

בושת, כוונה ועירום – עיון בתשלומי בושת

ומשמעותם

אורי רוס

א. פתיחה

ב. בושת בתורה שבכתב

ג. עיצוב מערכת התשלומים במדרשי הלכה

ד. ייחודיות תשלומי הבושת

ה. מהות הכוונה בבושת

ו. בושת ועירום

א. פתיחה

המשנה הפותחת את הפרק השמיני בבבא קמא, מציגה מבט מקיף על דיני החבלה, ומפרטת את כל חמשת התשלומים:

החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים: בנזק בצער ברפוי בשבת ובבשת.

בנזק כיצד? סימא את עינו, קטע את ידו, שיבר את רגלו, רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה.

צער - כואו בשפוד או במסמר ואפילו על צפורנו, מקום שאינו עושה חבורה, אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך.

רפוי - הכהו, חייב לרפאותו. עלו בו צמחים, אם מחמת המכה חייב, שלא מחמת המכה פטור. חייתה ונסתרה חייתה ונסתרה חייב לרפאותו, חייתה כל צרכה אינו חייב לרפאותו.

שבת - רואין אותו כאילו הוא שומר קשואין, שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו.

בשת - הכל לפי המבייש והמתבייש. המבייש את הערום המבייש את הסומא והמבייש את הישן, חייב. וישן שבייש פטור. נפל מן הגג והזיק ובייש, חייב על הנזק ופטור על הבושת, שנאמר (דברים כ"ה) ושלחה ידה והחזיקה במבושיו, אינו חייב על הבשת עד שיהא מתכוין.

(ה, א)

בפתיחת המשנה נראה שאין הבדל בין סוגי התשלומים, והחובל בחברו חייב לשלם חמישה תשלומים, שלכל אחד יש את צורת השומה שלו. אך תוך כדי קריאתה אנו מתוודעים לייחודם של תשלומי בושת, ששומתם היא אישית ולא אוניברסלית: "הכל לפי המבייש והמתבייש", לעומת שומת שאר התשלומים ששם המדד הוא אויביקטיבי לחלוטין. בנוסף, בדין בושת על פי המשנה, נוספת דרישת הכוונה: "אינו חייב על הבשת עד שיהא מתכוין". דרישה זו איננה נמצאת בשאר דיני התשלומים.

מאמר זה דן בדין תשלומי הבושת. ננסה לצעוד בעקבות חז"ל, מפסקי התורה דרך מדרשי ההלכה וכלה בגמרא עצמה ובמפרשיה. בנוסף, נטען שיש מגמות שונות בחז"ל בניסיון לעצב את דיני חמשת תשלומי האדם בכלל ותשלומי הבושת בפרט. ננסה להסביר מה הסיבה המהותית לשוני הקיים בין דין תשלומי הבושת לשאר התשלומים.

ב. בושת בתורה שבכתב

בתורה יש שתי פרשיות עיקריות על נזקי אדם, המופיעות בפרשת משפטים. כשמתבוננים בפסוקים נראה, לכאורה, שיש חזרה מיותרת של התורה על אותו מאורע של פגיעה של אדם בגוף הזולת (חבלה), שבעקבותיה מושטים עליו תשלומים:

וְכִי יִרְיֹב אָנָשִׁים וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל
לְמַשְׁקָב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעָנְתוֹ וְנָקָה הַמֶּכֶה רַק שְׂבָתוֹ יִתֵּן
וְרָפָא וְרָפָא:

(שמות כא יח-יט)

ובהמשך הפרק אנו קוראים שוב:

וְאִם אִסּוֹן יְהִי וְנָתְתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. **כד** עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד
תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל. **כה** כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פֶּצַע חֲבוּרָה תַּחַת
חֲבוּרָה:

(שם כג-כה)

מקריאת הפסוקים עולות שתי תמיהות עיקריות:

א. בפסוקים יח-יט, התורה מלמדת אותנו שעל החובל לשלם תשלומי שבת ורפוי: "רק שבתו יתן ורפא ירפא"; ואילו בפסוקים כג-כה התורה קובעת שעל החובל לשלם תשלומי נזק, "עין תחת עין", ואינה מזכירה תשלומים נוספים¹.

ב. בפסוקים כג-כה, נכתב העונש המושת על המזיק – מידה כנגד מידה. אך יש כפילות בפסוקים אלו: בפסוק כד נכתב "עין תחת עין" ואחר כך בפסוק כה חוזרת התורה וכותבת "כזיה תחת כזיה פצע תחת פצע". מדוע נצרכת חזרה זו?

מדרשי ההלכה מציעים פתרונות שונים לחזרה ולכפילות שיש בפרק.

ג. עיצוב מערכת התשלומים במדרשי הלכה

המכילתא דרבי ישמעאל עומדת על הקושי שבפירוט החוזר בפסוקים כד-כה, ומציעה הסבר לדבר:

כזיה תחת כזיה. אם תאמר שפצעו והוציא את דמו, והלא כבר נאמר פצע תחת פצע; אם תאמר שעשה בו חבורה, והלא כבר נאמר חבורה תחת חבורה; ומה תלמוד לומר כזיה תחת כזיה? אלא כוואו על ציפרנו ועל כף רגלו ולא רשם בו, טענו אבנים וציערו, הטיל שלג על ראשו וצננו, הרי זה נותן לו דמי צערו; אבל אם היה מרוכך, מעודן, מפונק, כל שכן שכפול בו צערו, זהו הצער האמור בתורה - כזיה תחת כזיה.

(מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכתא דנוזיקין פרשה ח)

כאמור, המכילתא עומדת על הקושי בפירוט בפסוקים כד-כה ומסבירה שמדובר על סוגים שונים של פגיעה. בפסוק כד מדובר על פגיעה ממשית בגוף, ואילו בפסוק כה מדובר על הצער שגורם האדם לחברו. המכילתא דרשב"י במקום דנה בשאלת פיצול תשלומי הנוזיקין לשתי פרשות שונות, ובזיקה שביניהן:

¹ "עין תחת עין" - כידוע, התפרש בהז"ל כחיוב תשלום על הנזק ולא הוצאת העין של המזיק.

בן עזאי אומר: הרי הוא אומר חבורה תחת חבורה ולהלן הוא אומר והכה איש את רעהו באבן או באגרף, הא חבורה חבורה! מה חבורה האמורה להלן שבתו יתן ורפא ירפא, אף כאן שבתו יתן ורפא ירפא... בפסוקים יח-יט התורה מציינת שיש לשלם על חבלה תשלומי שבת ורפואה, אך בפסוק כה שוב מתארת התורה אופן דומה של חבלה כתוצאה ממריבה – חבורה, והיא איננה מזכירה תשלומי שבת וריפוי, אלא רק ענישה בדרך של "עין תחת עין". לכן דורשת המכילתא ומאחדת בין הפרשות, וטוענת שכשם שבפסוקים יח-יט יש תשלומי שבת ורפואה, כך גם במקרה של פסוק כה יש בנוסף לתשלומי "עין תחת עין" (שלפי חז"ל הם תשלומי נזק) גם תשלומי שבת ורפואה.²

כשאנו בוחנים במקביל את שתי המכילתות אנו עדים למגמות שונות בעיצוב דיני התשלומים. המכילתא דרשב"י מתעלמת מהפירוט המיותר של הדוגמאות לתשלומי נזק המופיע בפסוקים כד-כה, ומפרשת את כל הפרשה בפירוש מאחד. כשם שלמדנו בפסוק יט על תשלומי שבת ורפואה כך גם בפסוקים כד-כה יש לשלם אותו דבר, ולמעשה בכל חבלה תחול אותה מערכת תשלומים: נזק, רפואה ושבת. לעומתה, המכילתא דרבי ישמעאל מייחדת את פסוק כה, ומחדשת שיש תשלום נוסף בנזקי אדם והוא הצער. המיוחד שבתשלום זה לפי המכילתא הוא הסובייקטיביות שלו: "...אבל אם היה מרוכך, מעודן, מפונק, כל שכן שכפול בו צערו..."³ אם כן, לפי המכילתא דרשב"י אין לחשוב שיש מקרה אחד שבו משלמים ריפוי ושבת ויש מקרים שבהם משלמים רק נזק. המכילתא דרשב"י, בפרשנות קלאסית, מאחדת אותם לקבוצה אחת. כל שלושת התשלומים נמצאים בכל

² המכילתא דרשב"י איננה לומדת את דין צער מפרשיית משפטים, אך היא בעצמה מציינת במקום אחר שישנו דין של תשלומי צער: "...מיכן אמרו שלשה עשר הן אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער שואל ושומר חנם שכיר ונושא שכר נזק וצער וריפוי ושבת ובושת" (מכילתא דרשב"י שמות כב יד). לכן מעניין לחשוב מה המקור שלה לדין זה.

³ מעניין לציין שהסובייקטיביות של תשלומי צער אינה מופיעה במשנה, אלא רק כאן במכילתא.

המקרים. המכילתא דרבי ישמעאל מחדשת את דין צער כתשלום בפני עצמו, ואף קובעת שהצער הוא סובייקטיבי. בנוסף, יש חבלות שעליהן החובל ישלם שלושה תשלומים (נזק, שבת ורפואה) ויש מקרים שבהם אדם ישלם רק צער. עד עתה התוודענו במדרשים לארבעה תשלומים: נזק, שבת, רפואה וצער, הנמצאים במשנה, אך טרם ראינו מקור לתשלומי בושת. אין במדרשים מקור הלומד תשלומי בושת מפרשות הנזיקין בספר שמות, והמקור לתשלומי בושת נלמד בספרי מפרשה עצמאית בפרשת כי תצא.⁴ כרגע לא נתמקד במקור זה, אלא רק נציין שהלימוד מפרשה אחרת ומספר אחר כשלעצמו יכול להעיד על ההבדל המהותי בין בושת לשאר סוגי התשלום.

ד. ייחודיות תשלומי הבושת

נעבור לגמרא, שם נראה את הפיתוח של מערכת חמשת התשלומים ואת הייחודיות של דין בושת:

מתני'. אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן. סימא את עין חברו, ושיבר את הכלים - משלם נזק שלם. גמ'. קתני סימא את עין חברו דומיא דשיבר את הכלים, מה התם - נזק אין, ארבעה דברים לא, אף סימא את עין חברו - נזק אין, ארבעה דברים לא.

(כו ע"א)

רש"י שם מבאר:

אף סימא את עין חברו – בשוגג, נזק אין ארבעה דברים לא - דלא מחייבי ארבעה דברים אלא או מזיד או קרוב למזיד. בגמרא זו אנו נחשפים לעובדה שיש הבחנה בין התשלומים. אדם המזיק את חברו נזק גופני בשוגג משלם רק על הנזק עצמו, ואינו מתחייב בארבעת התשלומים הנוספים.

⁴ "איש ואחיו, פרט לעבדים שאין להם אחוה. וקרבה אשת האחד, ולא אשת שליח בית דין. להציל את אישה, רבי אומר לפי שמצינו שיש מזיקים בתורה שנעשה בהם שאין מתכוין כמתכוין יכול אף כאן תלמוד לומר והחזיקה במבושיו מגיד שאינו חייב על הבשת עד שיתכוין." (ספרי דברים פרשת כי תצא פ"סקא רצב)

בהמשך הגמרא רבה מבסס דין זה ואומר:

אמר רבה: היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה, ועמד ונפלה, לענין נזקין - חייב, לענין ארבעה דברים - פטור.

(שם ע"ב)

שוב אנו רואים שכאשר אדם מזיק באונס הוא חייב בנזק ופטור מארבעת התשלומים הנוספים.

לקראת סוף הסוגיה מובאות שתי מימרות נוספות משמו של רבה:

ואמר רבה: נפל מראש הגג ונתקע באשה - חייב בד' דברים, וביבמתו - לא קנה, חייב בנזק בצער בריפוי בשבת, אבל בשת לא, דתנן: אינו חייב על הבשת עד שיהא מתכוין.

ואמר רבה: נפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק ובייש - חייב על הנזק ופטור בד' דברים, ברוח מצויה והזיק ובייש - חייב בד' דברים ופטור על הבשת, ואם נתהפך - חייב אף על הבשת, דתניא: ממשמע שנאמר ושלחה ידה, איני יודע שהחזיקה? מה ת"ל והחזיקה? לומר לך: כיון שנתכוין להזיק אף על פי שלא נתכוין לבייש.

(כז ע"א)

לראשונה בגמרא אנו פוגשים חלוקה בין בושת לשאר התשלומים, ולא רק חלוקה בין נזק לשאר התשלומים. המימרא הראשונה של רבה מדברת בפשטות על נזק שנעשה ברוח מצויה, כפי שמסביר רש"י: "נתקע באשה חייב בד' דברים - וכגון שנפל ברוח מצויה דהוה ליה קרוב למזיד." נראה לבאר שיש כאן קטיגוריה חדשה - פשיעה: עליית האדם לגג ברוח מצויה, משמעותה שהאדם בחר לעלות אף שידע כי יש רוח חזקה, וידע מה ההשלכות העלולות להיגרם ממנה. לא הייתה כאן כוונה להזיק, אלא פשיעה-רשלנות. במצב זה, שאיננו אונס או שוגג גמור מצד אחד, אך איננו גם מזיד מצד שני, אדם מתחייב בכל ארבעת התשלומים אך לא בתשלומי בושת.

במימרא השנייה מחדש רבה שאם התהפך המזיק במהלך נפילתו, חייב אף בתשלומי בושת. נראה שמשמעות ההתהפכות היא כוונה של האדם להזיק, שכן התהפך כדי להיבלם בנפילתו על ידי אדם שנמצא ברחוב. כוונה להזיק איננה חייבת להיות כוונה זדונית לפגוע, אלא די בכוונה לפגוע בגופו של הזולת, מסיבות שונות.

ה. מהות הכוונה בבושת

בפשטות היינו מבינים ממשנת החובל (הובאה לעיל) שהכוונה הנדרשת בבושת היא כוונה לכיבש ולא רק כוונה להזיק:

נפל מן הגג והזיק ובייש חייב על הנזק ופטור על הבושת שנאמר (דברים כ"ה) ושלחה ידה והחזיקה במבושיו אינו חייב על הבשת עד שיהא מתכוין.

אך רבה במודע בוחר ללמוד אחרת, ומצטט דווקא את הברייתא ולא את המשנה להוכחת טענתו:

דתניא: ממשמע שנאמר ושלחה ידה, איני יודע שהחזיקה? מה ת"ל והחזיקה? לומר לך: כיון שנתכוין להזיק אף על פי שלא נתכוין לבייש. אמנם, ניתן לומר שזו פרשנות לגיטימית של רבה, שכן המשנה עצמה עמומה, ולא ברור מהי הכוונה שהיא מדברת עליה – כוונה להזיק או כוונה לבייש, ולכן רבה פונה אל הברייתא שבה הגדרת הכוונה ברורה.

כדי להבין טוב יותר את הדרשות עלינו לפנות אל הפסוק עצמו:

כִּי יִנְצוּ אַנְשִׁים יְחַדּוּ אִישׁ וְאַחִיו וְקָרְבָּה אֶשֶׁת הָאָחִד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁה מִיַּד מִפְּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחֲזִיקָהּ בְּמִבְשָׁיו:

(דברים כה יא)

הפסוק מדבר על מקרה שבו שני גברים מכים זה את זה, ואשתו של אחד האנשים מנסה להציל את בעלה על ידי מעשה של החזקה במבושיו של התוקף. השאלה היא: מה תכליתו של המעשה? לטעמי, מעשה האישה נועד לבייש את האיש וכך יפסק הריב ובעלה יינצל. הוכחה לכך ניתן למצוא בשם שבוחרת התורה לקרוא לאזור האינטימי של הגבר שבו האישה מחזיקה – "מבושיו", כדי להבליט את חווית הבושה שבפגיעה במקום.

דעת הספורנו נוטה גם היא לפירוש זה:

אף על פי שהיבמה מצווה לבזות את אחי בעלה על שלא חס על בעלה,
לא הותר לאשה לבייש את הנלחם עם בעלה.⁵

נראה כיצד דרש הספרי את לשון הפסוק:

איש ואחיו, פרט לעבדים שאין להם אחוה. וקרבה אשת האחד, ולא
אשת שליח בית דין. להציל את אישה, רבי אומר לפי שמצינו שיש
מזיקים בתורה שנעשה בהם שאין מתכוין כמתכוין יכול אף כאן תלמוד
לומר והחזיקה במבושיו מגיד שאינו חייב על הבשת עד שיתכוין.

(ספרי דברים, פרשת כי תצא פסקא רצב)

בעוד שהברייתא שהביא רבה דרשה את המילה "והחזיקה" כבאה לרבות
כוונה להזיק נוסף על הכוונה לבייש, הרי שבדרשת רבי בספרי המילה
"והחזיקה" תכליתה למעט ולהגדיר את דרישת הכוונה שהיא מיוחדת לחיוב
בושת.⁶

צריך לשאול: אם פשט הפסוק הוא שכוונת האישה הייתה לבייש ולא להזיק,
וכך ניתן להסביר גם את המשנה והספרי, מדוע רבה ביכר את הברייתא על
פניהם?

אפשר שרבה חשש מלהפוך את דין בושת לסובייקטיבי יותר ומדיי ולכן קשה
ליישום. כוונה לבייש קשה הרבה יותר להוכחה ולהגדרה מכוונה להזיק. לכן,
לשיטת רבה, כל חמשת התשלומים ממוקמים על ציר אחד:

- א. שוגג/אונס- חייב בתשלום הנזק בלבד;
- ב. פשיעה/רשלנות- חייב בארבעה תשלומים, ולא בבושת;
- ג. כוונה להזיק- חייב גם בבושת, ובוודאי בארבעה תשלומים האחרים.

⁵ ראב"ע שם התנבא בסגנון דומה: "כי ינצו - הפך ישבו אחים יחדו. ואלה האנשים
זרים או אחים. במבושיו - ביציו, מגזרת בושה, והוא עזות מצח לגלות דבר הנסתר
שהיא ערוה גם הוא מקום מסוכן".

⁶ דומה לניתוח שלנו למשנה (ח ה). אולי אף ניתן להגיד שהספרי הוא המקור לנוסח
המשנה, שכמעט זהה לחלוטין לספרי. ממגמת הצמצום של דרשת הספרי נראה
שהכוונה לכוונה לבייש דווקא.

בהמשך לדין אודות דרישת הכוונה בחיובי בושת, מעניין לראות את מחלוקת רש"י והרמב"ם בדין תשלומי בושת בנזקי אש, לשיטת רבי יוחנן הסובר "אשו משום חיציו" שהלכה נפסקה כמותו. משמעות הקביעה שאשו משום חיציו היא שנזקי אש מסווגים כנזקי אדם ולא כנזקי ממוץ. רש"י והרמב"ם נחלקים בסיטואציה שבה אדם מדליק אש בחצרו והאש מתפשטת החוצה ופוגעת באדם אחר. הרמב"ם סובר שהמדליק חייב בחמשת תשלומי הנזק, ובושת בכללם⁷:

אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו הרי המבעיר חייב בנזקו ובשבתו וברפוי וביצרו ובבשתו כאילו הזיקו בידו, שאע"פ שאשו ממוץ הוא הרי הוא כמי שהזיק בחציו, אבל אם הזיקה בהמתו או בורו את האדם אינו חייב אלא בנזק בלבד כמו שביארנו.

(הלכות נזקי ממוץ, יד טו)

ואילו רש"י כותב שהמדליק חייב רק בארבעה תשלומים, ואינו מתחייב בבושת:

לחייבו בד' דברים - למ"ד משום חציו נמי מחייבין ליה אם שרף אשו יד אדם חייב בארבעה דברים נזק וצער ריפוי ושבת, אבל בבושת לא, דאמרינן בשילהי פירקין אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוין, אבל ד' דברים חייב דפשיעה היא דהוה ליה לאסוקי אדעתיה שהרוח מוליכתה, וכדאמרינן בשלהי פירקין, נפל מן הגג ברוח מצויה חייב בד' דברים ופטור על הבושת.

(כג ע"א)

על פי פשט הדברים, עמדתו של רש"י, הסובר שבמקרה זה אין לחייב על בושת, נראית הגיונית יותר. הדלקת האש לא נעשתה בכוונה להזיק לחברו, אלא המזיק הדליק אש בחצרו והשאירה ללא השגחה, ואז האש התפשטה לשדה חברו ופגעה בו. זהו מצב קלאסי של פשיעה, כמו שרש"י מציין, והוא משווה סיטואציה זו לעולה לגג ברוח מצויה, גם שם חייב המזיק בארבעה דברים ופטור מן הבושת, שכן לא התכוון להזיק.

⁷ תשלומי בושת ניתנים רק על נזק הנגרם לאדם עצמו ולא לנזק ברכוש.

הלחם משנה התקשה אף הוא בדברי הרמב"ם, אשר כתב לכאורה שאף שהמבעיר לא התכוון להזיק, הוא חייב בבושת. בתירוצו הוא משווה את דברי הרמב"ם לרש"י:

בפרק כיצד הרגל אמרו לחייבו בארבעה דברים, וכתב רש"י ז"ל אבל בבושת לא, דאמינן בשלהי פרקין ובבושת עד שיהא מתכוין. וא"כ קשה על רבינו ז"ל שכתב בושת. ואולי איירי כשכיון להזיק, ולא חש רבינו להאריך שכבר כתב בפ"א מהל' חובל ומזיק שבבושת צריך כוונה, וכתב שם שכל שנתכוון להזיק אף על פי שלא נתכוון לבייש אפ"ה הוא חייב בבושת.

אך אם נניח שהרמב"ם אכן דייק בדבריו ולא חסך במילים, בניגוד לדברי הלחם משנה, איך נוכל להסביר את דבריו?

כדי לבאר את דברי הרמב"ם נאמר שניתן להבחין בשלושה מישורים של כוונה המחייבת תשלומי בושת ותפקידם:

א. כוונה לבייש – בושת יש רק כשהמזיק רוצה לבייש את זולתו, ולפיכך יש לראות את הבושת כתופעה ייחודית ועצמאית של נזק, שאיננה רק תוצאה אגבית של הפגיעה בגוף (כגון צער או שבת) אלא היא מתרחשת כולה במישור המנטאלי (ניתן לזהות גישה זו עם פשט התורה בדברים והספרי).

ב. כוונה להזיק – כל פגיעה מכוונת של הזולת כוללת מספר תוצאות אגביות, שאחת מהן היא בושת (ניתן להסביר בצורה זו את שיטתו של רבה).

ג. מודעות גרידא של המזיק – בושת היא צורת פגיעה ייחודית הקיימת במישור האנושי, שאיננה קיימת בשאר מרחבי הטבע. לכן, כל פגיעה במרחב האנושי שיש מאחוריה אדם – יש בה פוטנציאל של בושה. אך כאשר מדובר על פגיעה ללא מודעות – האדם המזיק הוא כאובייקט/חפץ ולכן לא נחייב אותו בבושת (דין נזק באונס/שוגג).

כאשר יש מודעות – המזיק הוא סובייקט, ואז הפגיעה מיוחסת לאדם – ודי בזה כדי להגדיר בושת.

ניתן לומר שהרמב"ם סובר כדעה השלישית, לכן הוא מחייב אף בתשלומי בושת בדין "אשו משום חיציו", מכיוון שבהדלקה יש מודעות – וזו כוונה המספיקה מבחינתו לחיוב תשלומי בושת. במקרה של נפל מראש הגג, הרמב"ם מחייב ב"מתהפך" מכיוון שכך הוא הראה מודעות למעשיו, ולא דווקא בגלל שיש כאן כוונה להזיק.

ו. בושת ועירום

כעת ננסה בעזרת סוגיה נוספת לגעת במהות של דין בושת. המשנה מפרטת רשימה של מצבי חיוב ופטור בתשלומי בושת, ובין השאר אומרת: "המבייש את הערום... – חייב". לכאורה דברי המשנה פשוטים: גם מי שמבייש אדם ערום - חייב בבשתו⁸. הגמרא דנה בדין זה:

תנו רבנן: ביישו ערום - חייב, ואינו דומה ביישו ערום לביישו לבוש; ביישו בבית המרחץ - חייב, ואינו דומה ביישו בבית המרחץ לביישו בשוק. אמר ר' ביישו ערום - חייב. ערום בר בושת הוא? אמר ר' פפא: מאי ערום? דאתא זיקא כרכינהו למאניה, ואתא הוא דלינהו טפי וביישיה. ביישו בבית המרחץ - חייב. בית המרחץ בר בושת הוא? אמר ר' פפא: שביישו על גב הנהר.

(פו ע"ב)

אנו רואים שהגמרא דוחה את פשטות דברי המשנה בנוגע למבייש את הערום, ומנסה בכל כוחה לעשות אוקימתא לדין זה. נשים לב שהגמרא איננה דנה בדברי המשנה אלא בוחרת להתייחס לברייתא. במימרא הסתמית המצוטטת בגמרא נאמר, כמו במשנה: "ביישו ערום – חייב", אלא שהסוגיה ממאנת לקבל הלכה זו, ותמהה כדבר המובן מאליו – וכי אפשר לבייש אדם ערום? תשובת ר' פפא מקבלת את ההנחה שלא ניתן לבייש את הערום, ומציעה

⁸ ניתן להגיד שמשנה זו באה לסתור את המחשבה שלא מחייבים על ביוש הערום. אזי צריך לשאול: מדוע שנחשוב דבר כזה? כבר מכאן ניתן לראות פתח למחשבה הראשונית שלא קיים דין בושת באדם ערום.

אוקימתא: הכוונה לאדם שהיה מכוסה בבגד ובאה הרוח והרימה את בגדו, כשבינתיים בא אדם אחר והרים את בגדו עוד יותר. בשלב השני תמהה הסוגיה תמיהה דומה על דין ביישו בבית המרחץ, ושוב עונה רב פפא באוקימתא: לא מדובר על ביוש בבית המרחץ עצמו, שאז באמת פטור המבייש, אלא על גב הנהר.

הסברו של רש"י מבהיר לנו מה הייתה תמיהת הסוגיה:

ערום בר בושת הוא – בתמיה, כיון דאין מקפיד לילך ערום בפני בני אדם מי הוי בר בושת.

בית המרחץ - בני אדם עומדים ערומים ואין להם בושת.

לפי רש"י (וכך גם נראה על פי מהלך הגמרא), הגמרא קובעת שדין בושת איננו חל על פגיעה באדם ערום, מפני שהעירום הוא הכושה הגדולה ביותר, ואי אפשר עוד לבייש אדם ערום. נראה שזו קביעה פסיכולוגית-חברתית.

הרמב"ם קרא את הסוגיה כמו רש"י, ופסק:

המבייש את הערום או את מי שהוא במרחץ פטור, נשבה הרוח והפכה שוליו על פניו והרי הוא ערום והוסיף זה בהפשטתו חייב בבושת, ואינו דומה מבייש את זה שנעשה ערום למבייש את שאינו ערום, וכן אם הגביה בגדיו לירד לנהר או שעלה מן הנהר וביישו חייב, ואינו דומה מבייש זה למבייש את המכוסה בבגדיו.

(רמב"ם חובל ומזיק, ג, ב)

אך תוספות חולקים על רש"י ומסבירים את הגמרא בצורה שונה:

פי' בקונטרס כיון דאין מקפיד להלוך ערום בפני בני אדם מי הוי כלל בר בושת. וקשה לפירושו מ"ש דפריך אברייתא, הוה ליה למפרך דמתניתין דקתני המבייש את הערום חייב? ונראה לפרש, דמתניתין לא פריך דפשיטא דערום בר בושת הוא אם רוקק בו או סטרו. אבל לשון הברייתא משמע ליה ביישו ערום שמביישו במה שמגלהו ומערימו. ועוד דקתני אין דומה ביישו ערום לביישו לבוש, ואם רוקק בו או סטרו כך מתבייש כשהוא ערום כמו כשהוא לבוש, ולכך פריך ערום בר בושת הוא,

אם הוא ערום היאך הערימו. והא דקתני נמי בברייתא ביישו בבית המרחץ חייב אביישו ערום נמי קאי, שהערימו בבית המרחץ, והשתא א"ש הא דפריך בית המרחץ בר בושת הוא בערמומי, והלא דרך בני אדם להיות ערומים במרחץ.

תוספות מקשים על רש"י שתי קושיות עיקריות, הראשונה טקסטואלית והשנייה מהותית:

אם באמת סוברת הגמרא שלא ניתן לבייש ערום, מדוע תמיהתה היא על הברייתא? הרי גם המשנה אומרת בעצמה "המבייש את הערום.. חייב"! לכן, קשה לשיטת רש"י להבין מדוע הגמרא מנסה לתרץ רק את הברייתא. הטענה המהותית שלהם היא מן השכל הישר, שבוודאי ניתן לבייש גם אדם ערום, ויש אופנים רבים של ביוש כגון יריקה, סטירה וכיוצא בהם, שמביישים למעשה גם אדם ערום.

מכאן מסיקים התוספות שברור לרב פפא שהמבייש את הערום חייב, שהרי זה נאמר במשנה באופן מפורש. הדיוק שלהם הוא דווקא על הברייתא, שלשונה "ביישו ערום" משמעה מבייש אותו בזה שמערימו (מפשיט אותו, הופכו להיות ערום), ורק על כך נסוב הדיון.

מבחינה לשונית דברי התוספות אינם ברורים (מה ההבדל בין המילים "המבייש את הערום" שמשמען באמת לבייש אדם ערום, ובין המילים "ביישו ערום" שמשמען בייש אדם על ידי שהפשיט אותו?), ולפי המהלך הפשוט של הגמרא נראה שהפירוש המתקבל על הדעת הוא של רש"י. נראה שהקושי השני של תוספות הוא העיקרי, שכן קשה לתוספות לקבל את ההנחה הפסיכולוגית שלא ניתן לבייש אדם ערום. לכן הקושיה הראשונה היא היכי תמצוי לביסוס השאלה על פירוש רש"י.

לדעתי, אם נתבונן לעומק, ניתן לזהות ברש"י ובתוספות המשך למחלוקת אודות המהות של דין בושת.⁹ התוספות סוברים שתשלומי בושת אינם יוצאים מהכלל, אלא הם כשאר דיני התשלומים. לכן תמיד אפשר לבייש אדם, גם אם הוא ערום, ובהמשך לדרכו של רבה הרואה את בושת כתשלום הנמצא על ציר שאר התשלומים, ודורש רק כוונה להזיק. רש"י מבין שהבושת היא תופעה ייחודית, שיש לה תנאים ייחודיים. הוא הבין שהסוגיה זיהתה את מצב העירום כמהותי לבושת, וכמצוי בשורש התופעה, ולכן אם אדם בחר להיות ערום מרצון כבר לא ניתן לבייש אותו. גישתו של רש"י ממשיכה את הקו העולה מהגישה המחייבת כוונה ספציפית לבייש, ואינה מסתפקת בכוונה להזיק מהסוג הכללי. אף שאין היא מתחייבת ממנה, הרי היא ברוחה, כלומר בושת היא תופעה ייחודית בעלת הגדרות מנטליות מיוחדות.

עוד נרחיב להלן לבאר את הקשר בין עירום לבושה, אך קודם לכן נדון בזיקה שבין הפגיעה בגוף עצמו לדין בושת. המשנה אומרת:

התוקע לחבירו - נותן לו סלע, רבי יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי: מנה. סטרו - נותן לו מאתים זוז, לאחר ידו - נותן לו ארבע מאות זוז. צרם באזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האשה בשוק - נותן לו ארבע מאות זוז; זה הכלל: הכל לפי כבודו.

המשנה קובעת שיריקה על אדם היא אחד מאופני הבושת, אך בגמרא צמצמו דין זה:

רקק והגיע בו הרוק, והעביר כו'. אמר רב פפא: לא שנו אלא בו, אבל בבגדו - לא. וניהוי כי בייש בדברים! אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי בר אבין, זאת אומרת: ביישו בדברים פטור מכלום.

(צא ע"א)

הגמרא אומרת דבר מפתיע; מה ההבדל בין יריקה על הגוף עצמו ליריקה על הבגד לעניין הבושה? האמורא המקשה על רב פפא סבר שביוש בדברים יהיה

⁹ ניתן לקשר מחלוקת זו להבדל שציינו בין פשט התורה והספרי, שלפיהם דין בושת נמדד בכוונה לבייש, ובין רבה המנסה להכניס את בושת כמה שניתן לתחום האובייקטיבי ולציר הרגיל של כוונה להזיק, ללא קשר לכוונה לבייש.

הוכחה ניצחת לסתור את דבריו, שכן כשם שאדם מתבייש מדברים, הוא מתבייש גם מיריקה על בגדו, ואין צורך בפגיעה ישירה בגופו. אך הגמרא תוקפת את ההנחה שבדבריו שהמתבייש בדברים חייב, ומביאה מסורת ארץ ישראלית שהמתבייש בדברים פטור. כשם שביוש בדברים אינו נכנס לקטגוריה ההלכתית של בושת, כך גם ביוש בבגדו של האדם, שאיננו פוגע בגופו. עלינו לתת את דעתנו להבדל שבין עלבון לבושת. אנו מקרבים בלשונונו ביניהם, אך באמת אין הם זהים. מי שירקו על בגדו, או קללו אותו – בוודאי נעלב, אך עלבון כתופעה רגשית איננו זהה למושג הבושת כפי שההלכה מנסחת אותו. בכל המקורות ההלכתיים והמקראיים המושג בושת מתייחס לפגיעה בגוף בלבד, פגיעה שיש לה גם היבט רגשי. צער נפשי או אונאת דברים אינם נכללים בתחום הבושת. הבושת היא רק במצבים שבהם גוף האדם נחשף או נפגע. מתוך כך גם ברור לנו יותר החיבור היסודי בין בושת לעירום, שכן עירום הוא החשיפה היסודית ביותר של גוף האדם.

פסוקי התורה בפרשת גן עדן מבליטים הבחנה זאת:
וַיְהִי וַשְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ

(בראשית ב כה)

וכך מפרש הרד"ק:

ולא יתבששו - בא להודיע כי לא אכלו מפרי עץ הדעת ולא היה להם בשת אם ערותם מגולה, כי לא שמשו עדיין כי לא היה להם עדיין כח תאות המשגל, והיו להם אברי הערוה כשאר האברים ולא היו בושים מהם.

הרד"ק מסביר שאדם וחווה לא התביישו בעירומם מכיוון שעדיין לא היה יצר המין פעיל אצלם. לכן כל אברי הגוף כולל אברי הרבייה היו רגילים מבחינתם, וכמו שלא מכסים את היד, כך לא צריך לכסות את אברי המין.

בהמשך פרשת בראשית אנו מוצאים את חטאם של אדם וחווה:

וַהֲנַחַש הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱ-לֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה אַף כִּי אָמַר אֱ-לֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל הַנָּחַשׁ מִפְּרִי עֵץ הַגֶּן נֹאכַל: וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן אָמַר אֱ-לֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן תָּמָתוּ: וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת

תמתון: כי ידע א-להים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם פא-
להים ידעי טוב ורע: ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא
לעינים ונחמד העץ להשפיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה
ויאכל: ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם ויתפרו עלה תאנה
ויעשו להם חגרת: וישמעו את קול ה' א-להים מתהלך בגן לרוח היום
ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' א-להים בתוך עץ הגן: ויקרא ה' א-להים
אל האדם ויאמר לו איפה: ויאמר את קלך שמעתי בגן ואירא כי עירם
אנכי ואחבא

(בראשית ג א-י)

אנו רואים שהבושה נובעת מהעירום, כלומר מחשיפתו של הגוף ללא
מחיצות, שכן אחרי התוודעות אדם וחווה לעירומם, בעקבות האכילה מעץ
הדעת, מופיעה הבושה, ולכן הם מכסים את ערוותם בעלי תאנה.

תמיכה נוספת לטענה זו ניתן למצוא בפסוק מדברים שהבאנו בתחילתו של
המאמר, אותו הפסוק שממנו לומדים את דין הבושת. לא מפתיע שפסוק זה
מחבר בין בושה לפגיעה בגוף באיברים המוצנעים: "ושלחה ידה והחזיקה
במבושיו". איבר המין של הגבר מכונה כאן על שם החוויה שיש בחשיפתו –
"מבושיו". הגרעין היסודי של הבושת קשור בחשיפת הערווה של האדם,
שהיא הזהות הגרעינית שלו. ההבחנה וההבדלה בין האיש והאישה היא
ההבחנה היסודית ביותר בין אדם לזולתו. כך אולי ניתן להסביר את ההבדל
בין גן העדן שבו אדם וחווה כיסו רק את ערוותם, ובין המתרחש מחוץ לגן
עדן, שם היה צריך בהבדלה יסודית יותר. מחוץ לגן עדן העולם כבר אינו רק
של אדם וחווה, לכן הקב"ה מלביש אותם בכותנות עור לפני שהוא משלח
אותם מגן עדן: "ויעש ה' א-להים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבשם" (בראשית
ג כא).

בקריאה רחבה יותר, ניתן לומר שכל פלישה מבחוץ אל גוף האדם היא פגיעה
באינטימיות שלו, בזכות שלו לפרטיות, שגבולות הגוף הם אלו שמגינים
עליה. עקרון הבושת אומר שכשהגוף נחשף או נפגע, גם משהו בנפשו של
האדם נפרץ.

לכן היריקה על הבגד והביוש בדברים אינם נכללים בחיוב תשלומי בושת – מכיוון שאין שם פגיעה פיזית בגוף עצמו אלא עלבון, ואין חשיפה של הגוף. מצד שני, מובנת גם שיטת רש"י מדוע אי אפשר לבייש את הערום – ברגע שאדם הסיר את המחיצות המבדילות ומבחינות אותו מהעולם, הוא ויתר גם על הזכות שלו להגנה על האינטימיות היסודית ביותר, ולכן שום פגיעה או חשיפה של הגוף איננה משמעותית יותר – הוא הכי חשוף שאפשר. אפשר להעליב אדם ערום, אך לא לגרום לו לבושת במובן של חשיפת הגוף שלו או פגיעה בו במובן המנטאלי, ולכן דין בושת כבר איננו חל עליו.