הנחיות לתרגום החוזר

מה שכתוב **בירוק** אלו תוספות לטקסט המקורי שצריך להוסיף לקובץ באנגלית בהתאמה לאותם המקומות בטקסט

מה שצבוע **בשחור** היה במקור שתורגם

מה שצבוע **באדום** יש להשמיט מהמאמר גם באנגלית

**היחיד והחברה – תפקידו החברתי של רגש הבושה**

**מבוא**

בעידן האינטרנט והרשתות החברתיות נראה כי מתחולל שינוי בתפישת האינטימיות והבושה שלנו. מצד אחד, החשיפה האינטימית ברשתות כיום נעדרת בושה, ומצד שני, עולה כיום ביתר שאת הדיון בנושא הביוש (Shaming) כתופעה חמורה בה היחיד מבויש בפומבי על-ידי ה"עדר" ללא דיון, משפט או סיבה מוצדקת בהכרח. אמנם, לרגש הבושה ישנו תפקיד חברתי עתיק יומין ביחסיו של היחיד עם החברה, אך הביוש הינו תופעה שונה – הביוש ברשתות הינו תופעה משולחת רסן, ללא כל הגבלה מוסרית, ללא מורא וחוק וללא מעצור. נשאלת השאלה האם באמת חל שינוי ברגש הבושה כמדריך חברתי שלנו במהלך ההיסטוריה התרבותית, והאם הביוש החברתי כפי שהוא מופיע כיום הוא תופעה חדשה או שמא הוא תופעה חברתית עתיקה והשינוי שחל בו אינו שינוי מהותי אלא רק באמצעי, בפלטפורמה בה הביוש מתרחש. לשם כך, עלינו להבחין, כמובן, ולהבין תחילה את תפקידו החברתי והתרבותי של רגש הבושה, ובהמשך לבחון את ההיסטוריה התרבותית שלו, בתרבות המערב.

הבושה היא מנגנון חברתי, המתקיים באינטראקציה עם אחרים, ולכן הביטוי החיצוני של בושה משחק תפקיד חשוב ביחסיו של היחיד עם החברה. הבושה היא תגובתו הפיזיולוגית של הגוף להתמודדות עם לחץ חברתי, אך לתרבות ולחברה ישנו מקום מרכזי מאוד בטיפוחו של רגש זה. הבושה מופיעה כבר בילדות המוקדמת, ולעיתים בהקשר של חוסר אונים (.(Nussbaum 2004, 183-4 נסכים עם אדלמן Edelman, 1992) ) מבהיר הטוען כי אמנם לרגשות ישנו בסיס ביולוגי אבולוציוני בנוסח התיאוריה של דארווין (1872), אך בניגוד לדארווין שראה את רגש הבושה כרגש אוניברסאלי ובמנותק מהתרבות, אך לגרסתו, דרך האינטראקציה עם הסביבה התרבותית נבחרת התגובה ההולמת. בהתייחס לעניין הפיזיולוגי גונן (2003) מבדילה עלינו להבדיל בין הרגשות הראשוניים, כמו פחד, המוטבעים בנו מלידה ומפרשים את המצב הגופני הנובע מבלוטת השקד שהיא גרעין במוח, לבין רגשות משניים כמו אשמה ובושה הנלווית אליה הנוצרים על-ידי רכישה ולמידה וממוקמים בקורטקס הקדמי (דמסיו, 1998). הרגשות הראשוניים תפקידם הפיזיולוגי להזעיק את הגוף בשעת משבר עוד לפני שבוצע עיבוד המידע לעומת הרגשות המשניים שזמן תגובתם שונה וההבנה וההכרה מעורבות בתגובה (גונן, 2003).

מרבית התיאוריות על הרגשות מקנות חשיבות להערכות והשיפוט של הסביבה והחברה על-ידי היחיד. הערכות אלו מעוצבות על-ידי התרבות ולכן משקלן בעיצוב הרגש הוא גבוה (שם, 46-47). ההערכות מתבססות על המידע המצוי ברובד ההכרתי וכוללות שיקול דעת.

הרגש הוא שילוב של תהליך הערכה שכלית, מורכבת או פשוטה, עם תגובות מערכתיות לאותו תהליך המעצב את היחסים של הסובייקט עם הסביבה (דמסיו 1998, 176). התחום האישי והחברתי הקרוב קשור לגורלנו והוא כרוך באי ודאות ולכן, עלינו לבחור את התגובה המוצלחת ביותר במונחים של הקיום. ההבחנה בין רגשות שליליים לחיוביים מבוססת אף היא על הערכה תרבותית. האשמה והבושה בתרבות המערב הן רגשות הכוללים הערכה שלילית של הסביבה או העצמי. הדרך בה אנו חווים רגשות שונה מתרבות לתרבות והתרבות משפיעה באופן משמעותי על הדפוס הרגשי. לאמור, המשמעות המיוחסת לאירועים היא המעוררת את הרגש ולא האירוע עצמו (בן-זאב, 1996).

בושה היא רגש מכאיב המתעורר אצל אדם שחש כי הזולת מבקר אותו בעקבות מעשה שעשה בניגוד לנורמות המקובלות, או בתגובה לתחושה של כישלון .(Nussbaum 2004, 184) דרווין (1871), כאמור, ראה את הבושה כרגש אוניברסאלי – הוא זיהה את המנגנון הפיזי האוניברסאלי הכולל הסמקה, בלבול, השפלת המבט, הרכנת הראש ושמיטה של הכתפיים, ואף ציין כי היה עד לבושה בכל מקום שבו ביקר ברחבי העולם, אך דרווין לא התייחס לפרשנות התרבותית שעוררה את הפיזיולוגיה של הבושה.

Benedict (1959) מציגה עמדה הפוכה לזו של דרווין, לטענתה, הבושה מוגדרת כחילול של ערכים תרבותיים או חברתיים, ואלו שונים מתרבות לתרבות, ואינם אוניברסליים. בנדיקט רואה את התרבות כמו "צו אישיותי מורחב", לכל תרבות ישנה "אישיות" השוכנת בקרבו של כל אינדיבידואל. עמדת ביניים בין עמדות מנוגדות אלו על רגש ותרבות מציגה מרתה נוסבאום (2001), במחקרה על פרשנות חברתית ותרבותית לרגשות האנושיים, היא טוענת כי עלינו להתחשב ברגשות כחלק מהמערכת של החשיבה והבחירה האתית. נוסבאום מנווטת בזהירות בין הגישות של הרלטיביזם התרבותי, לבין האוניברסליזם הגולמי של דיווחים ביולוגיים וקוגניטיביים על הרגש. לאדם יש תשתית ביולוגית, ויש אישיות, שהיא סטרוקטורה לא גנטית הנוצרת בגיל רך, ולבסוף, יש השפעות חברתיות ותרבותיות. במחקר זה נבחן את ההשפעות התרבותיות על רגש הבושה ונאמץ את גישתה של נוסבאום, הטוענת כי על מנת ללמוד על הרגשות, עלינו לפנות לטקסטים המכילים את המימד הנרטיבי, ובכך להעמיק ולשכלל את ההבנה שלנו את עצמנו כמו יצורים עם היסטוריה טמפורלית מסובכת.

במאמר זה נבין ננסה להבין תחילה את האינטראקציה המורכבת בין היחיד לחברה כפי שתיארו אותה הוגים וחוקרים רבים ונבחן באופן ממוקד יותר את תפקידו של רגש הבושה במערכת יחסים זו. בין היחיד לחברה, במהלך ההיסטוריה התרבותית במערב. לתרבות, כאמור, ישנו תפקיד ערכי חשוב בהבנייה של מושג האינדיבידואל ובפיתוחו של מנגנון הבושה כערך תרבותי וכמבנה עומק. המתודולוגיה המתאימה לבחינה זו של קונסטרוקטים תרבותיים היא המתודה הגנאלוגית, באמצעותה נוכל להבין כי לבחון את תפקידו של רגש הבושה ואת תופעת הביוש כפי שהיא מופיעה ביסודות התרבותיים של בתרבות המערב. בחינה זו תאפשר לנו ללמוד האם תופעת הביוש אינה תופעה חדשה במהותה אלא רק אופני הביטוי שלה הם חדשים.

כאשר אנו עוסקים בגנאלוגיה של מישהו או משהו, אנחנו מספרים סיפור על עברו, על מקורותיו, על התפתחותו עד שהגיע לרגע הנוכחי (רוסינק 2004, 410). הנחת היסוד של המתודה הגנאלוגית כי מבני יסוד בתרבות נטועים עמוק בשורשיה של תרבות נתונה. התרבות נשלטת באמצעות הנחות יסוד כה עמוקות עד שעל פי רוב הן אינן נראות כלל אלא במבט לאחור, לעידן אחר. הגנאלוגיה מערערת על דבר היותן ברורות מאליהן. מה שנראה לעתים כבלתי נמנע אינו הכרח היסטורי. תחום עיסוקה של הגנאלוגיה הוא העבר, אך האינטרס האמיתי שלה הוא הבנת המציאות העכשווית וביקורתה. על מנת להבין את התופעה של הביוש החברתי בהווה עלינו להבין את המקורות התרבותיים של תופעה זו. המושג גנאלוגיה, כפשוטו ובאופן הכללי ביותר, משמעותו חקר התולדות, חקר המוצא. אנו נאמץ את מה שהמושג מציין בשיח הפילוסופי של זמננו – סוג של מתודה ביקורתית. חשיפת העבר באמצעות המתודה הגנאלוגית, מפגישה אותנו עם הקונטינגנטי ומצמצמת את שליטתו של ההכרח בחיינו; שינוי זה בפרספקטיבה מאפשר בחינה מחדש של עמדותינו ונשיאה באחריות להן Foucault 1977, p. 152); 2 .Deleuze 2006, p). הגנאלוגיה כמתודה פילוסופית היא אסטרטגיה הרמנויטית המתעדת את ההיסטוריה של מושאיה. הגנאלוג, על פי פוקו (1977), עוסק בגילוי מחדש של עצמנו בדרך של טיפול נכון בעבר, באמצעות פירוק העצמי המודרני, ולכן גם בגנאלוגיה התחלתית זו נתבונן על הבושה בהקשרים בינתחומיים תוך ניתוח פרשני של טקסטים דתיים, תיעוד היסטורי, והסתמכות על מחקרים סוציולוגיים ופסיכולוגיים.

**היחיד והחברה**

כבר בספר בראשית נאמר: "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בראשית ב' 18). גם קהלת, איש הבל-ההבלים, מדגיש את חשיבותו של היחד ואת סכנת הבדידות של היחיד "טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן-הָאֶחָד אֲשֶׁר יֵשׁ-לָהֶם שָׂכָר טוֹב בַּעֲמָלָם. כִּי אִם-יִפֹּלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת-חֲבֵרוֹ וְאִילוֹ הָאֶחָד שֶׁיִּפּוֹל וְאֵין שֵׁנִי לַהֲקִימוֹ" (קהלת, ד', 9-10). בקרב בני האדם, החל בתקופות הקדומות וכלה בחברות המודרניות ישנה שליטה לא מעטה ל"אינסטינקט העדר" שהוא חיוני להישרדות. מצד אחד, כפי שעולה מהתנ"ך, אחד הטקסטים הראשיתיים של התרבות המערבית – ההשתייכות לאחרים חשובה לנו אפילו ברמה ההישרדותית. הקבוצה החברתית, המדינה, העם, המפלגה, הם ספקי הביטחון ומסגרות השייכות הנותנות לנו את הביטחון וההגנה של הרחם, ומצד שני, הם אלו שנוטלים מאיתנו את העצמאות, הייחודיות והעושר של הלבדיות (Fromm, 1977).

בחשיבה השבטית "אני" משמעו "אנחנו". התפתחות האינדיבידואל כנפרד מהשבט קשורה להתפתחותה של תודעה עצמית. בורקהארט (תש"ט) סובר כי האינדיבידואליזם במובן המודרני נולד ברנסנס. מרבית הגנאלוגיות של האינדיבידואליזם מתחילות ברנסנס, אך עוד בעולם הקלאסי התפתחה תודעה עצמית, כך גם במסורת היהודית העתיקה. האינדיבידואליזם מזוהה עם המאפיינים המרכזיים של תרבות המערב ונשאר הסימן המבדיל את המערב, מציביליזציות אחרות, גם בתקופה הנוכחית (הנטינגטון, 2003). בורקהארט (תש"ט) סובר כי היחיד במובן המודרני נולד ברנסנס. באיטליה, בשלהי ימי הביניים, האינדיבידואליזם צומח בקרב כל בני המעמדות החברתיים, ומשפיע על כל תחומי הפעילות האנושית (ארבל, 2000). סיבות רבות הובילו לצמיחה זו, אף שגם בזמנים קדומים היו סימנים להתפתחותה של אישיות העומדת בכוחות עצמה. ברנסנס, נולד האינדיבידואליזם במובנו המודרני, האדם יוצא ממצב קיומי קדם-יחידני למצב המאופיין במודעות עצמית מלאה של האדם כישות נפרדת (דבור 2001Fromm, 1977; 138, ). מרבית החוקרים מוצאים Shanahan (1992) טוען כי ברנסנס התחדשו, ולא נולדו, האינדיבידואליזם וההומניזם, היות שגם ימי הביניים לא היו חסרים ייחוד של אישיות. ((Shanahan, 1992, pp. 23-24. בעולם של ימי הביניים היה הפרט מזוהה עם תפקידו החברתי בהיררכיה הפיאודלית. עם התמוטטות השיטה הפאודלית, זועזעה תחושת זהות זאת. עם צמיחת האינדיבידואליזם במובנו המודרני, האדם נעשה חופשי יותר אך גם בודד יותר. לדעת Fromm (1977), שאלת הזהות אינה שאלה פילוסופית בלבד, אלא שאלה של קיום. על אף צמיחתו של האינדיבידואליזם כערך משמעותי בתרבות המערב (הנטינגטון, 2003), עדיין רבים מוכנים לסכן את חייהם, לוותר על פרטיותם, להקריב את חירותם, את עצמאותם ואת מחשבותיהם העצמיות והכרעותיהם האישיות, להשתיק את השיח שלהם עם עצמם הצומח בשעות הלבד שלהם, לשתף את כולם, וכל זאת למען השתייכות לעדר – כמנוס מבדידות, ולו רק כדי ועל מנת לזכות בתחושת זהות מדומה ((Fromm, 1977.

נסכים עם (2009) Rabyכי ייעודו של האדם אינו להיפרד מתודעת הכלל, שכן הוא יכול להבין את עולמו ועצמו על פי רוב ביחס למסגרת אותו עולם, כך שמטרתו של האדם היא אלא לנסות ולהפוך מפרט לאינדיבידואל שהוא בעל מודעות עצמית ומודעות אישית וחברתית גבוהה. למעשה, אינדיבידואל הינו אדם אשר רואה עצמו אחראי לבחינה ולניסוח אישי או חברתי-פומבי של הנחות היסוד המטאפיזיות, המדעיות, הפוליטיות והסוציולוגיות. נטיותיו האישיות של אדם זה לאו דווקא נשענות על התפיסות המקובלות של הקבוצה החברתית שלו, והוא עשוי להסכים עם השקפות פוליטיות ודתיות של חברתו או להתנגד להן (2009 , .(Rabyיחד עם זאת, להתנגדות ולאי-ציות לקבוצה ישנה היסטוריה עשירה של ענישה וביוש חברתי, בתרבות המערב, כפי שנראה בהמשך. במשך מאות שנים מלכים, כוהני דת, אדונים פאודליים, תעשיינים והורים התעקשו שציות הוא מידה טובה ושאי-ציות הוא חטא (פרום, 2015).

השייכות לעדר החברתי נובעת גם מהפחד מבדידות. הבדידות נתפסת כמצב נפשי של עצב ודכדוך מחמת העדר חברים. Weiss ((1975 מציין כי בדידות אינה נגרמת על-ידי הימצאות לבד אלא על ידי חיים ללא יחסים חברתיים מספקים. הבדידות היא חוויה סובייקטיבית ואינה זהה עם בידוד חברתי דווקא אלא נובעת מליקוי במערכת היחסים החברתית של היחיד. הבדידות החברתית אינה זהה בהכרח עם הבדידות הנפשית, ובוודאי לא עם הבדידות היצירתית או הבדידות של הפגישה עם העצמי. האדם יכול להיות מבודד חברתית ולחיות חיים נפשיים ויצירתיים אינטנסיביים. מנגד, יש המדגישים את חשיבותה של הבדידות וההנאה שהיא מספקת, אך מציינים כי נסכים כי הבדידות טובה כשהיא באה לפרקים, שהיא רשות היחיד בתוך קשרינו הידידותיים, כשאינה משתלטת על כל חיינו, אלא היא חלק רצוי ונבחר בהם. הבדידות החיובית היא הלבדיות והיחידות במפגש של ה"אני" עם עצמו. אנשים שיש להם חיים פנימיים עשירים לא ירגישו בודדים בתוך הלבדיות שלהם. ביחידות יש חיי נפש מלאים, האזנה וקשב, היפתחות אל העולם ומלאות לעומת הבדידות שהיא תחושה סובייקטיבית של ריקות, הסתגרות, דיכאון ומצוקה.

Schopenhauer מתעלם מהצורך החברתי שלנו להשתייכות ומציג את הלבדיות בהיבט החיובי בלבד. לטענתו, רק בשעה שהאדם נמצא לבדו, הוא יכול להיות כולו הוא עצמו. אין הוא בן חורין אלא כשהוא לבדו. בהקצנתו, מתאר Schopenhauer את האדם החברתי כדל מבחינה שכלית, עקר מבחינה רוחנית ועם הארץ (Schopenhauer, 2004). גם ניטשה ממליץ על התבודדות מוקצנת מדי לטעמנו. לגישתו, הלבדיות נדרשת לשם בריאה ויצירה עצמית. על מנת להשיג חיי נפש מלאים האדם צריך לפרוש מדי פעם מן העדריות אל האינדיבידואליות כפי שמתאר ניטשה "המבקש אתה, אחי, לצאת אל ההתבודדות? המבקש אתה לחפש את הדרך אל עצמך?" (ניטשה, 1975, עמ' 61) אך הדרך אל העצמי אינה פשוטה, "האויב המר ביותר מכל מה שעלול להזדמן על דרכך, הלא אתה לעצמך תהיה תמיד: אתה עצמך אורב לעצמך במערות וביערות... חייב אתה לרצות להישרף בלהבתך שלך עצמך: וכי איך ביקשת להיות חדש, אם לא היית תחילה לאֵפֶר" (שם, עמ' 63).

בניגוד לעמדתם של Schopenhauerוניטשה, שאינם מדגישים את הצורך החברתי שלנו ואת הצורך בהשתייכות, בטענה שעלינו לפרוש ולהתנתק מהחברה לשם התבודדות יצירתית, נסכים עם שפינוזה הרואה את חיינו הראויים כמתנהלים בקווים מקבילים – לגישתו, כל עוד האדם חי בתחום היחיד בלבדיותו ובמקביל גם בתחום הרבים, בשייכות, אך הוא אחראי למעשיו ופועל מתוך מודעות מלאה ומנהל שיח שיתופי ומפרה עם הקבוצה החברתית שלו, בורא ויוצר, יזכה האדם למזור מבדידות ללא אבדן חירות וזהות כפי שגורס שפינוזה (Harpaz, 2013). התבונה, לטענתו, היא הבסיס לחירות. עצם המודעות עצמה משחררת את האדם מהשפעת יצריו ודחפיו ומההשפעות של כוחות זרים. אך התנאי לכך כמובן שיהיה האדם מודע למעשיו, ויבין את המציאות בה הוא פועל.

בדומה לשפינוזה, גם Russell (1996) מלמד אותנו כי בין השייכות לבין הנפרדות והלבדיות ישנה מציאת פרופורציה נכונה ולא הכרעה מוחלטת לצד זה או למשנהו. עוד כותב ראסל כי בחיי אדם צריך להיות תחום נרחב, שבו ישלוט מה שמכנים "יצר העדר", ויהיה עוד תחום מצומצם שבו לא תינתן לו דריסת רגל. התחום המצומצם יהיה רשות היחיד שלו. רשות היחיד היא לא רק אינטלקטואלית, אלא גם פיזית ורגשית. בחיי-אני מלאים, בשעות לבד ויחידות, בהיפתחות אל הספירות העשירות של הקיום, ביצירה ודמיון, בהנאות החומר והרוח – יגיע האדם אל מלאות האישיות וריבוי פניה, אל הצורך שלו לגלות את עצמו ולממש את עצמו.

כאמור, בתחומים רבים האדם זקוק לחברה כפי שהוא נזקק בתחומים אחרים לרשות הפרט. בנוסף לרשות היחיד נזקק הפרט לרשות הרבים. המפגש עם האחר חשוב עבור הפרט גם כדי ליצור את עצמו כאינדיבידואל. נסכם נקודה חשובה זו במערכת היחסים בין היחיד לחברה עם עמדתו של Lévinas (1986) המדגיש את חשיבותה של החברה לפיתוחו של האינדיבידואל. גורס כי לגרסתו, האני מוגדר כסובייקטיביות, כפרט, כ"אני", דווקא כיוון שהוא חשוף לאחר. לתפישתו, לא ניתן להגיע לקשר עמוק של גילוי ושיתוף עם האחר ללא מסע אל תוך נפשנו (Lévinas & Melville, 1978). תהליך החשיפה אל האחר מלווה באי-נחת ובכאב. האחר הוא לא רק האדם השונה המצוי מחוץ לאני, אלא גם האחר הפנימי המצוי באזורים המוכחשים של הוויית האני. "האתיקה של האחר" מרכזית בפילוסופיה של עמנואל לוינס הרואה את המחויבות כלפי האחר כאחריות כלפי מה שלא שלי או אפילו אינו נוגע לי (Lévinas, 1986). ההכרה באחר מכוננת אותי כסובייקט ביחס לאחר. יחסי האני-אחר עומדים גם במרכז הפילוסופיה הדיאלוגית של Buber (1970), ובעיקר ביחסי הזיקה בין ה"אני" ל"אתה". בובר רואה את המרחב האישי שנוצר בשיח כממד מיוחד המשותף רק לשניים הנמצאים ביחסי זיקה, בשיחה אמיתית. אצל בובר הדיאלוג עם האחר הינו מרכיב הכרחי ליציאה ממצב של בדידות. רק כשמכיר האדם היחיד את האדם האחר, כאדם, הוא פורץ מתוך הסגר בדידותו (Buber, 1970). בעוד שעל פי משנתו של לוינס המפגש בין האחר הקורא לעזרה לבין האני הנקרא לעזרה אינו סימטרי (Lévinas, 1986). האקלים שבין ה"אני" ל"אחר" ראשיתו בהכרה ב"אני" כאינדיבידואל, ב"עצמי". המנגנון הכללי שבאמצעותו מתפתח העצמי הוא רפלקסיביות – יכולת זו מאפשרת לאנשים לבחון את עצמם בעיני אחרים Ritzer & Goodman, 2003)), ולכאן נכנס רגש הבושה. הרפלקסיביות החיונית להתפתחות האינדיבידואל מלווה לעיתים בבושה.

הבושה בתרבות המערבית קשורה למבט של האחר. הבושה היא חוסר הנעימות הנוצרת מההפיכה לאובייקט. על פי סארטר האנושיות הנשללת מהאדם המתבייש היא העדר העצמאות להיות המתבונן ולא האובייקט בו מתבוננים (287-289 ,(Sartre 1956, רעיון זה מופיע במחזה 'בדלתיים סגורות' שכתב (סארטר, 1982). המחזה מתרחש בחדר המצוי, כך מתברר, בגיהינום. שלוש הדמויות מובלות לחדר בהפרשי זמן אחת מהשנייה. הדלת ננעלת, ושלושתם מצפים שיבואו לענות אותם – אולם איש אינו מגיע. ככל שהשיחה מתקדמת מתברר שההבדלים בהשקפה ובמערכת הערכים של כל אחד מהם הופכת את שהייתם המשותפת לבלתי נסבלת, לגיהינום. החשיפה כרוכה בבושה כאשר כל אחד מהם הופך בתורו לאובייקט בו מתבוננים האחרים. האחר, מציג סארטר במחזה, משמש לכל אחד מראה למי שהוא, היחיד אינו יודע מי הוא ללא אותה ההשתקפות. החשיפה וההתבוננות הופכות מערכת יחסים זו לגיהינום "אם כן, זהו. הגיהינום. לא הייתי מאמין" (שם, 59). המבט של האחר הוא הגיהינום "התליין הוא כל אחד מאתנו לגבי האחרים" (שם, 26).

סארטר מתאר במחזה את הרעיון המרכזי של רגש הבושה. הבושה היא מנגנון חברתי, המתקיים רק באינטראקציה עם אחרים. החיבור החברתי שלנו חשוב להתפתחות האינדיבידואלית שלנו ואנחנו תלויים מאוד ביחסה של החברה אלינו. הבושה, היא הפחד להיחשף. כדי שקשר אנושי אמיתי יתרחש אנחנו חייבים לחשוף את האני האמיתי שלנו, שלא אחת אנחנו מתביישים בו. אנחנו פוחדים שיש בנו משהו שאם אנשים אחרים יראו או יידעו אודותיו, כבר לא נהיה ראויים לקשר אנושי.

**ההיסטוריה של הבושה והביוש בתרבות המערב**

נבחן כעת, באופן גנאלוגי, את תפקידו החברתי והתרבותי של רגש הבושה במערב, כפי שהוא מופיע ביסודות התרבות. לרגש זה היה במהלך השנים תפקיד מכונן ביחסי היחיד עם החברה כפי שנראה, ולכן החברה, כבר בזמן העתיק, ניצלה את רגש הבושה על מנת לבייש יחידים ולשמור על הנורמות שקבעה – תופעה שאת שיאה ניתן לראות כיום ברשתות החברתיות.

בושה היא רגש שלילי חזק המתעורר אצל אדם שחש כי הזולת מבקר אותו בעקבות מעשה שעשה בניגוד לנורמות המקובלות הבושה הפיזית היא הודאה באשמה. אמנם דרווין ראה את הבושה כרגש אוניברסאלי אך רגשות, כאמור, הם תלויי תרבות, כיוון שתפקידו העיקרי של הרגש הוא תקשורתי, הוא נרכש באמצעות גירויים חברתיים (גונן, 2003). הרגשות מכוונים את הפרט כיצד להתנהג בקבוצה. כל חברה רואה לעצמה חובה להסדיר ולכוון את דרכי הביטוי הרגשי של חבריה. ישנן תרבויות המעמידות את הבושה כרגש חיוני לתפקוד חברתי נורמטיבי, מעודדות ומחנכות מגיל צעיר את בני התרבות שיפתחו בעצמם את רגש הבושה על התנהגויות מסוימות וישנן תרבויות שאינן מעודדות לכך, בושה קשורה כמובן לרגש האשמה ולמצפון. בעולם הקלאסי של יוון העתיקה הבושה הייתה למדריך חברתי חשוב ולכן הייתה מוערכת. אריסטו חילק את המידות לסגולות רעות וטובות, אל רגש הבושה מתייחס אריסטו כסגולה הטובה שמופיעה במידה האמצעית (שקולניקוב ווינריב 1998, עמ' 165-167). המידה האמצעית היא שביל הזהב כמו שנכתב במקדש אפולו "לעולם אל תפריז על המידה" (אפלטון 1997, פרוטגורס 342-343). המידה האמצעית לפי אריסטו מסייעת לנו במקרים רבים. סוקרטס שבניגוד לאריסטו מתעלם מהרגשות, מן ההיבט הלא שכלי של הנפש, מתייחס אף הוא אל הבושה "אכסה פני בשעה שאדבר... שמא אתבייש לכשאביט בך" (אפלטון 1999, פידרוס 236-237), "והנה מתוך בושה מפני אותו אדם ומתוך פחד מפני ארוס עצמו, רוצה אני כאילו לשטוף במשקה..." (243). הבושה מופיעה אצלו במתח שבין היחיד לחברה. סוקראטס מכסה פניו כדי שבושתו לא תמנע ממנו השתתפות פעילה בנשיאת נאומים, ועל מנת שלא לפגום בפרסונה שלו בעיני מאהבו.

נפנה כעת לבחון את תפקידו התרבותי של רגש הבושה בטקסטים הדתיים של תרבות המערב, בברית הישנה ובברית החדשה, הנחשבים לטקסטים קנוניים בתרבות זו. דת, היא תו זיהוי מובהק לתרבות. מערכות חשיבה וערכים תרבותיים משתקפים בדוקטרינות הדתיות של תרבות נתונה. המקרא, נתפש כטקסט קדוש בשתי הדתות – היהדות והנצרות, כאמת מוחלטת, כתוצר של התגלות אלוהית (הכהן 2006, 23).

על כוחו של המבט, ועל אודות הבושה, אנחנו לומדים לראשונה בסיפור בראשית. המילה "יתבוששו" מופיעה בסיפור על אדם וחווה לפני אכילת פרי עץ הדעת: "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ" (בראשית ב 25). לאחר מכן נפקחות העיניים "וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת" (בראשית ג 7). עם פקיחת העיניים באה גם המודעות לעירום. בעקבות זאת גם מגיע הצורך להתכסות ואף להתחבא: "וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ, מִפְּנֵי יְהוָה אֱלהִים" (בראשית ג 8). ההתחבאות היא מפני המבט, הנתפס כמאיים, מגנה, לא מבין ולא מקבל. המילה "בושה" והמילה "מבושים" בעברית גזורות מאותו שורש. הבושה מתקשרת לגלוי המיניות בנוכחות האחר; הפצעת המודעות בעקבות האכילה מעץ הדעת שמה קץ לאפשרות להסתובב ערומים בגן עדן.

כאמור, הבושה היא מנגנון חברתי, המתקיים באינטראקציה עם אחרים. ההבנה כי היחיד חש בושה מפני החברה אליה הוא משתייך, במקרה בו הוא עובר עבירה מוסרית או נורמטיבית על-פי כללי המוסר המקובלים, שימשה במשך ההיסטוריה את הממסד והחברה כנושא חינוכי בגרימת ביוש פומבי מכוון.

בספר בראשית אנחנו פוגשים גם את הביוש העתיק המוזכר בתנ"ך הוא 'אות קין' – המקרא מתאר בסיפור קין והבל את הרצח האנושי הראשון. הבל היה רועה צאן וקין עובד אדמה. קין הקריב קורבנות לה' והביא מנחה מפרי האדמה. בעקבות אחיו, הביא הבל כמנחה לה' מבכורות צאנו ומחלביהן. ה' קיבל ברצון ובאהבה את מנחתו של הבל, ואולם דחה את מנחתו של קין. קין בחר להתמודד עם האכזבה והקנאה בדרך של אלימות, והוא רוצח את אחיו. "ַיֹּאמֶר ה' אֶל-קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן-הָאֲדָמָה" (בראשית ד 9-10). קין מרגיש אשמה ובושה ובוחר להסתיר מה' את מעשה הרצח, ולכן חטאו היה כפול. ה' העניש את קין על חטאיו בחומרה בקללת האדמה אותה עבד קין ובחיי נוודות נצחיים "וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת-פִּיהָ לָקַחַת אֶת-דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ. כִּי תַעֲבֹד אֶת-הָאֲדָמָה לֹא-תֹסֵף תֵּת-כֹּחָהּ לָךְ נָע וָנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ" (שם, 11-12).

קין, המבין כי חיי הנוודות יחשפו אותו לסכנות גדולות, פונה לה' בטרוניה המביעה את חששו הגדול מפגיעותו. הוא ירא מהחיות מצד אחד, ומהבריות מצד שני, פן יחליטו להרוג אותו כגמול על הרצח המזעזע שביצע. על כן, בחר ה' לשים לקין אות, כזו שתקנה לו מצד אחד הגנה ומחסה מפני אויביו ותסיר כל חשש מליבו "וַיָּשֶׂם ה' לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת-אֹתוֹ כָּל-מֹצְאוֹ" (15). מצד שני, אות קין באה להעביר מסר חברתי, חינוכי ומוסרי; איסור על לקיחת החוק לידיים ואיסור חמור יותר על נקיטה במתודה של עין תחת עין. מסיפורו של קין הגיע המושג גם לשפה המדוברת. 'אות קין' הפך למטבע לשון המהווה מעין תווית שלילית, המוצמדת כביכול לשמו של פלוני ומעידה על רבב מוסרי, זהו למעשה ביוש פומבי.

הצגת מעשה היחיד בפומבי לעיני רבים מטרתה המוסרית הייתה להרתיע אחרים מלעשׂות אותו מעשה: "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה' אֱלוֹקיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט, וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל. וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד" (דברים י"ז, 12-13). "יִרְאוּ רַבִּים וְיִירָאוּ וְיִבְטְחוּ בַּיהוָה" (תהלים מ 4).

את ה"בושה" במערכת היחסים בין היחיד לאלוהיו, ובין עם ישראל לאלוהיו, בתפקידה התרבותי-דתי, ניתן למצוא פעמים רבות מאוד בטקסט המקראי. העדר רגש הבושה מעיד על כשל ערכי "הֹבִישׁוּ כִּי תוֹעֵבָה עָשׂוּ גַּם-בּוֹשׁ לֹא-יֵבוֹשׁוּ" (ירמיה ו 15), גם התשובה המוסרית כרוכה ברגש הבושה כפי שמתואר בדו-שיח בין ה' לבין אפרים "בֹּשְׁתִּי וְגַם-נִכְלַמְתִּי כִּי נָשָׂאתִי חֶרְפַּת נְעוּרָי" (ירמיה לא 18). יחזקאל מצווה להודיע לירושלים "אֶת-תּוֹעֲבֹתֶיהָ" (יחזקאל טז 2) שעליהן עליה להתבייש "וְגַם-אַתְּ בּוֹשִׁי וּשְׂאִי כְלִמָּתֵךְ" (52). "לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי-עֹשֶׂה נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה יִוָּדַע לָכֶם בּוֹשׁוּ וְהִכָּלְמוּ מִדַּרְכֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל" (לו 32).

הבושה מופיעה כענישה למי שעובר על החוקים, המצוות והערכים הנדרשים "יֵבֹשׁוּ וְיִכָּלְמוּ מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי" (תהלים לה 4). "הֵן יֵבֹשׁוּ וְיִכָּלְמוּ כֹּל הַנֶּחֱרִים בָּךְ" (ישעיה מא 11). "לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ" (יחזקאל טז 63), וישנו רצון עז להימנע מהבושה "יְהִי-לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן לֹא אֵבוֹשׁ" (תהלים קיט 80) וכהבטחה עתידית "לֹא-תֵבֹשׁוּ וְלֹא-תִכָּלְמוּ עַד-עוֹלְמֵי עַד" (ישעיה מה 17). גם ביטויה הפיזיים של הבושה מופיעים בטקסט המקראי, כמו הרכנת הראש "בֹּשׁוּ וְהָכְלְמוּ וְחָפוּ רֹאשָׁם" (ירמיה יד 3), והשפלת המבט המלווה לרגש הבושה "וְחַתּוּ וָבֹשׁוּ מִכּוּשׁ מַבָּטָם" (ישעיה כ 5). בהעדרה של הבושה ניתן להתבונן ישירות "אָז לֹא-אֵבוֹשׁ בְּהַבִּיטִי" (תהלים קיט 6). לבושה מלווה גם פחד – הפחד מהבושה עצמה "יִתְקַבְּצוּ כֻלָּם יַעֲמֹדוּ יִפְחֲדוּ יֵבֹשׁוּ יָחַד" (ישעיה מד 11). העדר בושה מופיע כהבטחה משחררת "אַל-תִּירְאִי כִּי-לֹא תֵבוֹשִׁי וְאַל-תִּכָּלְמִי כִּי לֹא תַחְפִּירִי כִּי בֹשֶׁת עֲלוּמַיִךְ תִּשְׁכָּחִי" (ישעיה נד 4).

בברית החדשה מופיעה הבושה בצידה האחד, בהקשרה השלילי דתי-חברתי, כרגש הנלווה לאי עמידה בערכים ובאמונה הנדרשת, וישנו רצון עז להימנע ממנה "סִלַּקְנוּ יָדֵינוּ מִמַּעֲשֵׂי הַסֵּתֶר הַמְּבִישִׁים; אֵין אָנוּ הוֹלְכִים בְּדַרְכֵי מִרְמָה" (השנייה אל הקורינתים ד 2), "וְתִקְוָתִי שֶׁלֹּא אֵבוֹשׁ בְּשׁוּם דָּבָר" (אֶל הַפִילִיפִּים א 20). ומהצד שני, מעודדים את המאמינים כי לא יסבלו כל בושה בדרכם גם אם החברה תבייש אותם "וְהַמַּאֲמִין בּוֹ לֹא יֵבוֹשׁ" (אֶל הָרוֹמִים ט 33), "וְאִם אַתָּה מוֹדֶה בְּפִיךָ שֶׁיֵּשׁוּעַ הוּא הָאָדוֹן ... תִּוָּשַׁע... כָּל הַמַּאֲמִין בּוֹ לֹא יֵבוֹשׁ" (אֶל הָרוֹמִים י 9-11), גם מי שיסבול "כִּמְשִׁיחִי, אַל יֵבוֹשׁ" (ד 16). הבושה והביוש מופיעים גם כאי- נעימות, ענישה וקללה "שֶׁיֵּבוֹשׁוּ הַמַּשְׁמִיצִים מֵאוֹתָם דְּבָרִים שֶׁבִּגְלָלָם הֵם מְגַנִּים אֶת הִתְנַהֲגוּתְכֶם הַטּוֹבָה" (ג 16), "הִתְבַּיְּשׁוּ כָּל הַמִּתְנַגְּדִים לוֹ" (לוקס יג 17), "אִם מִישֶׁהוּ לֹא יְצַיֵּת לַדְּבָרִים שֶׁכָּתַבְנוּ בָּאִגֶּרֶת, צַיְּנוּ לָכֶם אֶת הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל תִּתְעָרְבוּ עִמּוֹ, לְמַעַן יֵבוֹשׁ" (אֶל הַתֶּסָּלוֹנִיקִים ג 14), "לְמַעַן יֵבוֹשׁ הַמִּתְנַגֵּד" (טִיטוֹס ב 8).

בימי קדם ואף בימי הביניים השתמשו בענישה המביישת את החוטאים. היו מקומות בהם היו כופים על נאשמים או חשודים לצאת, כשעל גבם מוצמד לוח עץ ועליו כתובת שמבזה אותם. סנקציה זו של השפלה, הייתה חזקה יותר מעונש כספי או גופני.

לבושה ולביוש כפי שעולה מהטקסט המקראי ומהברית החדשה היה תפקיד דתי-חברתי חשוב. אך לא רק לטקסטים הדתיים היה תפקיד בעיצוב התרבותי של רגש הבושה אלא גם לפרשנות של הממסד הדתי במשך הדורות היה תפקיד תרבותי מעצב. לנהגים הדתיים של התרבות ישנה השפעה עצומה במשך דורות רבים. כאשר תפישות עולם מושרשות עמוק בחוויה הדתית, כך נקבל כהנחת מוצא בעקבות יונג (1987), יש להן כושר גנוז לפעול ככוחות ומגמות בתרבות, תוך כדי השתנות תמידית, ולהשתמר בחוויה החילונית כמבנה זהה בעל אופני ביטוי חדשים. יונג מדגים זאת באמצעות הנצרות הקתולית שעל אף היעלמותם של תת-זרמים מסוימים מימי-הביניים ועד לזמן החדש לא ניטל מעולם כוח-חיותם. תודעתנו בעלת האוריינטציה המודרנית לגרסתו של יונג, ספוגה נצרות (יונג 1987, עמ' 66-65). טענה זו מוצגת גם אצל פרויד (2000) שסובר כי הדת היא בעלת כוח עצום, שהרגשות העזים ביותר של בני האדם נתונים לשליטתה. הדת בנתה השקפת עולם עקבית ולכידה מאין כמוה, שנשארה שרירה וקיימת, אם גם תוך זעזועים רבים וגדולים, עד עצם היום הזה. על כן נתבונן באופן גנאלוגי ברגש הבושה ותפקידו החברתי גם ביסודות הפרשניים הדתיים של תרבות המערב.

נבחן תחילה את מקומה של הבושה במקורות של היהדות. יחס חז"ל לבושה היה חצוי – מצד אחד הם אמרו "לא הביישן למד" (מסכת אבות, פרק ב', משנה ה') ועודדו את התלמידים להיות נועזים, ולא לפחד לשאול שאלות שעלולות להראות מביישות, ומצד שני הם אמרו "עַז פָּנִים לְגֵיהִנָּם, ובשֶׁת פָּנִים לְגַן עֵדֶן" (מסכת אבות, פרק ה', משנה כ'), כלומר יש צורך במידה של בושה, כי כאשר אדם מאבד לגמרי את רגש הבושה, הוא עלול לפעול באופן שלילי מבלי להתחשב כלל בחברה. חשוב לציין כי את ביוש הזולת והשפלתו ברבים הם דימו לרצח, ואמרו "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים" (תלמוד בבלי, בבא מציעא, דף נ"ט, עמוד ב'). "רַבִּי אֶלְעָזָר הַמּוֹדָעִי אוֹמֵר, [...] וְהַמַּלְבִּין פְּנֵי חֲבֵרוֹ בָּרַבִּים, [...] אַף עַל פִּי שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, אֵין לוֹ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא" (מסכת אבות, פרק ג', יא).

הדיון בבושה מופיע ביהדות גם בהקשר של וידוי, כבסיס השוואתי לנצרות הקתולית הנמצאת בבסיס תרבות המערב. ביהדות, ביום הכיפורים, הווידוי על חטאים אינו כרוך בבושה. הוא סתמי וכוללני ללא פירוט שמות, זמנים ומקומות. הווידוי נעשה בגוף ראשון רבים, ללא הצבעה על הפרט החוטא: "אשמנו, בגדנו, גזלנו, דברנו דופי" (תפילת שחרית ליום הכיפורים, 1995, עמ' 252). הבקשה למחילה כללית – "שתרחם עלינו ותמחל על כל חטאינו, ותכפר לנו על עוונותינו" (שם, עמ' 253) – אך גם מפורטת, עם רשימת עוונות על פי קטגוריות של חטאים "על חטא שחטאנו לפניך, בבטוי שפתיים [...] בגלוי עריות [...] בגלוי ובסתר [...] בדעת ובמרמה [...] בזלזול הורים ומורים [...] בחלול השם..." (שם, עמ' 252-254). הווידוי, אינו נושא אופי אישי, הוא קולקטיבי ונעשה בקול רם בגוף ראשון רבים ואינו כרוך בבושה הנדרשת להרגשת אשמה.

ביהדות, הווידוי האישי נעשה בלחש, בלב פנימה, ללא שיתוף הציבור. מכיוון שכך, לא פלא הוא שבנושא פירוט החטא, חלוקות הדעות, "יש פוסקים שצריך לפרט את החטא [...] מפני הבושה[...] כדי **שיתבייש** בחטאיו [...] ויש סוברים [...] שאין לפרוט את החטא יכול הוא לומר על חטא שבסדר א'-ב', ואפילו בקול רם, שאין זה נקרא פורט את החטא, כיוון שהכול אומרים בשווה" (זווין, 1965, עמ' תיב-תנה). כאמור, לווידוי היהודי לא מתלווה רגש הבושה כפי שהוא מופיע בנצרות.

עניין הבושה המתלווה לווידוי שונה בתכלית בנצרות הקתולית. כאן, סקרמנט הווידוי והתשובה אמור ליצור שיפור מוסרי מתמיד והתקרבות הדרגתית לאותה צייתנות מוסדית לאל, אשר אפיינה את חיי האדם לפני החטא הקדמון. הווידוי הנוצרי, החל מהמאה השלוש-עשרה, נהפך לנושא חשוב ממדרגה ראשונה בעולם הנוצרי, היו טמונות בו השלכות פסיכולוגיות וחברתיות לטווח הארוך. התיאולוגים במאה השלוש-עשרה היו ערים לפעולה המטהרת של הווידוי, כמשחרר מצפון וכפותר מאבקים פנימיים שמקורם בבושה הגדולה ובמצפון האשם. הקריאה להכרה עצמית, להודאה בכשלון, היתה היה לה רכיב חיובי לכשעצמו (על אף שהחטא היה בעיני האל וכללי המוסר היו של הנצרות הקתולית המחמירה), אך ניצול קיצוני לרעה גרם לחרדה, בושה ולרגשי אשם מופרזים (הורוביץ, 1979).

בעולם הקתולי של ימי הביניים, נוצר מעגל של שיפוט, אשמה ועונש. התפתחה למעשה תנועת מטוטלת בין איום לעידוד, בין עונש למחילה, וזאת כדי לאפשר למאמינים להתגבר על המכשול העיקרי וההכרחי שבווידוי – הבושה. הווידוי הנוצרי בראשיתו לא התקיים בתא הווידוי אלא היה פומבי בפני הקהילה כיוון שמרכיב הבושה ולמעשה הביוש היה הכרחי (קליינברג, 1995). בטווח המיידי, החזרה בתשובה זיכתה את המתוודה בקבלת לחם הקודש במיסה ולקיחת חלק בחיי הקהילה. אך התעמולה שעשו המטיפים למען הווידוי, לא בחלה באיומים והייתה לכך תרומה רבה לאופי המאגי שדבק בווידוי (הורוביץ, 1979). הכנסייה המחוקקת ראתה בדאגה את הצמיחה של פולקלור המתפתח בניצוח המטיפים סביב הווידוי. בפולקלור זה, נעלם הממד הפסיכולוגי של הקלה נפשית ממרבית האנשים, ובלט דווקא הקשר הסיבתי המידי, היינו האופי המאגי, עצם הדיבור כקושר ומתיר "כאן ועכשיו". הייתה זו כאמור, מלאכתם של הגורמים הלוחמניים בשדה המטיפים. עם הזמן הכנסייה הפכה את הווידוי לטקס רב-פעמי ופרטי, ולא פומבי קהילתי בשל הבושה הקשה מנשוא.

מפויירבך (1957) ניתן לקבל פרספקטיבה מעט אחרת על כוחו של הווידוי. פויירבך סובר כי מקור הגזמת חשיבות החטא הוא בהגזמת חשיבות הפרט. הבכי המר על חטאים נמצא רק כאשר הפרט רואה עצמו כמושלם, כיצור שאין לו צורך בזולת (Feuerbach, 1957, pp. 44-45). יחד עם ההטפה לווידוי, הושרשו כאמור רגשות אשם. כפי שמתאר זאת קמפיס "אף אדם אינו ראוי לנחמת השמים, אלא אם כן הוא מעורר בעצמו כל העת מוסר כליות" (קמפיס, 2002, עמ' 39). בנקודה זאת נסכים עם ניטשה שמזהה את חומרת העניין: על פיו, מערכות של דת ומוסר המושתתות כל כך חזק על בושה ורגשי אשם, כמו הנצרות, הן הסיבה העיקרית להחלשת העוצמה ובכך גם להחלשתה וניוונה של התרבות ולבלימת הקִדמה האינטלקטואלית (גולומב, תשמ"ז, עמ' 130).

הנצרות, סובר רוזנהיים (2003), הטמיעה באדם רגשות אשמה ובושה ובכך גייסה את השפעתה הפסיכולוגית. הפחד הוא מכשיר יעיל להפעלת מרות. ברמה התיאולוגית, ישנה קורלציה בין הפחד לבין התנהגותו של האדם, נראה שהכוונה היא שהחרדה שבה נמצא החוטא והבושה הגדולה המתלווה לווידוי תהיה הענישה על החטא שחטא. לגישתו של פרויד (2000), הדתות לא המעיטו מעולם בחשיבותו של רגש האשמה בתרבות, שהרי הן מתיימרות לגאול את האנושות מרגש אשמה זה. רגש האשמה הדתי, המצפון, הוא דינו המחמיר של האני העליון (פרויד 2000, עמ' 136). בבסיסה של מערכת יחסים זו בין הדת ליחיד, מונחים הפחד, השיפוט והענישה. בהשוותו את הנצרות לדת היוונית הקדומה, סובר ניטשה (2000), כי הדת היוונית לא תבעה מן האדם השחרה בראייתו העצמית. להפך, בני האדם אף הניחו לאלים לשקף את הצד האפל באישיותם (ניטשה 2000, עמ' 160-161).

ניתן לראות את הבושה גם כרגש חיוני אם היא מעוררת את המצפון ובעקבותיו את החרטה וההתעוררות. היא חיונית לשם שינוי, צמיחה, סליחה ולפתיחת דף חדש. אפשרות השיקום הביוגרפי, הרה-ביוגרפיה, תלויה בשאלה אם למטא-קודים שעל פיהם אדם חי יש יחס הרמטי לעבר, או יחס הרמנויטי, המאפשר פרשנות מחודשת של העבר האישי (רוטנברג 1997, עמ' 84). הבעיה הגדולה נמצאת כמובן בהפרזה של שימוש חיצוני סמכותי זה באמצעות מנגנון ממסדי דתי, לחץ חברתי, הורי או אני עליון. התרבות, במקרים רבים, היא דבר שנכפה על רוב סרבני בידי מיעוט שהשכיל להשתלט על אמצעי כוח וכפייה (פרויד, 2000). הבושה הפנימית האישית חיונית לשם השינוי הפסיכולוגי אך כשהיא נעשית פומבית ומבזה היא פסולה מכל וכל מכיוון שאיננה מאפשרת שיקום אלא הרס בלבד, פחד ונידוי, ואין בה תועלת פסיכולוגית משקמת.

בעוד שניתן לראות את רגש הבושה גם כרגש חיוני לשם צמיחה ושינוי, הביוש הפומבי הוא הרסני ובלתי ניתן לשיקום, הוא אות קיין. פעמים רבות הביוש מונע מרגשות אפלים של נקם, השפלה וחריצת דין לא צודקת. בביוש מהסוג הנעשה כיום ברשתות החברתיות, נעשה לאדם למעשה משפט שדה רגעי המשחיר אותו בעיניי החברה ללא כל פרופורציה בין המעשה לכל הדברים החיוביים המיוחסים לאדם המבויש – כפי שמתאר סארטר במחזה 'בדלתיים סגורות' "האם אפשר לשפוט מסכת חיים שלמה על-פי מעשה אחד ויחיד?" (סארטר 1982, עמ' 57).

הביוש המוסדי והחברתי, כפי שראינו את שורשיו בטקסטים הדתיים של המערב, נתפס גם כענישה ויש בו מוטיב של הרתעה – כלומר, הניסיון למנוע התנהגות מסוג זה של היחיד או החברה בעתיד ((Sellin, 1980. הביוש החברתי ההרסני, הפומבי וחסר הרסן התקיים גם בעבר הרחוק פעמים רבות בהיסטוריה של המערב, בכיכר העיר. לדוגמה, במאה ה-17 הייתה לפוריטנים, שבנו את אנגליה החדשה שהיא מסצ'וסטס של היום, מערכת ענישה אכזרית שכללה ביוש פומבי, כפי שמתועד באחת התעודות של אנגליה החדשה: כשהזמינו אצל מישהו עמוד תלייה, והוא ביקש עבור מלאכתו מחיר מופקע, תלו אותו בכיכר העיר על אותו העץ שהוזמן אצלו (רוטנברג, 1994). כבר בשנת 1787, כתב Benjamin Rush, מהאבות המייסדים של ארה״ב, מאמר נוקב בדרישה להוציא מן החוק את ההלקאות הציבוריות, עמודי הקלון ועונשי החרפה שבוצעו בכיכר העיר מול עיניי הציבור (Dagobert, 1947). 50 שנה לאחר מכן נאסרו טקסים של ענישה ציבורית בכל מדינות ארה״ב, למעט דלאוור.

בושה כרוכה פעמים רבות בחוויה של חשיפת יתר (feeling overexposed). היא גורמת לאנשים לנהוג בזהירות משנה מחשש שמא יחשפו את עצמם למצבים בהם יחוו דחייה, חרפה או קלון. אנשים מפחדים ממבטי בוז ורחמים, ויותר מכל, מנסים להימנע מהבוז העצמי שמתעורר נוכח המבטים של הסביבה. את הסנקציה החברתית של נידוי, ביוש וגינוי חברתי היטיב לתאר ז'אן ז'אק רוסו (1778-1712), איש "תנועת ההשכלה" ואחד ממבקריה החריפים. כשפרסם את ספריו "על האמנה החברתית" ו"אמיל" נאסרו היצירות בהפצה ורוסו נאלץ לעזוב את פריס. בספרו "הזיות של מטייל בודד" (1992), מעלה רוסו את הביוש שחווה המצוקות החברתיות, הביוש והגינוי החברתי שחווה ואת בדידותו "בעודי יושב שאנן, בטוח בתום ליבי, מדמה לי כי בני האדם רוחשים לי אך טוב והערכה, וליבי הגלוי, המלא אמון נפתח לפני ידידים ואחים, או-אז השליכו עלי הבוגדים חרש את רשתותיהם שנארגו בשאול התחתיות [...] אילו קיבלתי עלי את תורתם של רודפי, כלום הייתי מקבל גם את המוסר שלהם?" (רוסו 1992, טיול שלישי, עמ' 31-33). "השמיים עדי, שאילו יכולתי לחזור בי מייד מהשקר שניקני מאשמה ולומר את האמת המטילה בי דופי, בלי שחרטה זו תמיט עלי עלבון נוסף הייתי עושה זאת משמחת הלב; אך הבושה להיתפס בקלקלתי מעכבת בעדי" (רוסו 1992, טיול רביעי, עמ' 45).

כאמור, עלינו להבחין בין בושה כרגש חיוני לפיתוחו של מוסר ומצפון לבין ביוש פרוע שהוא אקט חברתי עתיק יומין ופסול. ברוב המערכות החברתיות הביוש מופעל על מעשה אי-ציות של היחיד לנורמות החברתיות. הציות נתפס כסגולה העליונה ואי-הציות נתפס כחטא העליון. היחיד מרגיש אשמה ופחד במעשה אי-הציות. הבסיס לכך נמצא, כפי שראינו, במקורות הדתיים של תרבות המערב, לדעת פרום (2015) נמצא בטקסט המקראי, בברית החדשה ובחינוך הנוצרי שפירש את אי-הציות של אדם כמעשה שהשחית אותו ואת זרעו באופן כל כך מהותי עד שרק החסד האלוהי יכול להצילו (פרום, 2015).

**הבושה והביוש בעידן הדיגיטלי**

בעידן הנוכחי, בו הרשתות החברתיות תופסות תאוצה וכל אינדיבידואל מקבל את הבמה לפרסם את משנתו ולחרוץ את דינו של אדם או חברה לטוב או לרע, חוזרת תופעת הביוש לקדמת הבמה, הפעם באופן גורף, ויראלי וגלובלי. אין זו תופעה חדשה, כפי שעלה בגנאלוגיה, חברה זקוקה לבושה כרגש אישי של חירות ומוסר אך הבושה הגדולה היא לחברה המביישת בפומבי, בבוטות ובאלימות, בהעדר כבוד אנושי וחמלה כפי שעשו המטיפים הקיצוניים של הכנסייה במאה ה-13. המטיפים הקיצוניים של הנצרות עשו זאת בשם האל וביישו לדעת ניטשה (1985) את האל. נסכים עם ניטשה כי מ'שמת האלוהים' כמאמרו, של ניטשה האחריות שלנו כחברה גדולה עוד יותר – רעיון מות האלוהים "Gott ist tot" של ניטשה מופיע לראשונה בספרו [המדע העליז](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%94%D7%9E%D7%93%D7%A2_%D7%94%D7%A2%D7%9C%D7%99%D7%96) בפיו של המטורף:

"האם לא שמעתם את שמעו של אותו איש מטורף, אשר בבוקרו של יום בהיר הדליק פנס, רץ בשוקה של עיר וזעק בלי הרף: "אני מחפש את האלוהים! את האלוהים אני מחפש!" ומכיוון שאותה שעה נזדמנו שם בני אדם רבים מאותו סוג שאינו מאמין באלוהים, עורר האיש צחוק רם [...] "האמנם אבד?" [...] "אנכי אגידנו!. **אנחנו הרגנו אותו** – אתם ואני! כולנו רוצחיו! [...] מה המעשה אשר עשינו בהתירנו את הארץ ממעגלי שמשה? ולאן תנוע עכשיו? לאן אנחנו נעים? [...] האם לא נושף עלינו החלל הריק?" (ניטשה 1985, 125 עמ' 274).

אין משמעותו של מות האלוהים על-פי ניטשה אין משמעותו שינוי בתמונת העולם המדעית בלבד, אלא אירוע בעל משמעויות אתיות קיצוניות. ניטשה אינו מדבר, כמובן, על קיומו האובייקטיבי של האל במציאות, אלא על האל כמכונן מוסר בנפש האדם. לטענתו, מות האלוהים בעידן המודרני, הותיר את האדם ללא מוסר שידריך אותו. 'מות האלוהים' עלול להוביל את האדם לניהליזם (שם, עמ' 274), בעיה שניטשה ניסה למצוא לה פתרון על ידי חיפוש אחר ערכים חדשים, עמוקים יותר מערכי הנצרות, שהאדם יכול להאמין בהם ולחיות על פיהם.

הריגת האל, מתוארת על-ידי ניטשה כ"מעשה גדול". עתה כאשר מוּסרת מערכת המוסר של הדת נפתח פתח ליצירת תורות מוסר חדשות המנותקות מהדת. ניטשה מאמין כי האדם צריך להתגבר על עצמו. האדם בורא את המוסר ולא העדר והמוסכמות החברתיות. על ידי רצונו לעוצמה יתרחק האדם מהמוסר החברתי וימרוד נגדו. על האדם להשתחרר מהאידאלים והמוסכמות של תקופתו, ולבחון את העולם באופן עצמאי ומשולל אשליות. העדר החברתי חסר הערכים והרסן מסוכן כפי שמיטיב לתאר ניטשה ולהזהיר "החיים הם באר העונג; אך כל היכן שגם האספסוף בא לשתות, כל הבארות מורעלות" (ניטשה, 1975,עמ' 93).

כבר במאה ה-19 מזהיר אותנו ג'וֹן סְטְיוּאַרְט מִיל מהעדריות המודרנית והסכנה של אבדן הזהות הייחודית. Mill ,(1871)מזהיר אותנו כי אם אנחנו סבורים שחוללנו נפלאות בכך שנעשינו כולנו דומים זה לזה, אנו שוכחים כי בדרך כלל אי-דמיונו של אדם לחברו הוא הדבר הראשון המושך את תשומת ליבו של מי מהם אל הפגום שבטיפוס שלו ואל עדיפותו של טיפוס אחר, או לאפשרות של צירוף היתרונות של שניהם, ליצירת משהו טוב יותר מכל אחד מהם.

מבנה החברה המודרנית השפיע על האדם בשתי דרכים עיקריות: הוא נעשה עצמאי יותר, ביקורתי וסומך על עצמו ובד בבד נעשה גם יותר מבודד ונפחד (Fromm, 1977). זאת, בין השאר, בעקבות טשטוש החלוקה המקובלת בין הזירה הציבורית לפרטית שהחל במהלך המאה ה-20 ובעקבותיו חלה עלייה בהתמקדות הפרט בעולמו הרגשי היחידני בעיקר על ידי שימוש בטכניקות לחשיפת "העצמי" וזיקתו לאחרים (Illouz, 2008). אם היחיד אינו מוגדר כשונה מהאובייקט, קרי האחר, או אם אינו נפרד ממנו באופן מוגדר, הרי פנימיותו שואבת אל תוכה את ה"חוץ", את האובייקט. באופן שכזה מתבטלת לחלוטין ייחודיותו ומכאן מיטשטש הגבול שבין האובייקט לסובייקט ובין ה'אני' ל'אחר', ובמצב כזה משתנה גם הגדרת האינטימיות ורגש הבושה עובר אף הוא שינוי. אם הבושה היא הפחד להיחשף, כפי שמתאר סארטר (1982) במחזה "בדלתיים סגורות" את הרעיון המרכזי של רגש הבושה, הרי שבמקום בו מטשטש הגבול בין ה'אני' ל'אחר' הבושה כמנגנון חברתי עוברת שינוי.

טיילור (1991) מיטיב לתאר, לדעתנו, את המצב כיום. בספרו "מועקת המודרניות" מציג טיילור את חששותיו מפני צידו האפל של האינדיבידואליזם ב"דור האני" ומכנה אותו אף כ'מועקה'. אותה התמקדות ב'אני' לדבריו, משטחת ומצרה את אופקי חיינו, עושה אותם דלים במשמעות והופכת את הפרט לאדיש יותר ביחס לאחר ולחברה (Taylor, 1991). הפרט באופן כזה איננו מתעניין באחר. אולם ה'אחר' מעצם קיומו, מפריע את מנוחתו ושלוותו של ה'אני'. ה'אחר' מהווה פרובוקציה שגורמת בהכרח ליצירת המודעות לאחרותו של האחר במשוואה.

**אפילוג**

את כיכר העיר החדשה והשיתוף כיום במדיה החברתיים, יש להבין כחלק מהתפיסה הרווחת של האינטרנט כמרחב דמוקרטי, פתוח וחופשי המאפשר תקשורת שאינה היררכית בין היחיד לחברה. האנונימיות המוחלטת או היחסית שמציעה הרשת כמו גם השליטה והסינון על האופן שבו אנו מביאים עצמנו לידי ביטוי במרחבי הרשת אמורים לכאורה לפתוח את השערים באופן דמוקרטי בפני כולם. גם בפני טיפוסים מופנמים או בעלי קשיי ביטוי שהרשת יכולה להוות עבורם מרחב מעצים. מצד אחד, ישנם כאלו הרואים כי את החברה החדשה, הפעילה ברשתות החברתיות, כחברה שהגיעה להתפתחות 'אבולוציונית' כפי שמכנים זאת וטוענים שאנחנו מצליחים לבטא ברשת מאפיינים אלטרואיסטים ולשתף פעולה עם הדומים לנוChristakis & Fowler, 2009) ), לטענתם, האדם הגיע לשלב ה-"Homo dictyous", connected, networked individual The" וטוענים שאנחנו מצליחים לבטא ברשת מאפיינים אלטרואיסטים ולשתף פעולה עם הדומים לנו. מצד שני, נסכים דווקא עם חוקרים אחרים כמו (Graham & Dutton, 2014) שמתייחסים לתרבות הדיגיטלית הנוכחית ככזו המעודדת Clicktivism שבה אנשים שותפים לתהליכים מהפה אל החוץ על ידי הקלקה בלבד ולא בשותפות אמיתית. זה המצב לדעתנו גם בנושא הביוש הפומבי ברשתות – ישנה לא פעם ההקלקה פשוטה וקלה מדי ללא מתן תשומת לב להשלכות האתיות של פעולה זו.

כיום, אנו מסוחררים בורטיגו דיגיטלי שבו אנו מאבדים תחושה מה נכון לשתף ומה לא נכון לשתף, מה פרטי ואינטימי ומה ציבורי ולא פחות חשוב – מה ראוי להגיב או ליזום ביחסנו אל ה"אחר" ומה לא ראוי. במובנים רבים חזרנו לעדריות וליצר העדר. על פי קמחי (Kimchi) (2010) המשתמשים ברשת החברתית נוטים להאמין שניתן להגיע להיכרות שלמה עם אדם אחר באמצעות תמצותו לרשימה מאפיינים בסיסית ובאותה מידה לשפוט אותו על בסיס מידע שטחי בלבד, ואף להסכים או לא להתנגד לביושו. האדם עם הזמן מוצא עצמו במצב חברתי חדש המכונה "לבד-ביחד". זוהי אשליה חברתית אשר גורמת לפרט לחוש מחובר לחברה אך נסכים כי למעשה מדובר על חיבור סתמי ושטחי אשר החליף את השיחה האמיתית, האינטימית והבין אישית (Turkle, 2011).

שינוי אינהרנטי זה משפיע עמוקות על היחסים החברתיים הבין אישיים של האדם וגורם לו לריחוק הולך וגדל משיחות פנים אל פנים והתמקדות בקשרים חברתיים המבוססים על תקשורת מתווכחת מחשב. בהקשר ישיר לכך נסכים גם עם טוען Bauman (2003) הטוען כי הופעתה של הקרבה הווירטואלית הופכת את הקשרים האנושיים לתכופים, שטחיים, עצימים וקצרים יותר. הביוש ברשתות החברתיות הוא עריצותו של העדר ללא דיון, תהליך שיפוטי והכרעה שקולה. העדר עלול להשפיע לרעה על כולנו כפי שמיטיב לתאר זאת סנקה (Lucius Annaeus Seneca), כבר לפני כאלפיים שנה:

"ממה אתה צריך להתרחק ביותר לדעתי? מן ההמון! [...] אני, כשאני יוצא אליו, אינני חוזר לעולם במידותיי הטובות שהיו לי בצאתי. קצת ממה שהדחתי מעל פני, חוזר וניעור" (סנקה, תשכ"ב, מכתב ז'). "חדלו לכם מכל מה שמוצא חן בעיני ההמון ומה שגורם המקרה! על כל קניין פתאומי הביטו בחשד ובחרדה! [...] מי מאיתנו החפץ לחיות חיים בטוחים מפחד, יתרחק בכל יכולתו מאותן חתיכות מאכל שבחכה" (סנקה, תשכ"ב, מכתב ח').

**אפילוג**

במאמר גנאלוגי זה על אודות הבושה, למדנו, כי במהלך ההיסטוריה התרבותית של המערב היה מקום משמעותי לרגש הבושה ביחסיו של היחיד עם החברה. הבושה הייתה מדריך חברתי ומוסרי באשר לאסור ולמותר באותה התקופה, רגש שהתעורר אצל היחיד מתוך שיפוט עצמי או חברתי ממסדי. הבושה כקשורה לאשמה הוטעמה לעומק בעיקר על-ידי הממסד הנוצרי-קתולי. עוד ראינו, כי רגש תלוי תרבות זה, עבר שינויים במהלך הדורות בעיקר בשימוש שנעשה בביוש בהתאם למי שקבע את הכללים בכל תקופה, והיו כמובן תקופות בהן הביוש היה מוקצן וחסר בושה בעצמו.

הבושה מתעוררת כאשר אנו יודעים את הכללים, לומדים ומפנימים אותם מתוך מחשבה, ובכל זאת מתעלמים מהם. מה קורה באותן התקופות בהן הכללים אינם מוסכמים, אינם מוכרים או אינם ברורים לנו ואינינו מקדישים להם מחשבה. מצבים בהם ה'עדר' קובע עבורנו באופן פרוע את כללי ההתנהגות, בדומה לתקופה המדאיגה את ניטשה (1985), אותה הוא מכנה התקופה שלאחר 'הריגת האל'. ניטשה חשש לא משום שהוא רצה את שלטון הכנסייה עליה הייתה לו ביקורת קשה מאוד, אלא משום שהוא חשש מה'עדר', ומכך ש'מות האלוהים' עלול להוביל את האדם לניהיליזם. ניטשה הציע לנו לחפש אחר ערכים חדשים, עמוקים יותר מערכי הנצרות, שנוכל לחיות על פיהם.

האם במרחבי הרשת – בכיכר העיר החדשה, הדמוקרטית והפתוחה – כללי המוסר החברתי ברורים ומוכרים לנו תמיד, כפי שסוקרטס מאמין במוסר הפנימי שלנו, ושולל את האפשרות של עשיית רע מתוך רצון, מודעות או כוונה "אם כן, מנון: אין איש רוצה ברעות" (אפלטון 1997, מנון 78)[[1]](#footnote-1). אני מאמינה, כי רבים הם האנשים שאינם עושים עוול מכוון, אלא שכיום בעידן ה'הקלקה' וההשתתפות ברשת, אנחנו מהירים מתמיד וחסרי תשומת לב ומחשבה אודות ה'אחר' ואודות הכללים, בעיקר משום שה'אחר' הוא וירטואלי עבורנו, ובמצב כזה חל שיבוש ממשי ברגש הבושה כמדריך חברתי. אנחנו לא רואים את החבר המבויש ולא רואים את עצמנו כמביישים, אנחנו משתתפים ביתר קלות במעשה הביוש הנעשה בפרטיות מול מסך המחשב. הבושה בכללותה מתמעטת כיוון שהקרבה הווירטואלית מפיגה את הלחץ שיוצרת קרבה לא וירטואלית (באומן, 2003).

מושגינו המוסריים מתעצבים ומיושמים בראש ובראשונה במערכות יחסים אישיות, מתוך מעורבות רגשית ונטיות סובייקטיביות של התעניינות, הזדהות ואמפתיה. יחסי החברות הם מסגרת מוסרית עשירה ביותר שממנה נובעת יכולתנו לנהוג כבני אדם מוסריים גם במערכות אחרות, אישיות פחות (בנזמין, 2004). לא נוכל ללמוד לעומק את המוסר החברתי במערכות היחסים ללא הניסיון להיכנס לנעלי הזולת, האפשרי רק מתוך יחסים אישיים. בעידן הרשתות החברתיות קשרינו חסרים מימד של עומק. לא פעם אנו מבודדים את אחד מכישוריו של האדם ומציינים אותו לשבח ברשת, בתחום המקצועי או התפקודי שאינו מצביע על טיב האינטראקציות המוסריות שהאדם יוצר עם זולתו, וכך גם להיפך, לעיתים מציינים ברשת תפקוד אחד לקוי שלו והשיפוט המוסרי שלנו לא נובע מהתבוננות עמוקה ומקיפה באותו אדם.

הרשתות החברתיות מציעות כיום פלטפורמה לפרסום מידע אישי וקבלת עדכונים על חייהם של אנשים אחרים. שיתוף פומבי של מידע אישי מביא לטשטוש הגבולות בין הפרטי לציבורי (Bazarova, 2012). אמנם, זה לא אומר שהרשתות החברתיות מפחיתות את רמת המודעות העצמית שלנו. ובכל זאת, נטען, כי המדיה החברתית חוללה שינויים בלתי צפויים בתפישות החברתיות שלנו, בתפיסה האינדיבידואלית שלנו, ולכן גם ברגש הבושה שתפקידו כמדריך חברתי השתבש.

נסכם בנקודה זו בטענה מעניינת שמעלה חוקר התרבות Shweder (2003), הטוען שהבושה לא נעלמה אלא שהחרדה הגוברת הופיעה במקומה. לטענתו, התרבות הקפיטליסטית מתייחסת להפגנת בושה כאל חולשה וייתכן כי בשל קרבת המנגנונים הפיזיולוגיים בין חרדה ובושה אנחנו רואים ביטוי בעלייה הדרסטית באחוז הסובלים מהפרעות חרדה באוכלוסייה. אמנם הנושא לא נחקר מספיק אך ייתכן שהבושה מפני הפגנת הבושה הינה תופעה תרבותית נוספת שעלינו להתמודד עימה.

**ביבליוגרפיה**

אפלטון (1997). *מנון*. כרך א, תרגום: יוסף ג. ליבס. ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, עמ'

414-462.

אפלטון (1997). *פרוטגורס*. כרך א, תרגום: יוסף ג. ליבס. ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן,

עמ' 351-428.

אפלטון (1997). *פידרוס*. כרך ג, תרגום: יוסף ג. ליבס. ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן,

עמ' 11-71.

ארבל, ב' (2002). *הרנסנס האיטלקי- צמיחתה של תרבות חילונית*. משרד הביטחון

ההוצאה לאור.

בורקהארט, י' (תש"ט). *תרבות הרנסאנס באיטליה*. תרגום : שטיינברג, י. ירושלים: מוסד

ביאליק.

בן-זאב, א' (1996). *נפש*. תל-אביב: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.

בנזימן, י' (2004). *עד שתגיע למקומו: אתיקה, אי משוא פנים ויחסים אישיים*. ירושלים:

הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.

גולומב, י' (תשמ"ז). *הפתוי לעצמה: בין ניטשה לפרויד*, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל

מאגנס, האוניברסיטה העברית.

גונן , ס'. (2003). לדעת רגש. תל-אביב : מכון מופ"ת.

דבור, ג' (1992). *חברת הראווה*. תרגום : רז, ד. תל-אביב: הוצאת בבל.

דמסיו, א' (1998). *השגיאה של דקארט – רגשות, היגיון והמוח האנושי.* כנרת בית הוצאה

לאור.

הורוביץ, ז',(1979). "ההטפה במאה ה-13 כאמצעי להפצת האמונה בכוחות המאגיים

שבווידוי", בנימין זאב קידר (עורך), *התרבות העממית – קובץ מחקרים*, ירושלים: מרכז

זלמן שזר לתולדות ישראל.

הכהן, ר' (2006). *מחדשי הברית הישנה : התמודדות חכמת ישראל בגרמניה עם ביקורת*

*המקרא במאה התשע-עשרה*. הוצאת הקבוץ המאוחד.

הנטינגטון, ס' (2003). *התנגשות הציביליזציות*. תרגום : בן נחום, ד. ירושלים: הוצאת שלם.

זווין, יוסף שלמה (עורך), 1965. *אנציקלופדיה תלמודית*, ירושלים: הוצאת יד הרב הרצוג,

כרך 11, ערך וידוי: תיב-תנה.

יונג, ק. ג' (1987). *הפסיכולוגיה של הלא מודע*, תרגום: חיים איזק, תל-אביב: הוצאת דביר.

מסכת אבות

ניטשה, פ' (1975). *כה אמר זרתוסטרא*, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: הוצאת

שוקן.

ניטשה, פ' (1985). *המדע העליז*, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן.

ניטשה, פ' (2000). *דמדומי שחר*, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן.

סארטר, ז', פ' (1982). *בדלתיים סגורות*. תרגום מצרפתית: חיה ומיכאל אדם. תל-אביב:

הוצאת "אור- עם".

סנקה (תשכ"ב). *מכתבים*, תרגום: אהרון קמינקא, תל-אביב: דביר.

פרויד, ז' (2000). *התרבות והדת*, תרגום: יעקב גוטשלך, תל אביב: ספרית הפועלים הוצאת

הקבוץ הארצי השומר הצעיר.

פרום א' (2015). *אי-ציות: מחשבות על שחרור האדם והחברה*. תרגום: יותם שטיינבוק.

תל-אביב: הוצאת רסלינג.

קליינברג, א' (1995). *הנצרות מראשיתה ועד הרפורמציה*. אוניברסיטה משודרת. תל-אביב:

משרד הבטחון ההוצאה לאור.

קמפיס, ת. א', (2002). *חיקוי ישוע*, תרגום: ראובני יותם, תל אביב: נמרוד.

רוזנהיים, א' (2003). *תצא נפשי עליך - הפסיכולוגיה פוגשת ביהדות*, תל אביב: ידיעות

אחרונות וספרי חמד.

רוטנברג, מ', (1997). *פסיכולוגיה יהודית וחסידות*, האוניברסיטה המשודרת.

רוסו, ז'.ז'. (1992). *הזיות של מטייל בודד*. תרגום: אירית עקרבי, ירושלים: כרמל.

רוסינק, ס' (2004). "ניטשה: בין גניאלוגיה לביקורת", *עיון*, עדי צמח (עורך), ירושלים:

האוניברסיטה העברית, מרכז ברגמן לעיון פילוסופי.

שקולניקוב, ש' ווינריב, א' (1998). פילוסופיה יוונית – אריסטו. רמת-אביב: האוניברסיטה

הפתוחה.

תלמוד בבלי, בבא מציעא

תנ"ך

תפילת שחרית ליום כיפור, 1995. *מחזור השלם לראש השנה וליום הכיפורים*, הוצאת

המרכז לענייני חינוך.

Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge:

Polity.

Bazarova, N. N. (2012). Public Intimacy: Disclosure Interpretation and Social

Judgments on Facebook. *Journal of Communication,* (62), 815-832.

Benedict, R. (1959). *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin.

Buber, M. (1970). *I and thou*, Edited by: Kaufmann, W. New York: Scribners.

Christakis, N. A., & Fowler, J. H. (2009). *Connected: The surprising power of*

*our social networks and how they shape our lives*. New-York: Little Brown

and Company.

Dagobert, D. (1947). *The Select Writing of Benjamin Rus*. Philosophical

Library, Inc.

Darwin, C. (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*.

London: Murray.

Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy*, Trans: Hugh Tomlinson, N.Y,

Columbia University Press.

Edelman, G. M (1992). Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind.

London: Allen Lane The Penguim Press.

Feuerbach, L. (1957). *Essence of Christianity*, translation: Zawar Hanfi, New

York: Frederick Unggar Publishing.

Foucault, M. (1977) "Nietzsche, Genealogy, Histoty " In*: Language*

*Counter-Memory, Practice*, Donald F Bouchard (Ed), Cornell University

Press.

Fromm, E. (1977). *Escape from freedom*. New York, NY: Avon Books.

Graham, M., & Dutton, W. H. (Eds.). (2014). *Society and the Internet. How*

*networks of information and communication are changing our lives*. Oxford:

Oxford University Press.

Harpaz, A. (2013*). The Falsity of Individualism − Spinoza Hegel and the*

*False Image of Modern Man*. [Hebrew] Tel-Aviv: Resling.

Illouz, E. (2008). *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*.

London: Polity.

Kimchi, E. (2010). *The Internet: What is new in the emergence of novelty?*

[Hebrew] Tel-Aviv: Resling.

Lévinas, E. (1986). *The trace of the other*. In Deconstruction in context, ed. M.

Taylor. Chicago: University of Chicago Press.

Lévinas, E., & Melville, S. (1978). *Being and the Other: On Paul Celan*.

Chicago Review, 29(3), 16-22.

Mill, J. S. (1871). *On liberty*. Boston, MA: James R Osgood and Company.

*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions.* C Nussbaum, M. (2001).

Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity Disgust, Shame, and the Law*.

Princeton: Princeton University Press.

Raby, L. (2009). *The burden of individuality: The sources of new ideal of*

*individuality in modern times*. [Hebrew] Haifa: Pardes.

Ritzer, G. & Goodman, D. J. (2003). *Sociological Theory* (6th edition).

Boston: McGraw Hill.

Russell, B. (1996). The Spirit of Solitude 1872–1921. New York: Free

Press.

Sartre, J. P. (1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological*

*Ontology*. Trans. Barnes, H. Editions Gallimard, Philosoph.

Schopenhauer, A. (2004). *The world as will and representation*. Translated

by Haoven, J. [Hebrew] Tel-Aviv: Y. Golan

Sellin, T. (1980). *The Penalty of Death*. Beverly Hills, California: Sage.

Shanahan, D. (1992). *Toward a Genealogy of Individualism*. Amherst,

University of Massachusetts.

Shweder, R. (2003). Toward a deep Cultural Psychology of shame*. Social*

*.Research*, 70 (4), 1109-1130

Taylor, C. (1991). *The Malaise of Modernity*. Concord, Ontario: Anansi.

Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why we expect more from technology and*

*less from each other*. New York: Basic Books

Weiss, R.S. (1975). Loneliness: *The experience of emotional and social*

*isolation*. Cambridge, MA: MIT Press.

1. כאן יש לקחת בחשבון את השקפתו של אפלטון על הנפש כפי שהיא מופיעה בפידרוס ובפוליטאה ד', שהיא שונה מזו שהייתה לסוקרטס והופיעה בדיאלוגים המוקדמים כמו מנון. [↑](#footnote-ref-1)