שמקור כוחה וצמחה טמון בצינונות הרוחניות המלווה את העם היהודי לאורך שנות קיומו.

נתן רוטנשטרייך נולד בשנת 1914 בגליציה. בבית בו גדל בילדותו ספג אוריה יהודית-צינונית. בשנות נעוריו התחנך על ברכי התרבות האירופית ורכש השכלה פילוסופית היסטורית רחבה. רוטנשטרייך, חניך תנועת הנוער 'גורדוניה', עלה לארץ בשנת 1932. הוא יק ממקורותיה של תנועת העבודה החלוצית וראה בה כלי שבכוחו

* מאמר זה מוקדש לזכרו של הרן פרנט, שנספה באסון המסוקים (7.2.1997).

1 נתן רוטנשטרייך, 'תודעה היסטורית שאינה במקומה', מן היסוד, חוב' ב, 47 (1964) (להלן: רטנשטרייך, תודעה היסטורית), עמ' 3.

2 נתן רוטנשטרייך, על חידוש העציון הצינוני, ירושלים תשל"ב (להלן: רוטנשטרייך, חידוש העציון), עמ' 13.

החדשה, מפעל שהעסיק אותו כשנות מלחמת העולם השנייה. לאחר סיום כתיבתם של כרכים אלו טען רוטנשטריך כ-1945 שהשלים את עיסוקו בתחום המושבה היהודית ושב לפנות לבניית פילוסופיה כללית. ברם למעשה, גם בספריו הפילוסופיים הכלליים, שפורסמו משנות החמישים ועד שנות השבעים, הוסיף להתחייב לבניית היהדות ומדינת ישראל לנוכח המודרנה ומאחר יותר שם הממד היווני למרכז עיסוקו העיוני.⁵

רוטנשטריך היה בין האינטלקטואלים המובילים של מדינת ישראל בעשורים הראשונים לקיומה וניתן בהחלט לאותו כבן לדור 'ממציא' המסורת הישראלית. כתיבתו ההגותית בנושאים הקשורים לציונות ולישראל נעדה במידה רבה לתרום לגיטימציה של המפעל הציוני ולכוונו לעמים שנראו לו ראויים, ואילו ביצירתו הפילוסופית הכללית הוא נמנה, לצד שמואל הוגו ברגמן, עם מגיזי היסוד לעיסוק האקדמי העברי בפילוסופיה האירופית.⁶ רוטנשטריך אף קיים קשרים מסועפים עם העלית הפוליטית הישראלית, נמנה על באי ביתם של ראשי המדינה וראה עצמו כאינטלקטואל בעל יעוד ואחריות חברתית.⁷

במאמר זו אנסה לברר את תפיסתו ההגותית-היסטורית של נגן רוטנשטריך ואת זיקתה להשקפתו העיונית. הדין יפתח בהצגת תפיסתו התאורטית העקרונית של רוטנשטריך את העיסוק האנושי בעבר ואת חקר ההיסטוריה. במסגרת זו יתברר אופייה הקאנטיאני המובהק של תפיסת ההכרה ההיסטורית שלו ותוצג תפיסתו בדבר מהות היחס בין ההווה לעבר. חלקו השני והעיקרי של המאמר ירחק בהשקפתו של רוטנשטריך על עיצוב העבר בהקשר הציוני ויבחן את מידת השפעתם של רעיונותיו התאורטיים על השקפתו אלו.

א. הכרת העבר והודעה היסטורית

נקודת המוצא לדיונו של רוטנשטריך בשאלת ההכרה ההיסטורית נוגעת לעצם קיומו הממשי של העבר ולמדענותם של בני האדם לעובדה זו. בהתחשב בהנחה זו, מופיעה

5. זאב לוי, 'אנטיצפציה', מסורת וציונות, עיונים של נגן רוטנשטריך על היהדות, דעת, חוב' 36 (תשנ"ז) (להלן: לוי, 'אנטיצפציה'), עמ' 47, 52-53.

6. ברגמן ורוטנשטריך, תרגום לעברית את שלוש הביקורות של קאנט שיצאו לאור בהוצאת מוסד ביאליק.

7. שאלמה אבינר, היאר את רוטנשטריך כמי שהיה מעורה בחיי הציבור, אך התנגד להומו פילוסוף מנורס. ראו במאמרו 'פילוסוף של הפרוידה', בתוך: לוביט של נגן רוטנשטריך, דברים שנאמרו במלאת שלושים למותו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 14-15. על מעורבותו של רוטנשטריך בקשרים עם המסדה הפולטי של קריאתו לאינטליגנציה לזמן את נשיותה האינדיבידואלית, בשם 'הודעה האחרונה לתברות', ראו: מרכאל קרן, 'האינטליגנציה בישראל והמסדה הפולטי', תענוות, כרך י' (תשמ"ט), עמ' 250. ראו עוד על מעורבותו בפוליטיקה ועל היחס בין הגותו התאורטית לטוריות, אצל: אייל כפכפי, 'ארת לבן ורוטנשטריך – האיריאל הפולטי הנענץ במציאות', תענוות, כרך י"ט (תשנ"ה), עמ' 139-155.



נגן רוטנשטריך

לחת תמריץ ודחיפה לחידושה של העשייה והמושבה הציונית. עם כבאו לארץ התיישב בירושלים ולמד באוניברסיטה העברית מחשבת ישראל ופילוסופיה אצל מייסדיה וראשוני מוריה – שמואל הוגו ברגמן, יליוס גוטמן, גרשם שלום ואחרים שללמים עמד עמם בשורה אחת כהוגה וכעמית מחקר באוניברסיטה. במהלך שנות פעילותו באוניברסיטה נמנה על מייסדי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ואף שימש בה כסגן נשיא.³ ההשכלה ההיסטורית והפילוסופית שרכש רוטנשטריך כגימנסיסט בשנות נעוריו באירופה הייתה עבורו חוויה מעצבת שהטביעה את חותמה על מכלול פעילותו הרוחנית ואף הפכה להיות לאחד מסימני ההיכר שלה.

מפעלו ההגותי של רוטנשטריך נע לכל אורך הדרך בין התמודדות עם סוגיות פילוסופיות כלליות הנוגעות לחרות והכרה ולעיצוב תמותה העבר לדיונים קונקרטיים יותר, חלקם בעלי אופי פובליציסטי, בשאלות הנוגעות למפעל הציוני ובעיקר לתודעה ההיסטורית היהודית המודרנית.⁴ לאחר שהשלים כסוף שנות השלושים את עבודת הדוקטור שלו שעסקה בסוגיות פילוסופיות כלליות פנה רוטנשטריך, בעידודו של ברל כצנלסון, לכתיבתם של שני הכרכים עבי הכרס על חולדות המושבה היהודית בעת

3. יהודית כן חוה, סיבה של תיבת יחידת בנותם של נגן רוטנשטריך ואליעזר שביד, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1991, עמ' 1. לסקירה מצמצוית על רוטנשטריך ומפעלו ההגותי והחקרי, ראו: Paul Mendès-Flohr, 'Introduction', (1996), pp. 3-10.

4. שם, עמ' 6-7.

ההיסטוריה הנסקרת על העבר כמשפח יושנו, וזמן שאין לערוך עליה. כל מה שיכול האדם, הנחון בתוך עובדה זו ומנסה להחיות אליה דרך התבוננות או מעשה, הוא לנסות להסביר על-פי הנחות מסוימות את אופייה ולחזק את דרכי התבוננותו בה.⁸ הנחת יסוד זו, המתחייבת אל ההיסטוריה כאל עובדה נחונה מבלי להסביר את המעש הישירי 'למציאותה, קובעת את אופייה של ההכרה ההיסטורית אליבא דהיסטוריון. לדבריו, 'ההכרה ההיסטורית, כל שהיא הכרה ניסויית ולא ספקולטיבית, עוסקת בנחון שבהווה ולא בהתרחשות הממית שבכבר'.⁹ הנחון שבהווה או התעודה מהווה את חומר הגלם של המחקר ההיסטורי ומקנה למחקר את תכונתו היסודית ביותר. בניגוד להתרחשות הממשית שותהותה בזמן ושעשעה על מעשיהם של האנשים כאותה תקופה – מעשים שלא תמיד הגיעו לגבול ההשלמה – מהווה הנחון מגבש סופי וסגור מבחינת ההתרחשויות הגלומות בו.¹⁰ אכן, טוען רונשטריין, המחקר ההיסטורי מגוי שבחסוד הנחון הייתה התרחשות דינמית ממשית, אך דינמית זו אינה באה לידי ביטוי בדמותו המוגבשת של הנחון כהווה. החוקר מכיר בקיומה רק משום שהיא מחויבת מבחינה מתודית. בעוד שההתרחשות הממשית כעבר, החדודות כפי שהיא מוכנה על ידי רונשטריין, דומה בשטף בלתי מובחן ופתוח לכיוונים שונים וללא מטרה מוגדרת, מופיע הנחון ההיסטורי שבהווה, פרי אותה התרחשות, כעובדה מוגדרת ונטולת חיים במסגרת מה שהיא מכנה 'דבר' הימים.¹¹ כלשונה של ברוגמן, שרונשטריין התייחס אליו ככתביו, ניתן לומר שההיסטוריה שהתהוותה באורח סטטי וסקמתי כנחונה בתוך 'עמית סדום' (ה-durée) מוצגת על-ידי ההיסטוריון באורח סטטי וסקמתי כנחונה בתוך 'עמית סדום' של ההפשטה המכונה על ידינו ציר זמן.¹² בשפת המושגים של רונשטריין ניתן לפיכך לומר שבדברי הימים, קרוכים ככל שיהיו לתאורה של ההתרחשות כעבר, תמיד יחסר הממד הייחודי הקיים בתולדות – ההתרחשות עצמה.

בהתייחסותו לעבודת ההיסטוריון מנסה רונשטריין לקבוע את מעמדם של המקורות ההיסטוריים, או בלשונו הנחון, בתוך עבודתו של החוקר. בסדרה של

8 נחן רונשטריין, 'על מקומה של הישות של ההיסטוריה', עתה, חוב' די-טו (השכ"ג-שכ"ד) (לולין: רונשטריין, מקומה הישיר), עמ' 140; גול, זמן ומשפחה, על קום ואדם מודתי, תל-אביב 1974, עמ' 21. ראו גם לגבי היחס בין הטבע להיסטוריה, בעיקר עמ' 45-70. במאמר נוסף נן רונשטריין בשאלת העיקר קומה של ההיסטוריה על-ידי השואת גישותיהם של הגל, מרקס הייזנב. ראו: Nathan Rotenstreich, 'The Ontological and Epistemological Dimensions of History', in: *Review of Metaphysics*, Vol. 25, 1972, p. 98.
9 נחן רונשטריין, 'בין עבר לזוהר', ירושלים 1955 (לולין: רונשטריין, 'בין עבר לזוהר'), הממד האונטולוגי, עמ' 96.
10 שם, עמ' 23; רונשטריין, הממד האונטולוגי, עמ' 96.
11 על שטתו של אנרי ברוגמן, ראו בספריו: 'התפתחות חזונית, ירושלים תשל"ז, ומפה על התנאים המלמי אנצעים של ידועות, ירושלים תשל"ז, להתייחסותו של רונשטריין ליסדתו של ברוגמן בקורתו זו, ראו: רונשטריין, 'בין עבר לזוהר', עמ' 38-39.

ההכרה היסטרית צריכה לעמוד לזעמו היכולת לפרש את הנחון – מכלול השרדים הקונקרטיים להתרחשות העבר או לתולדות – ולהקנות לו כביחבת דברי הימים פשר שחורג ממשמעותו הגולמית. ניתן אפוא להצביע על שני שלבים בעבודתו של ההיסטוריון – בשלב הראשון הוא נחשף למקורות ומתורעד למידע שמצוי בהם ובשלב השני, היצירתי יותר, הוא חותר להעניק להם פשר ואף לשחזר באמצעותם את ההתרחשות השלמה.¹²

המחקר ההיסטורי דורש מהעוסק בו אוריינטציה הפוכה מזו של האדם הפועל בהיסטוריה, במקום להביט קדימה אל העתיד הוא פונה לאחור. מכיוון שהסתכלותו של חוקר ההיסטוריה היא מטבעה הסתכלות שלאחר מעשה, גבלה הסופי, בבחינת שלב התפתחות הגובה ביותר, נעצר בנקודת העמידה של עצמה – ההווה. ההווה, נקודת ההתרחשות בפועל של ההכרה ההיסטורית, הופך לפיכך לנקודת הציר שממנה משקיף ההיסטוריון אל מהשאי.¹³ עם זאת, מטבע הדברים אין זו משמעותו היחידה של הזוהר עבור ההיסטוריון. בה-צעת מוסף הזוהר לשמש עבורו, כמו עבור כל אדם החי בו, זמן בפני עצמו ומהווה ספירה שבה מתרחש המעשה ההיסטורי המכון אל העתיד. מנקודת מבט זו מופיע הממד הדינמי של הזוהר כמקור לתמורות הכרעות ושנויים. הזוהר נחפש אפוא בה-בעת גם כנקודת הציר היציבה, הבסיס המוצק להתבוננותו של ההיסטוריון העבר, אך גם כספירה של התרחשות דינמית, פוטנציאל לנחון היסטורי עתיד.¹⁴

רונשטריין הצביע בהקשר זה על תנועה די-כיונית בין הזוהר לעבר: הזוהר – כממד של הכרעה והתרחשות חיה וכמון בו מתרחשת ההכרה ההיסטורית – משמש כמסביר: לעצמו או לעבר. העבר מסביר אמנם את הזוהר הנחון כאן ועכשיו, אך פעמים שהזוהר המתרחש עתה מסביר את העבר ובעקיפין – את עצמו. קיומו של העבר נחפש בהקשר זה כקיום אידאלי-תכליתי. הוא קיים לא מפני שהתרחש אי-פעם בזמן, אלא משום שיש בו כדי להסביר את הנתיבים ששרדו ממנו ולהקנות להם משמעות כהווה בעזרת ההכרה ההיסטרית היוצרת את הידיקה בין הזמן למשמעות.¹⁵

12 רונשטריין, 'בין עבר לזוהר', עמ' 13. ראו גם: Nathan Rotenstreich, 'On The Historical Subject', in: *International Studies in Philosophy*, vol. 4, Jerusalem 1972, pp. 17-18.
13 מרגס הסבייטיק (לולין: רונשטריין, עמ' 11-12).
14 שם, עמ' 66.
15 שם, עמ' 68. תנועה די-כיונית זו נחפשת אצל רונשטריין כמחנה של מושג ההיסטוריה, ראו בספרו 'ענינים בדין של עצמו, תל-אביב 1984 (לולין: רונשטריין, הייקון), עמ' 102. תפיסה זו של מושג ההיסטוריה השפיעה גם על האופן בו ראו רונשטריין את מושג המסורת, ראו: Nathan Rotenstreich, *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972, pp. 7-18.

גישה זו של רונשטריין המשיקה על ההיסטוריה מתוך הפרספקטיבה של הווה, עולה בקנה אחד עם תפיסתו של אוקשוט (Oakeshott) שתואר את האדם כיצור פעיל הנוקט עמדה אקטיבית כלפי חייו ובכלל זה כלפי עברו. האדם אינו מקבל, על-פי גישה זו, את הפרטים המוחייבים של המסורת כבסיס להתבוננותו בעבר, אלא בונה את ההיסטוריה שלו על בסיס רפואים שמקורם בהווה בו הוא חי. על יסוד השקפה זו קובע אוקשוט כי עבור ההיסטוריון קיים רק עולם ההכרה שבהווה.¹⁶ כל כמה שיתעמק ההיסטוריון בעבר, יזוהה עמו ויחקרו את צפונותיו הוא יוסיף להיות בראשונה בן העידן שבו הוא חי ופועל ועבודתו תמיד תהיה אחת מצפונותיו של עידן זה. גבולותיו של ההווה הקונקרטי בו נתון החוקר הם אפוא גבולות הפרספקטיבה שלו על העבר. רונשטריין הכיר את גישתו של אוקשוט ושייל אותה במסגרת הגותו ומחקריו.¹⁷ בהתייחסו לנקודה זו בהשקפתו של אוקשוט, הסכים עמו שנקודת המוצא בהווה מגבילה את הפרספקטיבה של החוקר על העבר, אולם, הדיגש שהיא גם פותחת בפניו אפשרויות רבות. האפשרויות של ההיסטוריון בן ההווה העוסק בעבר והמגבלות נולדות, לטענתו, מהטופוגרפיה של הנתון להשתלב במגוון רב של הקשרים ולקבל מובנים אפשריים שונים, על בסיס אופיו הדינמי הפומח של ההווה בהתרחשות פני עצמה.¹⁸ לטענתו קיימים אפוא שני רבדים של פתיחות בעיצוב התמונה ההיסטורית: הרובד המתדי שבסדרו הנכונות של החוקר לקבל מגוון פרשנויות לנתון, ומעבר לכך הרובד הישתי המרשתת על הווה והיי בו פועל החוקר שאופקו פותחים לעתיד. בחירתו של החוקר משקפת לפיכך בה-כעת את הפתיחות שאופקו פותחים לעתיד. מגבלותיו. להיסטוריון יש חופש לבחור ברמה המתודית את המסלול בו ילך ואף לעצמו לעצמו את תמונת העבר שלו ברוח התקופה בה הוא חי.

בנקודה זו עולה צלו של המהח שעמד במרכז המהפכה הקופרניקית של קאנט ומקבל ביטוי מוחשי. כידוע תואר קאנט את גישתו של האדם אל המציאות כמשתנת על קטגוריות ועמד על היעדר יכולתו להכיר את הדבר כשלעצמו. באופן בלתי אמצעי. באותה מידה ניתן לראות את ההיסטוריון כמי שאינו מסוגל להכיר את ההיסטוריה 'כפי שהייתה באמת', אלא כפוף לקודת המבט של ההווה ולהפסדת הרווחות בזמנו. ברור דברים אלה נוכח להצביע על שני פנים המאפיינים את עמידתו של ההיסטוריון לנוכח העבר שאותו הוא מבקש לחקור. מצד אחד יש לו חירות לפרש את התמונה הנחשפים

16 של אוקשוט, ראו בספרו: 1951 Cambridge *Political Education*.
 17 נתן רונשטריין, 'עצמה דומיה, גסה בפליסופיה ובחיה ומדינית, ירושלים 1963, עמ' 71.
 רונשטריין מפתח שם למאמר בו הוא דן באופן ביקורתי בהשקפתו הפוליטית והפילוסופית של אוקשוט, ראו: (1954), Vol. 63 *Mind*, 'Participating Versus Mastering', pp. 525-534 Nathan Rosenstreich.
 18 רונשטריין, בין עבר לווה, עמ' 18-19.

בהולך המוקד, אולם מצד שני כבן למציאות מסוימת בהווה הוא נתון בעצמו למגבלותיו המהותיות המרחיקות אותו מתמונת ההיסטוריה 'כפי שהייתה באמת'. בלשוננו של רונשטריין: 'לא זו בלבד שהמחקר ההיסטורי מכנס את התהליך בתוך הווה, אלא שהוא בונה לעצמו תהליך חדש שהוא שונה מן התהליך הממשי [...]'.¹⁹ מוחח מרכז בניסוחו של רונשטריין להסביר את התמודדותו של ההיסטוריון עם מחת זה הנו ז'ו מן ה'יסטוריה'. זמן זה בני על הייתה הזמן ככללה אך בה-בעת גם חורג ממנה. הזמן ככלל מתאפיין, על-פי רונשטריין, בביאתם של האירועים בהוה אחר לטענתו, רק כאשר נוסף לו גם יסוד של משמעות – רצף בעל מובן העובר כחוש השני בין חוליות הזמן.²⁰ ההיסטוריון אינו משנה אפוא את סדר עקיבתם של המאורעות, כל מלאכתו היא לשזור ביניהם חוט של קשר המקנה לסדר בו הם עוברים ממלא, מוכן ופשוט ובכך להפוך אותם להיסטוריה.

פנייתו זו של ההיסטוריון אל העבר מושתתת, על-פי רונשטריין, על הנטייה הטבעית של האדם כאשר הוא לחפש בעבר את הטעם להתנגדות או למאורע חנוכים בהווה. יזוהה מזו, ההכרה ההיסטורית אינה להכין את היחס בין העבר להווה כמערכת סטטית, אלא כהתהוות הנצרת ממערכת של קשרים הפרושה בנקודות ההיסטוריות מהווים אירועי העבר מניין נקודות מוקד ששלוחותיהם נפרשות בנקודות שונות לאורך ציר הזמן עד להווה. העבר יכול להיות נוכח בהווה בצורות שונות: כסמל, כריטואל וכמפעל דינמי והיי היוצר רצף אחד מהעבר עד להווה.²¹

ההיסטוריון המנסה לארגן את אירועי העבר כמערכת סיבתית, אינו נרש לעבר כולו או אפילו לכל האירועים שאירעו במסגרת התקופה שהחליט לחקור. הוא מבקש להכין את הנתונים המסוימים בהווה כסיועו של עבר מסוימים. ההיסטוריון מחפש את אותם אירועים בעבר שהוא סוכר שהם מהווים סיבה עבור ההווה.²² ודוק! עקרון הסיבתיות בהיסטוריה אינו קובע אלו אירועים בעבר יתפקדו כסיבת ההווה. הסיבתיות מופעלת על אותם אירועים שכבר נבחרו להיחקר מתוך העבר הכולל יותר. בהסתמך על

19 שם, עמ' 18.
 20 שם, עמ' 59. ראו גם: נתן רונשטריין, 'זאוצות של הזמן ההיסטורי', אגשים, חוב' 5 (תשי"ב), עמ' 49. במאמר זה מפתח רונשטריין את הדיך בהווה האדם את הזמן כמאין – חויה המבטאת לעיתים קרובות ביי הימים בביטויים כמו 'זמן רץ'. בהקשר זה עושה רונשטריין אתבחנה בין 'זמן אישי' – המהווה תנובה חויתית להתרחשות או למאורע מסוים – ל'הווה שהוא הסטוריה' בו מרחיבים האדם לקטע בתוך הזמן שבו, מטבע הדברים, יש מגוון רחב יותר של התרחשויות. בסוגיה זו, ראו גם: (1982), Vol. 14 *The Velocity of Historical Time*, pp. 49-64 Natan Rosenstreich.
 21 רונשטריין, בין עבר לווה, עמ' 135-139.
 22 שם, עמ' 152.

קטעי העבר המסוימים שבחר יוצר אפוא ההיסטוריון רצף חדש בזמן. במקום הדיכוי הכרונולוגי והיגלה הקיימת בכל זמן כזמן, מושגת יוצר זה על בסיס מה שנראה בעיני ההיסטוריון כמשמעות השוורה לאורך האירועים הנכללים בו. רוטנשטריך אף מרחיק לכת מכך וקושר את יצירתו זו של המשמעות לקבוצת אירועים בעבר לשאיפתו של היצור לטרנסצנדנטיות – שאיפה הטבועה בו מצד היצור אדם.²²

רוטנשטריך רואה אפוא את הזמן ההיסטורי כמבוסס בראש ובראשונה על התדעוּת – תודעתו של ההיסטוריון כאדם המחפש משמעות, או שמה נאמר חותר ליצור משמעות באירועי העבר. מכאן עולה מינה ובה שאלת האובייקטיביות והמעיינות של ההיסטוריה – האם וכיצד ניתן להבדיל בין היסטוריה של ממש לבין? ורוטנשטריך נדרש לשאלה זו על-ידי בחינתו הפילוסופית-ביקורתית של מושג האובייקטיביות שאותו הוא רואה, ברוח משנתו של קאנט, כמושג על אינטגרציה של הניסיון האמפירי עם המושג בדרך של יצירת משמעות. למושג (ה'היסטוריה' במקרה שלנו) ישנה אפוא חשיבות מכרעת בעצם כינונה של האובייקטיביות, רק הוא מהווה את יסוד הקבע בהכרה המקנה לניסיון משמעות כלשהו.²⁴ רוטנשטריך היה מודע לחוסר האפשרות להחיל על הידיעה ההיסטורית את אמות המידה המוצקות יותר של האובייקטיביות במדעי הטבע, אך ראה חשיבות רבה בהכחשת הטענה שהיעדר בסיס מוצק זה הופך את ההכרה ההיסטורית להכרה של תודתו וברוהו [...] [ה]פרוצדורה לכל שרירות לב.²⁵ לשם כך ניסה להתוות דפוסי ייחודיים של אובייקטיביות שכלולים להתאים להכרה ההיסטורית ובראשם יישום סכרי של עקרונות הסיביות ועמידה בקריטריונים מסוימים של רחבות ועומק. קריטריונים אלה יוכלו ליצור הבחנה בין מחקר היסטורי 'המושג' על בסיס מושגי לבין מה שכינה צורך אומנותי-אינטואיטיבי של רשמים והיגיים העורכים עריכה כלשהי.²⁶

עקרון יסודי זו משתקפת השפעת מורשתו של קאנט שסייעה בהצבת עקרונות יסודיים של משתקפת השפעת מורשתו של קאנט שסייעה לרוטנשטריך להציל את האובייקטיביות של ההכרה המכונה לחוקר ההיסטורי, מבלי לפגוע במעמדו של החוקר כסובייקט שאצלו היא מתרחשת. החתירה לקאנטואני של ההכרה להגיב אל 'הדבר כשלעצמו', הופכת אצל רוטנשטריך למאמץ של ההכרה

22. שם עמ' 161-163. גישת רוטנשטריך מקבילה לניסוח הפילוסוף הגרמני גיאורג גאדמר (Gadamer) שהרבה לדון ביחסי המגלין בין ההווה לעבר ובמפגש של החוקר עם העבר. גאדמר טבע את המונח 'אירוע אופטימי' (Horizontverschmelzung) כמצויין את השפעת העיסוק בעבר על עולמו של ההיסטוריון. בעיני העיסוק בעבר וההיסטוריה צריך להביא למיזוג אופטימי – מפגש רחוק יוצר בין החוקר והמטען התרבותי שהוא מביא עמו לסיקסים ולמסורת שאלה הם שייכים. ראו: Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 1976, pp. 270-274.

24. רוטנשטריך, בין עבר להווה, עמ' 25-27.

25. שם עמ' 32.

26. שם עמ' 33.

ההיסטוריה לשקף את ההתרחשות שקרובה בפועל. ברם, כשם שבתחום ההכרה מודרן זה הנו אינטופי, כך גם בתחום ההכרה ההיסטורית – רדיפתו של ההיסטוריון אחרי ההתרחשות ופשרה לעולם לא תשיגנה.²⁷

ב. ההיסטוריון, העבר וההווה

כאמור בפתיחת המאמר, העניין של רוטנשטריך ביחסים המורכבים בין העבר להווה לא הצטמצם בעיסוקו בשאלות תאורטיות. כהוגה הרבה רוטנשטריך לדון גם ביחס בין מורשת העבר לצרכי ההווה ורעיונותיו בוקשו והתחדדו-ציוני ואף נלקח לשם כך לתשתית המושגית שעמדה ביסוד הגותו הכללית. אמנם לא ניתן למצוא דבריו התאמה מלאה בין תיאורו את מערכת היחסים השוררת בין ההיסטוריון כבן ההווה עם העבר שאותו הוא מבקש לחקור ליחסי הווה-עבר בציונות, אך כפי שנראה להלן קיים בהחלט בסיס רעיוני משותף לעיסוקו בשתי סוגיות אלו. קו הקבלה נוסף בין הגותו התאורטית של רוטנשטריך על ההיסטוריה למשנתו היהודית-ציונית נוגע לשאלה כיצד ההתבוננות בעבר של בני ההווה מוליכה אצלם משוה חדש – תמונת עבר חדשה אצל ההיסטוריון הראייה החדשה של המסורת אצל היהודי בן זמננו.

גם בהגותו הציונית ראה רוטנשטריך את ההווה כמצע שרישמי העבר נותרו בו – אם כזכרון עמום ואם כשרישים ממשיים. כך הוא הציג את הציונות כתנועה של שיבה שנינתה לחושך – על-ידי התעניינות לימודית ותרבותית בתולדות ארץ-ישראל, ארכיאולוגיה, חקר התנ"ך וכיוצא בכך – את עברו של העם שאת רגלו ביקשה להיותם.²⁸ המחקר, הלימוד והחיפוש מבטאים על-פי תפיסתו ניסיון לשוב ולהציב את היסוד הסטטי של העבר היהודי כעמוד שדרה של התרבות העכשווית. עם זאת, יסוד זה לא יכול היה להתמש בפועל בדמות ששיוותה לו המסורת הסטטית והסגורה. הוא היה חייב לעבור תהליכים של תרגום והתאמה לרוח ההווה כך שיקדיה בכוחו למלא את התפקיד שיעד לו. מנקודת הזמן של ההווה נמשכת אפוא הציונות לשני כיוונים מנוגדים: להגשמה ולבנין של עתיד העם היהודי אך בה-בעת גם לבחינה מחודשת של עברו ולניסיון להתוות את הדרך שהולכה את העם היהודי בתורה לארצו.

תפיסתו של רוטנשטריך את ההיסטוריון כבן ההווה הפונה לעבר, ניכרת גם בהבנתו את אופן עבודתו של הישראלי הציוני אל עברו היהודי. בדומה להיסטוריון, גם עבדו ישראלי זה אין הדרך אל העבר נתונה מראש. כשם שהיה על ההיסטוריון לתזמם ולפענח את העתיד, תוך שימוש בלתי נמנע בשפת ההווה בו הוא חי, כך יוכל גם בני דור ההווה

27. שם עמ' 18.

28. רוטנשטריך, תהוות יסוד, עמ' 34.

29. שם עמ' 38.

הציוני לפלס דרך אל עברם רק מחוץ הליכי הרוח שרווחו בזמנם. בשני ההקשרים ניתן אפוא לזהות תנועה דו-כיוונית בין ההווה לעבר – ההווה כהתרחשות חיה פונה אל העבר וחוזה להסביר אותו על פי אורחותיו ובה-כעת משמע עבר זה כוח מעצב ומשפיע עבור בני ההווה הטומים אליו. בכל מקרה, תכליתו של העיסוק בעבר היא להאיר את פני ההווה ולהקנות לו משמעות אפשר.

המתח בין היסוד הסטטי שבעבר הייחודי ליסוד הדינמי שבהווה שמהווה גם את נקודת המבט על העבר מכונה אצל רוטנשטריך ד'א ק ט ק'ה של ש'יבה. אין מדובר כאן בשיבה במונח הטוטלי והמשיחי כרוח קריאתם של הרב צבי הירש קאלישר הרב יהודה אלקלעי להפירה בין הדחף הממשי לפתרון לבין התקווה המשיחית לעתיד אוטופי. מנקודת המבט של רוטנשטריך מבוססת השיבה על קריאה ריאליסטית המעוגנת בהווה ועל בעיות העולות מהמצאות הכלית אמצעית.³⁰ בהקשר זה מציי רוטנשטריך את השיבה אל ההיסטוריה במובן של חזרה אל העבר כהגשמה חלקית בלבד של העיקרון היחודי הכללי של 'כימים הם בוסן הוה'. למעשה לא ניתן היה לחזור לעבר כשלעצמו' בצורתו המודיקת המקורית. בני הדור הציוני חורים את שרדי העבר רק מבעד לכלים של ההווה ובמובן זה מצבם דומה לזה של ההיסטוריון הפונה אל העבר – שניהם חותרים למצוא בעבר פשר לגקרת עמידתם את חותמה בהיסטוריה מעבר לכך, רוטנשטריך סבר שהציונות הצליחה להטביע את חותמה בהיסטוריה

דווקא בשל העובדה שנסוגו מן העבר והיחודי הקלאסי שהרעיון המשיחי תפס בו מקום מרכזי. המשיחיות כפי שזו התגבשה אצל שבטאי צבי, המשיכה להתקיים כשינוי צורה בתסירות ואף ניכטה בהגות המאוחרת יותר של הוגים קדם-ציוניים כמו קאלישר ואלקלעי – הייתה רחוקה ומנותקת מדי מבני דור ההווה שלא יכלו לשמש כלי לה או לראותה כאידאל שאותו יוכלו לממש.³¹ דווקא מתוך התמקדות בתחום החברתי והמדיני – יתוומי הווה' מובוקים – התאפשר שילובו של העבר הייחודי במסגרת תנועת

התחייה הציונית שכוונה יוקה ישירה וחייה אליו. רוטנשטריך התנגד להיסטוריונים שחזרו לשחזר את העבר החי כשלעצמו ולחזות אותו מחדש – מגמה שניתן בהקשר זה לראות כאולוגית למשיחיות המסורתית שחזרה לממש את האידאל של 'חדש ימינו בקדם' כפשרו. ברוב מורשתו של קאנט שדיווחה, כפי שראינו לעיל, את התשתית הפילוסופית המסורתית של הפיסותו ההיסטורית, חתר להציב בפני התנועה הציונית יעדים בני מימוש חיים הריאליסטיים של הכאן והעכשיו. אין לו עניין בעבר כשלעצמו ש'כמו 'הדבר כשלעצמו' הקאנטיאני אף הוא אינו נגיש

30. רוטנשטריך, 'תודעת הצורך במולדת', חתת, חוב ג (תשי"ז) (להלן: רוטנשטריך, 'תודעת הצורך', עמ' 13.
31. 'לברורה של סוגיה, חליפת מכתבים בין דוד בן-גוריון ונתן רוטנשטריך', חתת, חוב ג (תשי"ז) (להלן: רוטנשטריך, 'לברורה של סוגיה', עמ' 23.

כיל לחוקר ההיסטוריה ולהוגה הציוני כאחד. חלף כך הוא רואה ביסודות שונים מהעבר הייחודי אבני בניין העשירות לתורם לגיבוש התודעה היהודית בהווה לקראת בנייתו של עורר יחודי טוב יותר, ברוח חזונה של תנועת התחייה הציונית.

החחיקה הציונית החילונית את עוקצו הרידקלי והמושרש כל כך במסורת של הדיעין המשיחי, הייתה נאיבית במידה לא מבוטלת. רוטנשטריך לא היה מודע די הצורך לטוטנציאל המשיחי הטמון מגיה וביה בעצם החזרה למקורות ההיסטוריים של העבר הייחודי, האפשרות שהמפגש בין אופיו ורוחו של הדור הציוני החילוני והמשתחרר על-פי-יריב מכלילי המסורת, לבין 'אבני הבנין' של המפעל הציוני – חידוש השפה והשיבה לארץ – יגרום להתפרצות מתודשת של המשיחיות היהודית – סכנה שגרשם שלום כינה

'מחיר המשיחיות' – לא הייתה מודעת דיה עבור רוטנשטריך.³² לצד נטייתו של רוטנשטריך לנתק את הזיקה למקורותיה המשיחיים של היהדות הוא החשיב מאז את זיקתם בני דור ההווה הציוני לזווה הקודמים להם ולמורשתם. עצם העובדה שאנשי דור התחייה נבחו בזמן ובמקום היסטוריים ממשיים והתייחסו לנסיונות קונקרטיים של החיים היהודיים הפכה את הקשר למורשתם של הדורות הקודמים אליהם בזמן לחיוני עבורם.³³ הקשר לזווה הסמוכים בזמן דווקא הוצג על-ידי כצורן נפשי והיסטורי-כללי גם יחד. אין האדם יכול להקשר ברמה הנפשית

32. שלום התייחס לבעיה זו במכתב ששיגר לפריץ רותנצווייג בתרי"ז (1926) בו הוא עורר את השאלה הנרקבת באשר להשפעה האפשרית של היסטוריה דרמטית כשפה העברית על דור התחייה העברי דא. בלשנו: [...] אם נמסור לילדינו את השפה שנמסרה לנו, אם אנחנו, דוד המעבי, נודיה בקיבם את שפת הספרים הישנה על מנת שהתגלה להם מחדש – האם לא תתפרץ באוזן הימים התוצמה ההדחת הכמוסה בה, נגד הברכה? גרשם שלום, עד דבש, שרק מרשה תחיה, כך ב, תל-אביב 1992, עמ' 59. ראו בהקשר זה: אביעור רביצקי, 'הקו הנגולה ומדינת היהודים' משיחיות, ציונות וריאליזם דתי בישראל, תל-אביב 1993, עמ' 13-17. גם בול כנולטן הצביע על המהיר הכבר משולם הוברג היהודית שתוצמח בארץ אם התגלם מההיבטים ההיסטוריים והתרבותיים הגלומים במורשתה. כנולטן לא ריכז אמנם על החשש מהתפרצות היסטוריה דרמטית עליהם דברי שלום, אך כמדו גם הוא בטא את החשש מהסכנה הסמוכה בתנאים היסטוריים דרמטיים עליונים שרבו שלום, אך מקלים מענה של ממש, בלשנו: 'עבשיו אנו צומדים בארץ בתקופה של בנייה ראשונית, אין אנו עוסקים אלא בבניית זפוף וסוד ובתקופה שלדי בניין, אין ליבנו נתון עוד לדיחות הבית, לסדריו הפנימי [...] עוד אין עומ מאמץ הבנייה עצמה. מחוץ לזה אנו רלים ורשעים בשיתלים להם סממנים שמתחיל להם ערך קיים הוא מאמץ הבנייה עצמה. מחוץ לזה אנו רלים ורשעים צרכים שלא נקלטו עוד כהולכה. סכנת חיי ערב-רב אורבת לנו בכל פינה. אין ליבנו נתון אלא ליצירת צרכים ראשוניים [...] אבל עוד נצטפו לנו ימים. עוד יישבו יהודים רבים-רבים בארץ, ומכאובינו התרבותיים לא יתנו להם דמי. נדינון בימינו כולוהל, אם פענברה קשה ואם מקהות רות, עוד יתפון לבאים אחרינו למצוקת נפש גדולה, בול כנולטן, 'אבל יחיד, כתבים, כך ו, עמ' 337-338 (נכתב בתרי"ז), מצוטט אצל: אהוד לור, מקבילים נפשיים, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 267.
33. רוטנשטריך, 'לברורה של סוגיה', עמ' 20. ראו גם: תג'יל, 'הדיעין הציוני בשעה זו, וירשלים תשל"ב (להלן: רוטנשטריך, 'הדיעין הציוני', עמ' 26.

העמוקה לדבר כלשונו הוויכוח והמוכר ליהודיו הממשי העשור. רוטנשטריך תיאר את הוויית ההווה של האדם כמעין כלי קיבול שאינו יכול למלא את ייעודו כאשר התכנים החזקונים והציוניים לחוכו מוורים נגידו חריף לתכונותיו החזקניות. פער קצוני מדי בין הכלי לקיבולו יצר בהכרח דחיקה ונגח. בחזונו היהיסטורי בכלל ובחזונו שבו דן רוטנשטריך בכנייה זו בפרט כחילה מטפורה זו לסייע בבירור היחסים השוררים בתנועה הציונית בין ההווה לעבר.

ברוח מחשבתו התאורטית על ההיסטוריה קבע רוטנשטריך כיחס לציונות שדרוש לה 'ניסוח מחדש' של העבר היהודי באופן שימצא את הפער בינו לבין ההווה עד כדי 'צירת האפשרות לאינטגרציה שלו בעולמם של בני ההווה'. רוטנשטריך הדגיש שדי בניסוח מחדש זה ואין צורך ב'שכירת כלים' מוחלטת כיוס לעבר. יש אפוא צורך במלאכת עריכה, סיגול והתאמה של העבר באופן שיסייע לבני ההווה לשמור על קשר רציף למורשתם ויהפוך את העבר למקור ניקה פורה עבורם.³⁴

השקפה היסטורית זו של רוטנשטריך הביאה אותו לפולמוס המפורסם שלו עם דוד בן-גוריון בשנת 1957. פולמוס זה חרס מטבע הדברים לזיכור צמדונו העקרונית של רוטנשטריך ולניסוחו בהקשר הציוני הספציפי.³⁵ בעיני בן-גוריון לא היה זמן ההווה בו הוקמה מדינת ישראל הגשמה או מילומה בפועל של אידאולוגיה ציונית זו או אחרת, פוי ההווה היהודית בגולה האירופית. ה'תודעה האקטואלית' כלשונו שהייתה את בני דור ההווה הייתה 'זכרת מדינת ישראל, משימותיה, מפעלה יעודה וחזונו' – היבטים קונקרטיים של הקיום הישראלי שבהווה המגויס והתודעה היהודית הגלונית וקורבים יותר, דווקא, למורשת תקופת המקרא. האידאולוגיה הציונית, שנתגשמה בהגותם של ציוני מוצר אירופה ואצל יהודים אחרים בתפוצה, לא הייתה אפילו עבורם תכנית ממשית שהתכוונו להגשימה בעצמם. כל עוד הם יכלו 'לשבת על סיר עבשר', טען בן-גוריון, הם לא יזו מארץ מושבם וראו בה את מולדתם. עבורם 'מדינת עברית' לא הייתה 'צורך אישי' שהוגישו מחויבות למלאו בחייהם שלהם. בנוסף, בני דור זה שהיוו את העבר הקרוב 'הושמדו כשואה'.³⁶ בהתחשב בעובדה שגם הם, לדעתו של בן-גוריון, לא היו דוגמה אישית שממנה יכלו בני דור ההווה 'לשאוב כוח והשראה' למפעלם הממשי, מובן מדוע הוא סבר כי לא ניתן היה לראות בהם או בהגותם גורם היכול לתפקד כמכונן זיקה ורצף עבור בני הדור שבהווה בארץ או בתפוצות.

34 רוטנשטריך, 'לבירור של סוגיה', עמ' 19, 22.
35 ראו על הפולמוס גם אצל מיכאל קרו. בן-גוריון והאינטלקטואלים: עצמה רע וביקורת באר-שבע תשמ"ז, עמ' 71-75. לטענת קרו (עמ' 74) הופעה רוטנשטריך מהעובדה שהתכתובת בינו לבין ראש הממשלה פורסמה בעיתונות. ראו גם אצל לוי, אמנציפציה, עמ' 53.
36 רוטנשטריך, 'לבירור של סוגיה', עמ' 17.

בהתייחסו לעבר' של בני דור ההווה של הקמת המדינה ול'תודעה ההיסטורית' שלווחה אותו, ייצג בן-גוריון בויכוח זה את השאיפה לחזרה לעבר היהודי הקלסי תוך מחיקת הפרק ההיסטורי שתחצן בינו לבין ההווה. כך הוא טען שאקלימו של התנ"ך הוא אקלימו של חיינו יותר מאשר ספרות ההלכה התלמודית, התרבות היהודית בימי-הביניים ואפילו האידאולוגיה הציונית המודרן-אירופית.³⁷ 'ביסוד מדינת היהודים הייתה', לדבריו, 'ק' פ' צ' ה' של מאות שנים, ובמלחמת הקוממויות התקרבנו לימי יהושע בן-נון ופרקי יהושע נעשו יותר קרובים ומובנים לנוער יותר מכל התנאים של הקונגרסים הציוניים'. לדעת בן-גוריון קפצה אפוא הציונות בוסן לעבר הרחוק של התנ"ך, אך דווקא בקפיצתה זו התקרבה ליעדים העתידיים שהציבה לחזרה מהציונות שבימיו ומגמותיה ההיסטוריות' הוא שמאפשר לבני דורנו 'לחיות את עברם הרחוק כאילו היה זה היום'. דווקא המשיחות היא, לפיכך, עבור היסוד החיוני במורשת היהודית שמתאפשר את הקפיצה הגדולה שביסוד מהפכת התחייה הציונית ואף מהווה בסיס לתודעת השותפות ההיסטורית בין הדור הישראלי הצעיר ליהודי התפוצות.³⁸

רוטנשטריך שניסה כאמור לרבוך בתודעה ריאליסטית המבוססת על תודעת היצף בין העבר להווה, הסתייג מהבלטתו של היצף המשיחי על-ידי בן-גוריון וטען שכל שימוש ברעיון בעל אופי משיחי לגבי מציאות היסטורית אינו יכול להיות אלא מטפורי.³⁹ בניגוד למשיחות שאוחה הוא ראה כמעבר ממישור היסטורי למישור על-היסטורי, ראה רוטנשטריך בציונות מעבר משלב היסטורי אחד לשלב היסטורי אחר. כמו בן-גוריון, גם הוא לא התכחש לכך שהיה במעבר זה ממד של קפיצה, אך סרב לזנוח בשם קפיצה זו את הרציפות ההיסטורית לטובת המשיחות העל-היסטורית שתחצן את הישג הציוני כמוחלט, כעין קץ ההיסטוריה היהודית. כך בלשונו: 'לא ניסית עם הנוער שלנו אם נלך גם אנו בדרך זו של העלאת ההישג של עצמנו למעמד משיחי; נשרש את הנוער שלנו בעולמנו יותר על-ידי הבלטת היחסיות של כל הישג אנושי כחייב היסטורי, ולא על-ידי ערוב התנאים בין אמת מידה על-היסטורית למציאות היסטורית'.⁴⁰

הציונות נתנה אפוא לדעת רוטנשטריך לכל היותר 'זמנת חדשה או מונבלת לדעתו המשיחי, אך כשום אופן לא הצביעה על יחס של רציפות של קשר בין ההווה של דורנו לבין הרעיון המשיחי במשמעותו המקורית'. הניסוח 'לפרוק מעל הצעיר במולדת את

37 עמ' 29, ראו גם: אדם אקרון, 'למשכנתו הלאומית התחית של דוד בן-גוריון', בתוך: תהיל, ציונות בבאבא, ירושלים תשמ"ב.
38 רוטנשטריך, 'לבירור של סוגיה', עמ' 26-28.
39 עמ' 27-28.
40 עמ' 27.

עולה האובייקטיבי של הראייה הציונית – העסקה בראש ובראשונה בכניעת קונקריות של השעה – לטובת דיבורים על משיחות שבכוחה (כפי שהציג זאת בן-גוריון) למוחק מוהוכרין אלפי שנות הסטוריה – [...] לא (צמק) את שורשי כמולדת הטבעית והנחונה, אלא דווקא (י)רופא שורשים אלה. ביסוס מתחילתו של הדור הצעיר בארץ לכלל היהודי שהוא המהווה חלק ממנו הנו יעד בעל חשיבות עליונה שקובע את יכולתו להיות מעורב במפעל הציוני המתהווה וה לא יושג, כפי שטען בן-גוריון, בעזרת הרעיון המשחי, המחויבות לדור הזהות נצורה במידה רבה הודות לראייה של בן הזהות את עצמו כחלקי כשלישלה היהודית רבת הדורות שכן, לדעת רוטנשטריך, 'אין משמעות לזיקה ליהודים הרעיונות ההיסטורית הקפיד רוטנשטריך על ההבנת בן בדינו זה בשאלת הרעיונות ההיסטורית הקפיד רוטנשטריך על ההבנת בן המנוחים תחיה ו' צ' ה. אכן, שני המנוחים הללו משקפים יחס של אהדה בעבר וניקה ממנו כמנוף וצדיק להתחדשות שבהווה אך נראה שההבדל ביניהם נעוץ בבבולוחי של העבר שאליה הם מתייחסים ובאופן הגישה אליו. בעוד לגבי ה' תחיה', המניחה רציפות היסטורית, העבר אינו גזר ובבולוחי ברורים אלא קרוב לזמן הזהות והזיקה אליו נובעת מהחליכים היסטוריים טבעיים כמו המשיכה הדורית, מתייחסות ו' צ' ה' ו' רק לעבר מטיים רחוק נמנן כרלוונטי להווה ורחוקת לכונן דווקא אליו ו' צ' ה' עכשווית לרדכים על-היסטוריות כדוגמת המשיחות. בן-גוריון בחר בדרך הקפיצה כבסיס לתודעתו הציונית וההיסטורית ואילו רוטנשטריך העדיף את דרך התחיה. לטענת רוטנשטריך אם נניח לעבר הרחוק בלבד לפורס אותנו, אף הוא לא יפרנס אותנו וכסופו של דבר ניוותר כלשונו 'דודי עבר'.⁴²

חליפת המכתבים בין בן-גוריון לרוטנשטריך חשפה אפוא מחלוקת כפולה ששררה בין השניים: זו ביחס למעמד הזהות והן ביחס לטוב העבר שצריך לשמש את בני דור החייה. בעוד שכן-גוריון טען כי להווה מעמד משאו צמאי משלו המנותק מהאידיאולוגיה הציונית, סבר רוטנשטריך כי הווה זה מגשים את האידאל שהותווה על-ידי הוגי הציונות בני הדורות האחרונים שחלקם אף מימשו אותו בפועל כחלק אינטגרלי של הגורם. אמנם שניהם חשבו שמשימות המעשה של ההווה היו בעלות משקל מכונן ומכריע בחיי דור זה, אך הבנת מקור הדחף לפעולה הקנתה להווה משמעות שונה בתכלית. התפיסה השונה של מעמד הזהות הייתה חלק מתמונת העבר שעמדה ברקע הגותם של השניים. בן-גוריון שתזר לנתק את בני דור הזהות מהאידיאולוגיה הציונית האורפית, הציע לפנות לעבר רחוק יותר – תקופת התנ"ך – כשהוא זיהה דמיון בין המצויים שפעלו בה לאלה של בני דור הקמת המדינה. הוא עיגן את ההתקשרות לעבר על בסיס של קרובה דמיון אליו וכן על יסוד הרעיון המשחי היהודי המכריע בהקשר

41 שם, עמ' 13, 15, 23.
42 שם, עמ' 13.

זו את הרצף ההיסטורי הזמני. לעומתו, סבר רוטנשטריך כי ההתקשרות לעבר צריכה להיות מושתתת בראש ובראשונה על בסיס הרצף הדורי הסמוך, גם אם הדורות הסמוכים בזמנים שונים בהרבה מדור הזהות המתקשר אליהם. אשר על כן, הוא ראה בדרך של הוגי הציונות, שהיו פמוכים בזמן לדור החייה כ'עבר' משמעותי יותר לבני דור הזהות, גם אם הם מתו וגם אם הם זכו כרובם להגשים את החזון שהניחו במותם. רוטנשטריך זיהה את קיומם זה לצד זה של שני מרכיבים בחיי של דור הזהות של הציונות המגשימה: הכניעת הקונקריות של השעה יחד עם היסוד הרעיוני והרוחני שמקורו בעבר ששימש מנוף וכוח במפעל הציוני. בין שני מרכיבים אלה זיהה רוטנשטריך מהה דיאלקטי מתמיד. החיבור בין מרכיבי העבר שביקשו בני דור הזהות לשלב במסגרת הקונקרטית של הזהות בו פעלו היה לשנתו יסוד יצמחה של הנעת החייה הציונית. רוטנשטריך, מתוך שידע שלא ניתן להציע 'נוסחה הימוניסטית לחייה היהודית', לא קרא לפיכך לבטל מתח זה.⁴³ ברוח השקפתו התאורטית על ההיסטוריה, כפי שהוצגה לעיל, ראה רוטנשטריך במתח בין הזהות לעבר מאפיין של כל מציאות היסטורית ולא חיפש פתרונות שיוכלו לריכוכו או להיחלצות ממנו. הנפך מכך, הוא ראה דווקא במתח זה גורם מפרה שיהיה כוחו 'לגביר את העמידה והצמיח של העם היהודי'.⁴⁴ עמידה איתנה זו שרוטנשטריך ביקש לתרום לביסוסה לא קראה אפוא לשיבה משיחית והיסטוריוציסטית אל העבר וגם לא התמקדה באופן בלעדי בעולם העשייה החובעני כל כך של הזהות. איתנותה של עמידה זו יסודה בשמירה על מתח וזיקה מתמידים לשני צדדי האופק של האדם ככלל ושל העם היהודי בפרט – העבר

מזה והעתיד מזה.
ג. **הציונות, החזון והמציאות**
אחד מאפיוניה של הציונות כפי שזו מתוארת בכתבי של רוטנשטריך הנו היותה תנועה מודרנית הפועלת במציאות העכשווית והקונקרטית. הציונות, כך הוא טען, לא ביקשה רק להחזיר את העם היהודי להיסטוריה אלא התרה גם להגשים את שאיפתה זו בנסיונות ההיסטוריות הממשיות ולקבוע את מעמדו של העם היהודי בהווה – כאן ועכשיו.⁴⁵ רוטנשטריך מאפיין אפוא את הציונות כתנועה מודרנית בראש ובראשונה משום שהיא הציבה לעצמה במודע יעד של פעילות היסטורית קונקרטית.⁴⁶ במובן זה הציונות יכולה להיות מתוארת גם כממד נגד המציאות ההיסטורית שבה היו היהודים שוריים ואלי אף מעבר לכך כפי שכתב רוטנשטריך:

43 ראו: רוטנשטריך, 'תנחומ יסוד', עמ' 23; תנ"ך, 'הדיקון', עמ' 105.
44 רוטנשטריך, 'תנחומ יסוד', עמ' 55.
45 שם, עמ' 15, 71.
46 שם, עמ' 29.

אחד הטעמים הגדולים של המתקפה שביקשנו לחולל כוח עצמנו היה, כי לא סמכנו על מורשתו ההיסטורית של העם היהודי ועל כוחות העבר שהיונו אותו. ביקשנו לבנות ממשות של הווה שתהא בעלת דפוסים ואורחות של ביטוי ופעולה בו המציאות הייתה כשביכלו משאת נפש וכיצע נבוא לבחון משאת נפש מתוך קריטריונים חיצוניים לה כביכול.⁴⁷

לשני אפיוני המודרניות – ההגשמה הקונקרטי של היעדים ההיסטוריים וההערכה המתמדת של המציאות – הצטרף אפיון שלישי של דחיקת הישן מפני החדש והקונקרטי.⁴⁸ אפיון זה, שהתרגם בתנועה הציונית לשלילת התרבות היהודית המסורתית לטובת צורכי השעה הבערים, תרם תרומה מכרעת לעיצובה המודרני של הציונות.

קבלת הלכי הרוח של התקופה המודרנית שבהוה שיקפה, על-פי רעטנשטרייך, מגיה רביה 'אמירות הן' למציאות הכללית שבהוה.⁴⁹ היא העלתה את נקודת האחזה שבהוה לנקודה הגבוהה ביותר ממנה נפרש האופק הקיומי והחודעתי של האדם. מהוהו המודרני, הטבע כל כך בחותמם של ערכים חזק-יהודיים, נכסה המוח המדינה שאליה שאפה התנועה הציונית כמדינה 'ערמלית', 'ככל העמים', – מדינה ששיוויה יהודיים יהיו, לפחות על-פני השטח, סמויים מן העין.

מורשת העבר ששימשה כתשתית יסוד, גיבשה את היהודים לקהילת גורל והעלתה את הצורך הדחוף לפתרון בעייתם, לא נתפסה עוד על-ידי חוגי הציונות ומגשמה כגורם מדיין ומעצב. יתרה מזו, כתנועה מגשמה עשתה הציונות הבחנה מודעת בין החודעה ההיסטורית שמקורה בעבר – תודעה שלעמים הייתה גורם ממייץ ולעמים גלשה לממדים של נוסטלגיה – לפעילות הממשית והבונה.⁵⁰ צורתו המקורית של העבר נראתה למגשמי הציונות, גלמית מדי ובלתי ניתנת לממש בהווייתה זו. הם ביקשו להלכיש את העבר במובן חדש שיקנה לו משמעות בתקופתם שלהם וישרת את צורכיהם כבני העיין המודרני.

מבחינה זו יחסם של בני דור זה לעבר יחס תכליתי שניתן לראותו כמקביל ליחסו של ההיסטוריון לעבר שאותו הוא חוקר. כמו שההיסטוריון נדרש כפי שראינו לעיל, דווקא לחלקים מסוימים של העבר בתקופה אותה החליט לחקור כדי להסבירו את נקודת הווה הפרטית שלו, נטו גם בני דור זה לעשות שימוש סלקטיבי במרכיבי העבר לצורכי הווה

אחד הטעמים הגדולים של המתקפה שביקשנו לחולל כוח עצמנו היה, כי לא סמכנו על מורשתו ההיסטורית של העם היהודי ועל כוחות העבר שהיונו אותו. ביקשנו לבנות ממשות של הווה שתהא בעלת דפוסים ואורחות של ביטוי ופעולה בו המציאות הייתה כשביכלו משאת נפש וכיצע נבוא לבחון משאת נפש מתוך קריטריונים חיצוניים לה כביכול.⁴⁷

לשני אפיוני המודרניות – ההגשמה הקונקרטי של היעדים ההיסטוריים וההערכה המתמדת של המציאות – הצטרף אפיון שלישי של דחיקת הישן מפני החדש והקונקרטי.⁴⁸ אפיון זה, שהתרגם בתנועה הציונית לשלילת התרבות היהודית המסורתית לטובת צורכי השעה הבערים, תרם תרומה מכרעת לעיצובה המודרני של הציונות.

קבלת הלכי הרוח של התקופה המודרנית שבהוה שיקפה, על-פי רעטנשטרייך, מגיה רביה 'אמירות הן' למציאות הכללית שבהוה.⁴⁹ היא העלתה את נקודת האחזה שבהוה לנקודה הגבוהה ביותר ממנה נפרש האופק הקיומי והחודעתי של האדם. מהוהו המודרני, הטבע כל כך בחותמם של ערכים חזק-יהודיים, נכסה המוח המדינה שאליה שאפה התנועה הציונית כמדינה 'ערמלית', 'ככל העמים', – מדינה ששיוויה יהודיים יהיו, לפחות על-פני השטח, סמויים מן העין.

מורשת העבר ששימשה כתשתית יסוד, גיבשה את היהודים לקהילת גורל והעלתה את הצורך הדחוף לפתרון בעייתם, לא נתפסה עוד על-ידי חוגי הציונות ומגשמה כגורם מדיין ומעצב. יתרה מזו, כתנועה מגשמה עשתה הציונות הבחנה מודעת בין החודעה ההיסטורית שמקורה בעבר – תודעה שלעמים הייתה גורם ממייץ ולעמים גלשה לממדים של נוסטלגיה – לפעילות הממשית והבונה.⁵⁰ צורתו המקורית של העבר נראתה למגשמי הציונות, גלמית מדי ובלתי ניתנת לממש בהווייתה זו. הם ביקשו להלכיש את העבר במובן חדש שיקנה לו משמעות בתקופתם שלהם וישרת את צורכיהם כבני העיין המודרני.

מבחינה זו יחסם של בני דור זה לעבר יחס תכליתי שניתן לראותו כמקביל ליחסו של ההיסטוריון לעבר שאותו הוא חוקר. כמו שההיסטוריון נדרש כפי שראינו לעיל, דווקא לחלקים מסוימים של העבר בתקופה אותה החליט לחקור כדי להסבירו את נקודת הווה הפרטית שלו, נטו גם בני דור זה לעשות שימוש סלקטיבי במרכיבי העבר לצורכי הווה

47 עמ' 25. לבחינה פילוסופית של מושג המציאות, ראו: רעטנשטרייך, 'ליברו מושג המציאות', גזית, חוב' 4 (תש"ב), עמ' 112-114.

48 רעטנשטרייך, 'הדין', עמ' 204.

49 רעטנשטרייך, 'על הקיום היהודי במונ' הוה, תל-אביב 1972 (להלן: רעטנשטרייך, 'קיום היהודי'), עמ' 139.

50 רעטנשטרייך, 'הנחת יסוד', עמ' 140.

בו הם חיו. ממות אלה, שיסודן בקבלה של היהודי את הלכי הרוח של התקופה המודרנית שבהוה, הביאו לדעת רעטנשטרייך לצמיחת הטיפוס שהוא מכנה 'הודי סובייטי' – יהודי שגם כאשר ביקש את דרכו למורשה הוא הוסיף לראות בחווייתו שלו עיקרון המעצב את יחסו אליה. בין אם הוא הצליח לכונן זיקה זו ובין אם לאו, גבולות הסובייטיזציה של עצמו התפרשו כתוכנה של דבקות כפס ובמורשתו. היהודי הסובייטיזציה, שתודעתו משמשת לו מקור ועדות, נעזר גם בראייה היסטורית החודגת מגבולות עצמו. בעודתה הוא יכול להגיע לצורותיה הקודמות של היהדות ולהחליט לדבוק בהן, חרף היותן נחשבות בודו כבלתי וליוטנטיות. היהודי הסובייטיזציה עצממה בעיין המודרני אינה מובילה אטא בכרחה ליהודים ולנטישה כוללת של ערכים, בשמה של האינדיבידואליות והסובייטיזציה שאימצו בנייה. מיצגיה יכולים לטעון שרק חייה הפנימיים של החודעה הם בנדר של רחניות במובנה העמוק.⁵¹

ה. **החברה הישראלית והמסורת היהודית**

כמשקף ציוני בן ההווה המתבונן במציאות המתפתחת, קבע רעטנשטרייך ב-1950, בעיצומו של גל העלייה ההמוני לארץ, כי הקשר בין יסוד הרציפות ההיסטורית היהודית לאופיו הסוציולוגי של הבסיס החדש של העם היהודי בישראל – קיבוץ תגליות שהגיע את התשתית הדמוגרפית לכינונה של החברה הישראלית – הוא בבחינת בעיה פנימית קונקרטית רעיונית כאחד של החתייה היהודית.⁵² בתנאים אלה קיימת, לדעתו, סכנה מוחשית לקיום הישראלי הקיבוצי אם יהיה נטע כולו בגבולות הווה. קביעה זו עולה בקנה אחד עם גישתו ככתבי האוטוטים יותר. בכתבים אלה טען רעטנשטרייך כאמור, שאדם שאופקו מצומצמים וממוקדים בסביבתו המיידית והוא חסר את הגשייה הבסיסית למצוא בעבר את המקור והטעם לזהותו או למאורע הנכחים בהווה, לא יוכל לחיות אפילו את חייו הפרטיים שבהוה בצורה מלאה.⁵³ מכאן ניתן להבין עד כמה חיונית לדעתו היקף לעבר יסוד חשוב התרם למלאות ההווייה החברתית כאשר היא ובמקרה דגן – החברה הישראלית. גבולות הווה, עם כל מה שהם בבחינת נתון יסודי

בו הם חיו. ממות אלה, שיסודן בקבלה של היהודי את הלכי הרוח של התקופה המודרנית שבהוה, הביאו לדעת רעטנשטרייך לצמיחת הטיפוס שהוא מכנה 'הודי סובייטי' – יהודי שגם כאשר ביקש את דרכו למורשה הוא הוסיף לראות בחווייתו שלו עיקרון המעצב את יחסו אליה. בין אם הוא הצליח לכונן זיקה זו ובין אם לאו, גבולות הסובייטיזציה של עצמו התפרשו כתוכנה של דבקות כפס ובמורשתו. היהודי הסובייטיזציה, שתודעתו משמשת לו מקור ועדות, נעזר גם בראייה היסטורית החודגת מגבולות עצמו. בעודתה הוא יכול להגיע לצורותיה הקודמות של היהדות ולהחליט לדבוק בהן, חרף היותן נחשבות בודו כבלתי וליוטנטיות. היהודי הסובייטיזציה עצממה בעיין המודרני אינה מובילה אטא בכרחה ליהודים ולנטישה כוללת של ערכים, בשמה של האינדיבידואליות והסובייטיזציה שאימצו בנייה. מיצגיה יכולים לטעון שרק חייה הפנימיים של החודעה הם בנדר של רחניות במובנה העמוק.⁵¹

ה. **החברה הישראלית והמסורת היהודית**

כמשקף ציוני בן ההווה המתבונן במציאות המתפתחת, קבע רעטנשטרייך ב-1950, בעיצומו של גל העלייה ההמוני לארץ, כי הקשר בין יסוד הרציפות ההיסטורית היהודית לאופיו הסוציולוגי של הבסיס החדש של העם היהודי בישראל – קיבוץ תגליות שהגיע את התשתית הדמוגרפית לכינונה של החברה הישראלית – הוא בבחינת בעיה פנימית קונקרטית רעיונית כאחד של החתייה היהודית.⁵² בתנאים אלה קיימת, לדעתו, סכנה מוחשית לקיום הישראלי הקיבוצי אם יהיה נטע כולו בגבולות הווה. קביעה זו עולה בקנה אחד עם גישתו ככתבי האוטוטים יותר. בכתבים אלה טען רעטנשטרייך כאמור, שאדם שאופקו מצומצמים וממוקדים בסביבתו המיידית והוא חסר את הגשייה הבסיסית למצוא בעבר את המקור והטעם לזהותו או למאורע הנכחים בהווה, לא יוכל לחיות אפילו את חייו הפרטיים שבהוה בצורה מלאה.⁵³ מכאן ניתן להבין עד כמה חיונית לדעתו היקף לעבר יסוד חשוב התרם למלאות ההווייה החברתית כאשר היא ובמקרה דגן – החברה הישראלית. גבולות הווה, עם כל מה שהם בבחינת נתון יסודי

51 רעטנשטרייך, 'קיום היהודי', עמ' 137; 'הדין', עמ' 82-83.

52 רעטנשטרייך, 'המתקפה הלאומית החדשה', בתוך: 'עדי' היהודית, ירושלים 1950 (להלן: רעטנשטרייך, 'המתקפה הלאומית'), עמ' 112-113. על תגובתם של האינטלקטואלים הישראלים לגלי העלייה ההמונית אחר קום המדינה, נאשר גשאו אופי אידאולוגי פחות מזה של גלי ההגירה הקודמים, ראו: שלמה ניר, 'בין פילה לארמה, קודי מהאי לתולדות האינטלקטואל בעיין הציוני', זמנים, חוב' 58 (1997), עמ' 69. ניר טוען שהאינטלקטואלים הישראלים פעלו אז בחסות המדינה לטיפוח תרבות עברית בעלת אופי אליטיסטי.

53 רעטנשטרייך, 'בין עבי לווהה', עמ' 135. ראו גם במאמרו 'על אופק הזמן בחינה', מולד, חוב' 9 (תש"ב), עמ' 63-67.

שלא ניתן להתעלם ממנו, אסור שיהיו גורם יחיד בחייו של המס. בפנייה לעבר חיבת להיות, אליבא דרוטנשטיין, מידה של אמפוזיה והסטה הצידה של מאפייני זמן ההווה, אחת לא יתמלא הצורך להקנות לקיום ולהווייה הזווה משמעות ופשו. הזווה שהיא בבחינת 'קרוחן' המסתרי מהארס עולם שלם העומד ברקע הווייתו יורס אפוא רק על-ידי התייחסות אל העבר כגורם מצעב ומכריע לא פחות ממנו.

על רקע קביעות עקרונית אלו ניתן להסביר את החשיבות שייחס רוטנשטיין לקיומו והתפתחותו של מה שהוא כינה ה'אפוק' – הלאומי וההיסטורי – של החברה היהודית בישראל. קיומו של אופק זה איננו מוגנה במסגרת של המדינה אלא בהתקיימותה של ההווייה ההיסטורית של הקולקטיב היהודי שממשותו נשענת על דורות העבר שאפיו למדינה ועל אלה שנוגדו לתוכה.⁵⁴ מצבר לקולקטיביות היסטורית זו קיימת, לדעת רוטנשטיין, גם לקולקטיביות שבמורשה' – זו המצוּבַת על-ידי הערכים והגורמות התרבותיים והדתיים שעוצבו במהלך הדורות.⁵⁵ שילוב הנכנס התרבותיים שמקורם במורשה הקולקטיביות ההיסטוריות, מחבר את האדם להווייה תרבותית החורגת מהגבולות המצומצמים של קיומו כחיי ומקנה להווייתו האנושית ולזוויות שלו יחד משמעות ועומק.

מושגים אלו, שסודם בהגותו הצינית של רוטנשטיין כפי שהתגבשה בשנים הראשונות שאחרי קום המדינה, סייעו לו במאמציו להעניק למדינה הצעירה לגיטימציה אידאולוגית ורלוונטיות מפרספקטיבה כלל יהודית. בתנועה הצינית שהובילה לכינונה של מדינת ישראל, כך הוא קובע, 'הזווה הנחה רעיונית לא רק בגין סמכותם של האנשים הנוכחים בה, אלא גם בגין האנשים שאינם נוכחים בה' נוכחות פיזית וזמנית.⁵⁶ הייתה זו עבורו הגרסה העדכנית של הכתוב 'את אשר ישנו פה עמו עומד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום' (דברים כט יד). העבר ההיסטורי של הדורות הקודמים והיכרות הקולקטיבית היהודי והפכים אפוא בעיניו למעין 'כתב סמכות' המגיע אל הנסיבות הממשיות שבהווה. העבר נתפס אפוא על-ידי בני דור ההווה לא רק כניגוד של זמנם אלא דווקא כמניע וממריץ למפעל הציירה שבו.

מורכבת ככל שתהיה מערכת היחסים שבין ההווה לעבר, מעידה היא, לדעת רוטנשטיין, על מקומו המרכזי של העבר והווייה הקולקטיבית בעולמו של הדור היהודי שצמח במדינת ישראל. נקודה זו מקנה למדינת ישראל לדעתו, את מעמד ה'עדיף' ביחס לגולה והיא מהווה את התשתית הבסיסית עליה בנויה מערכת היחסים המיוחדת בינה לבין יהדות הגולה. התבטאויותיו של רוטנשטיין בסוגיות אלו לאורך השנים ניתנות להתפרש על רקע התמורות שעבר מושג 'קרבן הגלויות'. בעוד אשר בשנות

54 רוטנשטיין, עינים בעינות בןן חת, ירושלים 1977 (להלן: רוטנשטיין, עינים), עמ' 57-58.
55 רוטנשטיין, הידין, עמ' 83.
56 שם, עמ' 201.

המדינה הראשונות דובר עדיין על ביטול מוחלט של לגיטימיות הקיום היהודי בגולה, כעבור עשרים או עשרים וחמש שנה התגבשו תפיסות שבעצם טענתן למרכזיות או לכבדות של ישראל ביחס לתפוצות, ניכרה השלמה עם קיום התפוצות באורח קבץ.⁵⁷ גם ירוטנשטיין קיבל את עובדת קיומם של קיבוצים יהודיים מחוץ למדינת ישראל כחפצו, אך היה חשוב לו להוסיף ולרואות את ישראל כ'מרכז' גם עבור יהודי החצופות ובקשר זה שבה וצלתה אצלו סוגיית המסורת והיחס בין עבר להווה.

כראשית שנות השבעים טען רוטנשטיין שהתפקיד שמילאה בעבר המסורת היהודית, קיי כיוונו של הכסיס לליכוד בין היהודים בעולם כולו, הפך מעתה להיות תפקידה של מדינת ישראל.⁵⁸ ייחודי של הקיום היהודי הקיבוצי במדינת ישראל נעץ, לטענתו, ברצון לשמור על קשר ממש ומתמיד עם העם היהודי על כל חלקיו. לדעתו מצב זה היה מונח כבר במקראת התשתית של רעיון התחייה הצינית שנישא על-ידי כוחות של שיבה ולא על כוחות הקיימים בפועל בטריטוריה ומגבשים עצמם בגבולותיה.⁵⁹ מקוררת מבטו של רוטנשטיין, אין לראות אפוא בעצם הקמה של המדינה היהודית מימוש מלא של 'עדיי התחייה הצינית. הצלחה של הצינות תבחן קודם כל ברלוונטיות שלה לעם היהודי התפוצותי, בכך יצלחם גלים של הוויסטוריה היהודית מצאו בה את אפיקיה, היא יכלה להציע לחלקי האומה הפיזוריים שאחדים מהם שרויים כמו בעידנים שונים של ההיסטוריה היהודית [...] אותה תשובה עצמה שלא ניטל טעמה'.⁶⁰ דוה האתגר העתידי של הצינות.

כבואו להגדיר את מהותה של הצינות, כפי שניסח לגנ עיניו, שב רוטנשטיין לדפוס החשיבה שאפיינו את הגותו הכללית ביחס להיסטוריה ושען שהעניק, נמצא 'בבידוד גורמים אחדים של היחס שבין הווייה היהודית לעבר היהודי ובמתן משקל מכריע לגורמים אלה שבעיצוב הווייה היהודית בכלל ובוו שתומשך מן הווייה אל העתיד כפרט'.⁶¹ ברוח זו הוא פורש את המעמד שהקנה הצינות לארץ-ישראל ולשפה העברית כהכרעה מודעת ונקיטת עמדה פעילה בעו שילובם של מרכיבים מוסריים מן

57 דברי הקונגרס הציוני ה-27, ירושלים תשכ"ז (1968), עמ' 503. על טונה זו, ראו: יוסף גורדי, חישש אתר הנתה הלאומית מקימה של מדינת ישראל במחשה היהודית וצנבותית בשנים 1945-1987, תל-אביב 1986 (להלן: גורדי, החיפוש), עמ' 250-251. ראו גם במאמרו של תביל, 'בין שלילת הגלות להשלמה עמה, ועינים חוב' 58 (1997), עמ' 102-109. על התמודדותו של רוטנשטיין עם בעיית היחס בין מדינת ישראל לגלות, ראו אצל לוי, אמנציפציה, עמ' 63-66.

58 רוטנשטיין, יהודיש היצין, עמ' 4-3.
59 רוטנשטיין, עינים, עמ' 80-81. התבטאויותיו של רוטנשטיין בסוגיות אלה בראשית שנות השבעים ניתנות להשוואה לאלו של אישים כמו שביי, אברון, כ"ץ, שלום ולייבושץ: גישות אלה משקפות את האווירה הציבורית שבמסגרתה התבטאו או רוטנשטיין. על כך, ראו: גורדי, החיפוש, עמ' 250-273.

60 רוטנשטיין, הידין, עמ' 139-140.
61 רוטנשטיין, הידין, עמ' 102.

העבר בקיום העכשווי.⁶² כך רוקנה ההבטחה האלוהית של ארץ-ישראל מהמשמעת הדתית של 'קדושת הארץ' ועברה תהליכי שינוי ועריכה כך שתוכל להתאים להוזה שבמסגרתו הוגשמה. ואילו העברית שהייתה לשון הקודש הפכה להיות הגשם לקולקטיביות שבמורשה היהודית וכן שהיא מסתגלת לרוח הזמן.⁶³

רוטנשטריך ראה אפוא צורך חינוכי בכך שהעם היהודי, שהצליח לכתוב לעצמו מעמד ממשל כהוזה הישראלי, יזיה מסוגל לזרוע מעבר לרובד הקיומי היומיומי – הישראליית החדשה שלשון הקודש וארץ הקודש והפכו להיות בגלגולן החדש חלק ממנה. תכונותיה של הישות הקולקטיבית היהודית המתחדשת, כך טען, לא יוכלו להתמצות בשברי סמלים ששררו מן העבר שרבים מהם אף איבדו את משמעותם בעידן המודרני. העם הישראלי כציון צריך להוסיף ולהתבסס מתוך מקורות קיומו על כל רקמת היצירות והדינמיות הגלומה בהם ולהיות בעל אופק שיהרוג מממדיו המדיניים והקונקרטיים של ההווה.⁶⁴

קריאתו של רוטנשטריך להעמקת אופק העבר הישראלי באה על רקע תודעת משבר שחוותה, תחושה שבפועל עולה מעמדו הצימאי והתלוש של ההווה ורולן ומצמצם אופק העבר.⁶⁵ רוטנשטריך הבין שא-אפשר כלל להתייחס להמשכיות התרבות ומורשת היצירות היהודית כמובן מאליו והציג זאת כחובתם של בני הדור. דמות האדם, או במקרה זה היהודי הישראלי הפונה מחדש אל מורשתו על מנת לנכס ולשאת ממנה ערכים, מתוארת אצלו כבעלת עמדה פעילה, אדם המתערב ביצירת הסדר החברתי וקובע את עמדותיו שלו ללא הסתמכות דוגמנית על אלו שקדמו לו.⁶⁶ עמדה כזו מחייבת מעצם טבעה נקישת עמדה פרשנית כלפי המסורת – עמדה האפיינת את היהדות לאורך דורותיה. ורוק! דרך החיפוש והביקורת, לא זו בלבד שתוביל את הדור למקורותיו – בעני רוטנשטריך היא היא שקוף חי של מוחת המסורת שלטעמו התקיימו בה מאז ומעולם תהליכים של פירוש והתאמה המבוססים על לימוד מתמיד.⁶⁷

אצלו במונח הפרודקסלי סונוטיות מורשת משום שהיא מאחדת בתוכה באופן אורגני מרכיבים שונים, ולעתים אף מנוגדים הלקוחים מהעבר ומהווה גם

62 רוטנשטריך, התחשבה היהודית בעת החדשה כרך א, תל-אביב 1987 (להלן: רוטנשטריך, המתחשבה היהודית), עמ' 283.

63 על כן, ראו: רוטנשטריך, תנחות יסוד, עמ' 35. ראו גם: הניל, 'על ההשפעה היהודית במונח הזה', תואר, חוב' 32 (תש"א), עמ' 44-45.

64 רוטנשטריך, עיונים, עמ' 49; הניל, הדיקון, עמ' 61.

65 רוטנשטריך, הקיום היהודי, עמ' 152-156.

66 רוטנשטריך, 'צניות חברה רוח בעולם של מינה', מולד, חוב' 18 (1960), עמ' 135.

67 רוטנשטריך, הדיקון, עמ' 98.

יחיד.⁶⁸ רוטנשטריך האמין כי בהשאלת אפשרות ההכרעה בידי האדם הוא יוכל לקבל עליו את השפעת מקורות העבר הצינוניים לו, אלו שעוצבו על-ידי המסורת, מבלי לחוות זאת ככניעה בחיובו וכאוטונומיה שלו. היהודי המודרני, חילוני ככל שיהיה, לא יכול, לדעת רוטנשטריך, להתעלם מהמסורת היהודית הדתית שהייתה התשתית היומיומית של העם היהודי במשך רוב שנות קיומו. אמנם התרבות הטכנולוגית יצרה בסיס משותף נרחב לתרבויות היסטוריות שונות וביקשה לחזק את דפוסי החיים האוניברסליים, אולם, התעלמה, לדעת רוטנשטריך, מהעובדה שהי האדם מתגלים ככמה מישורים וצנחה רק לכן מסוים שלהם, מן החברה' שעניינו בשאפת בעומק ובאופק מסוימים בלבד ולא מעבר לו. רק התשתית התרבותית של היהדות שהתפתחה במהלך הדורות כאחדות אורגנית של דת ולאום עשויה ליצוק לחייו של היהודי בן העידן המודרני ירוח, ממד של קיום עשיר ועמוק יותר.⁶⁹

ה. סיכום

גם ההיסטוריון, כפי שמתאר אותו רוטנשטריך, וגם הישראלי בן ההווה המתכונן בעברו מתוארים אצלו כמי שתווים את הנקודה המסיימת במונח שבה הם עומדים כנתיבן הטעון פשר שאותו הם מחפשים באופק הזמני הרחב יותר שמעבר להווה. עולמם של השניים משקף מניה וביה תנועה דו-כיוונית בין ההווה לעבר – בני ההווה השרויים בספירה של התרחשויות ממשיות פונים מצד אחד אל העבר ותוהמים להסבירו על-פי הלכי הרוח של זמנם, אך כיוונית ומשמשת העבר עוברת כמות משפיע ומעצב. עם זאת, נדמה כי ההקבלה בין דמותו התאורטית של ההיסטוריון כפי שמציג אותה רוטנשטריך לבין דבריו על הצורך האקטואלי של הישראלי בן הזמן לפנות לעברו במסגרת מפעל התחייה הצינוני אינה הקבלה שלמה ולצד הדמיון קיים כנייה גם פער. בעוד שביצונו התיאורטי של ההיסטוריון העניק רוטנשטריך להווה מעמד מרכזי וכמעט מכריע ביחס לעבר וחירות לברור מתוכו לשם צרכי ההווה, הרי שבמהשכחו הצינוני הוא בחר להדיש דווקא את יסוד המשיכיות והרצף, קרי חינוחותו של העבר כשלעצמו לבני דור ההווה. ניתן להסביר פער זה כמשקף כוונות שונות של רוטנשטריך. בעוד שבפן ההוגני המופשט העניק רוטנשטריך את הכמורה לשאיפה להגיע לאובייקטיביות בחקיקה היסטורית, או ליתר דיוק, לכונן הגדרה מתודתית שלה מבית מדרשו של קאנט, הרי שבעיסוקו היהודי-צינוני הוא לא היה יכול להתעלם מתחושת הקרובה שלו כלפי מושאי העבר, ובעיקר באלה של העבר הקרוב, שבהם עסק ולפיכך העניק להם עצמה וסמכות משל עצמם.

68 רוטנשטריך, הקיום היהודי, עמ' 76.

69 עמ' 49.

רוטנשטרייך נמל חלק פעיל בשיח לכתו. לכתו 'השיח המעצב' של הישראליות החדשה, או לפחות השיח שהחיימו להיות כזה. נדמה שציטוט התאורטי בשאלות הייצוג ההיסטורי הפך אותו למועד יותר לאופיו של תהליך עיצוב מחדש של תמונת העבר היהודית במסגרת שיח זה. כך, ניתן אולי לפרש את ביקורתו על בן-גוריון כביטוי לא רק לעמדה שונה אלא גם למבט מופוכ יותר על האמונה האוטופית ביכולת, כפי שכוננה על-ידי יעקב שביט, לברוא תרבות מלאה ומקורית על-ידי תהליך מכוון של סלקציה מודעת ומתוכננת על-פי אידיאה מנחה אחת.⁷⁰ גם אם רוטנשטרייך עצמו היה שותף לאוטופיה זו, שלטענתו של שביט הייתה אופיינית לשיח הציבורי הישראלי של שלהי שנות הארבעים וראשית החמישים, ניכר שהדרך בה בחר הייתה ככל זאת ראלית יותר, או שמא נאמר מופכת פחות, מזו שהציע בן-גוריון.

מבין המושגים השונים שעלו בשנים האחרונות, בעיקר במסגרת חקר התנועות הלאומיות המודרניות, ניתן אפוא להציע את המונח 'היסטוריה משוחזרת' של ברנד לאיס כמשקף את שאיפתו של רוטנשטרייך לכונן מחדש את ההיסטוריה היהודית הלאומית על-ידי עיצובה מחדש בתקופות מסוימות בעבר.⁷¹ מונח מאוין זה שטבע לאיס מתאים יותר לדרך שבה ראה רוטנשטרייך את הדברים, מהמונח הפופולרי 'המצאת מסורת' (Invention of Tradition), אותו טבע אויך הובסבאום.⁷² בעוד שמ'המצאת המסורת' עשויה להשתמע כוונת מניפולטיבית ויש בו ממד של יש מאין, ניתנת 'היסטוריה המשוחזרת' להתפרש כמימוש של צורך חברתי אמיתי, מה שעולה בקנה אחד עם מגמתו המקורית של רוטנשטרייך. במסגרת זו משתלבת תפיסתו, ואולי אף מפתחו ההוגני בכלל, בתהליך הרוחב של חילונה של מסורת ותרבות זיכרון דתית קיימת על מנת לבססה לתנועה הלאומית המודרנית של הצינונות.

70 יעקב שביט, זיכרת לאומית ותרבות לאומית עברית, הצינונות, כרך ט (תשמ"ד), המאמר כולו ובעיקר עמ' 120.

71 ברנד לואיס, היסטוריה – זיכרון, חתור, המצאה, עלי המסורת, ירושלים תשמ"ח, עמ' 8-9.

72 על גישתו של הובסבאום ראו: *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, Eric J. Hobsbawm & Terence Ranger (eds). על תהליך של חילופי רעיונות ומתודות בחברה כאשר דמתו של העבר ומסורתו מוחלפים בבסיבות הווה מסיימת על-ידי דמות עבר אחרת ולעולם אף מסורת אלטרנטיבית, ראו: 42, p. 1992, München, Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*.