

# הקריאה הורגת את הכוונה

על האיווי של ק"ש  
ביני אילני

## א. פתיחה - אהבה וציווי

שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד:  
ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך:  
והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום עליך:  
ושננתם לבניך ודברתם בם בשבתך בביתך ובליכתך בדרך ובשכבך ובקומך:  
וקשרתם לאות עליך והיו לטטפת בין עיניך:  
וכתבתם על־מזוזת ביתך ובשעריך:<sup>1</sup>

בקריאת הפסוקים של פרשיית "שמע" עולה הציווי לאהוב את הקב"ה ולהנכיח אהבה זו בכל. בכל מרחב של נפש (לבבך, נפשך, מאודך) של זמן (שכבך, קומך, בניך) ושל מקום (לכתך בדרך, שבתך בבית). הציווי הוא על נוכחות תמידית של האהבה לקב"ה, אהבה שהטוטאלית שלה מתבטאת בנוכחותה התמידית.

האם אפשר לצוות על אהבה? האם אין האהבה אפשרית רק מתוך חופש ולא מתוך הכרח? לכאורה, אם ישנה אהבה אזי היא נוכחת, ואם היא איננה - הציווי לא יעזור.

<sup>1</sup> דברים ו, ד-ט.

זאת ועוד, הציווי נתפס בד"כ כתנועה המנוגדת לאהבה. הציווי מכריח דבר מה, מרגע הציווי נתבע מימושו ע"י פעולה כלשהי במציאות האובייקטיבית. הציווי מגיע ממקור חיצוני לאדם ולכן מצריך מדדים אובייקטיביים שיעידו על מימושו. אהבה, בצורתה הראשונית, הבוררת, פורצת מהאדם ללא תכנון מקדים ובלי כללים מוגדרים מראש. כאשר היא פורצת היא פשוט שם, מורגשת, ללא צורך במדדים.

...ואהבת - איזה פרדוקס טמון כאן: וכי ניתן לצוות על האהבה?  
 וכי אין האהבה גורל והתקפות, ואם חופשית היא, הרי היא רק מתן  
 חופשי? ועתה מצטווה האדם עליה? **אומנם כן, אי אפשר לצוות  
 על האהבה...<sup>2</sup>**

אך אם ישנו ציווי כזה, כיצד אפשר לממש אותו?

נראה שמצוות 'קריאת שמע' - לקרוא פעמיים ביום את פרשיות שמע - היא ניסיון לממש ציווי זה ע"י מצווה מעשית. אם כך, באיזה אופן מקיימת מצוות 'קריאת שמע' את הציווי לאהבה? האם אין דבר מעקר יותר לרעיון של 'אהבה טוטאלית' מצמצומו לאמירת טקסט פעמיים ביום בזמנים מוגדרים? האם לא ייהפך הציווי לאהבה למלמול בנאלי?

## ב. ק"ש כקבלת עול מלכות שמיים וכתחליף לעבודת התמיד - כינון סובייקט יהודי

ק"ש מכונה 'קבלת עול מלכות שמיים' (להלן קעמ"ש), מונח המביע טוטאליות דתית גם הוא, אך לא במודוס של אהבה אלא במודוס של קבלת עול. קבלת עול היא פעולה של התחייבות למערכת מסוימת של חוקים ותודעות המעצבים את

<sup>2</sup> פרנץ רוזנצווייג, **כוכב הגאולה**, עמ' 208. ושווה לראות את המשך דבריו שם ואת הפתרון שרוזנצווייג מציע לפרדוקס. במאמר זה ארצה להציע פתרון נוסף.

הסובייקט שלה. ק"ש בהקשר זה היא המצווה המכוננת את היהודי ככפוף לקב"ה ולמצוותיו.

אופן תפקוד זה משתקף בסדר הפרשיות בק"ש:

מלבד פרשיית 'שמע' הכוללת הצהרה על אחדות ה' ואת הצייווי לאהוב אותו, הפרשייה השנייה 'והיה אם שמוע' עוסקת בצייווי על שמירת המצוות שחרם ועונשם, ומכונה במשנה 'קבלת עול מצוות' ולאחריה פרשיית ציצית המצווה על זכירת המצוות. מצטייר כאן היגיון של אמונה בקב"ה כאל היחיד, אהבתו, ומתוך כך התחייבות לשמור את מצוותיו ולקבל את עולו - היגיון המבטא כניסה ל'סדר היהודי', להיות סובייקט שלו.<sup>3</sup>

כמו כן, הזיהוי של ק"ש - ביחד עם מצוות תפילה - כתחליף לעבודה הדתית של פולחן המקדש לאחר החורבן, והקשר שבין מצוות ק"ש-תפילה לעבודת התמיד, מצביע על המעמד המרכזי שיש לק"ש (ולתפילה) כמצווה המעצבת את הפולחן הדתי שלאחר החורבן ומכוננת את הסובייקט שלו.

אם כן לק"ש נודעת חשיבות רבה בעיצוב הסובייקט היהודי, הן מהגדרתה כקעמ"ש והן מזיהויה כתחליף פולחני לעבודת המקדש החרב.

במאמר זה ארצה להרהר במשמעות של ק"ש כמכוננת את הסובייקט היהודי זאת ע"י התבוננות בסוגיית הפתיחה של פרק שני במסכת ברכות העוסקת בכוונה בק"ש ודרך המושגים של לאקאן העוסקים בהיווצרות הסובייקט.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 'אמר רבי יהושע בן קרחה, למה קדמה שמע לנהיה אם שמוע, אלא כדי שיקבל עליו על מלכות שמים תחילה, ואחר כך יקבל עליו על מצוות', משנה ברכות פ"ב מ"ב. שיקוף מעניין נוסף של אופן תפקוד זה של ק"ש הוא עיצובה בדומה ל'שבועות נאמנות' שהיו נהוגות במזרח הקדום בין נתינים לשליטיהם ומבטאים את הנאמנות לשליט ולחוקיו וקבלת מרותו הבלעדית. ראו - ויינפלד משה, 'שבועת אמונים לאסרחדון - אופייה ומקבילותיה במזרח הקדום', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, תשל"ו, כרך א.

<sup>4</sup> כמו רובנו, את ההגות של לאקאן אני מכיר בעיקר מספרות מבוא ומשיעוריו של איתן ב'ספרים' חיצוניים.

מתוך כך אבקש להציע תשובות לשאלות שהעליתי בפתיחת המאמר על אפשרות הציווי לאהבה, ועל אופן המימוש של הציווי במצוות ק"ש.

### ג. 'אני מתאוה משמע אני קיים' - הסובייקט הלאקאניאני

לאקאן מחלק את העולם לשלושה סדרים של קיום בהתאם להתפתחות התינוק-ילד - הממשי הדמיוני והסמלי. הממשי הוא הגולמיות של החיים לפני השפה, חוויה אחדותית של התענגות שלמה ומחיקה אל תוך המציאות הממשית. זוהי החוויה של התינוק החווה את עצמו כחלק מהאם, ללא נפרדות. הדמיוני הוא השלמות המדומיינת כאפשרית, מבט חיצוני של הגדרות נוקשות המסרס את ההתענגות שבממשי ומתעלם מהדינמיות של המציאות ושל הסובייקט. במשלב הדמיוני, הסובייקט-תינוק מזהה את עצמו עם הבכואה הסטאטית הנשקפת אליו מן המראה אף שההשתקפות אינה קולטת את כל הדינמיקות הפנימיות של ה'אני'. הסמלי הוא הקיום בשפה, המבנה פער בין מסמן למסומן, ונעדרת יכולת לייצג את המציאות כמו שהיא, וכך משאירה את האדם בחוויה של פער אל מול המציאות. גם הסמלי מסרס את הממשות אך בא-פן אחר - התינוק-ילד שלומד לדבר מצמצם את החוויה הבלתי אמצעית למילים ומתנתק מהקיום בממשי, בהתענגות השלמה. כלומר לאחר רכישת יכולת הדיבר והכניסה לשפה כבר אין יכולת לחזור אל הקיום שלפני, אל הממשי.<sup>5</sup>

בתיאור זה של המציאות אפשר לזהות את הציווי כמצוי בדמיוני ואת האהבה כמצויה בממשי. הציווי מסרס את האהבה ע"י חיובה והכנסתה למסגרות נוקשות שמוציאות מהאהבה את היסוד המתפרץ/מתענג בה שהוא לב קיומה.

<sup>5</sup> זהו תיאור מתומצת שלי את שלושת הסדרים. להעמקה ראו יהודה ישראלי, מלאכת הטיפול הלאקאניאני, רסלינג, עמ' 33-35, וכן דניאל אפרתי ויהודה ישראלי, הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן, האוניברסיטה המשודרת 'מודן, עמ' 101-102.

מכאן גם הפרדוקס שבציווי על האהבה שהרי עצם הציווי מסרס/מונע את האהבה.

ע"פ לאקאן, האדם הוא יצור מדבר, כלומר סובייקט המתקיים בשפה; בסמלי. כיוון שאין בכוחן של המילים לייצג במדויק את המציאות הממשית, השפה מציבה את האדם בפער מהממשות, 'מסרסת' אותו מההתענגות השלמה שבממשי, אותה התענגות שהוא חווה בעברו כתינוק לפני כניסתו לשפה. ע"י סירוס זה נוצר אצל האדם חסר<sup>6</sup> וחסר זה יוצר אצל האדם איווי תמידי, המאפיין את החיים בסדר הסמלי - חיים של איווי 'אני מתאוה משמע אני קיים':<sup>7</sup>

...האיווי הוא החסר או הגעגוע הבלתי ניתן לצמצום שחש היצור  
הנתון בשפה ביחס לממשות האבודה. חסר זה מכונן את הסובייקט  
ואת איווייו. נובע מכך שאיווי הוא תוצאה של הסדר הסמלי<sup>8</sup>

כלומר, מה שהופך את הסובייקט לסובייקט הוא האיווי שלו אל החסר. סובייקט=חסר=איווי.

אם ק"ש כקעמ"ש הופכת את האדם לסובייקט יהודי, ובמונחים של לאקאן, מכניסה את היהודי לסדר הסמלי-יהודי, מהו החסר של סובייקט זה ומהו האיווי שלו? איזה ממשות חסרה לו? מאיזה ממשות הוא נתלש ואליה הוא מתאוה? סוגיית הפתיחה של פרק שני העוסקת בכוונה בק"ש מעניינת בהקשר זה.

---

<sup>6</sup> הנה כי כן, אנו עדים לפער בין החיפוש האנושי אחר ההתענגות השלמה, החזרה לרחם או לגן העדן האבוד, האשליה שהתענגות כזו אפשרית, והתסכול הבלתי נמנע בשל חוסר היכולת להגיע אליה. מתברר כי עצם היותנו יצורים מדברים מונעת מאתנו את ההתענגות המושלמת... השפה היא זו המונעת מאתנו את ההתענגות השלמה... שכן היא זו המבנה את הפער הבסיסי בין התשוקה לבין הסיפוק. עובדת היותנו יצורים מדברים משמעה היותנו חסרים. "הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן,

עמ' 39-40.

<sup>7</sup> שם, 135.

<sup>8</sup> שם, 119.

## ד. כוונה וקריאה בין ממשי וסמלי

משנה: הָיָה קוֹרָא בְּתוֹרָה, וְהִגִּיעַ זְמַן הַמִּקְרָא, אִם פָּנוּ לְבוֹ, יֵצֵא. וְאִם לָאוּ, לֹא יֵצֵא  
גמרא: שָׁמַע מִיָּנָה מִצֹּת צְרִיכוֹת פְּנוּנָה.<sup>9</sup>

קביעת הסתמא 'שמע מניה מצוות צריכות כוונה' משמשת להוכחה בדיון הרחב על 'מצוות צריכות כוונה' ממסכת ראש השנה<sup>10</sup>, ק"ש היא רק עוד מצווה שאפשר ללמוד ממנה לדיון זה. הכוונה המדוברת כאן היא כוונה לעשיית המצווה, כלומר מודעות בעשיית המצווה שזו מצווה, הפקעה של המעשה ממעשה סתמי והחשבתו כמעשה מצווה. לכאורה פשט המשנה מתיישב עם תפיסת כוונה זו - ברגע שהגיע זמן ק"ש כל מה שצריך בשביל שהקריאה בתורה תהפך מקריאה סתמית בתורה לקריאה של מצוות ק"ש זה שהקורא יהיה במודעות לקיום מצוות ק"ש. אך מהמשך הגמרא עולה הבנה אחרת של מושג הכוונה:

מאי 'אם פָּנוּ לְבוֹ' - לְקָרוֹת. לְקָרוֹת?! וְהָא קָא קָרִי! בְּקוֹרָא  
לְהִגִּיעַ.<sup>11</sup>

הסתמא מבינה שיש בק"ש כוונה מסוג אחר, כוונה לעשיית הפעולה - פעולת הקריאה. מה זאת אומרת להתכוון לקרוא? הרי הוא קורא! האמירה שכוונה=קריאה באה לשלול סוג קריאה מסוים, קריאה שאיננה פעולת קריאה באמת - קורא להגיה, לתקן את האותיות. מתחדדת כאן הקריאה/כוונה המחויבת, זו קריאה במובנה הפשוט, קריאה שבה למילים - למסמנים - יש מובן, משמעות - מסומן. קריאה להגיה לא נחשבת לקריאה כי המילים משמשות בה אובייקטים בלבד ולא מסמנים בעלי משמעות ומובן. אם כך

<sup>9</sup> ברכות יג ע"א.

<sup>10</sup> ראש השנה כח ע"ב.

<sup>11</sup> ברכות יג ע"א.

אפשר לתאר את פעולת הקריאה כתנועה בתוך רצף של מסמנים/מילים שחותרים אל המסומן, שמבוקש בהם המסומן, שחסר בהם המסומן.

פעולת הקריאה מתרחשת בשפה, כלומר בסדר הסמלי, ואמירת הגמרא כי כוונה=קריאה מסרסת את הכוונה מהחריגה שהיא שואפת לייצר מהסתמיות - למשל החריגה של תודעת הכוונה של 'מצוות צריכות כוונה', ולהלן נראה סוג נוסף של כוונה שמייצרת חריגה - שהרי מה יותר סתמי מפשוט לקרוא את המילים (ואפילו לא לדעת כקורא שאתה מקיים את מצוות ק"ש)?

הבנה נוספת למושג הכוונה עולה מהמשך הסוגיה הדנה האם צריך לכוון בכל הטקסט או רק בחלקו:

תנו רבנן: "והיו" שלא יקרא למפרע. "הדברים... על לבבך" - יכול תהא כל הפרשה צריכה פיונה? -תלמוד לומר "האלה". עד כאן צריכה פיונה, מפאן ואילף אין צריכה פיונה דברי רבי אליעזר. אמר לו רבי עקיבא: הרי הוא אומר: "אשר אנכי מצוה היום על לבבך". מפאן אתה למד שכל הפרשה פולה צריכה פיונה.<sup>12</sup>

כאן אנו מתוודעים למקור החיוב של הכוונה בק"ש - המילים "על לבבך" מהן נגזר הביטוי 'כוון ליבו' המופיע במשנה.<sup>13</sup> הכוונה מתרחשת בלב, מקום הרגש המאוויים והתשוקות הנדרשים להתמסר לקבלת העול. הרשב"א מנסח צורת כוונה זו ומזהה בה את הייחודיות של כוונת ק"ש אל מול כוונת 'מצוות צריכות כוונה':

...ואפשר לי לומר עוד דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד ואין דבר זה תלוי באיך דמצוות צריכות כוונה. דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים אבל כאן צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת

<sup>12</sup> ש.ס.

<sup>13</sup> וכן בדברי ר' מאיר ברף טו ע"א - 'אמר לו רבי מאיר: הרי הוא אומר "אשר אנכי מצוה היום על לבבך" - אחר פגנת הלב הן הן הדברים'.

**הלב... אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סדור שבחים אינו  
בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים...<sup>14</sup>**

בתפיסת כוונה זו קבעמ"ש דורשת מהאדם נוכחות מוחלטת, נוכחות שהיא תוצר של חריגה מהקריאה הסתמית ומצריכה גם מאמץ מנטלי על מנת שהמילים תתישבנה על הלב. כוונת הלב הזו נמצאת בסדר הממשי, חוויה של נוכחות/התענגות מוחלטת.

נראה אם כן שגם לאחר יצירת המשוואה כוונה=קריאה, הגמרא בקולם של ר' עקיבא ור' אלעזר, הלומדים את חובת הכוונה מהמילים "על לבבך", עדיין מדברת על כוונה החורגת מהסתמיות של פעולת הקריאה ומצריכה מאמץ מנטלי.

## **ה. כוונה=קריאה או 'גם' ו'גם'**

עד כה זיהינו בגמרא שני סוגי כוונה שעוד לא הבנו לגמרי את טיב היחסים ביניהם - מצד אחד הכוונה המנטלית של הלב המזוהה עם הממשי, ומצד שני הכוונה/קריאה המזוהה עם הסמלי. האם מדובר בשני סוגי כוונה שונים, בשתי מצוות שונות?

כאן מגיעה מחלוקת ר' יאשיה ור' זוטרא (להלן ר"י ור"ז):

"על לבבך" - רב זוטרא אומר עד פאן מצות פוּנָה, מְפָאן וְאֵילָךְ  
מְצוּת קְרִיאָה. רַבִּי יֵאשְׁיָה אֹמֵר: עַד פְּאָן מְצוּת קְרִיאָה, מְפָאן וְאֵילָךְ  
מְצוּת פְּוּנָה.<sup>15</sup>

ר"י ור"ז חלוקים האם הפרשייה הראשונה צריכה כוונה והפרשייה השנייה קריאה או להפך. מההפרדה בין קריאה לכוונה נראה שהקריאה והכוונה הן שתי

<sup>14</sup> חידושי הרשב"א, ברכות יג ע"ב, ד"ה 'שמע ישראל'.

<sup>15</sup> ברכות יג ע"ב.



מצוות שונות, הכוונה היא כוונת הלב המנטאלית והקריאה היא פעולת הקריאה הסתמית, וכל פרשייה מחייבת רק אחת מהן. אלא שהסתמא מסבירה את המחלוקת כך שהפרשייה הראשונה מחייבת לשתי הדעות גם כוונה וגם קריאה במקביל, ואילו המחלוקת היא רק לגבי הפרשייה השנייה:

...הכי קאמר: עד כאן מצות פיונה וקריאה, מפאן ואילף - קריאה  
בלא פיונה... הכי קאמר: עד כאן, מצות קריאה וכיונה, מפאן ואילף  
- פיונה בלא קריאה<sup>16</sup>.

כלומר, הסתמא אכן מחזירה אותנו להבנה שכוונה וקריאה באות יחד, אך לא במשוואה של כוונה=קריאה, שהכוונה היא הקריאה, אלא כ'גם וגם', שתי מצוות שונות (כוונת הלב-ממשי ופעולת הקריאה-סמלי) המחויבות בו זמנית. כיצד יש לראות הבנה זו של 'גם וגם' ביחס להבנה שכוונה=קריאה מתחילת הסוגיה? האם הבנת ה'גם וגם' מחליפה את ההבנה שכוונה=קריאה?

כדי לבחון את העניין ארצה להאיר מאפיין של אחדות תוכן וצורה המשתמע ממחלוקת ר"י ור"ז: מצוות כוונה נלמדת מהמילים "על לבבך" ומצוות קריאה מודברת בס"י<sup>17</sup>. הלימוד על מצוות כוונה מהמילים "על לבבך" קרוב לפשט הפסוקים המדברים על הפנמה כל שהיא. קריאה של פשט הפסוקים היא מתודה פרשנית המצויה בממשי במובן זה שישנה התאמה מלאה ללא פער, בין המסמן למסומן, בין המילים למשמעות, התענגות מוחלטת. והלימוד על מצוות קריאה מהמילים "ודברת בס"י היא דרשה, פרשנות סימבולית.<sup>18</sup> דרישת הפסוקים היא מתודה פרשנית המצויה בסמלי, במובן זה שישנו פער בין מילות הפסוקים (המסמן) למצווה הנלמדת מהן (המשמעות/מסומן). כך יוצא שלימוד הפעולה המצויה בממשי (כוונה) נעשה באמצעות מתודה פרשנית שגם היא מצויה

<sup>16</sup> ש.ם.

<sup>17</sup> 'מאי שנא עד כאן מצות פיונה וקריאה דכתיב "על לבבך" ... ודברת בס"י. ה"ם נמי ה"א פתיב "על לבבכם" ... ל'דבר בס"י (ש"ם).

<sup>18</sup> הרי וודאי שהפסוקים לא מדברים על חובת קריאה בק"ש אלא על אקט של העברה בין-דורית של ידע - ההמשך של "ודברת בס"י הוא "ושננתם לבנך" והפסוקים מדברים על עיסוק ושינון כך שלימוד תורה מתבקש כאן כפועל יוצא.

בממשי (פשט) ולהפך, הפעולה המצויה בסמלי (קריאה) נלמדת באמצעות מתודה פרשנית המצויה גם היא בסמלי (דרשה).

אפשר לארגן בטבלה את המתודות והפעולות השונות ומקומם בממשי ובסמלי כך:

סמלי	ממשי	
קריאה	כוונה	פעולה/מצווה
דרשה	פשט	מתודה פרשנית

אך האם אין הקבלה בין פשט כמתודה פרשנית לפעולת הקריאה? האם הם לא עושים את אותו הדבר - לקרוא את המילים/מסמנים אל עבר המשמעות/מסומן שלהן? אם כך למה לזהות את הפשט כמצוי בממשי ואת הקריאה כמצויה בסמלי?

באמת, הזיהוי של מתודת הפשט כמצויה בממשי איננו מדויק, הזיהוי הוא במובן זה שהפשט חותר אל המשמעות האחת הברורה העולה מהמילים ולהתענגות על משמעות יחידה זו, לביטול הפער בין המסמן למסומן. כלומר הממשי במובן של התענגות מוחלטת - קיום שלפני השפה, הסדר הממשי - לא נמצא בקריאה של המילים, אלא ברגע שהמשמעות עולה מהם. בקריאה עצמה נוכחים רק המילים/מסמנים, והמשמעות/מסומן תמיד נמצאת כאופק ברקע ומופיעה בפתאומיות. חוויה זו אולי דומה לחוויה של קריאת פרוזה.<sup>19</sup> בקריאת פרוזה פשוט קוראים וכשהמילים מכות בכך אתה חש התרוממות, איזו נגיעה

<sup>19</sup> סוג קריאה שכזה אפשר אולי לזהות בדעת חכמים במחלוקתם עם רבי לגבי סוג הקריאה של ק"ש - 'וּרְבִּנְנָן... אָמַר קָרָא: "שָׁמַע" - בְּכָל לְשׁוֹן שְׂאֵתָהּ שׁוֹמְעִים... וְרַבִּינָן? סָבְרִי לֵהּ כְּמֵאן דְּאָמַר לֹא הִשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ יִצְאָ' (ברכות יג ע"א). הכללים שמנסחים חכמים - 1. אין חובה להשמיע לאוזן 2. אפשר לקרוא בכל לשון - מכוונים לכך שהאדם יבין את הכתוב. לא נדרשת שום חריגה בקריאה של הטקסט אלא קשב פשוט למילים.

בהתענגות ממשית. המילים חותרות אל עבר המוכן והמשמעות הממשיים שלהן, הן נושאות אותן בחובן, ואלה מגיעים רק לפעמים, לא נוכחים תמיד, מופיעים פתאום.

במקרה שלנו, המילים "על לבבך" (ובכלל פסוקי ק"ש והטוטאליות של דרישת האהבה והנכחת ככל המרחבים) נושאות איזו ממשות טראומתית, דרישה למפגש בלתי אמצעי עם הדברים,<sup>20</sup> ללא תיווך, ללא פער. כאשר חז"ל לומדים מהן את חובת כוונת הלב באמצעות מתודת פשט-קריאה הם נוגעים בממד הממשי של המילים,<sup>21</sup>

כך המתודה של הפשט מדייקת את פעולת הקריאה מסתם תנועה חסרת אופק בתוך המסמנים לתנועה בעלת אופק של התענגות במשמעות/מסומן, ומתקבל קיום שמצוי בסמלי ומתאווה לממשי.

כך גם צריך לראות את המהלך של הסתמא העוברת מהבנה 'כוונה=קריאה' להבנת ה'גם' ו'גם'. ההבנה של 'כוונה=קריאה' מותרת (מסרסת) על החתירה אל הממשי וההתענגות, אין יותר כוונה, יש רק קריאה. וההבנה של "גם" ו"גם" מתווה את האופק של הוויתור (סירוס) - האפשרות לגעת בהתענגות ממשית

<sup>20</sup> והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצווח היום על לבבך" אילו דברים? "שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד: ואהבת... מפגש בלתי אמצעי עם הקב"ה, אהבה טוטאלית אליו.

<sup>21</sup> האמור הוא לגבי מילים בכלל במוכן זה שהן חותרות לעבר מסומן כלשהו. ספציפית בפסוקי ק"ש ובמילים "על לבבך" הממשי במוכן הלאקאניאני בולט יותר בדרישה למפגש בלתי אמצעי. באמת באמת המשמעות הפשוטה של המילים "על לבבך" היא הנחה פיזית על הלב, אבל האם אפשר להניח משהו על איבר פנימי? או להניח מילים? למילים תמיד יש עוד משמעויות שיכולות להיחשף. (לאקאן אומר שאתה תמיד אומר יותר ממה שרצית להגיד ופחות ממש שרצית להגיד) התנועה בין המסמנים (בסמלי) ע"י הקריאה-פשט, קריאה-דרישה, מאפשרת לחשוף משמעויות שונות שלהם מבלי להיצמד למסומן אחד בלעדי, ונוצרת משחקיות חיה ופורייה. דוגמא נהדרת לכך הוא המשך ההסבר של הסתמא את מחלוקת ר"י ור"ז בפרשייה השנייה כאשר כל אחד לשיטתו צריך ללמוד משהו אחר מהביטוי שלא נלמד לקריאה/כוונה:

ה'א פתיב "על לבבכם... לדבר בם". ההוא מבטי ליה לכדרי יצחק דאמר: "ישמעתם את דברי אלה" - צריכה שתהא שימה כנגד הלב... הא פתיב "על לבבכם... לדבר בם"! ההוא בדברי תורה פתיב (שם). על המילים "על לבבכם" מופעלת המתודה של הדרשה וכך נחשפת הפרשנות הסימבולית שלהן - השימה הפיזית של הפרשייה על הזרוע כנגד הלב במצוות תפילין. ועל המילים "לדבר בם" מופעלת המתודה הפרשנית של הפשט וכך נחשף ה"ממשי" שלהן - מצוות לימוד תורה, הקרובה בהרבה למשמעות של הפסוקים מאשר דרישתם לחובת פעולת הקריאה בק"ש.

באמצעות הקריאה. הנגיעה הזו אפשרית רק בסירוס ההתענגות השלמה שדורשת כוונת הלב, רק בויתור (שהוא סוג של סירוס) על המאמץ המנטלי להגיע לנוכחות מוחלטת, לטובת פעולת קריאה פשוטה, אפשר להגיע לנגיעה זו:

אם תחילת הטיפול מאופיינת במעבר מהדמיוני לסמלי, הרי סוף טיפול מאופיין במעבר מהסמלי לממשי. טיפול יכול לחבר סובייקט עם השפה שהוא שרוי בה באופן כזה שיוכל לעשות בה שימוש של סולם הנוגע בממשי.<sup>22</sup>

ודו"ק - רק נגיעה ולא התענגות שלמה. ההתענגות השלמה שייכת לממשי האבוד, שמרגע הכניסה לשפה אין אפשרות לחזור אליו, והמחשבה שאפשר היא אשליה דמיונית. במובן זה הדרישה לכוונת הלב בק"ש היא דמיון, הדמיון שאפשר בכלל לכוון כוונה מנטלית מוחלטת. הדמיוני והממשי הם שני צדדים של אותו מטבע, מטבע המוחלטות (הממשית או המדומינת), מוחלטות שהסובייקט לא יכול לחיות בה (ממש). ואם הוא יכול זה רק בדמיון). הסובייקט יכול לחיות רק בסמלי, בשפה, בפער, בשסע, במתח, באיווי; והאיווי כרוך בחוסר היכולת להתמלא לגמרי, איווי תמידי הנוגע לפעמים בהתענגות הממשית.

## ו. סיכום - מהממשי של החורבן אל האיווי שבק"ש

נחבר כמה מהנקודות שראינו עד כה במאמר לתמונה המצטיירת מהן בנוגע לשאלה שהעלנו - איזה סובייקט מעצבת ק"ש?

כפי שראינו בפרק השלישי של המאמר, ע"פ לאקאן הסובייקט מתקיים בשפה, בסמלי, ולכן רגע הכניסה לשפה הוא הרגע שהופך את הסובייקט לסובייקט.

<sup>22</sup> הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן, שם, עמ' 138.

הסובייקט נתלש מהממשי ועובר תחילה לדמיוני ואחר כך לסמלי.<sup>23</sup> אצל הסובייקט היהודי זיהינו רגע זה באמירת ק"ש מתוקף משמעותה כקעמ"ש ותחליף לעבודת המקדש (כמו שראינו בפרק השני של המאמר).

החורבן, ובעקבותיו התחליפים הפולחניים למקדש ובראשם ק"ש ותפילה, תולשים את היהודי מהממשי ומכניסים אותו לשפה היהודית הפוסט-חורבנית, שפה של ק"ש וקעמ"ש שפה שבה ההתענגות השלמה מסורסת, חסרה. המקדש מייצג כאן מציאות של נוכחות מוחלטת של הקב"ה בעולם, נוכחות ממשית. נוכחות ממשית זו היא החסר של הסובייקט היהודי, חסר היוצר את האיווי לאותה ממשות אבודה.

האיווי הזה, הרצון לחזור אל הנוכחות המוחלטת של הקב"ה בעולם מתבטא בחובת כוונת הלב הטוטאלית בק"ש. אולם חובה זו נמצאת בדמיוני, בדמיון שאפשר לחזור אל ההתענגות השלמה. כאמור לאחר החורבן (הכניסה לשפה) הקיום היחיד האפשרי לסובייקט הוא בסמלי בויתור על הפנטזמה של חזרה להתענגות שלמה לטובת קיום של איווי.

מהלכי הסתמא (כוונה=קריאה, 'גם' ו'גם') חוצים את הפנטזמה ומעבירים את חובת הכוונה מהדמיוני לסמלי, מוותרים על ההתענגות השלמה ומאפשרים לסובייקט לחיות חיים של איווי המסוגלים לנגיעות מזדמנות בהתענגות ממשית, בנוכחות האלוקית במציאות. חיים בפער שבין הסמלי לממשי, בתנועה בניהם.

בהקשר של השאלה היסודית יותר על אפשרות הציווי לאהבה וכיצד מצוות ק"ש מממשת ציווי זה, אפשר לומר שהקיום בסמלי מעניק לציווי על האהבה משמעות חדשה - הציווי הופך לאיווי תמידי לאהבה. נוכחות באהבה תמידית ומוחלטת איננה ברת מימוש. היא פנטזיה. האפשרות היחידה להיענות לציווי

---

23 בפשטות המהלך הכרונולוגי של התפתחות התינוק ושל הטיפול האנליטי הוא ממשי-דמיוני-סמלי, אך הדברים מסתבכים אצל לאקאן כך שיחסי הגומלין בין המשלבים מורכבים יותר. אני מתייחס כאן למבנה הזה כמבנה בסיסי להיווצרות הסובייקט אצל לאקאן.

הינה ביצירת קיום של איווי למושא הציווי - 'אני מתאווה לאהבת ה' משמע אני יהודי'.

## ז. שארית הכוונה

הסוגיה חותמת את הדיון על כמות הטקסט המחויב בכוונה בדברי ר' מאיר:

תנו רבנן: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" - עד פאן צריכה פונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא: הלכה פרי מאיר.<sup>24</sup>

צמצום הכוונה היא תוצאה של הפיכת הקריאה לחובה העיקרית. אם בתחילת הסויה הנחנו שכוונה נצרכת בכל הפרשייה, לאחר הכנסת מושג הקריאה הכוונה מתחילה להצטמצם. תחילה רק לפרשייה הראשונה (במחלוקת של ר' עקיבא ור' אליעזר ור' יור"ד) ולבסוף בדברי ר' מאיר הכוונה נשארת רק ב"שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".<sup>25</sup> מיד אחר כך מופיעה הדגמה/הרחבה של כוונה זו:

תניא סומכוס אומר: כל המאריך ב"אחד", מאריךין לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב: ובדלית. אמר רב אשי: ובלבד שלא יחטוף פחית. רבי ירמיה הנה יתיב קמיה דרבי [חייא בר אבא], חזייה דהנה מאריך טובא, אמר ליה: פיון דאמליכתייה למעלה ולמטה ולא רבע רוחות השמים - תו לא צריכת.<sup>26</sup>

ההארכה בדלי"ת של האחד מפרקת את הקריאה כפעולה של תנועה בין מסמנים שחותרים למסומן, למוכן, ומשאירה אותה עם הצליל העמום והחמקמק של הדלי"ת (מסמן ללא מסומן, כמו בקורא להגיה) ומילוו בחשיבה מופשטת על

<sup>24</sup> ברכות יג ע"ב.

<sup>25</sup> ר' מאיר הוא זה שמבטא בצורה החדה ביותר את כוונת הלב (ראה הערה 11). ישנה התאמה בין הסברה שרק הפסוק הראשון חייב בכוונה לפרשנות הכוונה ככוונה של נוכחות מוחלטת. כך גם הרשב"א לומד מצמצום זה שבק"ש מדובר באותה כוונה מיוחדת שאיננה כוונת 'מצוות צריכות כוונה' שהרי אם היה מדובר בכוונת 'מצוות צריכות כוונה' כל המצווה הייתה מחויבת כוונה ולא רק חלקה.  
<sup>26</sup> שם.

המלכת ה'.<sup>27</sup> הסמלי של הקריאה מתפרק כאן בחזרה אל הממשי של הכוונה והניסיון לנכוח בה, ניסיון שזוכה להערה הצינית של רבי ירמיה, - 'תו לא צריכת'. פתאום אחרי הכניסה לסמלי והפיכת הכוונה לקריאה עדיין נשארת איזה שארית של כוונה שמפרקת את הקריאה בחזרה.

את הפירוק הזה אפשר לזהות כסימפטום:

כנגד הפנטזמה עומד הסימפטום. אחת המשמעויות של סימפטום היא "בעיה שמתפקדה לשמר תשוקה" הסימפטום הוא הסיבה שבעטיה מגיע המטופל לטיפול. תפקידו של האנליטיקאי הוא לפרש מתוך התלונה את התשוקה החבויה שם, ולנסות ולעזור למטופל להבין כיצד הבעיה מייצגת איווי המייצג אותו כסובייקט הסימפטום הוא אם כן מערכת הגנה כנגד הפיתוי לשקוע בהתענגות הפנטזמטית עד כדי מחיקת הסובייקטיביות<sup>28</sup>

כלומר בתוך הסימפטום שהוא התנהגות חסרת פשר המפריעה למהלך התקין של הדברים ומפרקת אותם, חבוי גם האיווי.<sup>29</sup> בעצם הסימפטומים הופיעו כבר לפני כן בדרישה לכוון בכל הטקסט, והומרו לאיווי שבקריאה (והם אכן החביאו בחובם את מושא האיווי - נוכחות מוחלטת של הקב"ה). זהו המהלך של צמצום הכוונה לטובת הקריאה, המעבר מהדמיוני לסמלי. אלא שהוא לא עובר חלק ונשארת 'שארית' של כוונה בפסוק הראשון והארכה באחד, נשאר סימפטום שמסרב להיעלם, מסרב להפוך לאיווי בסמלי ונשאר בממשותו.

סימפטום הממשיך להתקיים גם בתוך קיום של איווי, טומן בחובו גרעין של ממשות שמסרב להיכנס לסדר הסמלי:

<sup>27</sup> כך בדומה להוראות המופיעות בסידורים על אילו מילים צריך לחשוב בפסוק (ראה למשל בשולחן ערוך אורח חיים, סעיף סא העוסק בהוראות כוונה בק"ש).

<sup>28</sup> הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן, עמ' 45.

<sup>29</sup> [...] מטרת האנליזה אינה להכחיד את הסימפטום על המאויים הגלומים בו אלא להביא את הסימפטום לתמוך בסובייקט (הסמלי) אל מול ההתענגות (הממשית). 'מלאכת הטיפול הלאקאני', עמ' 96.

מידה מסויימת של סבל סימפטומטי אינו ניתן לצמצום משום..  
 [ש]ביסודו קיים גרעין ממשי שמקיים אותו... נותרת שארית  
 עיקשת של התענגות ממשית. האדם אינו בוחר בה, וכל שנותר לו  
 לעשות נוכח ההיווכחות בה הוא לקבלה, כלומר לזהות עצמו עם  
 הסימפטום במקום להתנגד לו.<sup>30</sup>

עם השארית הסימפטומטית אין לסובייקט היהודי אלא להזדהות, להתענג עליה  
 התענגות ממשית, שכן השארית מייצגת את הבליתי ניתן לתפיסה בסובייקט,  
 עודפות של קיום שלא ניתנת למשמוע בסדר הסמלי ומתעקשת להתקיים, איזה  
 גרעין קשה שלו הפועל מתוך האיווי של הסובייקט.<sup>31</sup>

הכוונה/זעקה שבאמירת "שמע ישראל" על הצליל העמום של ה-ד'  
 ואסוציאציית קידוש ה' הנלווית לה, מבטאת יפה את ההתענגות ואת האיווי של  
 הסובייקט היהודי - 'אני מתאוה לאהבת ה' משמע אני יהודי'. אפשר ממש  
 להרגיש את ההתענגות שבמאמץ לכוון בפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה'  
 אחד" ובניסיון לדייק את הדלי"ת, איזה קתרזיס שמשתחרר שם.

<sup>30</sup> שם, עמ' 99.

<sup>31</sup> 'במקום שאני חולם ועושה טעויות פרוידיאניות והלא-מודע שלי מוביל אותי למקומות שדווקא  
 אליהם לא התכוונתי להגיע ואותם לא הבנתי - דווקא שם פורץ הסובייקט ואומר "זהו איווי אמיתי!",  
 בניגוד למה שהמודע חושב. זהו בעצם הסימפטום - הסימפטום מתעקש על איווי שאין לו מקום במודע.  
 הסובייקט הוא בלא-מודע' שם, עמ' 127-128.