

# כתנות וחגורות

דר ישראל רוזנסון

יסודות מחשבתיים חשובים בעניינה של צניעות, במובן המקובל של המושג – בהווה (הימנעות מחשיפה של אברים בגוף), עשויים לעלות מתוך פרשנות מסוימת לסיפור החטא והעונש בגן העדן הקדום. פרשנותנו שתוצג להלן, נושאת בעיקרה אופי ספרותי. היא תתמקד בניסיונות להבנת משמעות סמיכות עניינים בפרשה, ודקויות סגנוניות אחרות.

שאלות בנושא דידן עולות בשלושה מקומות בפרשה – תחילתה, סופה ואמצעה. להלן נציגן בקצרה, ונעמוד על המתח בין ערכים שונים הקשורים בצניעות ומקופלים בינות לפסוקים. כן ניגע בנקודות השקה בין פרשתנו לשיר השירים, ולהשלכות האפשריות להבנת ענייניה של הצניעות. מתוך כל אלו, חותרים אנו ליעד ברור – הרחבת מעגל הצניעות, הוצאתה מעמדת ערך מבודד השקוע בתוך עצמו, ושיבוצה במערכת רחבה של ערכים שעמם היא מקיימת מערכת דינמית של יחסים הדדיים.

.א.

המצב הראשוני בגן היה, כזכור: "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא התבוששו"<sup>1</sup>. בפסוק הבא מתואר הגורם המחטיא: "והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלוקים..."<sup>2</sup>. סמיכות הפסוקים מאלפת, במיוחד מן ההיבט הלשוני.

ערום וערום אינם קרובים לשונית – בוודאי שלא במשמעותם, אך יוצרים דמיון לשוני, למצער על דרך משחק המצלול. המנקד חידד דמיון זה בנקדו 'ערומים' כמו 'ערום' שלא כמו במקרים אחרים במקרא. דומה כי אין זה משחק לשוני ריק, שבא רק כדי לעטר את הכתובים במליצות, ולשוות להם ערך אסתטי. לזיקות מילוליות מן

1. בראשית ב כה.

2. שם, ג א.

הסוג הזה תפקיד מקשר. המילה הדומה מתפקדת כמעין בריח, שבמקרה הנידון בא לקשר את שתי התכונות-מידות שזכרו כאן, זו לזו. מה הן?

מחד גיסא 'ערומים' ו'לא יתבוששו', ומאידך 'ערום' ומסית (אם ננקוט בלשון חז"ל). דומה כי מקופלים כאן ערכים הפוכים – האחד, קשור בתמימות המגיעה עד לחוסר בושה והשני, ההפך הגמור, ערמה והסתה.

המפגש בין שתי המערכות הללו, המצויר בצבעים עזים בפסוקים אלו, הוביל לכאורה להיעלמה של התמימות. רק ילדים קטנים נערי ערמה אינם מתביישים בעירום גופם. בכסותנו, אנו יוצרים סייג למנוע מן העבירה, אך במובן מסוים יש כאן הסתרה – מעין תחפושת. בהסתרה יש בהכרח צד של הערמה והתחכמות – אין אנו מציגים את עצמנו באופן שנבראנו. אולי זה הכרחי במאבק האינסופי נגד היצר, אך במאבק זה, מותר ונכון לשמור על משהו מתום הלב שאפיין את השלב הקדום.

מסתרת כאן, כמובן, השקפה עקרונית יותר. מדרכו של עולם, מחייב התיקון שינוי מהותי במהות המיתקנת, אך אין הכוונה למחוק כליל צד של חיוב שהיה בה מלכתחילה (בעולם הקומוניסטי שרו 'עולם ישן עד היסוד נחריבה' – וראו מה יצא). מעתה, אמור, חותרים אנו אם כן לצניעות שיש בה יסוד של תום-לב.

ב.

עניין הלבוש מוצג גם בסופה של הפרשה: "ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם"<sup>3</sup>, ואחריו מתחילה פרשה חדשה: "ויאמר ה' אלוקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח מעץ החיים ואכל וחי לעלם"<sup>4</sup>. ומכאן הולך ומשתלשל סיפור הגירוש מגן עדן.

סמיכות זו בין פרשת הכותנות והגירוש הנה רבת משמעות.

למעשה מתוארים כאן שני צעדים שונים שנקט הקב"ה כלפי האדם שחטא. האחד, הלבשתו, והשני, הרחקתו מעץ החיים. דומה שגם הסמיכות איננה מקרית, והיא מצביעה על קשר סמוי בין שני הצעדים שנקטו. שניהם קשורים בצניעות, אך מסתבר כי מדובר בצניעות משני סוגים שונים. הראשונה, צניעות של גוף המתכצעת כאמור על-ידי הסתרה באמצעות כיסוי. והשנייה, כרוכה אף היא בהסתרה, אך מסוג אחר לגמרי – הסתרה של גן העדן, ובתוכו עץ החיים, מן האדם! הצניעות הראשונה משקפת חשש עמוק כי הגלוי עלול להחטיא. כמוה גם השנייה – נוכחות האדם בסביבה שבה עץ החיים נגיש, יש בה סכנה מוסרית, אך מהי?

3

דומה כי הכל בא לסמל את החשש מהגאווה. האדם המעוניין בעץ, חפץ להיות לעולם, ומכריז בעצם שהוא חותר להיות 'אחד ממנו' (לא נכנס כאן למשמעות 'ממנו'). בחתירתו לנצחיות טכנית המנסה להתגבר על המחסום הפיזיקלי של הזמן, המושגת בכוח גילוי סודו של העץ, מוכיח האדם את רצונו להידמות לאל בנצחיותו. אכן, הנצחיות עומדת כאתגר אנושי, אך עליה להיות מושגת בדרך שונה לגמרי. לא הפתרון המאגי או הכוחני המתיימר לחלץ אותה מידי האל ישיגוה! מול הניסיון להשיגה בכוח, עומדת 'החרב', ו'להטה' – ברקה המסמא מונע את גילויה בעיניים. מנקודת הראות של חושנו העץ אינו קיים.

צניעות בהקשר זה, כרוכה במודעותנו למגבלותינו, והדרך להשיג את החיים עוברת בנתיב אחר לגמרי. אין יותר 'עץ החיים' במובן המאגי. 'עץ החיים' הפך למטפורה – סמל לרוח: "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר"<sup>5</sup> – ברוח טמון הנצח.

אין 'עץ חיים', אך יש חיים הדומים לעץ.

האדם כמוהו כעץ, יכול להשיג את נצחיותו בדרך של עשיית פרות. העץ הוא המצע לדורות הבאים, ובכך מושגת נצחיותו. כדי לעשות זאת, עליו לעסוק בפריה ורבייה, ובכך הוא מוותר על צד של צניעות אך הוא מתמודד על נצחיותו. במתח שבין צניעות במובנה הגופני – הימנעות מחשיפה, לבין צניעות במובן הרוחני – ענווה, חותר האדם לאיזון. כדי להגיע לענווה הכרוכה בתפיסה נכונה של אתגר הנצחיות, יש מקום להפרה מסוימת בכל הקשור לצניעות הגופנית. הצניעות הגופנית מקיימת אפוא דיאלוג עם סוג אחר של צניעות.

אם-כן, מעורבים כאן יצר מיני ויצר של גאווה, והדברים רבי משמעות לגבי תפיסת הצניעות. צניעות לא יכולה להתקיים רק בתחום הלבוש במנותק מצניעות בענייני מידות אחרים, ראש וראשון בהם – הכרת מעמדו של אדם מול הנצח.

וכידוע, לעתים גדול החשש שדווקא הצנוע המקפיד על כל קוצו של יו"ד בכל הקשור ליצר המיני, יגיע לגאווה בתחום האחר, ויטבור כי בכך ורק בכך מתקרב הוא כביכול לה'. הדברים כאמור מורכבים, אך תמציתם היא כי לעתים דווקא צניעות יתר בתחום המיני מובילה לגאווה.

ג.

מי מלביש? למעשה מוצגות בסיפור שתי דעות המשקפות אולי שני שלבים. הראשון הלבשת האדם את עצמו: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם

ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת"<sup>6</sup>. והשני, על-ידי ה': "ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם"<sup>7</sup>. הצניעות, לפי זה, נובעת מגורם יסודי – מודעות האדם לעירום. וזה בוודאי תהליך הקורם עור וגידים עם התבגרות האדם והעצמת מודעותו לזולת ולחברה, אך היא מגובה על-ידי ה'.

מה עומד מאחורי ההלבשה החוזרת על-ידי ה', מעבר למתן הגושפנקא להחלטה האנושית להתלבש?

דומה כי המפתח טמון במילה 'עור'. עור איננו רק מכשיר לחיזוק הצניעות, הוא מאפשר חימום, וידוע שהעור חזק יותר מסוגים אחרים של מיגון על הגוף. צריך אס-כך למצוא איוון בין התפקידים השונים של הלבוש. אין הוא רק עניין של צניעות, הוא חשוב להישרדות האדם אחרי שגורש מגן עדין.

בכל לבוש צריכים להיכלל הגורמים השונים הללו – צניעות ופונקציונליות.

ואולי יש כאן גם מסר אקולוגי: ה' הוא שדאג לאדם לכותנות עור, והאדם רשאי ללמוד מכך וללכת בעקבותיו, ולצוד, אך רק במידת הצורך (לבגדים), ולא להשתוללות כללית ויצרית המאפינת בדרך-כלל את הצייד. השקפה כזו על מהות הביגוד מובילה אפוא למאבק ביצריות, החורגת מיצריות מינית בלבד!

ד.

במונחים של היום – לבוש ועירום הם מושגים טעונים. הכל מבינים כי מראה העיניים מעורר את היצר, ויחד עם זאת, לבוש מהודר יתר על המידה עלול לפגוע בצניעות מסוג אחר. דומה כי מתגוששים כאן שני יצרים עזים הפועלים ככוחות איתנים, וכל אחד מנסה למצוא את כוחות התורפה של עמיתו. מן הצד האחר, עירום הפרוץ לכל, מעודד יצר מיני, שיכול להוביל לכיבוש (הדרך מ'לא תנאף' ל'לא תרצח' איננה רחוקה במיוחד, לדאבונו). ומצד שני, העדר מגבלות מוסריות על הלבוש עלול להוביל לרכושנות (המין האנושי משקיע כמדומה בלבוש יותר מהצורך הבסיסי לצניעות וחימום).

מדרש ידוע<sup>8</sup> מפשר כמדומה בין שתי נטיות אלה. לשאלה 'מה היה אותו אילן שאכלו ממנו אדם וחווה' השיב רבי יוסי: "תאנים היו. לא דבר מדבר למד מעניינו? משל לבן מלך שקלקל עם אחת השפחות. כיוון ששמע המלך טרדו והוציאו מחוץ

לפלטין, והיה מחזר על פתחיהן של שפחות ולא היו מקבלות אותו. אבל אותה שקלקלה עמו פתחה דלתיה וקבלתו".

הדעת המוצגת כאן, 'דעת' מינית היא, והחטא הסתום של עץ הדעת קשור בתפיסה המעלה קלקול מיני, חמדנות וכיזא בזה, עניין שיש לו סמך בפשוטו של מקרא. אם כן, אותה תאנה המסמלת את החטא 'תרמה' את עליה, וזה בוודאי לא נרמז בכתוב, לצורכי בגדיו של אדם.

המשמעות ברורה, כמדומה, לגמרי. הבגד הוא משרתו ('שפחות') של האדם, ויש לו מטרה חינוכית. לא כל בגד יש לו לכפר על אותו החטא, ומנקודת ראות זו אין טעם להרבות בסוגי בגדים מחומרים שונים ומשונים. הבגד הנכון הוא הבגד המזכיר את החטא. בגד שנתרם על-ידי הגורם המחטיא. האדם נמצא מוגבל כבגדיו, וכל חריגה מהדגם הזה יוצרת התייחסות אחרת לגמרי אל הבגדים, לא התייחסות מתקנת אלא להפך. יש כאן יותר משמץ של מודעות לעובדה כי הבגד, 'כרטיס הביקור' של האדם, יכול 'לשדר' רכושנות וגאווה, ושמא ההרחבה היתרה בענייני צרעת (עונש ידוע לגאווה) בגדים, באה להתריע על כך.

דומה שבנקודה זו ניתן להציע פירוש נוסף ל'כותנות עור'. גם הצד של ה' בתהליך כיסוי האדם, מסמל את האיזון הערכי הנדרש בעיצוב היחס לבגדיו של האדם. ה'עור' של הבגד בא להחליף את העור של האדם – לא פחות ולא יותר!

ה.

שיר השירים, כידוע, יוצר תמונת גן שנמצאים בו איש ואישה, ולכן מושתת הוא על יסוד עמוק של גן העדן הקדום. כיצד מתמודד שיר-השירים עם בעיית הצניעות ביחסים שבין איש לאישה?

הבה ונעמיק חקר בשיר השירים עצמו.

שיר השירים רצוף תיאורי גוף:

הנך יפה רעיתי, הנך יפה. עיניך יונים מבעד לצמתך, שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד. שניך כעדר הקצובות שעלו מן הרחצה שכולן מתאימות ושכלה אין בהם. כחוט השני שפתותיך ומדברך נאווה כפלח הרימון רקתך מבעד לצמתך. כמגדל דויד צוארך בנו לתלפיות אלף המגן תלוי עליו כל שלטי הגברים, שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה הלעים בשושנים.<sup>9</sup>

כך מתאר הדוד. ואף באמתחתה של הגערה תיאורים גופניים:

6. בראשית ג ח.

7. בראשית ג כא.

9. שיר השירים ד אג.

דודי צח וארום דגול מרכבה. ראשו כתם פז קבוצותיו תלתלים שחורות כעורב. עיניו כיונים על אפיקי מים רחצות בחלב ישכות על מלאת. לחץ כערוגות הלשם מגדלות מרקחים שפתותיו שושנים נטפות מור עבר. ידיו גלילי זהב ממולאים בתרשיש. מעיו עשת חן מעולפות ספירים. שוקיו עמודי שש מיוסדים על אדני פו מראהו כלבגון בחור כארוזים. תכו ממתקים וכולו מתמדים...<sup>10</sup>

לכאורה, הדגש בגוף. החושים פועלים – המראה, הריחות ואף הטעם – תיאור חושני במלוא מובן המילה.

ולא היא!

לא הגוף מודגש כאן, אלא השפה והלשון! לא בכדי פותח שיר השירים ב"ישקני מנשיקות פיהו". פתיחה שאין כמוה כדי להפגין את אופיו הכפול. נשיקות הפה מציינות כמובן את הקרבה הפיזית ומבליטות את ההיבט הגופני. אך בידוע שהפה הוא גם איבר הדיבור. ב'מעבדה' הזו הופכים הרעיונות האישיים שניצוקו בתוככי הנפש פנימה, לשיח שותפים. הפה מסמן קו מפגש מסוים. הדיבור המתחולל בו, הקולות המצטרפים למילים ומשפטים, מיועדים לאוזן אחרת. כלשונונו היום: הם יוצרים תקשורת. בכך מציין הפה את פתיחת רשות הפרט למישהו נוסף, ובו מתחילה הבנייה המשותפת של אישיות בצד אישיות.

כזה הוא גם עניינם של תיאורי הגוף בשיר-השירים. לא נבארם כאן בנפרד, אך אי-אפשר להשתחרר מעוצמתם המצטרפת. אולם אין זו המציאות הגופנית כשלעצמה העומדת ביסודם, אלא השקפה מסוימת על המציאות המועברת לידיעת הזולת במטרה לעורר בו משהו.

אם-כן, לפי פשוטו זהו שיר אהבה, ואהבה כרוכה בידיעה, כפשוטו, הכרה פשוטה של הזולת הנאהב. הרצון להתקרב לזולת מחייב את הכרתו, ותהליך ההכרה מחייב עמדת מוצא שבה הזולת הוא 'הוא'! יש בו את ייחודו ועצמיותו. מכאן שתהליך הלימוד המלווה את האהבה ומעניק לה את צביונה היהודי, נעשה מתוך ההכרה העקרונית בשוויון וכבוד הזולת.

נמצאנו למדים. אין תיאורי הגוף של שיר-השירים סגידה לגוף או פולחן, ואין הם נובעים מתוך תפיסת האסתטיקה כעניין בלבדי העומד בפני עצמו. תיאורי הגוף הם אמצעי להכרת הזולת, לאהבתו וכיבודו. אלה תיאורי גוף המשולבים במערכת ערכים כוללת ומקדמים אותה.

שיר-השירים הפשוט מלמד איך להתמודד עם הגוף של הזולת. יתרה מזו, אין כאן כלל חשיפה לרבים, וממילא לא פגיעה בצניעות. אלה תיאורים אישיים לחלוטין ללא שמץ של פומביות וללא אפשרות עקרונית להופכם לפומביים.

השימוש בדימויים ממרחב הטבע והגיאוגרפיה, מעתיק את התיאור למחוזות רחוקים מרחק של שנות אור מן הגוף. ינסה נא הקורא להרכיב לו דמות ממשית מתיאורים דוגמת 'עיניך יונים', 'שערך כעדר העזים'. כל תיאור בפני עצמו כל כך אישי – האחד ימשיל את הרעיה לעדר העזים שגלשו מן הגלעד, וחבר לעדר פרות הבשן המטפסות אל התבור.

אין כאן תיאור מילולי מדויק של הגוף העירום, אלא תיאור אומנותי-לשוני היוצר מציאות חדשה לגמרי. הפסיפס הזה בלתי אפשרי, ושום דמות ריאליטית לא תצמח מכך. חרף התיאור המפורט כל כך, לא הגוף הפיזי יעמוד בפנינו, אלא בבואתו, בלשון וברוח.

יעמוד לפנינו אמנם תיאור, אבל הוא יוצר דבר שונה מאוד מההיבט הפיסי של מושא התיאור. באופן כזה, הרצון להכיר את הזולת הכרוך בניסיון לתארו, מושג כאן מבלי לעורר את אותם יצרים הזקוקים לחזות הפיסית הממשית המושגת במראה הפשוט.

אם עץ הדעת הקדום הושג כתוצאה מהסתכלות ששיחרה אחר פרי תאוה: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ותאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל..."<sup>11</sup>, התיאור של שיר-השירים לא צריך לעורר תאוה כזו. ניתן אפוא לדבר על הגוף מבלי לעורר יצר. ה'דעת' של זולת יכולה להיות דעת אמיתית ולא דעת מינית.

יש מי שיתפוס את הצניעות כמגבלה שיש להשלים עמה בבחינת הכרח כל יגונה. אך על פי הדרך שאנו מפרשים, ניתן לתפוס את הצניעות של שיר-השירים כהתרחקות ממראה פיסי, תוך העמדה מולו של מעין מראה לשונית היוצרת דמות אחרת.<sup>12</sup> גישה זו מובילה ליצירתיות אינסופית. וצניעות ויצירתיות אינן תרתי דסתרי! יכולות הן לגור תחת קורת גג אחת. והלוואי!

11. בראשית ג.

12. במקורה זו מתבקשת הערה בעניין היופי. המקרא מקבל את היופי כתכונה המקובלת על הבריות. המציאות, שהשונוה היא אחד מאדניה, מוכיחה כי יש אנשים שונים מזולתם, והכל מודעים לכך. גם שיר השירים מזכיר רבות "יופי". ובכל זאת, יש הבדל ראוי לציון בין היופי הרגיל במקרא לבין היופי של שיר השירים. ניהר מלנסח זאת כמגמה גורפת, ובכל זאת ציון יופיין של דמויות מקראיות שונות, קשור בצורה זו או אחרת לרעה הפוקדת אותן או הנגרמת בעטיין.

על אבשלום נאמר: "וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד" (שמואל ב יד כה), והכל יודעים מה עלה מיופי זה. ואף מיופיה של אחותו "ולאבשלום בן רוד אחות יפה ושמה תמר" (שמואל ב יג א) צמחה רעה רבה. גם ציוני היופי של ספר בראשית אינם מבשרים טובה. כך יופיה של שרה: "הנה ידעתי כי אשה יפת מראה את" (בראשית יב יא), אומר אברהם בחשש גדול מאשר יעוללו לו המצרים. יופיו של יוסף (בראשית לט ו) הביא כזכור לקלקול, ודומה כי גם יופיה של רחל (שם כט יז) לא הביא לה אושר.

ניתן להוסיף לרשימת 'פיס' זו גם את 'והנערה יפה עד מאד' (מלכים א ד) שנתבקשה לרוד, ואסתר

בשביה אשת יפת תאר" (רברים כא יא) העוסק בדבר זה עצמו. הנה כי כן, היופי המקראי השגרתי אינו מצטמצם להתפעלות אסתטית והוא קשור בתאוות ובחומרנות. לעומת זאת גילויי היופי של שיר השירים מעוררים לשירה ואהבה ואין הם נושאים כל רעה. זה כולל תיאורים שיש בהם יותר משמץ אבק גוזמה דוגמת: "מה דורך מדוד היפה בנשים" (ה ט) ו"אנה פנה דורך היפה בנשים" (ו א).

מדוע משרה היופי של שיר השירים אווירה נעימה כל כך? ההשוואה ליופי המקראי האחר מובילה לתשובה פשוטה. אין זה יופי מוסכם ומקובל, ולא בנורמה חברתית עסקינן. זהו יופי הנוצר מרוחו של המתאר ונובע מתוך מעיינות אהבתו. בשיר השירים מתחייב קשר הדוק בין קביעה כ'הנך יפה רעיתי' המצטיירת ככוללנית וסתמית, לבין קביעה אישית כל כך 'עיניך יונים'! לאמר, האישי מקרין על הכללי ומעניק לו גוון שונה.

יופי קשור בערכים. בהיותו סתמי וכוללני, נקבע היופי על-פי מוסכמות חברתיות, הוא מבליט את אי השוויון ויש בו מן השלילה. אך בצורתו האישית, ובהיותו קשור בשיח ובאהבה הוא כרוך ביופי הרוחני שבנו.