



שם הפעילות: הערך "תשובה" – יום כיפור הכותב/ת: אהוד לוז

אהוד לוז, הערך "תשובה" בתוך לקסיקון התרבות היהודית בזמננו
(עורך: אברהם שפירא), עם עובד תל-אביב תשנ"ג, עמ' 585-590

א. הוראתו של המושג

למושג "תשובה" יש בלשון העברית שתי הוראות שונות: א. הוראה הנגזרת מן השורש ש-ו-ב המציין שיבה אל נקודת המוצא, חזרה אל דרך הישר של מי שסטה ממנה או חזרה אל הבית לאחר העדרות ממנו (מכאן הצירוף השכיח "חזרה בתשובה"). ב. הוראה הנגזרת מצורת הפועל "השיב" המציין מענה (response) לשאלה או לקריאה של הזולת. שתי הוראות אלה נתמזגו ברעיון התשובה ביהדות: התשובה היא תנועה של חזרה אל נקודת-המוצא, אל הפרדיגמה המקורית של חיי האדם – או העם – ובעת ובעונה אחת היא בגדר מענה לקריאתו של אלהים; לפיכך התשובה של האדם (והעם) על עצמותו המקורית היא ממנה ובה תשובה אל אלהים ואל תורתו.

ב. מקורו של רעיון התשובה ביהדות

בספרות הדתית של עם ישראל תופס רעיון התשובה מקום מרכזי, וניתן לומר כי הוא מבטא את תמצית האידיאל הדתי-מוסרי של היהדות. אף-על-פי שרעיון זה מופיע בווריאציות שונות ברוב הדתות, הוא מגיע לכלל ביטוי מפותח אך ורק בדתות המונותיאיסטיות, הרואות ביחס בין אלהים ואדם – בעיקרו יחס מוסרי, והטוענות להחלטיות התביעה המוסרית של האל היחיד. ביהדות נתפש יחס זה כברית בין שני שותפים, שלכל אחד מהם תפקיד בתיקונו של העולם. החטא מהווה הפרה של הברית מצדו של האדם, והוא גורר משבר ביחסים התקינים בינו לבין אלהים, ואילו התשובה היא תהליך התיקון של משבר זה וחידוש הברית. כיוון שהיהדות רואה את הברית כמוגשמת בידי האדם באמצעות דבקות בתורת האל ומצוותיו, תשובת האדם לאלהים פירושה תשובה אל תורתו. תשובה זו טוענת בתוכה מתח דיאלקטי בין שני קטבים: מצד אחד יש בה יסוד רסטורטיבי, כלומר מאמץ לשוב אל דגם קדום או אל מצב אידיאלי המדומה כקיים עוד בעבר (האדם לפני חטא גן העדן); מצד אחר יש בה יסוד אוטופי מובהק, חתירה אל עתיד מושלם, השונה באופן רדיקלי מכל מציאות קיימת בהווה או בעבר (ימות המשיח). ואמנם את כל התנועות של התחדשות דתית, שהופיעו בעם ישראל מראשית תולדותיו ניתן להגדיר כתנועות של תשובה.



ג. השתלשלות הרעיון עד העת החדשה

על אף שהמושג "תשובה" הוא חידוש לשוני של חז"ל, מקורו של הרעיון במקרא ובעיקר בדברי הנביאים. המודל ההיסטוריוסופי של הנביאים, המושתת על מחזוריות של חטא, פורענות, חרטה וחזרה בתשובה, שלט במחשבה הדתית היהודית דורות רבים. כמו כן הטעימו הנביאים את החשיבות העקרונית של הטהרה הרוחנית-מוסרית, כתנאי הכרחי לכפרת החטא ולסליחה. מגמה זו מאפיינת גם את הגותם של חז"ל. אלא שבניגוד לנביאים, אשר במרכז הגותם עומדת הפרת הברית והתשובה של העם, הרבו חז"ל לדון בצדדים הפסיכולוגיים והמעשיים של תשובת היחיד. חז"ל הניחו כי כנסת ישראל בכלל איננה עלולה לחטוא, ורק היחידים הם החוטאים על-ידי התרחקותם מכנסת ישראל. לפיכך הדבקות בכנסת ישראל, סולידיריות עם הכלל ושותפות בצרה עמו, היא לדעתם תנאי הכרחי בתשובה. הספרות הפילוסופית של ימי-הביניים, וכן ספרות המוסר, הוסיפו לפתח את רעיונותיהם של חז"ל מבלי להוסיף להם חידוש עקרוני.

מפנה רב-משמעות בהתפתחותו של רעיון התשובה חל על סף העת החדשה. קבלת האר"י ומאוחר יותר ההגות החסידית, העניקו לתשובה משמעות קוסמית-מטפיסית, בקשרם אותה עם רעיון ה"תיקון" ואיסוף הניצוצות האלוהיים שנפזרו בבריאה. כמו כן הן העמיקו את ההתבוננות הפסיכולוגית בחטא ובתשובה, והגיעו מתוך כך להערכה חיובית של כוחות הרע הטמונים בנפש האדם, או ליתר דיוק של חשיבותם במנגנון הפסיכולוגי של התשובה. העמקה פסיכולוגית זו נמשכה גם בתנועת המוסר הליטאית ובהגות היהודית המודרנית במאה העשרים. הגות זו מבקשת להעניק לרעיון התשובה משמעות חדשה, על רקע שני תהליכי-יסוד המאפיינים את החיים היהודיים בזמן החדש: חילון והתבוללות. עד הזמן החדש מוצגת התשובה כחלופה לחיים של חטא האדם לאלהים, ואילו בזמן החדש היא מופיעה גם כחלופה לחיים חילוניים או לטמיעה גמורה של היהודי בסביבתו הנכרית. אולם המשמעות הבסיסית של רעיון התשובה, כמפנה רוחני המציין שיבה אל המקור ואל החיים האותנטיים, תקפה גם בימינו. משמעות זו הובלטה בידי שני זרמים חשובים בפילוסופיה המודרנית: הפילוסופיה האקסיסטנציאלית, שנקודת חיי מוצאה היא שאלת האותנטיות של הקיום האנושי על רקע הזמניות וסופיות חיי האדם, והפילוסופיה הדיאלוגית – הטוענת שההווה האנושית מתממשת בראש וראשונה בחיים הדיאלוגיים שבין אדם לאדם ובין אדם לאלהים.

הגורמים הדוחפים את האדם היהודי לתשובה בזמננו, הם מצד אחד הרצון להשתייך לעם היהודי ההיסטורי, בעולם שבו הלאומיות היא סימן-היכר כללי, ומהצד האחר חיפוש אחרי חיים יהודיים אותנטיים ואכזבה מסוימת מן החילוניות כאידיאל. ההוגים העיקריים שתרמו להארה פילוסופית ופסיכולוגית של רעיון התשובה מנקודת ראות זו הם: הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג, מרטין בובר, הרב קוק, הרב י"ד סולובייצ'יק וא"ד גורדון. בהגותם של אישים אלה תופשת התשובה מקום מרכזי – עובדה המוסברת על רקע מאמציהם להתמודד עם תהליכי החילון וההתבוללות. כולם כמעט רואים את אפשרות התשובה כמותנה ביכולת לפרש מחדש את המשמעות הדתית של המסורת בעולם החילוני. התשובה תלויה בראייה חדשה, דיאלקטית ומקפת של המציאות המודרנית (הרב קוק), ברה-אורינטציה רוחנית המעידה להכליל את הערכים החילוניים בתוך השקפת עולם דתית (רוזנצווייג) או בטרנספורמציה של ה"אני" המובילה מחיים בלתי אותנטיים,



משוללים כוח יצירה עצמי, לחיים אותנטיים שיש בהם יצירה והתחדשות מתמדת (בובר, סולובייצ'יק, א"ד גורדון).

ד. התיאולוגיה של התשובה בעת החדשה

1. היסוד הדיאלוגי. בתשובה בא לידי ביטוי הרעיון (שמקורו הוא בעיקר בספרות החסידית), כי בפנימיות נשמתו של האדם החוטא נשאר תמיד נקודה טהורה, ניצוץ אלהי שאינו כבה לעולם. גם כאשר האדם מתרחק מאלהים, אלהים נשאר קרוב אליו, ולכן התשובה היא "טבעית" לאדם (הרב קוק). הרמן כהן כינה יסוד אלהי זה שבאדם "רוח הקודש". רוח הקודש מהווה חוליית הצטרפות (קורלציה) בין אלהים לאדם, שאינה אלא ביטוי מושגי-פילוסופי לרעיון הברית. רוח זה – צלם אלהים שבאדם – אינה כלה לעולם ובה הערובה ליכולת ההתחדשות המוסרית המתמדת של האדם. רעיון התשובה מניח, כי כל חטא הוא בגדר שגגה ואין הוא פרי השחתה הטבעה באדם מראשיתו. בנקודה זו יש הבדל מכריע בין היהדות לנצרות: בניגוד לנצרות, אין היהדות גורסת השחתה מוחלטת של טבע האדם בשל החטא הקדמון. המאבק בין הטוב והרע בלבו של האדם הוא נצחי. האדם נתון בהתפתחות בלתי פוסקת ומכאן הדגש על המעשה הפעיל של האדם בעולם (המצווה). תהליך התשובה הוא למעשה אינסופי והוא בראש וראשונה עניינו של האדם: אלהים מסייע לו רק לאחר שעשה את הצעד הראשון ("הבא להיטהר – מסייעין בידו"). הנצרות, לעומת זאת, רואה בתשובה מהפכה גמורה המתחוללת בנפש האדם, שהוא מושחת מטבעו: החסד האלהי שורה על האדם בכוח האמונה וגואל אותו מן החטא.

עוד חז"ל הבליטו את האופי הדיאלוגי של התשובה, ועניין זה הוטעם מחדש בפילוסופיה הדיאלוגית (כהן, רוזנצווייג, בובר). התשובה היא בגדר מענה לקריאתו של אלהים לאדם: איך? שפירושה הוא: היכן אתה בעולם? מה מקומך? קריאה זו, פרי אהבתו של אלהים לאדם, מעוררת את האדם לרה-אורינטציה בעולם, למפנה אל אופן הקיום האותנטי שהוא קיום דיאלוגי. הבעיה העיקרית של הדת היא התרצותו של האדם עם אלהים, התרצות שהיא גם התנאי להתרצות האדם עם עצמו. לכן יסודה של הדת הוא הכרתו העצמית של האדם בחטאו (הרמן כהן).

2. תודעת החטא והאשמה. בתחושת החטא ממוזגים יסודות אסתטיים, אינטלקטואליים ומוסריים. החטא מטמא את האדם, יוצר ניכור בינו לבין האל ומעורר בו תחושה של מיאוס כלפי עצמו. החטא מחולל את רגש האשמה, ובאמצעותו מגיע האדם אל הכרת ה"אני" האמיתי שלו: הוא מגלה את עצמו אחראי לעצמו. תיאוריות חילוניות מסוימות נוטות לשחרר את האדם מהרגשת האשמה החבויה בו על-ידי העתקת גורמיה לנסיבות פסיכולוגיות מסוימות (הפסיכואנליזה) או לנסיבות חברתיות-כלכליות שאין ליחיד שליטה עליהן. בהשפעתן של תיאוריות דטרמיניסטיות אלה, האדם עלול להגיע לכלל יאוש או ויתור או אף להתעלמות מאחריותו ולהשלכת האשמה על סביבתו (הורים, חברה, מדינה). רעיון התשובה, לעומת זאת, מבוסס על הכרה של היחיד באשמתו: אין אשמה זו תלויה בהוריו ואף לא בחברה שבה הוא חי. כמו כן אין היא נובעת מעבירה על טאבו מוסרי-חברתי מסוים, אלא מעצם תודעת המרחק שבין האידיאל או התביעה המוחלטת המופנית אל האני, לבין מימושם בפועל. בובר הראה, כי



תופעות שונות של תחושת אשמה אינן ניתנות להסבר אלא על סמך ההכרה שהחטא מהווה פגיעה באיזה שהוא סדר עליון. לפיכך האשמה היא ביסודה מושג אקסיסטנציאלי, המציין חרדה של האדם לעצמותו, ולא מושג פסיכולוגי. רק על סמך אשמה אקסיסטנציאלית זו ניתן להסביר את האשמה הפסיכולוגית.

3. בקשת האחדות של האני. האדם הוא יצור קרוע בהווייתו. תחושת החטא והאשמה היא סימן מובהק לפילוג הקיים בנפשו. ה"אני" של החוטא מפוזר ונפשו – בלשון המקובלים – מצויה בגלות. הרב קוק טען, כי יסודו של החטא הוא הפירוד שמחולל האדם בתוך האחדות המקורית של ההווה. לכן סבר, כי ראשיתה של התשובה נעוצה בראייה של אחדות זו. בכל אדם חבויה שאיפה פנימית למה שוויליאם ג'ימס כינה "אחדות האני", או בלשונו של יונג דחף פנימי לאינטגרציה של כוחות הנפש. על האני לישיב את הסתירות שבתוכו ולהשליט אחדות בקרבו. מטרה זו – יש שהיא מושגת בהדרגה ויש שהיא נקנית לפתע פתאום. אין בכוח הפסיכולוגיה לבאר את הדרך שבה היא מושגת. מאז ימיו של אפלטון טוענת הפילוסופיה – ובעקבותיה הפסיכולוגיה – כי יש בכוחו של האדם להגיע להרמוניה של כוחות הנפש באמצעות השלטת התבונה עליהם. הדת, לעומת זאת, טוענת כי אינטגרציה כזאת איננה אפשרית אלא ב"סיעתא דשמיא". האינטגרציה של כוחות ה"אני" נחוות על-ידו כְּגֵס וכפלא שאינו מסתבר מתוך עצמו, אלא כתוצאה של התערבות כוח עליון. אלהים הוא המורה את האדם כיצד לישיב את הסתירות שבנפשו. הצלחת התשובה מותנה אפוא בפעולת-גומלין בין האל לאדם. אלמלי היה האדם בטוח כי אלהים אוהב אותו, ולכן גם מכפר וסולח לו, לא היה מסוגל להתחיל בתשובה. בתשובה פועלת הדיאלקטיקה של יאוש ואמונה: יאושו של האדם מעצמו הופך מקור לאמונה ביכולת ההשתנות העצמית. מתוך המשבר והלבטים הוא שואב את האמונה בכוח עליון הפועל לסייע בידו: "ממעמקים קראתיך ה'".

4. תשובה וזמן. הזמן האובייקטיבי, המשמש מצע למציאות הטרנס פרסונלית, הוא זמן שכיוונו הוא לעולם חד-סטרי: מן ההווה אל העתיד. התשובה, לעומת זאת, מניחה את האפשרות שהעבר יהיה הפיך. העבר, ההווה והעתיד מתמזגים באחדות התודעה האנושית. אחדות זו שונה מן האחדות הסיבתית הרגילה, שכן בתוכה עשוי העתיד לשנות את משמעותו של העבר. עוד חז"ל קבעו כי התשובה קדמה לבריאת העולם, כלומר שאין היא כפופה לסדר הזמנים הרגיל. ר' נחמן מברסלב גרס, שמכיוון שלגבי הקב"ה אין כלל זמן, "עיקר התשובה היא בחינת למעלה מן הזמן". כשאדם שב אל הקב"ה, הוא מתעלה מעל לזמן ואז הוא יכול לתקן את הפגמים של העבר ולראות עצמו כאילו זה עתה נולד. במצב כזה, גם הימים הקודמים נהפכים לטובה. לכן עיקר העיקרים של התשובה הוא ש"העתיד ירדה בעבר" (סולובייצ'יק). החרטה של האדם על העבר מחסלת את השלשלת הסיבתית של המעשים הרעים המטביעה את האדם ביאוש, ומאפשרת לו להתגבר על יאושו ולפתוח דף חדש. כוח ריפוי נעוץ בהיותה מעין ניתוח שבנפש, ניתוח שיש בו יסוד חווייתי-אמוציונלי ויסוד הכרתי-אינטלקטואלי. החרטה עוקרת את הנזק והחולי הנגרמים לנפש בעטיים של החטא והאשמה, וממחישה לנו את כוח הבחירה שבידינו: אילו רצינו, יכולנו להיות אחרים. לפיכך, בכל חרטה אמיתית כרוכים כאב ושמחה כאחד: כאב על העבר הפגום ושמחה על העתיד המתוקן. הכאב והיסורים הם האות של הישועה הקרובה.



יכולתו של האדם לשנות את העבר באמצעות השלכתו אל העתיד, משתקפת גם בדרך שבה הוא מטפל בכוחות הרע המצויים בו. בעקבות החסידות, הבחינו הוגים כמו הרב קוק והרב סולובייצ'יק בין שני סוגי תשובה: תשובה מיראה, שהמניע שלה הוא יראת העונש והציפייה לגמול, ותשובה מאהבה, שהמניע שלה הוא ראייה כוללת חדשה של המציאות. תשובה מיראה מביאה לידי עקירתו המוחלטת של הרע המצוי בנפש באמצעות החרטה, ואילו תשובה מאהבה – שהיא המעולה יותר – מהפכת את הרע עצמו לכוח חיובי ובונה בתהליך התשובה, בחינת "ירידה לצורך עלייה". הדיאלקטיקה הטבעה בחטא מרימה את האדם לגבהים שלא היה באפשרותו להמריא אליהם אלמלי חטא; כך נעשה הרע הזדון לטוב. זהו עומק משמעותו של מאמר חז"ל "במקום שבעלי תשובה עומדים, אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד".

5. תשובה ויצירה עצמית. בתשובה יוצר האדם את עצמו. מתוך המאבק והלבטים נבראת אישיות חדשה – בריאה המקבילה למעשה הבריאה הקוסמית. מה אלהים "מחדש כל יום בטובו מעשה בראשית" (ברכת "יוצר אור" של שחרית) – אף האדם כך. חזון זה של התחדשות האדם מיסודו הוא התוכן העמוק ביותר של שאיפת הגאולה. התשובה היא התנאי לגאולה. היא המימוש המלא של החירות האנושית, הפיכת גורל עיוור ליעוד שבבחירה. אין היא אקט חד-פעמי, אלא תהליך המקיף את כל חייו של האדם, העפלה אינסופית לקראת אידיאל, שעל אף היותו נמנע-השגה הוא מהווה תנאי למימוש העצמות האנושית.

6. התשובה ככוח קוסמית. הרב קוק הבחין בין שלושה סוגי תשובה: תשובת הפרט, תשובת הכלל (כנסת ישראל) ותשובת העולם כולו אל מקורו האלהי. בעקבות המקובלים, שדיברו על מושג ה"תיקון", ראה הרב קוק בתשובה כוח קוסמי הפועל בתוך העולם ומביא לידי שכלולו והתפתחותו: "רוח התשובה מרחף בעולם והוא נותן לו את עיקר צביונו ודחיפת התפתחותו". התשובה נובעת מאי-הסיפוק המתמיד בהווה עצמה, השואפת אל האחדות האלהית המקורית. לאדם בכלל, ולכנסת ישראל בפרט, יש מעמד מרכזי בדינאמיקה של ההתפתחות. תשובת האדם יונקת מן הראייה האופטימית של המציאות בכללה. לאורן של הנחות אלה, העז הרב קוק לראות את הכפירה המודרנית ככוח יוצר ומטהר את האמונה מסיגיה בתוך תהליך התשובה הקוסמית. חזון אוטופי זה הושפע לא במעט מן הסנטימנטים המשיחיים שעוררה הופעתה של הציונות.

7. תשובה ושיבת ציון. ההגות הקלאסית מזמננו של חז"ל עסקה בתשובתו של הפרט ולא של כנסת ישראל בכללה. הציונות הדתית הוסיפה ממד חדש לרעיון התשובה: הממד הציבורי-הקולקטיבי ("תשובת הכלל"). הרב יהודה אלקלעי (1798-1878) היה הראשון שהבחין באבחנה ברורה בין "תשובת הפרט" ל"תשובת הכלל" וטען שהתשובה שעליה דיברו חז"ל היא תשובת הפרט, תשובת היחיד לאלהיו; אולם לתשובה זו קודמת תשובת הכלל, שהיא תשובת ישראל לארצו. ההגות הציונית-דתית העמידה מחדש על הזיקה הברורה (הנזכרת לראשונה בספר דברים פרק ל) שבין תשובת העם לאלהים לבין תשובתו לארצו. כך נתגלה מחדש הכוח ההיסטורי המהפכני שברעיון התשובה: הגאולה "הטבעית" מן הגלות היא התנאי לגאולה ה"נסית" שחזו הנביאים. על רקע העובדה ששיבת ציון היתה בעיקרה תנועה חילונית, האמינו הוגי הציונות הדתית, שהלאומיות החילונית היא שלב מעבר מן ההשכלה המתבוללת אל התשובה המלאה של ישראל אל התורה.



לכפירה לא יכולה להיות אחיזת-קבע בעם ישראל. הרב קוק פיתח רעיון זה בצורה מעמיקה, בהציגו את הציונות החילונית כשלב הכרחי בתהליך התשובה של העם אל ארצו ואל אלהיו.

פירוש מקורי ביותר, חילוני כמעט, נתן לרעיון התשובה א"ד גורדון. המושג "תשובה" מופיע בכתביו במשמעות אחת בלבד: תשובת האדם אל הטבע. לגביו של גורדון מהווה הגלות של עם ישראל סימפטום של קרע, לא רק בין היהודי למולדתו, אלא בין האדם בכלל לבין הקוסמוס. גורדון תלה קרע זה בהשתלטות הרציונאליזם המופרז על נפש האדם במאות השנים האחרונות, השתלטות הגורמת לעיוות טבעו של האדם ולאבדן העצמיות המקורית והיוצרת. תשובת עם ישראל לארצו מסמלת לגבי גורדון תשובה של האדם אל הטבע, חידוש הזיקה (או: הברית) שבין האדם לקוסמוס, שהיא תנאי הכרחי להתחדשותו של האדם בכלל ושל היהודי בפרט.

8. טיפוסים של חזרה בתשובה בימינו. המתח בין היסוד הרסטורטיבי ליסוד האוטופי בתשובה מתגלה לעינינו בניגוד שבין שני טיפוסים של חזרה בתשובה בימינו. האורתודוקסיה היהודית, מתוך שאיפתה להגן על עצמה מפני סכנות המודרניזציה, נוטה להבליט את המשמעות הרסטורטיבית של התשובה: חזרה אל חיק הגישה האורתודוקסית – לתורה ואל אורח החיים הישן, כפי שהתגבש בארצות מזרח-אירופה לפני המאה ה"ט. תכופות גוררת החזרה בתשובה לפי נוסח זה זניחה מוחלטת לא רק של הקהילה הישנה, אלא אף של חלק גדול מארחות החיים והערכים של העולם החילוני. מהלך זה מלווה בקבלה בלתי ביקורתית של הסמכות המנהיגה ושל האמונות וארחות החיים של הקהילה האורתודוקסית (דוגמה לכך היא היחס לציונות). לעומת גישה זו, שיש בה מהפכה טוטלית של אורח החיים הישן, הציג פרנץ רוזנצווייג טיפוס מודרני של חוזר בתשובה, אשר לגביו תשובה אל הדת היהודית אין פירושה "קפיצה" וויתור על הערכים של ההומאניזם האירופי, אלא מאמץ בלתי נלאה של אינטגרציה בין הערכים הללו לבין האמונה היהודית. לפיכך, התשובה מקבלת אצל רוזנצווייג (ובמידה מסוימת אצל כהן), אופי אוטופי ודינאמי מובהק: היהודי המודרני, החוזר אל התורה, הוא לעולם בדרך אל הבית ולא בבית עצמו. דמותו של רוזנצווייג משמשת מופת ליהודים משכילים רבים בעולם המודרני, המחפשים דרך של תשובה אל המסורת הדתית, מבלי לוותר על מה שנראה בעיניהם חיובי בהומאניזם האירופי.

כל נסיון להעניק לתשובה משמעות מודרנית, חייב להכיר בעובדה שהתהליך ההיסטורי הוא בלתי הפיך. לכן לא יכולה להיות תשובה אל מצב שכבר היה בעבר. בעיית התשובה בימינו איננה בעייתו של היחיד החוטא שנתרחק מכנסת ישראל, אלא בעיית הרוב הגדול של העם היהודי, שנתרוקן מהרגשת השייכות לכלל ישראל או, למצער, דחה את הסמכות הנורמטיבית של התורה לגבי העם. מאמץ התשובה – ודבר זה אמור הן בפרט והן בכלל – חייב אפוא להיות מופנה לטיפול הרגשת השייכות היהודית ולהחזרת מעמדן הסמכותי של נורמות נצחיות מסוימות בתוך מציאות שונה מיסודה. לפיכך, כל מציאות שתיווצר על-ידי התשובה, לא תהיה מציאות מוכרת מן העבר.



כזה ראה וחדש
מרכז ההדרכה "שבילים"
ארגון מערכות החינוך החברתי-קהילתי
אגף החינוך, התנועה הקיבוצית



ביבליוגרפיה

מרטין בובר, תעודה ויעוד, ירושלים תש"ך.

מרטין בובר, תורת הנביאים, תל-אביב תש"ב.

אהרן דוד גורדון – מבחר כתבים, עם מבוא מאת א' שביד, ירושלים תשמ"ג.

אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התשובה [מהדורות רבות].

הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגם צ' וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב.