

תפיסות של גוף וכבוד בידיני בושת במְשָׁנָה:

יחסי גומלין בין תרבות, משפט וגוף

אורית קמיר, יקיר אנגלנדר *

תקציר

מאמר זה מחיל פרספקטיבה של משפט-תרבות כדי לחשוף ולנתח את תפיסת העולם התנאית המגולמת בידיני הבושת של המשנה, המצויים בפרק ח' במסכת בבא קמא, דיני החובל. כדי לחשוף ולנתח את תפיסת העולם, כלומר את התרבות שעליה מסתמך המשפט שבפרק זה ושלפיתוחה הוא תורם, אנו קוראות את הפרק כיחידה ספרותית שלמה ומתמקדות בסבטקסט שלה. גישתנו זו חושפת שהפרק מבטא יחסי גומלין מורכבים בין שלושה גורמים: התייחסותם של מחברי הפרק לתרבות הדרת-כבוד ובושה (honor and shame culture), תפיסתם את תפקיד המשפט, והבנייתם את משמעותו של הגוף האנושי וערכו.

הניתוח הטקסטואלי המוצג במאמר חושף שההצטלבות משפט-תרבות-גוף בידיני חובל של המשנה מכילה מהלך עמוק ומרחיק לכת, שניתן אף לכנותו מהפכני. אנו מראות שהתנאים מחברי פרק ח' ביטאו בהלכות הבושת שלהם תרבות הדרת כבוד ובושה שכנראה נהגה בחברה שבה חיו והכתיבה את ההתייחסות לפגיעות גוף; עם זאת ובתוך כך, הם נקטו אמצעים משפטיים מגוונים, מקוריים ודרמטיים כדי לרסן תרבות זו, לרככה ואף להמירה בתפיסת עולם אחרת, המקדשת במקום את הדרת-הכבוד (honor), ערך ליבה אחר בתכלית: כבוד אנושי סגולי טבוע (dignity), ו/או הילת כבוד (כבודו של אדם כמי שנברא בצלם אלוהים). טענתנו היא, אם כן, שהטקסט המשנאי מבטא נורמות חברתיות-תרבותיות ביחס לסכסוכי הדרת-כבוד הקשורים בגוף; הוא מעצב, ממסגר ו"מאלף" נורמות אלה בעזרת שיח משפטי, ובתוך כך מצמצם את תרבות הדרת-הכבוד ומציע תחתיה תפיסת כבוד אחרת, שהיא שוויונית ואוניברסלית. תפיסת הכבוד האחרת משליכה באופן עמוק על תפיסת הגוף, הן בטקסט התנאי והן בריבוא טקסטים הלכתיים שנשענו עליו במהלך הדורות. השיח התנאי המורכב המגולם בפרק ח' מרומם את מעמדו של הגוף תוך כדי עיצוב משפט שהוא שיטתי, אוניברסלי, קונקרטי ולא מטפיזי, המקדם תפיסות של כבוד אנושי טבוע (כבוד סגולי או הילת כבוד).

* מאמר זה נכתב לאורך עשור. רבים ניסו להניא אותנו מלנתח את המשנה בכלים שאינם מקובלים בקהילה המדעית. אנו מודים מקרב לב לכל מי שבמהלך השנים תמכו, קראו, העירו הערות ועודדו. תודה לחברי מערכת כתב העת על עבודתם המסורה.

הצגת הנושא: הקישור המשנאי בין גוף האדם, תרבות הבושת, ומשפט פיצוי

המשנה היא הקודקס המשפטי שחובר על ידי מי שמכונים "תנאים" ונחתם בשנת 200 לספירה הכללית על ידי רבי יהודה הנשיא. קודקס זה הוא הבסיס המרכזי לדיונים ולפיתוחים ההלכתיים שנוצרו מאז ואילך במסגרת התרבות היהודית, ואשר תועדו בתלמודים הבבלי והירושלמי ובריבוא טקסטים שפורסמו במאות השנים מאז. פרק ח' במסכת בבא קמא של המשנה (להלן: פרק ח') מסדיר דיני פיצויים בגין פגיעות גוף; המשנה הראשונה בפרק קובעת כי "החובל בחברו חייב עליו משום חמישה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשִׁפְת וּבבושת".¹ כלומר, מי שהכה את גופו של זולתו וגרם לו בכך נזק, אחראי משפטית לנזק שגרם וחייב בחמישה סוגי תשלום שנועדו לשיפוי הנפגע על חמישה סוגי פגיעה: 1. על הנזק הממוני המוחשי שנגרם לגופו (ה"פחת", שמוריד את ערכו של הגוף בשוק); 2. על עוגמת הנפש שכאב הפגיעה גרם לו; 3. על עלות הטיפול הרפואי בפגיעה; 4. על אובדן ימי עבודה והשתכרות; 5. ועל הבושת שהנגיעה הפוגענית גרמה לנחבל. המשניות הבאות בפרק מפתחות קביעה זו וגוזרות ממנה דינים.

דינים אלה והפרק שבו הם קבועים הם הבסיס לעיסוק ההלכתי בתחום זה מאז ועד היום. מכאן חשיבותו הרבה של הפרק והעניין לחקור אותו. בתוך כך, הסבטקסט של הפרק מבטא תפיסה המשלבת יחדיו באופן ייחודי שלושה גורמים: גוף האדם, תרבות הכבוד והבושה (בושת) ומשפט (הלכה). מזה זמן שאנו חוקרים צירופים שונים של שלושה יסודות אלה בהגותם של חכמי ההלכה, ולכן פרק ח' הוא מושא מחקר טבעי עבורנו. במאמר קודם בחנו את האינטראקציה המורכבת בין תפיסת הכבוד והבושה לבין תפיסת הגוף בטקסטים לא הלכתיים מתקופת המשנה והתלמודים.² מאמר זה מתמקד בתפיסה המשולשת הייחודית, כבוד ובושה, גוף ומשפט, של עורכי פרק ח' המשנאי כפי שהיא באה לידי ביטוי בסבטקסט של הפרק. אנו מאמינים שמרכזיותו של פרק ח' בתרבות היהודית לדורותיה הופכת את המחקר של התפיסה התרבותית הגלומה וכרוכה בו לבעל ערך לא רק להבנת תרבותם של התנאים עורכי המשנה, אלא גם לזיהוי ופענוח של זרמים והשקפות – לא בהכרח מודעים – בהתפתחות התרבות היהודית לדורותיה. למיטב ידיעתנו, משימה זו שהצבנו לעצמנו במאמר זה לא טופלה במחקר קודם.³

¹ משנה, בבא קמא ח', א. מכאן ואילך, אם לא נאמר אחרת, כל הפניה למשנה (כלומר למשפט) מתייחסת למשנה בתוך פרק ח' של מסכת בבא קמא במשנה.

² יקיר אנגלנדר ואורית קמיר "בשר בושה סרוחה רימה": הגוף והבושה בעולמם של חז"ל" **מדעי היהדות** 57 49 (2013).

³ הדינים הקבועים בפרק ח' הם בעלי עניין רב לפוסקי הלכה, לנושאי דרשות רבניות ולחוקרי הלכה מאז ומעולם, והעיסוק בהם רב. עם זאת, אף שדיני הבושת תופסים את חלק הארי של פרק ח', העניין הרבני והמחקרי מתמקד, פעמים רבות, בעילת הנזק. ראו, למשל, בנימין פורת "שומת נזקי גוף: טבע האדם ומקומות בחברה" **דיני ישראל** לד 11 (2020). שמונה מעמודי המאמר מוקדשים לניתוח הלכות נזק והגיון, ואילו הדיון בן ארבעת העמודים בבושת מתמקד לא בהלכות

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

הפרספקטיבה שאימצנו כדי לחשוף את תפיסת העולם התנאית ולנתחה היא של משפט־תרבות: המאמר בוחן את המשפט שבפרק ח' כחלק מן התרבות שהפרק מבטא, כלומר כתוצר שלה – וגם כזה שתורם לעיצובה. ההיבט התרבותי שאנו חושפים ומנתחים הוא הצומת בין כבוד ובושה להתייחסות לגוף. בהתאם, כליו של המאמר הם של משפט־תרבות: הוא חושף את הסבטקסט של פרק ח' ומפענח בו את יחסי הגומלין המורכבים בין האופנים שבהם מחברי המשנה תפסו ועיצבו את תרבות הכבוד והבושה, את תפקיד המשפט ואת משמעותו וערכו של הגוף האנושי.

הפרספקטיבה והכלים של משפט ותרבות, ההתמקדות ביחסי הגומלין בין תרבות הכבוד והבושה, המשפט והגוף המשתקפים בסבטקסט, הביאו אותנו לבחון את פרק ח' כטקסט שלם שמבנהו ובחירות העריכה של כותביו ועורכיו – כולם מכילים, מבטאים ומסגירים את האינטראקציה התרבותית־המשפטית שאנו חושפות ומנתחות. כשם שניתוח של טקסט ספרותי אינו יכול להסתפק במשפט זה או אחר מתוך הטקסט שהוצאו מהקשרם ומחייב גם מבט כולל על היצירה – כך גם ניתוח מסוג משפט ותרבות של פרק משנאי. גישה טקסטואלית זו שונה מזו שאותה נקטו רבים ממפרשי המשנה בכלל ופרק ח' בפרט לאורך הדורות. השוני נגזר מסיבת העיסוק בפרק וממטרותיו. פרשנים שחיפשו בפרק ח' הלכות שיש לפרשן לצרכים הלכתיים התמקדו כל אחד בהלכה לה נזקק ובדרך כלל קראו אותה ביחד עם פרשנויותיה בטקסטים אחרים, מאוחרים, שנכתבו ונערכו על ידי כותבים שונים במקומות שונים ובתקופות שונות (תלמוד, תוספות, רמב"ם). הם לא התעניינו בהקשר התרבותי שבתוכו חוברו ההלכות הקבועות בפרק ח' ושעליו הן השפיעו ולא חיפשו את העקבות התרבותיות המסתתרות במבנה הטקסט ובעריכתו. מטרתנו אינה הלכתית, אלא משפט־תרבותית, והתייחסותנו לטקסט נגזרת ממנה ומשרתת אותה.

המחקר המשפט־תרבותי המתמקד בתרבות הכבוד והבושה ובתפיסת הגוף הוביל אותנו לתובנה **שהצומת משפט־תרבות־גוף בדיני חובל של המשנה מכיל מהלך תרבותי־חברתי־משפטי עמוק ומרחיק לכת, שניתן אף לכנותו מהפכני**. הפרספקטיבה שאימצנו אפשרה לנו לזהות שבעצבם את דיני הפיצוי בגין בושת הכרוכה בפגיעת גוף, מחברי המשנה הניחו יסודות לתפיסת עולם חברתית־ערכית ייחודית. בגלל חשיבותו של פרק ח' בהיסטוריה ההלכתית, תפיסת עולם זו השפיעה עמוקות על המשך התפתחותה של התרבות שינקה מן המשנה והסתמכה עליה.

כדי לחדד את הייחוד של יצירתם התרבותית המשפטית של מחברי המשנה, אנו מציינות בכמה נקודות לאורך המאמר עד כמה התקשו פוסקי הלכה בדורות הבאים להשלים עם המסגרת שיצרו דיני החובל. ניסיונותיהם החוזרים ונשנים, לכל אורך ההיסטוריה, לפרוץ את המסגרת המשנאית מעידים עד כמה זו הייתה חריגה ומיוחדת. עם זאת, דיונים הלכתיים אלה מעידים על כך שלמרות

המשנאיות, ובוודאי לא בהקשרן התרבותי, אלא בפרשנויות מאוחרות שלהן בספרות ההלכתית והמחקרית.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

ניסיונות ההרחבה העקשים, פוסקי הלכה מאוחרים חשו מחויבים לדיון המשנאי והמשיכו להתייחס לפרק ח' בבסיס ההלכתי שעליו בנוי התחום. כך המשיכה רוחו של הפרק לתחם, בעולם היהודי, את החשיבה התרבותית-המשפטית על הגוף והבושת.

מבנה המאמר

מאמר זה בוחן, אם כן, את האינטראקציה המורכבת שיצרו מחברי פרק ח' במסכת בבא קמא המשנאית בין פגיעות גוף, בושת (תרבות כבוד ובושה) ומשפט. קוראות המאמר מכירות היטב גם פגיעות גוף וגם משפט. הקוראים מכירים פחות את המסגרת התרבותית שהולידה את מושג הבושת; המסגרת התרבותית שמתוכה עצבו מחברי המשנה את יחסי המשפט והגוף ואשר עליה השפיעו באמצעות דיני הבושת שקבעו. לכן נפתח בהצגה תמציתית של התרבות שהבושת היא חלק בלתי נפרד ממנה. פרק א' להלן מכיל הצגה זו.

במאמר קודם כבר הצגנו את טענתנו כי החברה היהודית בתקופת החכמים בכלל והתנאים בפרט הכילה יסודות רבי משמעות והשפעה של מה שאנו מכנים תרבות הדרת-כבוד ובושה. הראינו כי אגדות בנות התקופה, מימרות ומטבעות לשון המתועדות במשניות ובברייתות מעידות על דפוסי התנהלות חברתית שמשקפים תפיסות של הדרת-כבוד ובושה.⁴ במקביל, הלכות בנות התקופה המופיעות במשניות ובברייתות מלמדות על שיח משפטי ער בנושאים של הדרת-כבוד, בושה וביוש ועל מאמצים להבנות פתרונות משפטיים לטיפול בסוגיות וסכסוכים יום יומיים הקשורים בהם. עוד הראינו שם בהרחבה כיצד שיח הדרת-הכבוד בן התקופה מתייחס לגוף ומייעד לו מקום מרכזי. מאמר זה ממשיך את הקו שפיתחנו שם. הוא מתמקד בפרק משנאי אחד ובנושא המסוים של פגיעות גוף ומעמיק בדרך זו את ניתוח הקשר בין גוף למשפט בתרבות הדרת-הכבוד של התנאים.

לאחר הצגת המבנה הבסיסי של תרבות הדרת-כבוד ובושה, הפרק השני של המאמר מציג קריאה קוהרנטית וסדורה של פרק ח'. למרות העיסוק הרב בפרק זה ובהלכותיו, מקובל לפרש את ההלכות בנפרד כאילו הן עומדות בפני עצמן. גישה זו מאפשרת לכל פרשן לפרש כל הלכה לאור השקפת עולמו או לאור גורמים אחרים שהוא בוחר בהם. גישה זו אינה מניבה תמונה פרשנית שלמה של הפרק כמכלול. בשונה מכך, אנו קוראות את פרק ח' כיחידה אחת ומציעות לו פרשנות שלדעתנו נגזרת ממבנהו השלם ומתיישבת איתו. פרשנות זו חושפת, לדעתנו, את הטקסט כמכלול רעיוני והגותי שלם. רק חשיפה כזו מאפשרת לחפש, מעבר לטקסט עצמו, את הסבטקסט ולאחר שם תפיסות תרבותיות. ואכן, הפרק השלישי מסתמך על הטקסט של פרק ח' שהוצג בפרק השני כדי

⁴ את הטענה שהתרבות היהודית בתקופת המשנה הכילה יסודות של הדרת כבוד הצגנו ופרשנו בהרחבה במאמר "בשר בושה סרוחה רימה": הגוף והבושה בעולמם של חז"ל", לעיל ה"ש 2.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

לחשוף ולפענח את הסבטקסט. פרק זה מכיל את מה שאנו מאמינים שמשמע ממבנהו של פרק ח' הן ביחס לתרבות כבוד ובושה, הן לגבי המשפט והן לגבי תפיסת הגוף. הפרק מציג ראשית שורה של תובנות ביחס לתרבות הדרת-הכבוד והבושה של מחברי המשנה, שנית תובנות ביחס לתפיסת הגוף של התנאים ולבסוף תובנות לגבי תפיסת המשפט שלהם. הפרק הרביעי כורך יחדיו את התובנות שהוצגו בפרק השלישי לכדי סיכום ומסקנות.

פרק א: הצגת ההקשר התרבותי: מהי חברת הדרת כבוד ובושה (honor and shame society)

בושת היא הכינוי העברי הקדום למה שאנו נוהגים כיום לכנות בושה, ואנו נשתמש לחלופין בשתי המילים, על פי ההקשר. בעולמם של התנאים, כמו במרבית חלקי העולם, בוודאי בעת העתיקה, בושה ציינה את היעדרו של honor, שהוא סוג הכבוד שאנו מכנים בעברית הדרת-כבוד. כדי לדון בבושת באופן מושכל ולנתח את מאפייניה וגוניה של תרבות הדרת הכבוד המסוימת שדיני הבושת המשנאיים משקפים ומעצבים, נציג תחילה בתמצית את מאפייניה הבסיסיים ביותר של חברה בעלת מאפיינים של תרבות הדרת-כבוד ובושה (honor and shame society). נזכיר כאן רק מאפיינים שהם רלוונטיים באופן מובהק לניתוח דיני הבושת המשנאיים המוצג במאמר זה.⁵

אנתרופולוגים והיסטוריונים תיארו חברת הדרת-כבוד כחברה הייררכית הבנויה בצורת פירמידה, שמתקיים בה קשר ישר והדוק בין מעמדו החברתי (סטטוס) של אדם לבין הדרת-כבודו (honor): ככל שמעמדו של אדם גבוה יותר – כך רבה הדרת-כבודו, וככל שלאדם הדרת-כבוד רבה יותר – כך גבוה יותר מעמדו החברתי. הדרת הכבוד היא ערכו של אדם בתוך מבנה חברתי זה, וערך זה קשור ללא הפרד בסטטוס המוכר שלו באותה חברה.

חלק מהדרת-כבודו של אדם הוא, בדרך כלל, מולד, וחלק אחר נרכש ונצבר על ידיו באמצעות התנהגות. כדי לצבור הדרת-כבוד, חבר בחברה כזו צריך לציית לנורמות הדרת-הכבוד הנוהגות בה. כך, למשל, בחברות הדרת-כבוד רבות נורמות הדרת-הכבוד מחייבות גברים להפגין אומץ לב, הכנסת אורחים, רוחב יד או מצליחנות (בלימודים, בעסקים, בעשיית הון ו/או בשליטה במשפחה). ככל שחבר קבוצה מפגין תכונות אלה – כך הוא זוכה בהדרת-כבוד, קונה לעצמו יוקרה ומעמד ומתעלה ומתנשא מעל חברי קבוצה אחרים.

הדרת-הכבוד נתפסת כמשאב חברתי מוגבל, המבנה עולם דמוי פירמידה; לכן הדינמיקה החברתית סביבה היא של תחרות סכום אפס. בחברה המקיימת דינמיקה כזו, כל פרט מבקש לנכס

⁵ לדיון מפורט בחברות הדרת-כבוד ובושה והפניות ביבליוגרפיות ראו אורית קמיר **שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם** (2004) (להלן: קמיר **שאלה של כבוד**); אורית קמיר "על פרשת דרכי כבוד: החברה הישראלית בין מגמות של כבוד סגולי (dignity), הדרת-כבוד (honor), הילת כבוד (glory) וכבוד מחיה (respect)" **תרבות דמוקרטית** 9 (2005) 169; ORIT KAMIR, BETRAYING DIGNITY: THE TOXIC SEDUCTION OF SOCIAL MEDIA, SHAMING AND RADICALIZATION 17–48 (2020) (להלן: KAMIR, BETRAYING DIGNITY) פרק זה מסתמך על מחקרים אלה ומסכם טיעונים המפורטים בהם בהרחבה. לביסוס והפניות ראו שם. לשם נוחות נכנה חברות הדרת-כבוד ובושה "חברות הדרת-כבוד" תוך השמטת המילה בושה.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

לעצמו הדרת-כבוד רבה ככל האפשר, ופעילות הקידום העצמי שלו היא בהכרח על חשבון כל הפרטים האחרים, שאף הם שואפים להשיג לעצמם אותה מטרה. עלייתו של האחד בסולם הדרת-הכבוד והמעמד החברתי מחייבת את ירידת האחרים ביחס אליו.

בתוך גבולותיה של חברת הדרת-כבוד, נורמות הדרת-כבוד שונות חלות על מעמדות שונים, ושונות זו מעידה על ההבדל בין מעמדות שונים ומבצרת את החלוקה המעמדית. התחרות על מעמד והדרת-כבוד מתרחשת בדרך כלל בקרב קבוצות מעמד מוגדרות, כלומר בתוך קבוצת השווים.

בתרבות הדרת-כבוד, המושג ההופכי להדרת-כבוד, המציין את חסרונה, הוא shame: בושה, כלימה, ביזיון, השפלה, פחיתות כבוד. בחברות הדרת-כבוד, בושה והדרת-כבוד הן שני קצותיו של ציר ההערכה החברתית האנכי, המסומן מראש הפירמידה החברתית לתחתיתה. כל מעשה בעל משמעות חברתית מקנה הדרת-כבוד ו/או בושה וממצב את הדמויות הקשורות במעשה על ציר זה. בחברה כזו, בה, כפי שציינו, כל אדם שואף להגדיל את הדרת-כבודו, הוא שואף במקביל להימנע בכל מחיר מביוש, כלומר מצבירת בושה. החרדה מביוש ובושה היא מאפיין מרכזי של חברה כזו. חברות הדרת-כבוד ובושה מתאפיינות ונבחנות זו מזו באופנים המורכבים שבהם הן מבדילות בדקדקנות בין סוגים, גוונים ודרגות של ביוש.

מכיוון שבושה היא ההיפך מהדרת-כבוד, והדרת-הכבוד היא, כאמור, משאב מוגבל – קיים קשר מידי ובלתי נמנע בין הדרת-כבודו של פלוני לבושתו של אלמוני. כאשר אדם מבקש לרכוש לעצמו הדרת-כבוד, הוא יכול לעשות זאת על ידי ביוש מכוון של זולתו. הביוש האקטיבי יכול להקנות לו הדרת-כבוד ולקדם אותו במעלה הסולם החברתי. במקביל, כאשר אדם מגדיל את הדרת-כבודו על ידי הצטיינות בקוד הדרת-הכבוד – הוא בהכרח מקטין בכך את "עוגת" הדרת-כבודם של כל האחרים, ומשמעות הדבר היא כי הוא מגדיל את "נתח" בושתם, מבייש אותם.

יש שפלוני גורם לאלמוני בושה במעשה שכלל אינו קשור בו, אלא בזולתו. חישובו על מקרה שבו לוי הציע לראובן את בתו לאישה, אך ראובן העדיף לשאת את בתו של שמעון. עקב בחירתו של ראובן בבת שמעון על פני בת לוי, הדרת-כבודו של שמעון עלתה, וזו של לוי נפגעה, ונגרמה לו בושה. "כתם הבושה" שהושת על לוי פוגע בהדרת-כבודו, מעמדו החברתי, יוקרתו, ולכן בחשיבותו ובסיכויי הצלחתו והישרדותו.

בחברות הדרת-כבוד, ביוש מטיל על המבויש חובת הדרת-כבוד לנקום (או לגאול) את הדרת-כבודו שהוכתמה ולדרוש אותה בחזרה מידי המבייש. החובה היא, ככלל, על המבויש ועל בני משפחתו (בעיקר בניו), החולקים עימו הן את הדרת-כבודו והן את בושתו. על המבויש ליטול בחזרה מן המבייש את הדרת-הכבוד שזה גזל – ומעט יותר מכך (מעין ריבית). כלומר, תגובתו צריכה להיות מביישת יותר מאשר הביוש הראשון. לכן סכסוכי הדרת-כבוד הם בהגדרה סכסוכים מסלימים. כדי למנוע אלימות בלתי מרוסנת מסלימה ומתמשכת (למשל בדמות "נקמת דם") שעלולה לעלות בדמים רבים ולפגוע בסדר החברתי, חברות הדרת-כבוד קובעות כללים ברורים ואף טקסים ציבוריים

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

ופומביים למיסוד אופנים שבהם רשאי המבויש לנקות את הדרת-כבודו המוכתמת ולשקמה. כלומר: חברות הדרת-כבוד קובעות כללים כיצד ליישב סכסוכי הדרת-כבוד ובושה. כללים אלה מרכזיים להבטחת הסדר החברתי וחייהם של פרטים בחברות הדרת-כבוד. הדוקרב הוא דוגמא מובהקת לטקס שנועד להיות מנגנון יישוב סכסוכי הדרת-כבוד.

ככלל, קיים מתח טבוע בין תרבויות הדרת-כבוד לבין מערכות משפט מרכזיות של מדינה או של דת. תרבות הדרת-כבוד מעודדת את חבריה למה ששיטות משפט מרכזיות מכנות "עשיית דין עצמית": להשיב לעצמם את הדרת-הכבוד שנגזלה מהם על ידי ביוש המבייש. הביוש נועד להשיג גמול והרתעה והוא נתפס כחוב של הדרת-כבוד המוטל על מי שביוש. שיטות משפט מרכזיות שוללות, בדרך כלל, עשיית דין עצמית ודורשות לעצמן את הסמכות הבלעדית לשפוט ולהעניש. כשיטות משפט מתמודדות עם תרבויות הדרת-כבוד, יש שהן מכירות בפגיעה בהדרת-כבוד כעילה להתערבות משפטית. האיסורים על "לשון הרע" הם וגמא נפוצה לביוש מילולי שמערכות משפט רבות מכירות בנזקו ומציעות לו תרופה. יש שיטות משפט שמוכנות, במקרים מסוימים, להכיר במידת מה בעשיית דין עצמית שתרבות הדרת-כבוד מחייבת. למשל, במשפט הפילי האנגלו-אמריקאי, גם זה הנוהג בישראל, יש התחשבות משפטית מיוחדת בגבר שהרג את בת זוגו – או את המאהב שלה – כתגובה על הפגיעה הקשה בהדרת-כבודו.⁶ כך, הדיאלוג המורכב בין פרקסיס של הדרת-כבוד ובושה לבין מערכת משפט משפיעה על תרבות הדרת-הכבוד והן על שיטת המשפט.

כפי שהראינו בפירוט במקום אחר,⁷ סיפורים המיוחסים לתקופת המשנה משקפים תפיסות ותחושות שניתן לקשרן עם הדרת-כבוד ובושה. הסיפורים מתארים התנהגויות חברתיות הנובעות מתחושות אלה ומבטאות אותן. יש שהסיפורים מציגים חכמים המבקשים לעשות ככל שביכולתם כדי למנוע בושה. כך למשל סיפור על שמואל הקטן מתאר כיצד הוא נטל על עצמו את האחריות להתנהגות שאינה מכובדת של עמיתו לספסלי הישיבה ומנע את ביושו הפומבי של אותו תלמיד.⁸ נטילת הבושה על עצמו והצלת הדרת-הכבוד של עמיתו מוצגות כהתנהגות אצילית. יש שהסיפורים מעידים על המחירים הכבדים שהביוש גורר. בסיפור כזה, רבי יוחנן מפרש את חיובו של רב כהנא כפגיעה בהדרת-כבודו; בתגובת גמול תקיפה הוא משיב לו מבט קטלני, שמביא למותו של רב כהנא.⁹ במקביל, הדינים הקבועים במשנה בבא קמא מעידים על עצמם במפורש שהם כללים משפטיים ליישוב סכסוכי הדרת-כבוד ובושה: סכסוכים שבהם צד אחד בייש את האחר ופגע בכך בהדרת-כבודו של הנפגע. אלה הסכסוכים אשר בהיעדר הסדרה מובילים לתגובת שרשרת של ביוש גמולי הדדי מסלים ולדינמיקה מתמשכת של נקמת דם.

⁶ לדיון ראו אורית קמיר **כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי** 98–126 (2007).

⁷ אנגלנדר וקמיר, לעיל ה"ש 2.

⁸ בבלי, סנהדרין יא, ע"א.

⁹ בבלי, בבא קמא קיז, ע"א.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

מאמר זה מציג את דיני הבושת המשנאיים בהקשר זה של יישוב סכסוכי הדרת-כבוד. המאמר בוחן מהם מרכיביה של תפיסת הדרת-הכבוד והבושה שהם מבטאים, מגלמים, מחזקים, משנים ומבטלים. במקביל, הוא בוחן כיצד ההסדר המשפטי של סכסוכי הדרת-כבוד מעצב את תפיסת הגוף ואת תפיסת המשפט.

פרק ב: קריאה טקסטואלית של פרק דיני הבושת במשנה: בין "הכול לפי המבייש והמתבייש" לבין

"הכול לפי כבודו"

מאמר זה מתייחס לפרק ח' כאל יחידה משנאית ערוכה, כלומר כאל גוף טקסטואלי שלם וחי, בעל השקפת עולם ואמירה. משמעותו של כל איבר מאיברי הפרק נגזרת, לשיטתנו, ממיקומו ומתפקידו בתוכו, וביחס לאיברים האחרים. יחד הם מצטרפים למשמעות טקסטואלית קוהרנטית. פרשנות כזו מאפשרת לחפש, מעבר לטקסט עצמו, את הסבטקסט, ולאתר שם תפיסות תרבותיות. משנה א' פותחת את דיונו של פרק ח' בדיני הבושת בהצגת כלל: "הכול לפי המבייש והמתבייש". כשלעצמו, כלל זה אינו ברור וניתן לפרשו באופנים שונים. כך, למשל, ניתן לחשוב שהוא מורה שבכל מקרה ומקרה יש לשקלל את מעמדו האישי של המבייש עם מעמדו האישי של המתבייש, קורבן הביוש. עיון בתוספתא, אף הוא טקסט שנכתב על ידי תנאים, מלמד שאכן יש בסיס לקריאה כזו של הכלל, שכן התוספתא מציגה את הכלל "הכול לפי המבייש והמתבייש" ביחד עם הקביעות ההלכתיות הבאות:

"אינו דומה מביישו ערום למביישו לובש [...] אינו דומה מביישו במרחץ למביישו בשוק. ואינו דומה המתבייש מן היקיר למתבייש מן הפגום, ואינו דומה גדול המתבייש לקטן המתבייש, בן גדולים המתבייש לבן קטנים המתבייש".¹⁰

הלכות אלה קובעות שמי שבויש כשהוא עירום זכאי לפחות דמי בושת ממי שבויש כשהוא לבוש; מי שבויש בבית המרחץ זכאי לפחות דמי בושת ממי שבויש בשוק; מי שבויש על ידי אדם בעל מעמד זכאי לפחות דמי בושת ממי שבויש על ידי אדם חסר מעמד; בעל מעמד חברתי גבוה שבויש זכאי ליותר דמי בושת מאשר בעל מעמד חברתי נמוך שבויש. על רקע הלכות אלה, נראה שאכן בתוספתא משמעות הכלל "הכול לפי המבייש והמתבייש" היא שבכל מצב של ביוש ישוקללו שתי הלכות רלוונטיות: זו שחלה על המבייש וזו שחלה על המתבייש/המבויש.

ואולם, בשונה מעורכי התוספתא, עורכי המשנה בחרו לא לשבץ בטקסט המשפטי שלהם אף אחת מן ההלכות הנזכרות. במקום זאת, עורכי המשנה בחרו לקבוע, מייד אחרי הצגת הכלל "הכול לפי המבייש והמתבייש", שורה של **פטורים**, הקובעים אילו סוגים של אנשים פטורים קטגורית

¹⁰ תוספתא, בבא קמא ט, יב.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

מתשלומי בושת כאשר הם מביישים, ומי פטור מתשלום בושת משום שפגע בסוג של אדם שאינו ניתן לביוש. בחירה עריכתית זו שופכת אור על הפרשנות ההולמת את הכלל "הכול לפי המבייש והמתבייש" בתוך ההקשר המשנאי. לאור שורת הפטורים המופיעה אחריו, דומה ש"הכול לפי המבייש והמתבייש" משמעו: "כדי לדעת אם אירוע חבלה כלשהו מקים חובת תשלום פיצויי בושת יש לבדוק לאיזו קטגוריה חברתית שייך המבייש ולאיזו שייך המבויש".

במילים אחרות, הכלל "הכול לפי המבייש והמתבייש" מוצב במשנה כמסגרת לדיון בשאלה המקדמית **האם**, בכל סיטואציה מתוארת, נוצר ביוש שמזכה את הקורבן המבויש בהתערבות משפטית ובפיצוי ממוני.¹¹ בתשובה על השאלה המקדמית הזו, המשנה מונה קטגוריות רבות של מביישים שפטורים מתשלום פיצויי בושת (למשל ישן, הנופל מהגג, חירש, שוטה, קטן, בעל השור שגרם נזק), וקטגוריה של אנשים שפטורים אחרים מתשלום בושת מכיוון שאינם זכאים לקבלו (עבד כנעני, כאשר המבייש הוא בעליו, ולפי רבי יהודה – גם כשהמבייש אינו בעליו. לעומתו, המשנה מדגישה שחירש, שוטה וקטן כן זכאים לקבל פיצוי בושת).

משקבעה המשנה מי פטור מתשלום פיצויי בושת ומי אינו פטור, מי זכאי לקבל תשלומי בושת ומי אינו זכאי, מתעוררת השאלה הבאה: **מה שיעורם** של דמי הבושת שעל המבייש לשלם למתבייש בכל סיטואציה שבה נקבע שהמבייש חייב לשלם והמתבייש זכאי לקבל תשלום. בתשובה לשאלה זו מציעה משנה ו' רשימה הנחזית, על פניה, לרשימת החלטות שיפוטיות שנקבעו במקרים ספציפיים שכבר התבררו בעבר, כלומר רשימת תקדימים. "התוקע לחברו, נותן לו סלע... סטרו, נותן לו מאתיים זוז; לאחר ידו – נותן לו ארבע מאות זוז. צרם באזנו, תלש בשערו, רקק והביע בו רקו, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האשה בשוק – נותן ארבע מאות זוז".¹²

מייד לאחר רשימה זו מציגה משנה ו' את הכלל השני: "זה הכלל: הכול לפי כבודו", כלומר:

שיעור הפיצוי נקבע על פי כבודו של המבויש, קורבן הביוש (ואינו תלוי בכבוד המבייש).¹³

¹¹ מעניין לציין כי רבים מפרשני המשנה בכל הדורות בחרו לא להתייחס אל הכלל "הכול לפי המבייש והמבויש". מי שכן התייחסו אליו, הציעו לו פרשנויות תמוהות. כך למשל רש"י (על בבלי, כתובות מ, ע"א) מפרש שככל שהמבייש בזוי יותר – כך גדולה הפגיעה בהדרת-כבודו של המבויש. פרשנות זו אינה מתיישבת עם קביעתו של רש"י במקום אחר, לפיה ביוש מידי אדם סביר, רגיל, בן מעמדו של המבויש, חמור יותר מביוש מידי אדם בזוי או רם מעלה. הפרשן החשוב רבי חיים יוסף דוד אזולאי (נולד בירושלים, במאה ה-18) עמד על סתירה זו (פתח עיניים על בבא קמא, פג, ע"ב) ותירץ שפרשנותו של רש"י (לפיה ביוש בידי אדם בזוי חמור יותר) מתייחסת רק לביושה של אישה בהקשר המיני. התייחסויות פרשניות בודדות אלה מתייחסות אל הכלל המשנאי בנפרד מהקשרו בפרק ח', ואינן מתמודדות עם מיקומו בפרק. לכן הן לא בהכרח מתיישבות עם עמדת המשנה כפי שהיא משתמעת ממבנה הטקסט המשנאי.

¹² התוספתא (בבא קמא ט, יא) מביאה אף היא רשימה של שיעורי פיצויי בושת ("הכהו באחר ידו, בנייר, בפינקס, בעורות שאין עבדיו, בטמוס של שטרות שבידו, נותן ארבע מאות זוז"...) ומוסיפה עליה את ההבהרה "ולא מפני שמכה של צער, אלא מפני שמכה של בזיון".

¹³ גם כלל זה זכה לפרשנויות שאינן בהכרח מתיישבות עם עמדתה המשתמעת של המשנה. כך, הפרשן החשוב רבי מאיר בן שלמה המאירי (פרובאנס, המאה ה-13) מפרש שפיצוי הבושת כלל אינו נקבע על פי כבודו של המבויש. לשיטתו, כשהמבייש והמבויש שניהם יהודים, הביוש אינו נחשב חמור בשום מקרה: "מפני שאף המביישים בני אברהם יצחק ויעקב הם ואין בשת הבא מצדם כדאי להחמיר בו כל כך". להרחבה ראו את הפירוש של מאירי על בבא קמא פ"ו, ע"א.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

עריכה זו מעוררת את השאלה כיצד מתיישב הכלל "הכול לפי כבודו" עם רשימת התעריפים שהופיעה מייד לפניו? שהרי לכאורה, הכלל "הכול לפי כבודו" קובע שכל מתבייש הזכאי לפיצוי – זכאי לפיצוי בשיעור ההולם את "כבודו", ולא לפיצוי בשיעור קבוע המופיע ברשימת תקדימים או ברשימת הנחיות לשופטים. את הפרשנות לקושיה זו ניתן, כמובן, להשתית בצורות שונות על טענות שונות.¹⁴ נאמנים לקריאתנו את המשנה כטקסט ערוך, אנו מבקשים את התשובה לאתגר הפרשני במבנה הפרק.

דומה שהמפתח שעורכי המשנה הציעו להבנת הקשר בין רשימת השיעורים לבין הכלל "הכול לפי כבודו" מצוי בציטוט מדבריו של רבי עקיבא, שהם בחרו למקם במשנה ו', מייד לאחר הכלל: "אפילו עניים בישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב".

בהצהרתו זו, רבי עקיבא קובע שאפילו מי שמעמדם החברתי בשעת ביושם הוא נמוך ביותר, הם בכל זאת בעלי הדרת-כבוד מולדת, מכוח התייחסותם לאבות האומה. לשיטתו, הדרת-כבודו של המתבייש, שיש להתחשב בה לצורך קביעת שיעור פיצויי בושתי שישולמו לו, אינה נגזרת רק ממעמדו בשעת הביוש, אלא גם מייחוסו השבטי/לאומי; וכל מי שנתפס כצאצא של אבות האומה הוא בעל הדרת-כבוד טבועה ששיעורה כהדרת-כבודו של אדם שהיה בעל נכסים ואיבדם. הדרת-כבודו זו אינה מתבטלת גם אם המתבייש, קורבן הביוש, הוא, בעת הביוש, עני וחסר מעמד חברתי.

כיצד מסייע שיבוצה של אמירה זו להבנת המתח בין רשימת שיעורי הפיצויים לבין הכלל "הכול לפי כבודו"? לדעתנו, עמדתו של רבי עקיבא מזמינה לראות ברשימת שיעורי תשלומי פיצויי הבושת רשימת תעריפי מינימום שחייבים להשתלם אפילו למי שאינם בעלי הדרת-כבוד חברתית גבוהה. הסיפור שהמשנה מביאה מייד לאחר דבריו של רבי עקיבא מחזק פירוש זה. זהו סיפורו של אישה שדרשה פיצויי בושתי מידיו של אדם שהסיר את כיסוי ראשה וחשף את שערותיה. הנתבע התנער מן הדרישה והצליח להוכיח שהאישה עצמה לא הקפידה על הדרת-כבודה, וכשנזדמן לה שמן חינם – היא הסירה את כיסוי ראשה כדי למרוח את שערותיה בשמן. ואולם רבי עקיבא לא שעה לטענת הנתבע וקבע שעליו לשלם את ארבע מאות הזוז הקבועים ברשימת תעריפי פיצויי הבושת

¹⁴ עמית גבריהו מעלה את הסברה ש"רשימת התעריפים הקבועים" המופיעה גם במשנה וגם בתוספתא נוצרה בבית המדרש של רבי עקיבא והיא מבטאת גישה משפטית שונה מזו שעל פיה הפיצוי בגין בושת נגזר מכבודו של המבויש, גישה שלדעתו נוצרה בבית המדרש של רבי ישמעאל. על פי סברה זו, עורכי המשנה העדיפו את גישת בית המדרש של רבי ישמעאל, אך כמס שפתיים חסר משמעות מעשית שילבו אל תוך הטקסט שלהם גם חלק מרשימת התעריפים הקבועים של בית המדרש של רבי עקיבא. ראו עמית גבריהו "דיני החבלות בתורת התנאים" **תרביץ: רבעון למדעי היהדות** פו 533, 546–548 (התשע"ט). אין אנו נוקטים עמדה בשאלת מקורם של חלקי הטקסט המשנאי ואיננו שוללים את הטענה כי רשימת התעריפים מקורה בבית מדרש שונה מאשר הכלל שהכול לפי כבודו. כאמור, אנו מעדיפים להתייחס לטקסט שערכו עורכי המשנה כאל יחידת משמעות ואנו מתאמצים לשוות לה את הפירוש ההגייוני, המסתבר והקוהרנטי ביותר מתוך עצמה.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

המגיעים לאישה שראשה נפרע בשוק.¹⁵

אם כן, עורכי המשנה בחרו למקם את הכלל "הכול על פי כבודו" לאחר רשימת התעריפים, כלומר לאחוז גם ברשימה וגם בכלל, ולחתום עם עמדתו השוויונית של רבי עקיבא. לדעתנו בחירות עריכה אלה מלמדות כי לשיטתם, ברוח רבי עקיבא, תעריפי הרשימה הם תעריפי מינימום שחלים על כל קורבן של ביוש הזכאי לפיצוי, ומי שנהנים מהדרת-כבוד חברתית זכאים לדרוש לעצמם פיצוי נוסף מעבר לתעריפים הללו – ברוח "הכול לפי כבודם".

ניתן למצוא חיזוק לפרשנות זו במקום אחר במשנה, שגם בו מופיעים זה לצד זה רשימת שיעורי תשלומים (שאדם חב לאשתו) והכלל "הכול לפי כבודו".¹⁶ שם, שני היסודות השונים הללו מחוברים בדברי הסבר ברורים המבהירים את מעמדה של הרשימה: "במה דברים אמורים? [כלומר, למה מתייחסת הרשימה?]; בעני שבשיראל; אבל במכובד – הכול לפי כבודו". דומה שעורכי דיני הבושת של המשנה התכוונו שהיגיון מקשר זה יחול גם לגבי שיעוריהם של פיצויי בושת.¹⁷

משנה ז' חותמת את הפרק העוסק בבושת בשלושה כללים: 1. אדם חב בפיצוי על פגיעה שגרם לגופו של אחר גם אם עשה זאת לבקשתו של אותו אדם; רק אם מחל הנפגע מראש על זכותו לפיצויי בושת יהיה החובל פטור מהם; 2. החובל חייב לבקש סליחה והנפגע חייב לקבלה; 3. אדם חב בפיצוי על פגיעה שגרם לגופו של אחר גם אם עשה זאת לבקשתו של אדם שלישי.

המשנה אינה מפרשת האם כללים אלה חלים על כלל סוגי הפיצויים הנדונים בפרק, או שמא רק על פיצויי הבושת, שבהם עוסקות רוב ההלכות שמחברי הפרק בחרו לכלול בו. הכלל הראשון מבין השלושה מיוחס לרבי עקיבא ומובא במשנה ו' ביחד עם סיפור אירוע הסרת כיסוי ראשה של האישה. באירוע זה לא נגרמו שום פגיעות זולת בושת, ולכן נראה כי הכלל מובא כמתייחס אך ורק לדמי בושת.

ראינו, אם כן, שקריאה רציפה של הטקסט המשנאי מובילה להבנה שהכלל המוצג בו ראשון, "הכול לפי המבייש והמתבייש", משמש לשם קביעה **שעצם חובת תשלום פיצויי בושת** בכל מקרה ומקרה נגזר מהשתייכותם של המבייש והמבויש לקטגוריות אנושיות חברתיות מוגדרות. רשימת פטורים, על פי סיווג של מביישים ומבוישים, קובעת באילו מקרים לא צומחות הזכות והחובה לקבל

¹⁵ האמירה "אפילו עניים בישראל, רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב" אינה מבטאת את תפיסת הדרת-הכבוד המושתתת על פערים מוגדרים וברורים בין חברי הקבוצה על פי הדרת-כבודם; היא מדגישה דווקא את הדמיון, הקירבה, השותפות, האחוזות והסולידריות בין כל חברי הקבוצה. דומה שרבי עקיבא מעדיף להדגיש לא את הדרת-כבודם השונה של הפרטים היהודים, אלא דווקא את הכבוד המשותף להם. ייתכן שניתן לראות בגישתו של רבי עקיבא ביטוי לתפיסות שאנו מכנים הילת כבוד (כבודו של אדם שנברא בצלם אלוהים) וכבוד סגולי (כבודו של אדם באשר הוא אדם). ראו התייחסות בהמשך. עם זאת, ניתן לזהות בגישה זו הכרה בהדרת-כבודם הקבוצתית של יהודים. לדיון בסוגי הכבוד ראו קמיר **שאלה של כבוד**, לעיל ה"ש 5; KAMIR, BETRAYING DIGNITY, לעיל ה"ש 5.

¹⁶ משנה, כתובות ה, ט.

¹⁷ קישור זה בין דיני הבושת ומסכת כתובות מצוי בעבודתו של גבריהו, לעיל ה"ש 14, בעמ' 559–560.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

ולשלם פיצוי בושת בגין פגיעת גוף. הכלל המובא שני, "הכול לפי כבודו", מוצג על ידי עורכי המשנה כמתייחס רק לאירועים שלגביהם כבר הוכרע (במסגרת הכלל הראשון) שהם אכן מכוננים את חובתו של המבייש לפצות את קורבן הביוש. לגביהם קובע הכלל השני **כיצד** יש לאמוד את שיעור התשלום. ככלל, הפיצויים ייקבעו בכל מקרה על פי הדרת-כבודו של הנפגע; ואולם ברשימת מקרים המופיעים במשנה נקבעו "תעריפי מינימום" שישולמו גם למי שאינם יכולים להוכיח את שיעור הדרת-כבודם. לבסוף, המשנה מאמצת את הכללים שהמבייש אדם שבייש את עצמו אינו יכול להיבנות מכך ולהשתחרר מחובת תשלום פיצוי בושת; שתשלום פיצוי בושת אינו פוטר את המבייש מבקשת מחילה, ואת המבויש – מהענקת המחילה; שמי שחבל בחברו וביישו לבקשתו של החבר אינו פטור מתשלום דמי בושת, כשם שאינו פטור מתשלום שאר סוגי הפיצויים, אלא אם החבר פטרו מכך במפורש מראש.

הפרק הבא מסתמך על פרשנות זו של הטקסט כדי להציג תובנות ביחס לתפיסות התרבותיות המשוקעות בסבטקסט שלו. תחילה מוצגות תובנות לגבי תרבות הדרת-הכבוד שמחברי המשנה מתייחסים אליה ומעצבים בטקסט שלהם; אחר כך מוצגות תובנות לגבי תפיסת הגוף שמחברי המשנה מציגים ומעצבים; ולבסוף מוצגות תובנות לגבי תפיסת המשפט והבנייתו על ידי עורכי המשנה. הפרק הרביעי של המאמר מקשר את כל התובנות הללו יחדיו לסיכום על אודות תפיסות הדרת-הכבוד, הגוף והמשפט בהלכות בושת החלות על חובל במשנה.

פרק ג: ניתוח הסבטקסט התרבותי של פרק ח'

פרק זה מכיל שלושה חלקים: האחד מציג את תובנותינו לגבי תרבות הדרת-הכבוד שמחברי המשנה מבטאים בפרק ח' ומעצבים באמצעותו, השני מסכם את תפיסת הגוף התנאית המתבטאת, לדעתנו, בפרק ח', והשלישי מציג את תפיסת המשפט שאנו מזהים בפרק.

1.1. תובנות לגבי תרבות הדרת-הכבוד שמחברי המשנה מבטאים ומעצבים

1.1. כללי היסוד של הפרק, "הכול לפי המבייש והמתבייש" ו"הכול לפי כבודו", מעידים על תרבות

הדרת-כבוד

הפרק המשנאי המסדיר את דיני הבושת מציג שני כללים מרכזיים: "הכול לפי המבייש והמתבייש" ו"הכול לפי כבודו".¹⁸ ההצמדה זה לזה של ה"כבוד" שבכלל השני וה"ביוש" שבכלל הראשון מעידה על כך ששני אלה נתפסו על ידי עורכי המשנה כמושגים קשורים ומשלימים. המשנה עוסקת בביוש וכבוד יחדיו; היא קובעת שמי שבייש את זולתו – פגע בהדרת-כבודו, גרם לו בכך נזק וחייב לפצותו

¹⁸ משנה, בבא קמא ח, א; משנה, בבא קמא ח, ו.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

על פי מידת הכבוד שנפגעה. הצגה זו מבטאת היגיון של תרבות הדרת-כבוד.

1.2. מידת העיסוק בבושת מלמדת על מרכזיותה של תרבות הדרת-הכבוד

פרק ח' במסכת בבא קמא של המשנה עוסק בחמישה סוגי הפגיעות בגופו של אדם שעשויים לכונן אחריות משפטית וחובת תשלום פיצויים; רוב רובו עוסק ייחודית רק בסוג הפגיעה החמישי: הבושת. למעט שני הכללים החותמים את הפרק, כל הכללים המוצגים בו, כמו גם רשימות הפטורים והתעריפים, ופסיקה של רבי עקיבא – כולם מתייחסים לסוגיית הבושת. העיסוק הרב בבושת מעיד על חשיבותו של הנושא ומרכזיותו בעיני מחברי המשנה. בנוסף, ייתכן שהפירוט הרב מעיד שפיצויי בושת חייבו, בעיני הכותבים, הסדרה מדוקדקת יותר מאשר כל סוגי הפיצוי האחרים. ייתכן שהצורך בהסדרה מדוקדקת מעיד על כך שההלכה המשנאית לגבי פיצויי בושת לא הייתה מוכרת לציבור והכילה הוראות חדשניות ומיוחדות ביחס להסדרים הנוהגים, המקובלים. ייתכן שהוא מעיד על כך שדיני הבושת הקבועים בפרק היו שנויים במחלוקת, ומחברי המשנה ביקשו לבצר את עמדתם בעזרת כמה מהלכים: ניכוס הכללים המוכרים ("הכול לפי המבייש והמתבייש", "הכול לפי כבודו") ורתימתם לשיטתם; הצגת רשימות ברורות של פטורים ושל תעריפים; והסתמכות על מעמדו הרם והחזק של רבי עקיבא.

1.3. שיבוץ הבושת בין סוגי פגיעה אחרים מכפיף את הדרת-הכבוד לתפיסה משפטנית

מאפיין בסיסי של הטיפול המשנאי בפרק ח' בהדרת-הכבוד והביוש הוא שיבוץ דיני הבושת עם ארבעה סוגי הפגיעות הגופניות האחרים: "נזק", "ריפוי", "שבת" ו"צער". בעצם שיבוצה של הבושת ברשימה אחת (במשנה א') עם סוגי הנזק האחרים, המשנה קובעת שבושת היא עוד סוג של היזק הכרוך בפגיעה גופנית, הדומה מספיק לסוגי ההיזק האחרים הנגרמים מחבלה שאדם חובל בגופו של זולתו כדי להיות נדונים ביחד. דמיון זה מצדיק טיפול משפטי בבושת הדומה לטיפול בשאר סוגי הפגיעה. מהלך תנאי זה אינו משקף את השקפת העולם של תרבות הדרת-הכבוד. הוא חדשני ואולי אף יחיד מסוגו. הוא כה מרחיק לכת, עד שניתן לכנותו מהפכני.

בעולם הדרת-הכבוד, פגיעה בהדרת-כבוד היא ייחודית וחמורה במיוחד. היא מכוננת קטגוריה שעומדת בפני עצמה. ביושו של אדם מנמיך את קומתו החברתית, נוטל ממנו את הפריבילגיות הנגזרות ממעמדו ומערער על ערכו ולכן גם על רווחתו, על ביטחונו ואולי אף על קיומו. לכן הפגיעות בהדרת-הכבוד מוסדרות במסכת מסועפת של כללים ייחודיים, המבטאים את חומרתן; כך בתרבות הדרת-כבוד בכלל, וכך היה גם, ככל הנראה, בעולם הרומי, שהדיו בוודאי הגיעו אל התנאים מחברי המשנה.¹⁹ על רקע זה, השיבוץ המשנאי של הבושת בין סוגי נזק משפטיים והחלת

¹⁹ Jonathan A. Pomeranz, *The Rabbinic and Roman Laws of Personal Injury*, 39 AJS Rev. 303 (2015) (להלן):

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

ההיגיון המשפטי ההולם את שאר סוגי הנזק גם על הבושת "אילף" את תרבות הדרת-הכבוד וכל איתה לחוק הכללי.

דוגמה הממחישה הכפפה זו היא הדיון המופיע במשנה ז' בזכויותיו ובחובותיו של מי שביקש מזולתו לחבול בו. המשנה קובעת שבקשת הנפגע אינה פוטרת את הפוגע מתשלום פיצויים (אלא אם הנפגע ויתר מראש ובמפורש על זכותו לפיצויים). גישה זו יכולה להיות סבירה בהקשר של שבת, נזק, ריפוי וצער, אך היא אינה הולמת בושת, שכן היא אינה עולה בקנה אחד עם הגיונה של תרבות הדרת-הכבוד. על פי ההיגיון תרבותי זה, אם אדם מחל, כלומר ויתר, על הדרת-כבודו, אזי, בהגדרה, מי שעושה בו, לבקשתו, מעשה שיש בו ביוש – לא פגע בהדרת-כבודו ואינו חב בגין הביוש. כך היה מקובל גם במשפט הרומי.²⁰ בשונה מכך, הסמכת הבושת לארבעת ראשי ההיזק האחרים מאפשרת למשנה להחיל על הבושת את הדין שהיא קובעת (ככל הנראה) לגבי ארבעת האחרים ולהתגבר בכך על הגיונה הנבדל של תרבות הדרת-הכבוד.

דוגמה נוספת היא הכלל שעורכי המשנה מייחסים, במשנה ו', לרבי עקיבא, ולפיו אישה שביישה את עצמה (והסירה את מטפחתה ברבים) בכל זאת זכאית לפיצויי בושת מידי אחר שבייש אותה (על ידי חשיפת שעררה). כזכור, עקיבא קובע שם שאדם אינו רשאי לחבול בעצמו, אך אם חבל – אין הדבר מקנה לאחרים רשות לחבול בו. באותו אופן, טוען עקיבא, אם אדם מבייש את עצמו – אין הדבר מקנה לאחרים לביישו, ואם ביישו אותו – הם חייבים לו תשלום דמי בושת. "גזרה שווה" זו מבטלת, בשם אחידות הדין, ההיגיון תרבותי של הדרת-כבוד, לפיו אם אדם בייש את עצמו – הוא הפחית בכך את הדרת-כבודו, ולכן פגיעה בהדרת-כבודו "זולה" יותר מאשר הייתה לו שמר על הדרת-כבודו השלמה.

בטהרתה, תרבות הדרת-כבוד מכווננת שיטה העומדת בפני עצמה, ואינה נזקקת למערכת משפטית. הדרת-כבודו של גבר מתבטאת גם בכך שהוא עצמו מטפל, לפי נורמות הדרת-הכבוד, בכל פגיעה בהדרת-כבודו. כליאת הבושת בתוך דיני החובל משקפת גישה לגליסטית, המכפיפה את תרבות הדרת-הכבוד לעולם המשפט ובכך מקצצת את כנפיה. פנייתו של אדם שהושפל לרשויות אכיפת החוק כדי שאלה יבטיחו לו פיצוי בגין הפגיעה בהדרת-כבודו אומנם מגדילה את סיכויי ההצלחה שלו, אך מוציאה, במידה רבה, את הרוח ממפרשי תרבות הדרת-הכבוד.

1.4. התניית פיצויי בושת ב"נזק גוף" מצמצמת את העילות לסכסוכי הדרת-כבוד

בעולם של הדרת-כבוד, חדירה למרחב שאמור להיות בשליטתו של אדם ומגע בגופו ללא הסכמתו חושפים את פגיעותו ואת חולשתו, מציגים אותו כנעדר שליטה וחסר אונים ופוגמים בהדרת-

²⁰ שם, בעמ' 309–311. (Pomeranz)

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

כבודו. בנוסף, נגיעה גופנית גם גוזלת מן הנפגע את "שלמותו" הגופנית, שבחברות הדרת-כבוד רבות נתפסת כמגלמת את יושרתו.

ואולם זיהוי פיצויי בושת באופן בלעדי אך ורק עם פגיעה גופנית מצמצם מאוד את תחולתה של תרבות הדרת-הכבוד, שכן הוא שולל מכול וכול את המובן מאליו בתרבות הדרת-כבוד: שמילים או מחוות גוף שאינן נוגעות פיזית בגוף המבויש מכוננות ביוש המצדיק גמול. בתרבויות הדרת-כבוד התנהגויות רבות נתפסות מביישות אף שאינן גורמות לחבלת גוף: חריצת לשון כלפי מישהו או יריקה לעברו, עשיית "תנועה מגונה" או מחווה מזלזלת אחרת, הטחת קללה, הוצאת "לשון הרע", "הלבנת פנים" ו"פגיעה בשם הטוב", למשל באמצעות רכילות או הפצת שמועה מעליבה. מכיוון שהביוש נגרם מחשיפת חולשתו של המבויש, מהצגתו כפגיע וכחסר שליטה במה שאמור להיות בשליטתו, כל דבר שמביא לחשיפה כזו – גורם ביוש, ואין זה משנה אם הוא פיזי, מילולי או אחר.

במשפט הרומי, "פגיעה בכבוד בן חורין הגוררת חובת פיצוי התפרשה ככוללת חבלה פיזית, שירת שירים פוגעניים, או מעשים אחרים, כגון חסימת דרכו של אדם במרחב הציבורי, מניעתו מלשבת במקום ציבורי או הפרעה בעת נאומו בפני בית משפט".²¹

בשונה, דיני הבושת המשנאיים אינם מזכירים את שלל ההתנהגויות המילוליות והמחוות הגופניות האלה ואינם מתייחסים אליהן, כלומר אינם חלים עליהן. השתיקה ביחס אליהן היא הסדר שלילי. התנאים שעיצבו את דיני הבושת במשנה קבעו בשתיקתם שמילים, העוויות פנים ותנועות ידיים וגוף פוגעות, מזלזלות, משפילות ומלעיגות ככל שתהיינה, אינן מוכרות כפוגעות בהדרת-הכבוד באופן המצדיק התערבות משפטית; הן אינן מוכרות כביוש בעל נפקות משפטית. עמדה זו של המשנה מצמצמת באופן דרמטי את סוגיהם ואת כמותם של סכסוכי הדרת-הכבוד שיכולים להיחשב משפטיים נזיקיים ושיובאו לפני בתי דין.

התרבות שניסו התנאים לעצב היא כזו שמקדשת את ההלכה, כלומר את הדינים המשפטיים ואת ניהול החיים על פיהם. בתרבות כזו, קביעה שעלבונות שאין בהם פגיעת גוף אינם מצמיחים סכסוך משפטי נזיקי מהווה קריאה לצמצום דרמטי של סכסוכי הדרת-הכבוד ושל מנטליות הדרת-הכבוד בכלל.²²

²¹ שם, בעמ' 309 ובהערות השוליים הנלוות. הוא מציין שם שהפיצוי בגין ביוש אינו נחשב פיצוי בגין נזק ממוני, כמו פיצוי בגין נזק שנגרם לגוף, אלא פיצוי מיוחד, המשפה על אובדן הדרת-כבוד.

²² הפער בין גישת המשנה לבין תפיסה טיפוסית של הדרת-כבוד הוא כה עמוק, שדומה שאף המשנה עצמה אינה מצליחה לעמוד במשימה שהגדירה לעצמה וליצוק את הביוש למושגי חבלת גוף: חלק מן הדוגמאות שהיא עצמה מביאה להתנהגויות המחייבות תשלום דמי בושת כלל אינן גורמות חבלת גוף: "התוקע לחברו, נותן לו סלע... סטרו, נותן לו מאתיים זוז. לאחר ידו, נותן לו ארבע מאות זוז. צרם באזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו רוקו, העביר טליתו ממנו, פורע ראש האישה בשוק". ייתכן שתפיסתן של התנהגויות אלה כמביישות הייתה כה רווחת, שמחברי המשנה קיבלו עליהם את הדין, אף שהדבר לא עלה בקנה אחד עם קביעתם שביוש בר פיצוי קשור בחבלה.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

עורכי המשנה בחרו להתעלם לחלוטין מן הפגיעות המילוליות כאילו אלה כלל אינן מצריכות התייחסות בהקשר של חובת תשלום פיצויים. עורכי התוספתא היו שותפים לשתיקה זו. התלמוד הירושלמי אף הכריז במפורש שהעלבה באמצעות מילים אינה מוכרת כביוש בר פיצוי.²³ עם זאת, הוא קבע חריג לכלל: "המבייש את הזקן נותן לו דמי בושתו משלם".²⁴ חריג בודד זה אפשר לפוסקי הלכה מאוחרים להיתלות בו כדי לטעון שעלבונות מילוליים מביישים לא פחות – אם לא יותר – מפגיעות גופניות, ולכן מצדיקים פיצויי בושת לפחות באותה מידה.²⁵ התפתחות זו מלמדת עד כמה היה הצמצום התנאי של דיני הבושת לפגיעות גוף בלבד חריג ויוצא דופן, ועד כמה התקשו פוסקים אחרים להישאר נאמנים לו.

הקושי שביטאו פוסקים מאוחרים לאמץ את גישת התנאים ניכר גם אצל הרמב"ם, מחשובי פוסקי ההלכה. הרמב"ם מזכיר את המשנה, אך מסייג וקובע כי "יש לבית דין לגדור בדבר בכל מקום, ובכל זמן, כפי שיראו".²⁶ כך, למשל, כאשר מדובר בביוש תלמיד חכם בעל הדרת-כבוד, המבייש "חייב לשלם לו בושת שלמה אף על פי שלא ביישו אלא בדברים". זוהי, כמובן, סטייה גדולה מעמדת התנאים, לפיה איש אינו זכאי לדמי בושת על עלבון מילולי שהוטח בו. הרמב"ם מחזק את הדרת-כבודם של תלמידי חכמים על ידי החרגתם מכלל זה וקביעה שגם המבזה אותם במילים חב להם פיצוי בושת.

בהתייחסו לפסיקתו של רבי עקיבא בעניין האישה שבוישה אף שהסירה בעצמה את כיסוי ראשה כותב הרמב"ם: "במה דברים אמורים, במכובד. אבל אדם שהוא מבוזה, ואינו מקפיד בכל אלו הדברים וכיוצא בהן – אינו נוטל אלא לפי מה שראוי לו, וכמו שיראו הדיינים שהוא ראוי ליטול: לפי שיש בני אדם כעורין שאינן מקפידין על בושתם; וכל היום מבזים עצמן בכל מיני ביזוי דרך שחוק וקלות ראש, או כדי ליטול פרוטה אחת מן הלצים המשחקים עימהם".²⁷ כלומר, כדי לצמצם את

²³ ירושלמי, בבא קמא ח, ו. ראו עוד: בבלי, בבא קמא צא, ע"א. גישה דומה, השוללת ענישה על ביוש מילולי, אפשר לזהות גם בטיפולו של התלמוד הבבלי בסיפור המקראי על אודות נערים שלעגו לנביא אלישע על היותו קירח, ונטרפו על ידי דובים שיצאו מן היער (מלכים ב, ב 23). האמוראים מתרצים שהנערים לא נטרפו מפני שביישו את אלישע, אלא מפני שאימם התעברה ביום הכיפורים. העונש הוא, אם כן, על חטא, ולא על ביוש (בבלי, סוטה מו, ע"ב).

²⁴ ירושלמי, בבא קמא ח, ז. ובהמשך: "אמר רבי יוסי הדא דתימר שלא הוציא לו שם רע אבל הוציא לו שם רע אין לו מחילה עולמית". לפי גישה זו, תשלום פיצויים משפה את הזקן הנפגע רק אם הביוש לא הוציא לו שם רע; נגרם שם רע – גם הפיצוי אינו משחרר את המבייש מאחריותו כלפי המבוש. התלמוד הבבלי מרחיב עוד יותר מהירושלמי ומונה שלושה סוגי ביוש מילולי המצדיקים התערבות משפטית. ואולם הוא אינו מורה על תשלום פיצוי, אלא על ענישה פלילית של נידוי, מלקות והתעללות: "הקורא לחבירו עבד – יהא בנידוי. ממזר – סופג את הארבעים. רשע – יורד עמו לחייו" (בבלי, קידושין כח, ע"א). מכיוון שבהיעדר ריבונות מדינית הדין הפלילי לא יושם בפועל, קביעות אלה היו בבחינת הצהרה שאינה מחייבת משפטית.

²⁵ ראו למשל, איגרות הרמב"ם, איגרת קנאות; אורחות צדיקים, שער התשובה; בית חדש, אורח חיים, סימן תרו, הלכה ד.

²⁶ משנה תורה, חובל ומזיק, פרק ג, הלכה ה.

²⁷ שם, הלכה יא. לדוגמאות נוספות ראו פירוש ים של שלמה, בבא קמא, ח, מא; שו"ת רב שרירא גאון, שערי תשובה, סימן ח.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

קביעתו של רבי עקיבא, שאדם שביזה את עצמו לא התיר בכך לאחרים לבזותו, ואם ביזוהו הוא זכאי שישלמו לו דמי בושת מלאים, הרמב"ם מפרש שגישה זו חלה רק על אנשים "מכובדים". מי שמבזים את עצמם דרך קבע אינם יכולים להיחשב "מכובדים", ולכן אינם זכאים לדמי בושת מלאים כאנשים מכובדים. לשיטתו, הם זכאים רק לדמי בושת פחותים, "לפי מה שראוי לו", והדיינים רשאים לקבוע את מידתם. דומה שהרמב"ם אינו יכול להשלים עם גישתו השוויונית של רבי עקיבא, שדמי הבושת צריכים להיות אחידים, ללא התחשבות במעמדו של המבויש, והוא מוצא דרכים לצמצם גישה זו ולחזק תפיסה מעמדית הדורת כבוד. עם זאת, הרמב"ם אינו מבטל את דיני הבושת המשנאיים, אלא טוען שפרשנותו אותם נאמנה לרוחם. בכך הוא מכיר בדיני הבושת המשנאיים כמקור הסמכות ההלכתית בתחום ומסמן שההלכה מתפתחת במסגרתם.

1.5. העמדת מחיר הביוש על ממון בלבד: איסור "ביוש גמולי" ונקמת דם, המאפיינים תרבויות הדרת-

כבוד

כמתואר למעלה, בחברות הדרת-כבוד מקובל שיש להשיב על ביוש בביוש מקביל, דומה בסוגו, וחמור יותר מן הביוש הראשון. לכן על סטירה בכף היד (שחומריתה מוערכת ברשימת התעריפים של המשנה במאתיים זוז) – ייתכן שיש לגמול בסטירה בגב היד (שחומריתה מוערכת ברשימת התעריפים של המשנה בארבע מאות זוז). המשנה מבהירה באופן שאינו משתמע לשני פנים שהיא שוללת פרקטיקה זו מכול וכול ושהפיצוי המותר הבלעדי על ביוש הוא **ממוני**.²⁸ המשנה אינה מכירה בזכותו של מי שפגעו בגופו ולכן בהדרת-כבודו לפגוע בגופו של מביישו, ברכושו, בבני משפחתו או בשמו הטוב.²⁹ בנוסף, התשלום הממוני מוסדר באמצעות בית הדין, והמבויש אינו זכאי לעשות דין לעצמו ולפגוע ממונית במבייש.

²⁸ על השלילה הגמורה שחכמים שללו גמול שאינו ממוני ניתן ללמוד מן האמור בספר מגילת תענית (חודש תמוז, סימן א): "שהיו בייתוסין [צדוקים] אומרים: עין תחת עין, שן תחת שן. הפיל אדם שן חברו – יפיל את שנו. סמא עין חברו – יסמא את עינו. יהו שוים באחד. ופרשו השמלה לפני זקני העיר דברים בכתבן. וירקה בפניו שתהא רוקקת בפניו. אמרו להם חכמים: והלא כתוב התורה והמצוה אשר כתבתי להורותם. התורה אשר כתבתי והמצוה להורותם. וכתוב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. ולמדה את בני ישראל – זה מקרא. שימה בפיהם – אלו הלכות". מקור תנאי קדום זה שולל את הגישה הצדוקית, לפיה פגיעה בגוף מצדיקה פגיעה גופנית נגדית, וקובע כי התורה הכתובה – לחוד, וההלכה שיש ליישם בפועל – לחוד. המקרא – מקרא, ואילו הכללים שיש לנהוג על פיהם – שונים, ואינם מאפשרים פגיעה בגוף. להרחבה בנושא ראו: משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה 113–121** (התשנ"ט).

²⁹ הקישור העמוק בין ביוש לבין פיצוי ממוני בא לידי ביטוי בסיפור ההיתולי הבא: "חנן בישא תקע ליה להווא גברא אתא לקמיה דרב הונא א"ל זיל הב ליה פלגא דזוזא הוה ליה זוזא מכא בעי למיתבה ליה מיניה פלגא דזוזא לא הוה משתקיל ליה תקע ליה אחרינא ויהיה נהליה" (בבלי, מסכת בבא קמא לו, ע"א). רב הונא פסק שעל חנן בישא לשלם חצי זוז פיצוי על ביוש שגרם לזולתו. חנן הציע זוז ודרש עודף של מחצית הזוז; אך מכיוון שהזוז שהציע היה פגום, המבויש סרב להשיב לו מחצית הזוז, כדי שחנן לא ייצא נשכר. תגובתו של חנן הייתה ששב ובייש את קורבנו, בבחינת "אם שילמתי על שני ביושים – אני זכאי לשוב ולבייש" ... סיפור זה מלמד עד כמה עיקרה הגישה הממונית את תרבות הדרת-הכבוד: מי שחויב בתשלום פיצוי על ביוש אינו חושש לשוב ולבייש, כי מחירו של הביוש, חצי זוז, אין בכוחו להרתיעו.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

סביר להניח שבקרב הציבור נהגו פרקטיקות אסרטיביות ואף אלימות יותר של ניהול סכסוכי הדרת-כבוד; סברה המתחזקת לאור עיון בסיפורי התלמוד, מהם עולה כי פגיעה בהדרת-כבוד (ואף ללא פגיעה בגוף) הצדיקה בעיני חלק מן החכמים את מות המבייש.³⁰ גם פוסקים מאוחרים התקשו לאמץ את עמדת המשנה שפיצוי על ביוש הוא ממוני בלבד. כך, בתשובות הגאונים בשם רב צדוק גאון נקבע כי "יורד עמו לחייו [כלומר מביישו] – רשאי לשרוף שלישי תבואתו".³¹ רש"י מביא פרשנות דומה: "ואני שמעתי רשאי לירד לתוך אומנותו של חבירו ולמעט מזונותיו של חבירו".³² ובעברית בת ימינו: מי שבויש רשאי לשרוף את רכושו של מביישו ולפגוע ברמת חייו.

1.6. התניית חובת תשלום דמי בושת בכוונת המבייש לבייש: צמצום עילות סכסוכי הדרת-כבוד

המשנה קובעת (במשנה א) כי "אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוון". כלומר, מי שבויש בלי להתכוון לכך אינו חב בפיצוי על הבושת שגרם. לכן מי שחובל בחברו תוך כדי נפילה מן הגג אינו חב בתשלום דמי בושת. פומרנץ קובע כי התניית פיצוי בושת בכוונת המבייש לפגוע קיימת גם במשפט הרומי, ולכן אינה חידוש ייחודי של מחברי המשנה.³³ עם זאת, גישה זו אינה נגזרת, בהכרח, מהגיונה הפנימי של תרבות הדרת-כבוד, ואף לא מהשוואת הבושת לארבעת ראשי הנזק האחרים, נזק, צער, ריפוי ושבת, שאינם מחייבים כוונה.³⁴ אולי משום כך מוצאת המשנה לנכון לחזק את עמדתה ביחס ליסוד הכוונה על ידי הסמכתה לפסוק המקראי הקובע כי אישה שהושיטה ידה ותפסה במבושיו של גבר שנאבק עם בעלה – יש לקצץ את כפה.³⁵ המשנה בוחרת לפרש כי אחיזת ה"מבושים" משמעה "ביוש"³⁶ וכי הושטת היד ותפיסת המבושים מבטאת פעולה מודעת, מכוונת, רצונית של האישה. לכן ביוש מוכר כנזק בר פיצוי רק אם המבייש התכוון לבייש.

דרישת הכוונה מכפיפה את דיני הבושת – מעבר להגיונם המשפטי של דיני הנזיקין – גם להגיונו החמור והמצמצם של הדין הפלילי ומצמצמת בכך מאוד את תחולתם של דיני הבושת. אם לא ניתן להוכיח שהמבייש התכוון לבייש את המתבייש – המשנה פוטרת אותו מתשלום דמי בושת.

³⁰ ראו למשל את הריגתו של רבי כהנא על ידי רבי יוחנן אחרי שזה חש מבוש ממבט שנעץ בו כהנא, לעיל ה"ש 9.

³¹ תוספות על בבא מציעא עא, א, ד"ה "אדם קורא לחברו רשע".

³² רש"י, בבא מציעא עא, א, ד"ה "יורד עמו לחייו". דוגמה נוספת היא פרשנותו של האבן עזרא את הפסוק המקראי הקובע שדינה של אישה התופסת במבושי גבר – "וקצתה את כפה" (דברים כה 12–13). אבן עזרא מפרש כי מאפשרים לה לשלם פיצוי ממוני, אך אם אין בידה לשלמו – חובה לקטוע את ידה: "וקצותה את כפה, כמו עין תחת עין, אם לא תפדה כפה תקוץ. לא תחוס עינך. אם הייתה עניה". (אבן עזרא על דברים כה 12). וראו גם את התשובה החריפה של רבי ישראל איסרלן בן פתחיה אשכנזי בספרו "תרומת הדשן" על ביוש בדברים: תרומת הדשן, סימן שז.

³³ Pomeranz, לעיל ה"ש 19, בעמ' 316.

³⁴ משנה, בבא קמא ב, ו; בדיני נזיקין אין הכרח להתייחס ל"יסוד הנפשי", המאפיין את הדין הפלילי. ראו הקביעה התלמודית לגבי נזיקין: "אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן".

³⁵ דברים כה 11–12.

³⁶ המשנה מאמצת כאן את עמדתו של רבי ישמעל, שפירש כי "מבושים" מתייחסים לכל דבר מבייש. רבי עקיבא העדיף פירוש מצמצם, לפיו מבושים הם רק איבר המין הגברי. מדרש תנאים על ספר דברים כה 11; גבריהו, לעיל ה"ש 14, בעמ' 554.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

הגמרא מביאה ברייתא המעידה על כך שתנאים אכן החילו על דיני הבושת את מלוא ההיגיון הפילי המצמצם: "התכוון לבייש את הקטן ובייש את הגדול – נותן לגדול דמי בושתו של קטן; התכוון לבייש את העבד ובייש את בן חורין – נותן לבן חורין דמי בושתו של עבד".³⁷

1.7. "מקסימין": תפיסתה הערכית של המשנה מצמצמת את הייררכיית הדרת-הכבוד

בסעיף הקודם הצענו שעורכי המשנה הלחימו את רשימת תעריפי המינימום בגין ביוש ביחד עם הכלל "הכול לפי כבודו" של המבויש, באופן שתעריפי המינימום הם הכלל, והיוצא מן הכלל הוא "אבל במכובד – הכול לפי כבודו". גישה דומה לזו כונתה על ידי הפילוסוף הפוליטי המודרני, ג'ון רולס "מקסימין": היא קובעת "רצפה" גבוהה שתחולתה כללית, ואינה קובעת "תקרה" לשיעורי הזכויות, ולענייננו – לפיצויי הבושת.³⁸ גישה זו מבטיחה לכלל הציבור זכויות מינימום משמעותיות ומעניקה למיעוט המיוחס זכויות יתר מעל למינימום. כך היא אינה מערערת על הסדר החברתי ההיררכי, אך מחזקת את המעמדות הנמוכים, מגינה עליהם מפני רמיסה ומצמצמת את הפער בינם לבין המעמדות הגבוהים.

בהקשר של דיני בושת, משמעות הדבר היא הכרה בכך שבני מעמדות גבוהים נהנים מהדרת-כבוד יתרה, אך גם עמידה על כך שלכל אדם (לפחות אדם יהודי), גם אם הוא שייך למעמד הנמוך ביותר, יש הדרת-כבוד כלשהי, והוא אינו חסר ערך. לכן ביושו של איש מעלה חמור יותר, אך גם ביושו של אדם "נחות" מבחינת מעמדו החברתי – אסור, יוצר אחריות משפטית ומחייב שיפוי. גישה זו רחוקה מלהיות מובנת מאליה בעולם המושתת על הדרת-כבוד והיא מבטאת הכרה בערכו של כל אדם, בלי קשר למעמדו החברתי.

1.8. הרחבת קטגוריית הזכאים לפיצוי בגין בושת

מעניין להשוות את רשימת האנשים שאינם זכאים לקבל דמי בושת המופיעה במשנה לזו המופיעה בתוספתא. בתוספתא אנו מוצאים שלחירש, שוטה וקטן "אין בושת".³⁹ משמעות הדבר היא שהם נתפסים על ידי מחברי הברייתא ועורכי התוספתא כנטולי הדרת-כבוד; כמי שלא ניתן לביישם, ולכן כמי שאינם זכאים לדרוש ולקבל פיצויי בושת. בניגוד בולט לגישה זו, המשנה קובעת שחירש, שוטה וקטן "פגיעתם רעה": הם פטורים מתשלום דמי בושת כשהם המביישים, אך הם זכאים לקבל דמי בושת כאשר הם מבוישים על ידי אחרים.⁴⁰

³⁷ בבלי, בבא קמא פו, ע"א.

³⁸ JOHN RAWLS, A THEORY OF JUSTICE 133 (1971).

³⁹ תוספתא, בבא קמא ט, יג. חכמי התוספתא חלוקים ביניהם: ר' אומר שלחירש יש בושת ורק לקטן אין; שלשוטה לפעמים יש ולפעמים אין – לפי נסיבות אירוע החבלה; ר' יהודה טוען שגם לעיוור אין בושת, ואילו שאר החכמים קובעים שיש. בהשוואה לתוספתא, המשנה נוקטת עמדות ברורות, החלטיות ופשוטות הרבה יותר.

⁴⁰ משנה, בבא קמא ח, ד: "חירש שוטה וקטן פגיעתן רעה; החובל בהן חייב, והם שחבלו באחרים פטורין".

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

השוואה זו מלמדת שעורכי המשנה בחרו לצמצם את הקטגוריות של אנשים שאינם זכאים לדרוש ולקבל דמי בושת. לשון אחר: הם בחרו להרחיב את קבוצת סוגי האנשים הנתפסים כבעלי הדרת-כבוד כלשהי ולכן זכאים לדרוש ולקבל דמי בושת (ולו את תעריפי המינימום הנקובים ברשימה). בנוסף, במשנה, מתביישים שהם עירומים, ישנים, קטנים, סומים, חירשים, שוטים, נשים ואף עבדים עבריים – כולם בעלי הדרת-כבוד כלשהי וזכאים לדמי בושת.⁴¹ למעשה, עורכי המשנה קובעים שרק עבדים כנענים אינם בני בושת, וגם זאת רק ביחס לאדוניהם.⁴²

ממדיניות מרחיבה זו ניתן להסיק שמחברי המשנה מקבלים ומגבים את עמדתו של רבי עקיבא, לפיה כל מי שהוא מזרע אבות האומה ניחן בהדרת-כבוד טבועה, ניתן לגרום לו בושח והוא זכאי לתשלום פיצוי בגין ביוש. גישה זו אומנם מרחיבה את תחולת דיני הבושח, אך במקביל היא מצמצמת את הייררכיית הדרת-הכבוד ומקטינה את פערי הדרת-הכבוד בין קבוצות חברתיות שונות בתוך החברה היהודית. אם בחברות הדרת-כבוד מי שהוא בעל הדרת-כבוד (בר ביוש) הוא "משלנו", אזי המשנה משתמשת בדיני הבושח כדי להגדיר את כל ישראל כ"משלנו", ורק את העבדים הכנענים כ"אחרים" שאינם שייכים לחברה (וגם זאת רק במידת מה, ביחס לאדוניהם).

1.9. חיוב המבייש לבקש מחילה והמתבייש להעניק אותה: עיקור תרבות הדרת-הכבוד

המשנה חותמת את העיסוק בדיני פיצויי בושח בכלל שמיקומו, בסיום הפרק (במשנה ז), משווה לו משנה תוקף. הכלל הוא שללא כל קשר לתשלום הפיצויים, מי שבייש את זולתו חייב לבקש את סליחתו, ומי שבויש על ידי זולתו – חייב להיענות ולסלוח למביישו.⁴³ עמדה זו מתייחסת לאחד המאפיינים המרכזיים של תרבויות הדרת-כבוד – ומשנה אותו באופן עמוק.

בתרבויות הדרת-כבוד, המבויש, האדם שפגעו בהדרת-כבודו, נתפס כ"בעל חוב". הוא "חייב" למביישו "חוב של בושח", ועליו לשלמו במלואו ובתוספת "ריבית". משל שהמבייש נתן למתבייש "מתנה" של בושח, ועתה רובצת על המתבייש חובה להשיב למביישו מתנה של בושח שתהיה גדולה יותר מזו שהוא קיבל.⁴⁴ ובפשטות: על המתבייש לנקום את עלבונו ולנקות את הדרת-כבודו על ידי פגיעה בהדרת-כבודו של המבייש שתהיה חמורה יותר מאשר זו שעליה היא גומלת. כך

⁴¹ מקרה ייחודי בו נעשית פעולת ביוש בידי החכמים היא בדיני אישה סוטה. עם זאת, יש לשער כי עבור חכמי המשנה מדובר בדיון תאורטי בעלמא, שהומצא בידיהם. ראו: ישי רוזן-צבי **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה** (2008).

⁴² בבלי, בבא קמא פו, ע"ב. רבי יהודה מוזכר במשנה כבעל דעת מיעוט, שלפיה לעבד כנעני אין בושח בשום הקשר. הגמרא מלמדת שרבי יהודה החזיק בדעה שגם סומא אינו בר בושח. בנקודה זו לא רק שעורכי המשנה בחרו לא לקבל את דעתו, אלא הם בחרו כלל לא להביאה. ייתכן שדעתו של רבי יהודה לגבי עבדים רוחה בציבור, ועורכי המשנה חשו שאינם יכולים להתעלם ממנה. זאת בשונה מדעתו לגבי סומים, שאולי בימי המשנה איבדה את מעמדה הציבורי.

⁴³ משנה, בבא קמא ח, ז. "אף על פי שהוא נותן לו, אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו; שנאמר (בראשית כ 7) 'ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא, ויתפלל בעדך וחייה'. ומנין, שלא יהא המוחל אכזרי? שנאמר: 'ויתפלל אברהם אל האלוהים וירפא אלוהים את אבימלך'".

⁴⁴ לדיון מפורט במאפיין זה של תרבויות הדרת-כבוד ראו (WILLIAM IAN MILLER, EYE FOR AN EYE 68 (2006)).

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

מתהווה "נקמת דם", feud, שהיא סכסוך הדרת-כבוד מסלים שאינו מסתיים. בתרבויות הדרת-כבוד רבות, תשלום פיצויים אינו יכול לשחרר את המתבייש מ"חוב הבושה" שהושת עליו, ולכן למרות תשלום פיצויים, פורצת נקמת דם ונמשכת לעיתים שנים ארוכות.

דומה שעורכי המשנה מכירים במעמדו של המתבייש כ"בעל חוב", אך הם משנים את משמעות "חובו" מן הקצה אל הקצה. במשנה, במקום להיות חייב למביישו "בושת", המתבייש חייב למביישו "להתפלל עליו", כלומר – למחול לו ולהשלים עמו. לא זו בלבד שהוא נדרש לא להזיק למביישו – אלא שהוא מחויב להתפלל לשלומו.

זוהי מהפכה תרבותית מרחיקת לכת שמעקרת את הגיונה הבסיסי ביותר של תרבות הדרת-הכבוד ומכפיפה אותה לתפיסת עולם המאדירה מחילה ורחמים. במהלך דרמטי זה, המשנה קובעת, בעצם, שביוש אינו מהלך לגיטימי, כפי שהוא נתפס בעולם של הדרת-כבוד, אלא הוא התנהגות פוגענית שיש להצטער ואף להתנצל עליה. המשנה דורשת מהמבייש להביע צער והתנצלות, ובמקביל היא דורשת מן המתבייש להביע חמלה וסליחה, במקום לנטור ולנקום. היא שוללת מכול וכול מעשי גמול ונקמת דם.

התוספתא, גם היא טקסט תנאי, מציגה גישה זהה לזו של המשנה בנקודה זו ואף מוסיפה "גמול" מסוג חדש, שאינו שייך לעולם הדרת-הכבוד, למבוש שמוכן למחול על הדרת-כבודו, לא להיות "אכזר", אלא "רחמן" ולהתפלל על מביישו במקום לפגוע בו: "כל זמן שאתה רחמן, הרחמן מרחם עליך".⁴⁵

גם לגבי נקודה זו, פוסקים מאוחרים התקשו לקבל את עמדתם יוצאת הדופן של התנאים. כדי לצמצמה, היו ביניהם שהדגישו כי המחילה על ביוש חלה רק על ביוש גופני. ביוש גופני, לשיטתם, מתייחס רק לאדם גופו, ולכן הוא רשאי לסלוח עליו; ביוש בדברים חל גם על הדורות הבאים, שאדם אינו יכול לסלוח בשמם.⁴⁶

1.10. סיכום ומסקנה: אילוף תרבות הדרת-הכבוד ושינוי הדרת-הכבוד לכדי סוג חדש של כבוד

תשע הנקודות שהוצגו כאן חושפות הכרה משנאית בתרבות הדרת-כבוד ובושה (למשל בעצם ההצמדה זה לזה של "כבוד" ו"בושת" כשני פניה של מטבע אחת) – ובתוך כך גם תיחום והגבלה של תרבות זו. התיחום וההגבלה לובשים פנים מגוונות: יש שהם באים לידי ביטוי בהרחבתן

⁴⁵ תוספתא, בבא קמא ט, יא.

⁴⁶ ראו למשל את דברי הרב יואל סירקיש (פולין, מאה ה'16): "אבל בהוציא עליו שם רע אין לו מחילה עולמית ע"כ... דמאחר שהשם רע זיק לו ולדורותיו ואף אם אחד מהם מוחל האחר אינו מוחל וא"כ אין לו מחילה עולמית הלכך גם אותו שהוציא עליו שם רע אינו נקרא אכזרי אם אינו מוחל לו שהרי השם רע פוגע בכבוד דורותיו עד עולם וזהו עלבון גדול שאין ראוי לשום אחד מהם למחול על זה". בית חדש, לעיל ה"ש 25; ראו גם את דברי מחבר ספר חסידים המיוחס לרבי יהודה חסיד (אשכנז, המאה ה'12): "אבל הוציא שם רע אין לו מחילה עולמית ציער אדם כאילו ציער עולם מלא שכל מה שבעולם יש באדם", חסידים, סימן מד.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

של קטגוריות חברתיות (למשל – מי זכאי לפיצויי בושת, כלומר זכאי להיות מוכר כבעל הדרת-כבוד) ויש שהם מתבטאים בצמצומן של קטגוריות (למשל, באמצעות הקביעות שרק מי ששלטו במעשיהם המביישים, וגם התכוונו לבייש, חייבים בתשלום פיצויי בושת). יש שהתיחום וההגבלה של תרבות הדרת-הכבוד והבושה מוסיפים מקרים שבהם חובה לשלם דמי בושת (למשל כאשר מביישים שוטה, חירש וקטן, או אדם שבבייש את עצמו), ויש שהם מפחיתים מקרים כאלה (למשל בכל המקרים שבהם הביוש אינו מכיל חבלת גוף). יש שהם מתבטאים בהרחבת תחולתה של ה"משפטנות" (החלת דיני הדין הקטן – ואף דרישת הכוונה של הדין הפלילי – על סכסוכי הדרת-כבוד ובושה), ויש שבהחלת גישה דתית דווקא (חיוב המבייש לבקש מחילה וחיוב המבויש לקבלה ואף להתפלל על המבייש). יש שהם מתבטאים בקונקרטיזציה פיזית של הבושת (קישורה הקטגורית עם פגיעת גוף), ויש שבפיתוח היבטיה הרוחניים (למשל חיוב המבויש להתפלל לשלמו של המבייש במקום לנקום בו).

הראינו שכל המהלכים המגוונים הללו יכולים להתפרש כמצמצמים ומחלישים את תחולת הגיונה הפנימי של תרבות המושתתת על הדרת-כבוד ובושה. בהמשך לכך, ברצוננו להציע שכל המהלכים הללו מתיישבים גם עם מגמה נוספת: הבנייתו של סוג שונה של כבוד, כלומר של ערך אחר המיוחס לבני אדם, הכרוך בהשקפת עולם שונה מהותית מזו של תרבות הדרת-כבוד ובושה. עורכי המשנה מביאים מתוך הסכמה וקבלה את תפיסתו של רבי עקיבא שכל מי שהם מזרעם של אברהם, יצחק ויעקב הם בעלי כבוד טובע משותף כלשהו, כלומר שהם בעלי ערך אינהרנטי אחיד, שאינו תלוי במעמד החברתי ואינו אובד להם כאשר הם יורדים מנכסיהם ומאבדים מחשיבותם. הצענו שהכלל ההלכתי שעורכי המשנה עיצבו כדי לתת ביטוי משפטי לגישה זו הוא מסוג מקסימין: הכול זכאים לפיצוי בושת מינימלי כלשהו, כי כולם בעלי כבוד מולד בסיסי כלשהו; מי שבנוסף לכך נהנים גם מהדרת-כבוד – זכאים לפיצוי נוסף.

החובה שהמשנה מטילה על כל מתבייש להסתפק בתשלום פיצויים בלבד ולוותר על זכות הדרת-הכבוד לנקום; האיסור לבזות אדם אשר מחל על כבודו; החובה לפצות מי שבעצמו ביקש שיביישוהו – כל אלה סוטים מהגיונה הצרוף של הדרת-כבוד, היגיון לפיו הדרת-הכבוד היא רכוש היקר ביותר של בעליו, ויוצרים את הרושם כי כבודו/ערכו של המתבייש אינו נתפס כשייך לו באופן מלא ובלעדי.⁴⁷ בתרבות הדרת-כבוד, הדרת-הכבוד היא רכושו האישי של הפרט. אם בעולם המשנה כבודו של אדם אינו רק שלו, ייתכן שכבוד זה אינו הדרת-כבוד, אלא כבוד ששייך לאל שבצלמו נברא האדם, לכלל בני האדם, ו/או לבני קהילתו (בניהם של אבות האומה).

הרחבת הקטגוריה של הזכאים לפיצויי בושת (למשל הכללתם של הקטן, החירש והשוטה) מקטינה את ההבדלים המעמדיים בין בני החברה. צמצום הקטגוריה של החייבים (למשל באמצעות

⁴⁷ ביטוי להיגיון זה ניתן למצוא בדברי תנאים המובאים בתלמוד בבלי, כתובת טז, ע"א: "אמר רבי אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו – כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו – אין כבודו מחול". מלך אינו יכול למחול על כבודו מכיוון שזהו כבוד הכלל שאותו הוא מייצג, ולא כבודו הפרטי.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

הצבת דרישות של ערות וכוונה) מגדיל את ערכה ומשמעותה של האחריות האנושית הנשלטת של כל אדם, כלומר של האוטונומיה האנושית. החיוב להתנצל והחיוב המשלים למחול מחזקים את מעמדן של האמפתיה והחמלה; כך גם האיסור לנצל לרעה חולשה של אדם אחר (שביזה את עצמו, או שביקש שיבזוהו). צמצום העילות לסכסוכי הדרת-כבוד למקרים של חבלת גוף מחליש את הרגישות להדרת-כבוד ולביוש.

נצרוף יחדיו את כל ההיבטים הללו. תפיסת ערכו של האדם כטבוע (ולא יחסי) וכמשותף לו ולאל, ו/או לו ולכלל בני האדם ו/או לו ולכלל בני הקולקטיב החברתי-התרבותי שלו חורגת מתפיסת הדרת-הכבוד המקובלת ומקרבת את ערך האדם למה שבמקומות אחרים כינינו "הילת כבוד", כלומר ערכו הטבוע של האדם כמי שנברא בצלם אלוהים, או "כבוד סגולי": ערכו הטבוע של אדם באשר הוא אדם.⁴⁸ צמצום חשיבותם של הפערים המעמדיים, הפחתת הרגישות להדרת-כבוד וחיזוק חשיבותם של האמפתיה והחמלה – כולם מחלישים את הסדר החברתי והערכי המושתת על הדרת-כבוד ובושה ומחזקים את זה המושתת על הילת כבוד או על כבוד סגולי.

עורכי המשנה אינם מפרשים שהם מקדמים את התפיסה לפיה ערכו של האדם נגזר מצלם האל או מצלם האדם שבו ושהם מעדיפים אותה על פני מנטליות הדרת-הכבוד והבושה. ואולם הם פועלים בתקופה שבה הילת הכבוד מתהווה ומתגבשת כהשקפת עולם יהודית ייחודית,⁴⁹ והאופן שבו הם מעצבים את דיני הבושת מתיישב היטב עם מגמה תרבותית, חברתית וערכית כזו. אנו מציעים שדיני החובל במשנה מגלמים מהלך תרבותי טרנספורמטיבי כזה.

ג.2. תובנות ביחס לתפיסת הגוף האנושי והבנייתו בפרק ח'

לאחר שזיהינו והצגנו את תפיסת הדרת-הכבוד של פרק ח' במסכת בבא קמא במשנה, נתמקד בהבנייתו של הגוף.

עורכי המשנה יכלו להחיל את דיני הפיצוי בגין בושת על ארבעה סוגי פגיעות:

1. פגיעה שנגרמת להדרת-כבודו, שמו הטוב של הנפגע בגין התנהגות מילולית של הפוגע (רכילות, ביוש, הוצאת דיבה);

2. פגיעה שנגרמת להדרת-כבודו, שמו הטוב, של הנפגע מתנועת גוף של הפוגע (למשל תנועת יד או העוויית פנים מזלזלות, נפיחה, התערטלות בנוכחותו של הנפגע);

⁴⁸ KAMIR, BETRAYING DIGNITY, לעיל ה"ש 5, בעמ' 49–106.

⁴⁹ יאיר לורברבוים **צלם אלוהים: הלכה ואגדה** 12–23, 278–335 (התשס"ד).

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

3. פגיעה שנגרמת לגופו של הנפגע בגין התנהגות מילולית, לא גופנית, של הפוגע (קללה, הטלת כישוף);

4. פגיעה שנגרמת ממגע של גוף הפוגע או חפץ שהוא מחזיק (כגון מקל) בגוף הנפגע (למשל מכה, סטירה או בעיטה).

תרבויות הדרת-כבוד מתייחסות בחומרה לכל אחד מסוגי הפגיעה הללו. גם שיטות המשפט שביטאו תפיסות הדרת-כבוד קבעו עונשים ופיצויים בגינם. ציינו כבר את תיאורו של פומרנץ, שבמשפט הרומי, ביוש שמחייב פיצוי כולל "חבלה פיזית, שירת שירים פוגעניים, או מעשים אחרים, כגון חסימת דרכו של אדם במרחב הציבורי, מניעתו מלשבת במקום ציבורי או הפרעה בעת נאומו בפני בית משפט".⁵⁰ בדרך כלל, הפגיעה בהדרת-הכבוד, בשם הטוב, נחשבת חמורה לא פחות, אם לא יותר, מן הפגיעה בגוף.⁵¹ במקביל, פגיעה באמצעות מילים או מחוות גוף נחשבת חמורה לא פחות, אם לא יותר, מפגיעה באמצעות מגע גופני.

מחברי המשנה בחרו להחיל את דיני הפיצוי בגין בושת אך ורק על סוג הפגיעות הרביעי: פגיעה של גוף אנושי אחד במשנהו. זוהי בחירה כבדת משקל והיא משליכה על עיצובם התרבותי של שלושת היסודות: תפיסת הגוף, הבושת (תרבות הכבוד והבושה) והמשפט. בסעיף 1.1 ד למעלה עמדנו על משמעותה של בחירה זו בהקשר של תרבות הדרת-כבוד. נבחן עתה את משמעותה לגבי תפיסת הגוף.

המשמעות הראשונה והדרמטית ביותר של זיהוי פיצוי הבושת באופן בלעדי עם פגיעה בגוף היא הדגשת הקישור בין אדם לבין גופו. בעולם הדרת-כבוד, אדם מקושר בראש ובראשונה עם הדרת-כבודו, המבטאת את ערכו ומעמדו, שוויו ויוקרתו. בתרבויות דתיות שונות, האדם הוא רוח, נשמה, נפש. ביהדות של העולם העתיק האדם הוא בראש ובראשונה גופו.⁵² החלטת עורכי המשנה להעניק פיצויי בושת רק בגין פגיעה בגוף משקפת גישה זו ומחזקת אותה. אם רק פגיעה בגופו של אדם מצדיקה פיצוי בגין בושת, אזי הגוף הוא החלק החשוב ביותר, הנכבד ביותר, המרכזי ביותר, המהותי ביותר של האדם. הגוף הוא הראשון במעלה, ולכן הפגיעה בו היא הביוש המצדיק פיצוי.

בתוך כך, עורכי המשנה קובעים גם שפגיעה בגוף אנושי באמצעות מגע גוף או חפץ אחר מביישת יותר, חמורה יותר וראויה להגנה יותר מאשר פגיעה בגוף באמצעות מילים או מחוות גוף שאינן כוללות נגיעה. גם עמדה זו אינה הכרחית ואף אינה נפוצה בחברות הדרת-כבוד. לעג לגוף

⁵⁰ Pomeranz, לעיל ה"ש 19, בעמ' 307-308.

⁵¹ ראו למשל ירושלמי, בבא קמא ח, ו.

⁵² ראו לורברבוים, לעיל ה"ש 49, בעמ' 278-335; א' א' הלוי ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים ולאטיניים כרך רביעי 103-121 (1982).

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

נתפס, בעולם של הדרת-כבוד, לא פחות פוגעני – אם לא יותר פוגעני – מאשר מגע גופני בו.⁵³ התמקדותה של המשנה רק בפגיעה הפיזית בגוף מקטינה את חשיבותה של הפגיעה הסימבולית בו ומגדילה את חשיבותה של האלימות הגופנית. זהו מעבר מקידוש הערך הסימבולי של היבטים מופשטים של הגוף האנושי לקידוש שלמותו ומוגנותו.

אנו סבורים שהקישור האמור בין הדרת-כבוד (בושת) לגופניות מבטא שימוש של עורכי המשנה בתרבות הדרת-הכבוד, שהיא המובן מאליו בחברה בה הם פועלים, כדי לחזק את מעמדו של הגוף המוחשי, לרבות שלמותו ומוגנותו, על פני יסודות מופשטים (כמו "שם טוב") המקושרים איתו ועם המעמד החברתי. בעולם שבו הדרת-כבוד היא ערך מרכזי וביוש הוא פגיעה אולטימטיבית, הבחירה לקשר רק את הגוף עם הדרת-הכבוד שפגיעה בה מצדיקה פיצויי בושת מייחסת לגוף הדרת-כבוד רבה יותר מאשר לכל יסוד אחר של האדם. אם רק פגיעה בגוף מצדיקה פיצויי בושת, אזי הדרת-כבודו של אדם, ערכו, כרוכים בראש ובראשונה בגופו. במקביל, אם רק פגיעה פיזית בגוף פוגעת בהדרת-הכבוד במידה המצדיקה פיצויי בושת, אז שלמותו ומוגנותו של הגוף הם הנכבדים, החשובים, המשמעותיים ביותר. הפן הראשון משווה ערך חיובי רב לגוף כמרכז האדם; הפן השני משווה ערך שלילי רב לאלימות כלפי הגוף.

מאמרנו הקודם עסק בשילוב בין גוף, הדרת-כבוד ובושה בעולמם של חכמים: בכתביהם של תנאים ושל אמוראים, בישראל ובבבל, בהלכה ובאגדה.⁵⁴ מצאנו וטענו שהגוף, כפי שהוא נתפס על ידי חז"ל ומעוצב על ידיהם בכלל כתביהם, אינו עשוי מקשה אחת; למעשה, הוא מורכב משני "גופים" נבדלים. האחד הוא החיצוני, הגלוי לעין, המציג לראווה את העור ומכיל את פתחי העיניים, האוזניים והנחיריים ואת נקבי הצרכים והמין. האחר, הפנימי, הסמוי, מורכב מנזלים כמו דם וליחה ואיברים פנימיים כמו מעיים, לב וכבד, המוכללים במה שחכמים מכנים "בשר". באותו מאמר טענו שהגוף החיצוני מגלם, בעולמם של חכמים, את הדרת-הכבוד, ואילו הגוף הפנימי, המוסתר בתוכו, מגלם את הבושה. עוד שוכנים בגוף שני יסודות אנושיים מופשטים: הנפש והיצר; האחד עליון, ועל כן נכבד, והאחר תחתון, מבייש. במבנה זה, בושה היא מצב הנגרם כאשר הגוף החיצוני, הדור הכבוד, נחשף עירום לעין הזולת, ללא הכיסוי (הבגד) שאמור להגן על כבודו, או כאשר הוא מאבד את שלמותו והופך ל"פגום" (כך למשל אובדן איבר של הגוף החיצוני, כמו יד). בושה נגרמת גם כאשר הגוף החיצוני אינו ממלא את תפקידו בכיסוי והסוואה של הגוף הפנימי ובשליטה בו, כלומר, כאשר הגוף הפנימי פורץ את שליטתו של הגוף החיצוני ומגיח מן הסמוי, המוצנע ההולם אותו, אל הגלוי (למשל בצורת צואה או נפיחה). בדומה, גם "פגם" באיברים המאפשרים מעברים סדירים ותקינים בין ארבעה היסודות

⁵³ ירושלמי, לעיל ה"ש 23. נזכיר את הסיפור המקראי המבטא זאת, על אודות ילדים שלעגו לקרחתו של אלישע – ושלמו על כך בחייהם.

⁵⁴ אנגלנדר וקמיר, לעיל ה"ש 2.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

(הגוף הפנימי, הגוף החיצוני, הנשמה והיצר) גורם לבושה. כך, למשל, עיוורון וחירשות הם מצבים שבהם העיניים או האוזניים "פגומות" ומונעות מן הנשמה לתפקד כהלכה באמצעות פתחי הגוף החיצוני. מצבים אלה גוררים בושה.

עורכי פרק ח' של המשנה, בבא קמא, מרימים את תרומתם לבנייתו של עולם ערכי-מושגי זה. מכיוון שהפרק עוסק בדיני נזיקין, הוא מתייחס רק לאותם מקרים שבהם הבושה לגופו של אדם, פלוני, נגרמת על ידי התנהגותו של אדם אחר, אלמוני. בתוך מרחב זה, עורכי המשנה בחרו לקבוע שאלמוני מבייש את פלוני במידה המצדיקה פיצוי רק כאשר גופו החיצוני של אלמוני, המבייש, או חפץ שהוא מחזיק או חלק מגופו הפנימי (למשל רוק) פוגעים בגופו החיצוני של פלוני, המבויש. כל המקרים שהם קובעים שיש לשלם בגינם פיצוי על בושת מכילים פגיעה בגופו החיצוני של פלוני שנגרמה על ידי מגע שאלמוני נגע בגוף באמצעות גופו החיצוני או הפנימי או באמצעות חפץ. הנפש והיצר של שני הצדדים (שיכולים להתבטא ולהתגלם בשיח) אינם מוזכרים כיסודות שיכולים לגרום או לספוג ביוש שמצדיק פיצוי. אין גם כל התייחסות לביושו של פלוני אם אלמוני מגלה את גופו הפנימי (למשל על ידי גרימת דימום, או חשיפת פעולות גופניות כמו מתן שתן או צואה).

הבחירה המשנאית לייחד את הפיצוי על בושת רק לפגיעה בגופו החיצוני של הנפגע מבטאה את התפיסה החז"לית של גוף זה כמגלם את הדרת-כבודו של אדם ומחזקת אותה. השתיקה לגבי הגוף הפנימי (למשל הקזת דם) עולה בקנה אחד עם המגמה המשנאית לצמצם את היקף הדרת-הכבוד המצדיקה פיצוי. על רקע זה מעניינת בחירתם של התנאים עורכי המשנה להכיר בפגיעות בגוף החיצוני שאינן עולות כדי חבלה כמביישות. הפרק, הפותח במילים "החובל בחברו", מכריז, לכאורה, שהפגיעה היחידה בהדרת-כבודו של הגוף החיצוני שראויה להכרה ולפיצוי היא חבלה, כלומר אלימות גופנית כלפי הגוף המותקף. ואולם, כפי שציינו למעלה, המקרים המובאים במשנה ו' כדוגמאות לביושים המצדיקים פיצוי כוללים "צרם באזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו רוק, העביר טליתו ממנו, פרע ראש האישה בשוק – נותן ארבע מאות זוז". מעשים אלה אינם מהווים "חבלה", והם מרחיבים את קשת הביושים המצדיקים פיצוי. נראה שרצונם של עורכי המשנה להגן על הגוף החיצוני מכל מגע תוקפני גבר הן על מחויבותם ללשון "חבלה" והן על מגמת צמצום סכסוכי הדרת-הכבוד. הכול לשם הגנה על הגוף החיצוני.⁵⁵

בחירה מעניינת נוספת של עורכי המשנה היא לא לשלול את הזכות לפיצוי בושת מגופים שנחשבים "פגומים" או מצויים במצב של בושה. כך, התוספתא קובעת שגוף עירום שבויש – ביושו

⁵⁵ ההגנה על הגוף החיצוני גורפת עד כדי כך שחכמים אוסרים על יריקה בפניו של אדם גם כשהדין המקראי מחייב זאת במילים מפורשות. במהלך טקס חליצה מחויבת האלמנה לירוק בפני גיסה שמסרב ליבמה ומבייש בסרבנותו את זכר אחיו המת. למרות הציווי המקראי המפורש, חכמים פרשו "ירקה בפניו – הכוונה היא בקרקע" מגילת תענית, לעיל ה"ש 28.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

פחות מזה של גוף לבוש, ולכן הפיצוי בגין ביושו נמוך יותר. המשנה אינה מאמצת הבחנה זו ומעניקה לגוף העירום אותה מידה של הגנה שהיא מעניקה לגוף לבוש. בשונה מן התוספתא, המשנה קובעת עוד כי חירש ושוטה זכאים לקבל פיצוי בוש. גופו של החירש "פגום", וגופו של השוטה נמצא דרך קבע במצב של בוש, ובמקרים רבים הוא גם "פגום"; עם זאת, עורכי המשנה קובעים כי גם לגופים אלה הדרת-כבוד מספקת כדי לזכותם בפיצוי מלא על ביוש.

טענו למעלה שניתן למצוא בהשקפת עולמם של עורכי המשנה התרחקות מתפיסת כבוד המאפיינת חברות הדרת-כבוד והתקרבות לתפיסת כבוד אחרת, כזו המעריכה כל אדם באשר הוא אדם, או באשר הוא צלם אלוהים, ומחייבת הגנה על ערך אנושי זה (ראו פרק ג1 סעיף 1.10). בחינת התייחסותם של עורכי המשנה לגוף האנושי מחזקת את טענתנו זו. בשונה מהמקובל בעולם המושתת על הדרת-כבוד, פרק חובל של המשנה מייחס ערך, כבוד, לכל גוף חיצוני. גופו החיצוני של האדם, אף אם הוא "פגום" (חירש), או במצב זמני של בוש (עירום), או במצב קבוע של בוש (שוטה), הוא תמיד בעל ערך. אין לפגוע בערכו – בוודאי לא באמצעות אלימות כלפיו, אך גם לא במגע תוקפני אחר. הגנה כה גורפת על כל גוף הולמת השקפות עולם שבליבן הילת כבוד או כבוד סגולי; השקפות המעניקות ערך מלא ובלתי מותנה לכל אדם.

ג.3. תובנות ביחס להבניית המשפט בפרק ח'

עורכי המשנה פעלו בתוך תרבות בעלת אתוס משפטי חזק. ספרי התורה, שהם התשתית הטקסטואלית המוצהרת שלה, מעניקים מקום מרכזי לחוקים; התנאים עצמם הם, בראש ובראשונה, חכמי הלכה, כלומר משפט. עמדנו כבר בסימן 1 של פרק זה על הקישור המורכב שעורכי פרק ח' מקשרים בין דיני הבושת שלהם, כלומר המשפט, לבין התפיסה הערכית המושתתת על הדרת-כבוד ובושה. הצבענו על כך שה"משפטנות" שהם כופים על תרבות הדרת-הכבוד, על ידי הכפפת הטיפול בביוש לשיח משפטי, מאפשרת להם לרכך את תרבות הדרת-הכבוד במידה רבה, לצמצם את היקפה ולעיתים אף לסתור חלק מהגיונה והוראותיה. המסגרת המשפטית מאפשרת להם "לאלף" את תרבות הדרת-הכבוד ולעצבה כרצונם.

במקביל, תפיסתם הערכית של התנאים מתחמת את המבנה המשפטי של הדיון בפיצוי בוש ומעצבת את תכניו. ראשית, הקביעה המשפטית שביוש מצדיק פיצוי היא גיבוי משפטי של התפיסה הערכית המאפיינת חברות הדרת-כבוד, שבושה היא נזק חמור המחייב התייחסות. שנית, עורכי הטקסט מאמצים את העמדה הערכית המיוחסת לרבי עקיבא, לפיה כל אדם (מישראל) הוא בעל ערך טבוע, ולכן ראוי לפיצוי על ביושו גם אם מעמדו נמוך וגם אם בייש את עצמו. עמדה ערכית זו, שאינה אופיינית לתרבויות הדרת-כבוד, אומצה על ידי עורכי הפרק כדי לקבוע את הכלל המשפטי המרכזי שלהם, לפיו כל מבויש זכאי לפיצוי אחיד, בלי קשר למעמדו (החריג לכלל הוא שבעלי מעמד גבוה

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

זכאים לתוספת פיצוי). במילים אחרות, הפיצוי הבסיסי בגין פגיעה בכבודו של כל אדם הוא קבוע ואוניברסלי. גזירת הפיצוי הנזיקי הבסיסי, האוניברסלי, מערכו הטבוע של האדם דומה מאוד למנגנון המודרני הגוזר על זכויות אדם מן הערך הטבוע, האוניברסלי של כבודו הסגולי של האדם.

נפנה להיבטים כלליים יותר של משפט הבושת התנאי. כאמור למעלה, בפרק השני של מאמר זה, פרק ח' פותח בכלל ("הכול לפי המבייש והמתבייש") המשמש לבחינה מקדמית מתי קמה החובה המשפטית לשלם פיצוי בגין ביוש. בהמשך להצגת הכלל מונה הפרק אילו מביישים פטורים מתשלום פיצוי. הפרק עובר להציג כלל משפטי-ערכי ("הכול לפי כבודו"), המשמש לטיפול בשאלה כיצד יש לקבוע את גובה הפיצוי שישתלם בכל מקרה של ביוש. בהמשך להצגת הכלל, הטקסט מביא רשימת מקרים המלמדים שקביעת גובה הפיצוי על פי הכלל שהוצג מתייחסת למקרים בהם התובעים, המבוישים, הם בעלי הדרת-כבוד ניכרת; לגבי כל המבוישים האחרים יחולו "תעריפי מינימום" שאינם מתחשבים במעמדו של המבויש, אלא רק במידת הפגיעה שנגרמה לגופו. לבסוף מציגה המשנה כמה הוראות כלליות שחלות על כל המקרים.

מבנה סדור, קוהרנטי ומהודק זה מעיד על תפיסה מאוד רציונלית, שיטתית והוליסטית של המשפט. תחום פיצויי הבושת מוסדר באמצעות מבנה ברור הנותן מענה כללי לכל היבט של הסוגיה וגם מציג רשימות של דוגמאות ומקרים פרטיים לשם פירוט והבהרה. ההסדר מכיל כללים, רשימות של דוגמאות, שאולי מתייחסות לפסיקות קודמות, והנמקה ערכית. הוא נעדר מטפיזיקה או תאולוגיה. תפיסה זו של המשפט מתיישבת היטב עם תיחום נזקי הבושת לפגיעות גוף פיזיות בלבד. פגיעות אלה ניתנות להוכחה, לכימות, לחישוב שיטתי ורציונלי. הן לא גולשות אל המופשט, המטפיזי או האמוני, כגון פגיעות בשמו הטוב של אדם, או פגיעות באמצעות כלים לא פיזיים, כמו כישוף או קללה. המשפט הרציונלי, השיטתי, וההתמקדות הבלעדית בפגיעות גוף הולמים זה את זה ומאפיינים את טיפולו של פרק ח' בפיצויי בושת כ"פרוטו מודרני". כפי שציינו, ההתייחסות לביוש שאינו גופני וקונקרטי הוצא מתחום המשפט אל תחומים חברתיים ומטפיזיים;⁵⁶ המשפט הופרד מהם.

סיפורים מתקופת חכמים מלמדים שבקרב חכמים ותלמידיהם נהגו כללי הדרת-כבוד מפורטים ונוקשים. כללים אלה קבעו אילו תלמידים ישבו בשורות הקדמיות, המכובדות, ואילו באחוריות, נטולות הדרת-הכבוד;⁵⁷ באילו נושאים מותר היה לתלמידים לשאול את מוריהם, ובאילו לא, כדי לא לביישם;⁵⁸ כיצד יש לכבד ראש ישיבה או נשיא בהיכנסם לבית המדרש;⁵⁹ כיצד צריך רב להתלבש כדי להבטיח

⁵⁶ אנגלנדר וקמיר, לעיל ה"ש 2.

⁵⁷ בבלי, מנחות כט, ע"ב.

⁵⁸ בבלי, הוריות יג, ע"ב.

⁵⁹ שם.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

את הדרת-כבודו;⁶⁰ כיצד יש לנהוג עם רב הסובל מבעיות מעיים, כדי לא לפגוע בהדרת-כבודו;⁶¹ ומה ראוי לחכמים ותלמידיהם לאכול וממה ראוי להם להתנזר כדי לשמור על הדרת-כבודם.⁶² אך כל הנהלים והנהגים הללו לא הוסדרו בכללים משפטיים; ההסדרים היו לבר־משפטיים.

סביר להניח שקוד הדרת-הכבוד בחברת הלומדים היה חשוב לחכמים. עם זאת, הוא התייחס למעמד אחד בלבד וחל רק על באי בתי המדרש. כללי הדרת-הכבוד של חברת הלומדים היו פרטיקולריים, ולא אוניברסליים. ההשוואה בין כללים אלה לבין דיני הבושת של פרק ח' מבהירה שהתנאים ייחדו את המשפט להסדרה של מצבים אוניברסליים, שווים לכל נפש; כללי המשפט הוחלו רק על מצבים הנוגעים בחייהם של כלל אנשי הקהילה. ניתן לראות בכך הבחנה והפרדה שיטתית בין קוד הדרת-כבוד, שהוא מגזרי ולכן לבר־משפטי, לבין כללי משפט, שהם אוניברסליים.

פרק ז: סיכום

מאמר זה עוסק בשילוב המשולש בין משפט, גוף ותרבות הדרת-כבוד ובושה בפרק ח' במשנה, בבא קמא. בעזרת קריאה רציפה של פרק ח' הראינו שעורכי המשנה החילו את משפט ההלכה על סכסוכי הדרת-הכבוד המתגלמים בביוש וקבעו כללים משפטיים כדי לתחם סכסוכים אלה וליישבם. משפט ההלכה לקח לעצמו את הסמכות לאפיין ביושים המצדיקים פיצוי, לדרג את חומרתם ולקבוע את אופני ההתמודדות עימם. הטקסט המשנאי, אם כן, מגיב לפרקטיקה חברתית-תרבותית נוהגת של סכסוכי הדרת-כבוד הנושאים אופי של ביוש ובוחר כיצד לעצב, למסגר ו"לאלף" פרקטיקה זו בשיח משפטי. בתוך כך, הטקסט מצמצם את תרבות הדרת-הכבוד ומציע תפיסת כבוד אחרת, שוויונית ואוניברסלית. הוא מרומם את מעמדו של הגוף ומעצב משפט שהוא שיטתי, אוניברסלי, קונקרטי, ולא מטפיזי, המקדם תפיסות של כבוד אנושי טבוע (כבוד סגולי או הילת כבוד).

הראינו שלמרות הכרתם בחשיבותם של הדרת-כבוד ובושה, עורכי המשנה בחרו לשבץ את דיני הבושת בתוך הטיפול המשפטי בסוגי פגיעה אחרים וכך הכפיפו את הטיפול בבושת להיגיון המשפטי, במקום להגיונה של תרבות הדרת-כבוד. צמצום תרבות הדרת-הכבוד מתבטא במהלכים נוספים: הצבת הדרישה שמבויש יחוייב בפיצוי רק אם התכוון לפגוע; צמצום אופני הפיצוי לממוניים בלבד; הרחבת הקטגוריה של הזכאים לפיצוי בגין בושת; חיוב המבייש לבקש סליחה וחיוב המבויש לקבל את הסליחה; והקביעה שכל אדם זכאי לפיצוי בגין בושת, גם אם הוא נעדר הדרת-כבוד חברתית מוכרת. הצענו שמהלך אחרון זה מציב לצד הדרת-הכבוד תפיסת כבוד/ערך אחרת, הדומה מאוד להילת הכבוד או הכבוד הסגולי.

⁶⁰ בבלי, יומא פו, ע"א.

⁶¹ בבלי, בבא מציעא פה, ע"א.

⁶² בבלי, סנהדרין יא, ע"א.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

צמצום פיצויי הבושת אך ורק לפגיעות בגוף הנפגע (ולא בשמו הטוב) מבצר את מעמדו הגבוה של זה, ואת זיהוי האדם עם גופו. התמקדותה של המשנה בפגיעה הפיזית בגוף (בשונה מאשר פגיעה במחווה או במילה) מעצימה את חומרתה של האלימות הגופנית ומציבה אותה מעל פגיעות מטפיזיות וסימבוליות. זהו מהלך לקידוש של הגוף שמתיישב עם פיתוחה של תפיסה של הכבוד/הערך האנושי כטבוע, אינהרנטי לכל אדם. כבוד זה מתגלם בגוף האנושי ומחייב הגנה עליו וגביית מחיר בגין פגיעה בו. המחויבות לו מביאה את עורכי המשנה לקבוע שגם גוף "פגום" (למשל גופו של חירש, או גוף במצב של עירום) אינו מאבד את ערכו, והמבייש אותו חייב בתשלום פיצויי בושת. ההגנה של עורכי המשנה על הגוף חשובה להם כל כך, שהם סוטים ממחויבותם להתמקד בחבלות גוף ומחילים את ההגנה גם על מגע בגוף שאינו בבחינת חבלה (יריקה; פריעת שיער). הדגשת ערכו הטבוע של האדם (הילת כבודו או כבודו הסגולי) מתבטאת בקביעת הכלל הבסיסי שכל אדם זכאי, אם פגעו בגופו, לפיצויי אחיד בגין בושת (מי שהם בעלי הדרת-כבוד מיוחדת זכאים לפיצויי גבוה יותר).

כך, כריכתם יחדיו של המשפט, הגוף ותרבות הדרת-הכבוד והבושה אפשרה לעורכי המשנה להחליש את תרבות הדרת-הכבוד, לחזק את מעמדו של הגוף ולבצר את אופיו הקונקרטי, הרציונלי והאוניברסלי של המשפט; היא אפשרה להם לקדם את התפיסה שלאדם ולגופו יש ערך טבוע אחיד, ושהוא מחייב הגנה על שלמות הגוף ומניעת אלימות כלפיו.

הטקסט המשנאי, כמובן, אינו יכול ללמד האם עורכיו הצליחו במשימתם; האם כללי הפיצוי המשפטיים אכן הצליחו לבטא נאמנה חלק מתרבות הדרת-הכבוד הנוהגת – תוך צמצומה; האם עלה בידם לחזק את התפיסה בדבר ערכו הטבוע של כל אדם. ואולם השתדלנו להראות שהטקסט עצמו מעיד על ניסיון משפטי, חברתי, תרבותי, להגיב לתרבות הדרת-כבוד נוהגת, לתחמה בכלים משפטיים, להכפיפה להלכה ולעצב לצידה תפיסת כבוד שונה, שאינה אישית-מעמדית קונקרטית ויחסית, אלא מייחסת לכל אדם (לפחות מישראל) ערך טבוע מולד ומוחלט, שלא ניתן למחול עליו, והפגיעה בו מחייבת התנצלות. אנו מציעים שלמידה מדוקדקת של הפעולה המשנאית המתוארת יכולה להוות מקור השראה לפיתוח עדכני של התייחסות שיטתית מושכלת לתופעת הביוש בת זמננו.

לסיום נציין שקורפוס רחב של פסיקה במהלך הדורות מלמד שהמהלך התנאי לצמצום תחולתה של מנטליות הדרת-הכבוד והגיונה לא היה קל להפנמה, וחכמים מאוחרים התלבטו והתקשו בו.⁶³ במהלך הדורות פוסקי הלכה בקהילות ישראל השונות נאלצו להתמודד עם פרקסיס שונה מזה

⁶³ דוגמאות לקושי זה ראו רש"י, לעיל ה"ש 11; פתח עיניים, לעיל ה"ש 11; מאירי, לעיל ה"ש 13; איגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 25; אורחות צדיקים, לעיל ה"ש 25; בית חדש, לעיל ה"ש 25; משנה תורה, לעיל ה"ש 26; ים של שלמה, לעיל ה"ש 27; תוספות על בבא מציעא, לעיל ה"ש 31; רש"י, לעיל ה"ש 32; לעיל ה"ש 46.

מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו לכשיתפרסם הכרך המודפס. כן צפויים שינויים נוספים.

שעורכי המשנה הגיבו אליו; פרקסיס שהושפע בוודאי גם מן התרבויות השונות שבחובן חיו קהילות ישראל. הם פירשו את המשנה באופנים יצירתיים, כדי ליצור הלכה ההולמת, על פי הבנתם, את צורכי קהילתיהם. במחקרים עתידיים אנו מקוות להראות באופן שיטתי כיצד פוסקים מאוחרים בחרו לפרש את דיני חובל של המשנה באופן הסוטה מלשון המשנה ורוחה ולחזק את מעמדם של הדרת-הכבוד והבושה. אנו מאמינים שהדיאלוג החי, התוסס והיצירתי בין משפט לפרקסיס המשיך להתקיים גם אחרי עריכת המשנה והוסיף להשפיע על תפיסות הדרת-הכבוד והבושה, הגוף, המשפט וכבוד האדם בקהילות ישראל.