

## הטראומה והמדינה ב"בקומת הקרקע" מאת אהרן אפלפלד

חנן חָבֵר

המחלקה לספרות השוואתית והתוכנית ללימודי יהדות, אוניברסיטת ייל

### א. זיכרון פלסטיני בעל כורחו של אפלפלד

תמטיקה ערבית או פלסטינית כמעט אינה נוכחת ביצירתו של אהרן אפלפלד. רק לעתים רחוקות, וכבדרך אגב, נוכחת בכתיבתו דמות של ערבי, למשל בסיפורו "אהבתו של מורה"<sup>1</sup>, שם זוכה הערבי לנוכחות משנית ועקיפה, בדמותה של "הערבייה שבאופק". דמות המורה המתגורר בירושלים מתוארת בסיפור כמי ש"הנה באים לפניו הטיולים הארוכים שבין העיר ובין הר הצופים. שני הברושים בדרך בית הקברות הצבאי התפילות מן המסגד. אבנים ושמש. דומיה של ערבית. וערביה באופק" (אפלפלד 1961).

רק בסיפור אחד, "בקומת הקרקע", שחותם את עשן, קובץ סיפוריו הראשון של אפלפלד שראה אור ב־1962, קונה לה תמטיקה זו מקום מסוים. גם כאן היא אינה זוכה בשום פנים ואופן למקום מרכזי, והיא מופיעה רק משום שאפלפלד בחר למקם את גיבוריו הקבועים — מהגרים ניצולי שואה — בבית פלסטיני שננטש במלחמת 1948. אפלפלד לא גילה ביצירתו רגישות לגורל הפלסטיני. העיסוק שלו במרחב האירופי או במרחב הישראלי מתרכז רובו ככולו בניצול או בנרדף היהודי, ואילו יחסו אל האחר הפלסטיני מתאפיין בדרך כלל במידה של אטימות. והנה, קרוב לוודאי שבניגוד לכוונתו המקורית, זירת ההתמודדות של ניצולי השואה עם מדינת ישראל שנפרשת בסיפור "בקומת הקרקע" רדופה בזיכרון הנכבה.

1. הסיפור לא כונס בספריו אלא פורסם בעיתון דבר ב־1961. ראו אפלפלד 1961.

הסיפור מתרחש בפרבר שמקומו אינו מזוהה — זאת יכולה להיות יפו, או אחת השכונות בחיפה שהתרוקנו מערבים ב־1948. במרכז הסיפור אדם זקן ושני בני אחותו שמתגוררים בבית פלסטיני מט לנפול. אף שהם מבריחי סחורות שעוברים על החוק, הם עומדים בסירובם מול הרשות המבקשת לפנותם משם ותובעים להישאר בפרבר, גם אם יאלצו לעבור לשם כך לשיכון. המהגרים בסיפור נאחזים במקום הישראלי מתוך עמדה כפולה: מצד אחד הם מעלים את האפשרות ש"אין ישיבתנו רצויה כאן" (אפלפלד 1962, 191), ועל כן הם מוכנים לעקור מן הבית הערבי, ומצד שני הם מתעקשים להישאר במקום ישראלי קונקרטי, אם כי בשוליים — בפרבר העיר. הם מכירים בכך שאין זה מקומם אלא מקומם של הפלסטינים, שהיו בעלי הבית; אבל את הפתרון לכך הם אינם מחפשים בהתמקמות במקום הישראלי ה"גדול", כלשונם של זלי גורביץ' וגרעון ארן (1991) — דהיינו מקום המדומיין כטריטוריה ישראלית כוללת, המוחקת את שרידי הנוכחות הפלסטינית ה"אחרת". תחת זאת הם מעדיפים את המקום ה"קטן", שיאפשר להם לחיות בשוליים ולהמשיך שם במסחרם הלא חוקי, מבלי שזהותם כמהגרים תוחלף בזהות של בני המקום הישראלי הריבוני.

על גיבוריו של אפלפלד כתב גרשון שקד: "אין המחבר עוסק בציונים אלא בפליטים בעל כורחם, מהגרים שלגביהם ארץ ישראל אינה מטרה ציונית אלא מקום מפלט" (שקד 1997, 37). ואמנם, ברשימה שכתב אפלפלד בסוף שנות החמישים על ייצוג השואה בספרות היידיש כברית המועצות הוא מבטא עמדה זו במדויק: הוא רואה בחיוב גם את ההתיישבות באזורים יהודיים אוטונומיים כברית המועצות ואינו חובר לעמדה שרואה בארץ ישראל יעד ציוני בלעדי (אפלפלד תשט"ז).

הקומה העליונה של הבית הערבי שבו שוכנים הבחורים, בני האחות, נהרסת, ככל הנראה בידי הרשויות. ההרס מעורר אצלם אי־נוחות, שמקורה בחדירת האור החיצוני, הישראלי, המשבש באלימות את הסתגרותם מפני המקום הישראלי ה"גדול" (אפלפלד 1962, 192): "אורות השמש החלו חוצצים את החלונות, בהציתם את מיטתו של הזקן, מרחוק נדמה היה כאילו אידים מיתמרים מתוכה" (שם, 200–201). אפלפלד יוצר הקבלה בין מאמצייהם הכושלים של המבריחים להינתק מעברם בשואה כדי לחבור לישראליות לבין מאמצייה של המדינה למחוק את זיכרון הנכבה על ידי הריסת הבית הפלסטיני, ובכך לתרום לחבירתם של הבחורים לישראליות. שתי התנועות הכושלות האלה לקראת הישראליות מתממשות בבית הפלסטיני שהמהגרים בו מעוררים אצל המהגרים היהודים, ניצולי השואה, אי־נוחות (שם, 193). מיקום זיכרון השואה באתר של זיכרון הנכבה הפלסטינית מייצר אפוא התנגדות לסמכותה של הזהות הישראלית.

הזירה העיקרית שאפלפלד בוחר בה להתרחשות הסיפור, החורבה הפלסטינית, היא אתר מן הסוג של מה שכינה פייר נורה "מחוז של זיכרון", מקום שמבטא תחושת קרע עם העבר הקרוב של מלחמת 1948. על הקרע יש להתגבר, שכן כפי שכתב נורה, "ההתעניינות במקומות, שמתגבש בהם הזיכרון ומוצא בהם מקלט, קשורה לרגע מיוחד זה בתולדותינו. זהו רגע־תפנית, שבו תודעת ההינתקות מן העבר מעורבת בתחושה של זיכרון קרוע; אבל רגע

שבו הקרע מעורר עדיין די זיכרון כדי שתעלה שאלת הזיכרון בחומר. תחושת ההמשכיות דבקה במקומות ונהפכת למשקע בהם" (נורה 1993, 6). מחוזות הזיכרון נוצרים מתוך תחושת דחיפות, שכן "הם קודם כל שאריות. צורת הקיום האחרונה של תודעה-זוכרת בקרב היסטוריה, הקוראת לה" (שם, 8).

זיכרון זה של הנכבה המבצבץ בסיפור "בקומת הקרקע" עומד בניגוד בולט, למשל, לספרו האוטוביוגרפי של אפלפלד, עוד היום גדול (2001), המגולל את יחסיו עם סביבתו בעיר מגוריו ירושלים לאורך כל שנות הקריירה שלו כסופר. הספר מוקדש לדמויות של מהגרים בבתי הקפה של ירושלים, לגלותן הטרגית, לבדידותן, לדיסאוריינטציה הקיומית שלהן ולגעגועיהן הבלתי פוסקים לאתרים אבודים — אתרים שהד קלוש להם מוצאות הדמויות בבית הקפה הירושלמי הבורגני העשוי בנוסח בתי הקפה של וינה. ירושלים הפיזית על שכונותיה דווקא קיימת בטקסט הספרותי-אוטוביוגרפי הזה: עמק המצלבה, בניין טרה-סנטה, רחביה, מאה שערים החביבה והמועדפת. ואילו השכונות הערביות — אלה שנכבשו ותושביהן גורשו ב-1948 וב-1967 — נזכרות פעם אחת בלבד, בעקיפין, כמרחב עויין ומאיים שפגש אפלפלד בשירות מילואים שלו בקיץ 1963: "פעם בחודש עולה שירה מאובטחת להר הצופים ובמשך חודש אנחנו מנותקים מן העולם. אי קטן מוקף ים של איבה. כששמרתי בהר הצופים לא פחדתי, אבל מאז שחזרתי אני חולם כי ערבים רבים מסתערים על העמדה והרובים שלנו לא יורים" (שם, 66).

אין ספק שיצירתו של אפלפלד בכללה עיוורת לנרטיב הפלסטיני ולנכבה. אך אם נקרא את "בקומת הקרקע" נגד כיוון הפרווה שלו (ולטר בנימין) נראה כי למרות חוסר העניין ואפילו האטימות של אפלפלד כלפי הגורל הפלסטיני, קרעי הזיכרון של הנכבה מיוצגים בסיפור ומועלים יחד עם זיכרון השואה, וזאת אף שמבחינת אפלפלד אלה זיכרונות קיבוציים של שני עמים הנתונים בעימות מר. עצם ההכרעה של אפלפלד למקם את גיבוריו בתוך חורבה פלסטינית הביאה אותו — כנראה, כאמור, בניגוד לכוננתו הגלויה — להעניק קול לזיכרון הפלסטיני. נראה שדווקא בגלל עמדת המהגר והפליט השולית של אפלפלד בתוך הישראליות, הרי שלא כמקובל בספרות העברית, זיכרון השואה וזיכרון הנכבה מתקיימים אצלו זה לצד זה ואינם מתחרים זה בזה. את התופעה הדיסקורסיבית הזו כינה מייקל רוטברג "זיכרון רב-כיווני" (multidirectional memory): במקום מודל של זיכרונות קולקטיביים המתחרים זה בזה על הבכורה ב"משחק סכום אפס", כאשר כל קולקטיב מתעקש להציג את הטראומה שלו כחמורה יותר, מציע רוטברג מודל לקיום משותף של טראומות במרחב הציבורי, כשכל קולקטיב משתחרר מזיכרון הטראומה כמעצב של זהות לאומית אקסקלוסיבית והקבוצות מנהלות משא ומתן בין-תרבותי המכיל זהויות שונות. אפלפלד, המדבר מן השוליים, מייצר מרווח מסוים — לא נתק — בין הטראומה היהודית לבין עיצוב הזהות הלאומית הצינונית. המרווח הזה מאפשר במידה מסוימת קיום רב-כיווני של זיכרונות החורג מן המסגרת הלאומית והאתנית השליטה, שמאפשרת את מה שתיאר רוטברג, בעקבות הצעתה של ננסי פרייזר, כחריגה מן המסגור (framing) של זהות אחת, הומוגנית, שמכוננת את מדינת הלאום הריבונית (Rothberg 2009).

17–19, 2–3). רתיעתו של אפלפלד המהגר והפליט מהגיוס של טראומת השואה ומהמסגור של זיכרונה כזהותם האקסקלוסיבית של חברי מדינת הלאום היהודית, מהגרים שאמורים להפוך באחת לילידים, מביאה אותו להנכיח בדרך אגב את זיכרון הטראומה הפלסטינית בלי לראות בו איום על זהותה של המדינה היהודית ועל צדקת קיומה. שתי הטראומות — זאת של השואה וזאת של הנכבה — אינן מוצבות אצל אפלפלד ככנות השוואה ולכן גם אינן מתחרות זו בזו. במקום זאת הן מתאבכות זו בזו וזו לצד זו כדרך שמתאבך עשן הסיגריות של המהגרים ניצולי השואה בין קירות הבית הפלסטיני: "הדירה מתמלאה עשן סיגריות עד כי גם העמודים התומכים את הבניין היו מתמזגים בתוך סמיכותו של העשן" (אפלפלד 1962, 193).

### ב. אפלפלד כמהגר

בספרו האוטוביוגרפי סיפור חיים מספר אהרן אפלפלד על ארבע השפות שהיו ביסוד עולמו הלשוני: רומנית, גרמנית, רוֹתֵנִית ויידיש (אפלפלד 1999, 100–101); במקום אחר הוא מונה עמן גם את הרוסית (אפלפלד 2001, 10; Appelfeld 1994, 71). עם הגיעו לארץ ב-1946 היה עליו להתגבר על שפות אלו באמצעות לימוד העברית. בתארו את השנה הראשונה שלו בארץ מספר אפלפלד על התכנסותו פנימה אל תוך עצמו בזמן שעבד בחקלאות ולמד עברית, תנ"ך ושירי ביאליק; הוא מספר גם על הקשיים הגדולים שידע בהגיית העברית, כש"מראות הבית וצלילי שפתו הלכו ונמוגו, והשפה החדשה לא השתרשה בנקל" (אפלפלד 1999, 101). לעומת הנערים ש"גלגלו מילים כילידי המקום" (שם), הרי לו כמהגר "עלה במאמצים רבים היגויה של מילה, שלא לומר משפט" (שם).

אפלפלד רכש את העברית מתוך עמדה של התנגדות, כפי שכינה זאת יגאל שוורץ: "תגובת הנגד של אפלפלד לכור ההיתוך הציוני" (שוורץ 1996, 19), או בניסוחו הבוטה של אפלפלד (1999, 107): "'לכנות ולהיכנות בה' נתפרש אצל רובנו כהכחדת הזיכרון, כהשתנות מוחלטת". והנה, על התקופה שבה התנגד לכינונו כיליד ארצישראלי — מהגר שכדי להפוך ליליד חייב למחוק לחלוטין את עברו, בייחוד את זה הלשוני — מספר אפלפלד: "לפרקים הייתי מזדמן ליפו, נכון יותר ג'ֶבֶלֶיה, ששם התגוררו קצת קרובים משלי ואנשים שהכרתי לפני המלחמה. במחיצתם היתה שפת אמי יוצאת לרגע מִפְּלֵאָה" (שם).

קריאה ביקורתית של הטקסט של אפלפלד, כזאת המבקשת לאתר בו סימנים סמויים מן העין, תתמקד בעובדה שאפלפלד טווה בנרטיב האוטוביוגרפי שלו, כמעט מבלי משים, קשר רופף בין השימוש של שפת אמו, זאת שהודחקה על ידי העברית הארצישראלית ומשתחררת מכלאה רק במחיצת אנשים מן העבר, לבין הזכרת ג'בליה, השם הערבי המודחק (שהוא מקפיד לדייק בו) של האזור שבו ביקר ביפו שנכבשה ב-1948. אפלפלד עושה את המהלך הלשוני-פוליטי הזה כמהגר שמתקיים בין עברו היהודי בגולה לבין הארצישראליות החדשה שלו. הוא מקנה לעברית ממד שהוא עדיין גם דיאספורי; בניסוחו של אדוארד סעיד, אפשר לומר שזו שפתו של המהגר ה"מתקיים במצב ביניים: הוא אינו שלם לחלוטין עם הסביבה החדשה, ואינו

משוחרר לגמרי מנטלה של הסביבה הישנה" (סעיד 2010, 68–69). אפלפלד עצמו העיד על עמדת הסופר המהגר שלו:

ספרי עשן אכן עסק במלחמה ובהגירה, אבל זה מה שמאפיין את הארץ. המהגרים היו בכל מקום. הם שינו, באין משים, את הרחובות ואת השכונות. מבחינה זאת הייתי החלוץ לפני המחנה. אני העליתי את המהגר ממעמד של אבק אדם אל המעלה של אדם טובל, רגיש, שתחושות ומחשבות, לעתים סותרות, מתרוצצות בו. מצאתי במהגר כל מה שהיה בי. אי־שקט. רגשי נחיתות ורגשי אשם. עם זאת נמצאו אצל רובנו לא רק חולשה אלא גם כושר הסתגלות וכושר התחדשות (אפלפלד 2001, 44).

באמצעות עמדת ביניים היברידית זו של מהגר־מתיישב מיקם אפלפלד את עצמו כעד שמוסר את עדותו על גורלו בתקופת השואה ולאחריה. עדותו זו על הגורל היהודי מְחַקָה ברוב רובה של יצירתו את רגישותו לגורל הפלסטיני במלחמת 1948. ואולם בסיפור "בקומת הקרקע", כמקרה יחידאי, דווקא המיקום שלו כמהגר שאינו אחוז ללא הפרד, עד כדי עיוורון, במרחב הארצי־ראלי היהודי הביא להכרעה למקם את המהגרים בחורבה פלסטינית ועורר גילוי מסוים של ערנות, גם אם מקוטעת וחלקית ביותר, לשרידיו של המרחב הפלסטיני שאותו ביקש המבט הילידי היהודי המקומי למחוק.

### ג. אפלפלד מול הנרטיב של "משואה לתקומה"

גרשון שקד, שנוקט עמדה ציונית מובהקת הנאמנה לנרטיב של "משואה לתקומה", כתב דברים נוקבים על הנרטיב ההגמוני במדינת ישראל ששעבד את השואה להצדקת הציונות: הציונות נזקקה לסיכוי השואה ולתודעת השואה כדי לכוון אנשים למהפכה הציונית, משום שרצתה להגיע למצב חברתי שיבטל את סיכויי שואות־הזוטא (בלי שחזתה מראש את בואה של שואה כוללת) ויחזיר את הגלגל לאחור, לאותה עצמאות יהודית שבטרם חורבנות הבית [...]. הניגוד הזה, שבין שואה, שבעקבותיה קיימת אופציית הגלות והיוצרת אצל עם מנטליות של קינה ותקווה משיחית, ובין אופציה של מאבק המבטל את אופציית הגלות, הוא הניגוד המרכזי שבאמצעותו ניסתה הציונות לקלוט את חוויית החורבן השלישי (דהיינו השואה) ולפרש אותו. הקליטה הראשונית של חורבן יהדות אירופה בתודעה הישראלית היתה קשורה בשלילת הגלות ובזיהוי הגלותיות עם "כצאן לטבח יובל", לעומת ישראליות ומרד גטו ורשה, ניגוד שאלתרמן כינה אותו בשם "שתי דרכים" (שקד 1996, 514–516).

הנרטיב של "משואה לתקומה" נכח בשיח שהתפתח ביישוב כבר עם סיום המלחמה, מתוך עמדה תקיפה של שלילת הגולה וביקורת על מי שהאמינו באפשרות של קיום יהודי בה (שטאובר 2000, 23–24; 45). נקודת המבט של מורדי הגטאות זכתה לככורה, ואילו אלה שנרצחו והוגדרו כבר ב־1942 על ידי המשורר והפרטיזן אבא קובנר כמי שהובלו אל מותם "כצאן לטבח". ברוח זו, יום השואה נקבע לכ"ז בניסן, בזיקה ליום השנה לפרוץ מרד גטו

ורשה (בי"ד בניסן, ערב פסח).<sup>2</sup> יתר על כן, מדינת ישראל בראשות דוד בן-גוריון הציבה את עצמה בתור התובעת הלגיטימית של השילומים מגרמניה, ואף נעשו מאמצים להעניק אזרחות ישראלית כדיעבד לקורבנות השואה. בן-גוריון עצמו נמנע בשנות החמישים מליטול חלק באירועי הנצחת השואה והתרכז בגיבושה ובעיצובה של הממלכתיות הישראלית. כינונה של מדינת ישראל סימן בעיניו קפיצה בהיסטוריה, תקופה חדשה הנבדלת מהעבר הקרוב של השואה. בנאום שנשא ב-1951 סימן בן-גוריון קו מקשר ברור בין מאורעות השואה לבין הקמת המדינה: "נרצח העם היהודי באירופה, ששה מיליונים יהודים נשמדו על ידי הנאצים ועוזריהם אבל המיליונים מתו באמונתם שעם ישראל יחיה ויגאל. ואמונתם באה: קמה מדינת ישראל" (שטאובר 2000, 65; זרטל 2002).

אפלפלד יצא נגד הנרטיב הרווח וקבע במיאוס כי "מעל לכול רעמה הסיסמה הנודעת: 'שכח את הגולה והכה שורש באדמה'" (אפלפלד 1999, 105). כנגד המסגור של הזהות הישראלית כפתרון אקסקלוסיבי וגואל לטראומת השואה (מילנר 2011, 468) הציע אפלפלד בסיפורו "בקומת הקרקע" נרטיב אלטרנטיבי חתרני (מינץ תשס"ג, 181) של מי שאינו יכול להשתחרר מעברו וודאי שלא למחוק אותו (שקד תשל"א, 158): "גם התקווה, ארץ ישראל הרחוקה, הנכספת, לא נראתה לי שוות משקל לאסון" (אפלפלד 1979, 102). ראשיתו של הנרטיב האלטרנטיבי הזה בסיפור "בקומת הקרקע" הוא בעיר קמניץ, כנראה קמניץ פודולסק שבדרום מערב אוקראינה, כלומר זהו נרטיב שנע ממקום התרחשות השואה אל החורבה הפלסטינית: "אבל מעולם לא עלה על דעתם להימלט מאותו מסלול סגור שתחילתו בקמניץ, לאורך כל הדרך התחתית, שהתאמה באופן מלא לצרכיה" (אפלפלד 1962, 193). אך גם נרטיב זה בשום פנים ואופן אינו ליניארי ונחרץ; ולכן כשם שהמחבר אינו רואה בעלייה לארץ ישראל יעד מובהק, כך הוא גם אינו מציג את זיכרון הנכבה הפלסטינית כיעד אלטרנטיבי, שכן "הזקן עמד בדעתו. חוזר היה ואומר 'עכשיו החורבה מתאימה', ולא ידעת אם לועג הוא או נאמרו דבריו בריצונות הקשה" (שם, 197).

אפלפלד אינו מציג אפוא נרטיב נגדי לציונות, אלא מציע התקה של הנרטיב הציוני לעבר אפשרויות אחרות שישחררו אותו מן הכבילות לגאולה הלאומית האקסקלוסיבית של הטראומה. ובכלל, הנרטיב של המהגרים בסיפור הוא מעגלי, כלומר נטול טלאולוגיה שמכפיפה את העבר לעתיד: הזקן מדבר על ההווה הישראלי באמצעות העלאת זיכרון השואה — שני זמנים ושני מצבים שמתקיימים עבורו בעת ובעונה אחת ואינם נמצאים בשני צדיו של ציר טלאולוגי. תפקידו של הזיכרון בביטול התבנית הטלאולוגית הליניארית ניכר בוויכוח שפורץ כאשר אחד הבחורים מעיר לזקן שהסיבה שהוא אינו מגרש אותם מן החורבה איננה שהם בניה של זלדה, אחותו, אלא "בגלל שנשאנו אותך כל הדרך מקמניץ ועד עתה". בתגובה לתבנית

2 מלכתחילה הכוונה הייתה לקבוע את יום השואה ביום השנה לפרוץ מרד גטו ורשה, שחל בערב פסח (י"ד בניסן). אולם מאחר שערב פסח לא נחשב מועד מתאים ליום זיכרון לאומי, הוחלט בסופו של דבר לקבוע את יום השואה בין סיומו של חג החירות לבין יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום העצמאות — תבנית שמכוננת ומחזקת את הנרטיב של "משואה לתקומה".

ליניארית זו מתקן אותו הזקן ש"ראשית־כל לא מקמניץ [...] בקמניץ עוד יכולתי להלך על רגלי. כל זה בא לי באמצע הדרך, כשכבר היינו משוחררים, שם לא הייתי צריך אתכם. אתם שוכחים מה היה במלחמה. מי הביא לכם תפוחי אדמה, ועכשיו אתם מתחצפים" (שם, 200).

במקום לסגור — ובמונחיו של דומיניק לה קפרה (2006), לגאול — את טראומת השואה באמצעות ההתערות במדינת ישראל, משמר הזקן את ההפגן (acting out) של טראומת השואה המשבש את הליניאריות הטלאולוגית, גואלת הטראומה, של הנרטיב. באמצעות איחוי בין אימי השואה להווה הישראלי הופך הנרטיב לנעדר התפתחות, או, ליתר דיוק, נעדר התקדמות טלאולוגית:

פעמים היה [הזקן] מרים ראשו ואומר: "מה היו עושים אצלנו בזמן הזה. בעונה הזאת היו מביאים את העצים מן היער. אתם ודאי שכחתם, אבל אני זוכר, אתם הרי הייתם ילדים". והיה באמירות אלו, שהיו נאמרות אגב, בין שאר העניינים כדי לרמוז, כי אכן פתוחות העיתים לפניו וכי המרחק אינו רב כל־כך כפי שנדמה לפעמים (אפלפלד 1962, 195).

ואכן, הזקן בסיפור מתריס באמצעות דיבור פוסט־טראומטי בפני הבחורים: "אתם שוכחים, אתם רוצים לשכוח, אבל אני לא שוכח, נוח לכם לשכוח" — אמר בלחש חתוך. — 'אבל אצלי מונח הכל כמו על כף היד, וכי חושבים אתם ששכחתי שרציתם להניח אותי באמצע הדרך, ובגלל מי, בגלל איזו שיקסה מטונפת. אבל אני לא שוכח. אני אפתח את כל הקלפים, שיראו כולם, שיידעו'" (שם, 200, ההדגשה שלי).

בשנת 1960 כתב אפלפלד: "העשייה המוגברת שתבעה מאתנו הקמתה של המדינה שטטשה ובמידה רבה השכיחה כריתותו של עמנו מגוף האומה והותירה בנו חולשה ואזלת־יד לגבי מה שנקרא אצלנו — השואה. ואין אדם בר דעת שלא יכאב שתיקה זו, שהיא התעלמות מכל דין וחשבון נוקב, השואה לא חוללה בנו כל מפנה פנימי, לא הביאה לראיית עולם חדשה, הכל נשאר באטימות" (אפלפלד 1960, 98). ואכן אפלפלד, שהסתייג מן הפטישיזציה של המדינה הישראלית, לא כתב על מורדי הגיטאות, שהולאמו על ידי המדינה; ואילו שירותו הצבאי, המפגש האולטימטיבי שלו עם הריבונות הישראלית, עורר אצלו, לדבריו, את ההפגן הטראומטי של המראות מהגטו ומהמחנות (אפלפלד 1999, 126).

הסובייקט של המהגר ניצול השואה שמעצב אפלפלד בסיפוריו נותר בהטרוגניות שלו. לכן הטראומות המיוצגות אצל אפלפלד אינן נסגרות או נגאלות: לא הטראומה של זיכרון השואה ולכן, בדרך עקיפה ומהוססת, גם לא הטראומה הפלסטינית שמנכיחה החורבה, כבמקרה היחיד של "בקומת הקרקע". פירוש הדבר הוא שהעדות עליהן היא הפגן של טראומה שלא עוֹפְּדָה בחיפזון לתוך הנרטיב של "משואה לתקומה", כזה שהופך את המדינה לפְּטִיש, אשר כדבריו של אריק סנטנר מוחק את הטראומה תוך כדי דילוג על עבודת האבל (Santner 1989, 144).

ואכן, באמצעות ייצוג האירועים הטראומטיים, שלטענת ג'ודית לואיס הרמן מנפצים את מבנה העצמי ו"חותרים תחת מערכות האמונה המעניקות משמעות לחוויה האנושית" (הרמן 1994, 71), מערער אפלפלד את המטה־נרטיב הפטישיסטי של מה שהוא כינה "חורבן

ותקומה" (אפלפלד 1979, 88) — אותו נרטיב־על שבאמצעותו פעלה המדינה הציונית כדי להכיל כביכול, ולמעשה למחוק, את זיכרון השואה. אפלפלד עצמו העיד על תהליך זה של התנפצות האני בכותבו:

אימי השואה ערערו את קיומו של ה"אני", אינני מתכוון ל"אני" הביולוגי החפץ בהמשך קיומו. אדרבא, "אני" זה עשה הכל ולעתים את הבלתי־אפשרי, אם תרצו את הבלתי־אנושי, להתקיים. אבל ה"אני" במהות רוחנית כוללת, ה"אני" כישות שיש לה התחייבויות, ה"אני" הזה, תמצית רוחו של האדם, הועמד בסכנה (שם, 97).

כך, לא זו בלבד שהזהות של המהגרים בסיפור "בקומת הקרקע" אינה מגובשת, אלא שהם גם אינם מתקיימים כקולקטיב סולידרי. מתקיימת ביניהם, כמו בכל חורף, "אותה התמודדות שקטה, אך מוחשת, שבין הזקן והבחורים. הדבר היה מתבטא בשתיקות ממושכות, שהיו משתררות והן טעונות, שאם אך נגעת בהן, היו להטחה גלויה" (אפלפלד 1962, 192). מה שמלכד אותם, אם בכלל, איננו זיכרון השואה אלא חיי ההווה כמהגרים בישראל, העוסקים במכירה לא חוקית של סחורות מוברחות ומשחקים בקלפים (שם, 194). אבל על הכול רובץ זיכרון מטריד מתקופת השואה — "וכי חושבים אתם ששכחתי שרציתם להניח אותי באמצע הדרך, ובגלל מי, בגלל איזו שיקסה מטונפת" (שם, 200) — שמזין את העוינות ההדדית בהווה הישראלי: אך דומה, כי לא היה בכוחו של שום שינוי לפרוץ את מעגל הידידות והאיבה שהיו נעות במסלולן, על פי חוקתן הן, פעמים בחריפות פעמים ברפיות, כפי הנסיבות, אבל תמיד בהדיקות, באותו שיתוף שאינו ניתן לפירוד (שם, 192).

כמהגרים שמסרבים לקבל על עצמם את הזהות הילידית, הם מוסיפים לקיים במדינת ישראל את זהותם הגלותית הקרועה. באמצעות סובייקטיביות לימינלית שפורעת את גבולות הזהות הישראלית הם חותרים תחת מעמדן של מדינת ישראל והציונות כמגשימות של הנרטיב "משואה לתקומה", אותו נרטיב שאמור לחולל מהפכה בדמותו של היהודי הגלותי. עמדה זו של אפלפלד, שתוארה על ידי סדרה אזרחי (1997) כעמדה של גלותיות, הביאה את אפלפלד ליצור ספרות מינורית שנכתבה מתוך תודעה גלותית, שאינה רואה חזות הכול בטריטוריאליזציה של העם היהודי בארץ ישראל (מילנר 2011, 474) ומנוגדת לעמדה הציונית של שלילת הגולה. תודעה גלותית שיתרונה בכך — בניסוחו של אמנון רז־קרקוצקין ביחס לגורל הפלסטיני — שהיא "מכוונת אותנו לשותפות אנושית המבוססת על תודעת החסר. והנה, דווקא תודעה חסר זו מאפשרת לנו לזכות בעושר — להרחיב את תודעת האנושות שלנו ולא לצמצמה, להכיר בסתירות ולא לחפות עליהן, להעניק מקום לחמלה לא על בסיס של התכחשות והצטדקות" (רז־קרקוצקין 1994, 116). ואכן, "שלילת שלילת הגולה" של אפלפלד, שמגיעה עד כדי כך שהוא רואה בספרות העברית הלועגת לקיום היהודי בגולה ספרות אנטישמית (בצאלא 1969), היא זו שכמעט מאלצת אותו, הייתי אומר, להקדיש בסיפורו מקום גם לטראומה הפלסטינית.



לשון המהגר של המספר של אפלפלד היא לשון ביניים של עיבוד תקין של טראומה, שאותו כינה לה קפרה בשם "טלטלה אמפתית", שמשמרת את ההפגן הטראומטי מבלי לגאול אותו ולבצע סיגור של זהות (דהיינו, הצטמקות של הזהות לנוכח הטראומה המפוררת אותה). "טלטלה אמפתית" היא זו שבאמצעותה "האדם מנסה לתפוס מרחק ביקורתי מן הבעיה ולהבחין בין עבר, הווה ועתיד" (לה קפרה 2006, 167) ולצמצם את כוחו של ההפגן ואת כפיית החזרה (שם, 69). הרגש הוא על הצמצום: בשום אופן לא התמכרות מלאה להפגן, מצד אחד, אך גם לא חיסולו המוחלט, מצד שני. שכן אפלפלד המהגר לא נפרד מן הטראומה של השואה ואף ביקש לשקמה במסגרת המדינה הציונית, כשלבדבריו "מי שבחר ועלה לארץ ישראל ביקש לשקם לא רק את גופו" (אפלפלד 1979, 2).

זוהי עמדת ביניים שניצבת כנגד עוצמת ההפגן, אך היא מנוגדת גם למה שנכתב על אפלפלד שוב ושוב מפרספקטיבה לאומית ציונית. תפיסה זו העלתה על נס את התגברותו של אפלפלד "על הליקוי הפאתטי" (שקד 1996, 153), ועודדה בכך את גאולת ההפגן של טראומת השואה כדי לכוון באמצעות גאולה זו זהות ישראלית אוניברסלית. אלא שכפי שמנסח אורי ש' כהן, בעקבות אגמבן, את האפוריה האוניברסלית של העדות אצל אפלפלד, "אותה חסימה של המחשבה שנובעת מכך שבהגדרה אין להשמדה עדות [...] ואף שאפשר למצוא דרך לפשר בין ההשקפה האוניברסלית על העדות ובין הכתיבה של אפלפלד, ניכרת בה פניית עורף מודעת לכל מה שנוסף ממנו ריח של אוניברסליזם והומניזם כמו שהם כרוכים יחד במחשבת הנאורות האירופית" (כהן 2011, 315–316).

עצם קיומה של האפוריה הזאת מלמד שאפלפלד איננו סופר מאופק — ולא רק במיוחד אפלפלד המאוחר, כטענת יגאל שוורץ, שהצביע על הפעולה המנכסת של מעצבי הקאנון הישראלי שהציגו את אפלפלד כסופר שגבר על "הליקוי הפאתטי" (שוורץ 2009, 10, 24, 104, 126; 2011, 383–385). תווית מנכסת זו של סופר מאופק נקבעה כבר מקבלת הפנים האוהדת שלה זכה הקובץ הראשון שלו, עשן (הולצמן 1997, 83–84), ונתקבעה בספרו המרכזי של גרשון שקד על סיפורת "דור המדינה" (שקד תשל"א, 153). נראה שמרבית הביקורת והמחקר גזרו את תווית הסופר המאופק מן המינימליזם הלשוני של אפלפלד, שאותו הוא עצמו הסביר בריאיון באומרו: "אני מנסה להמעיט במלים כדי להבליט את הרגש או את המחשבה" (גלזומן 2000, 158, שהדגשה שלי). בכך החמיצה הביקורת, או למעשה שכתבה, את ההפגן הטראומטי ביצירתו ואת מערך הסימפוטומים, עקבות הטראומות שהיא הציבה (אופנהיימר 2014, 18, 23). על ההיוליות של יצירת אפלפלד הצביעה רחל חלפי כבר ב־1962 (חלפי 1962). על ההתארגנות הלשונית הסמיוטית, הטרומ־קטגוריאליזם, אצל אפלפלד הצביעה רינה דודאי (2005, 107, 109), ולטענת מיכאל גלזומן (2005), אפלפלד התנגד לרתימתו לנרטיב הציוני באמצעות האימפרסיוניזם הפוליטי שלו (שקד 1998, 231–232).

אפלפלד, שהעלה על נס ב־1956 את הפאתוס היהודי הזועק של שירת יצחק קצנלסון (אפלפלד 1956), הוא גם זה שכתב: "הביטוי הפאתטי (ומי כמונו חי אותו) מטבע ברייתו נוטה אל הרגשנות, אל הטון הגבוה, אל ההכללה ומעבר להם להפשטה. לביטוי הפאתטי אין כביכול

'סבלנות' לרדת אל פרטים. לכל אדם יש שעה של פאתוס, אך לגבינו נראה לעתים הביטוי הפאתטי כאפשרות היחידה, ואולי האמיתית ביותר" (אפלפלד 1979, 41).

כדי שלא לגאול את ההפגן, שעל נוכחותו מעיד אפלפלד בדבריו על תאי הגוף הזוכר (אפלפלד 1999, 83), הוא ממקם את המספר שלו בעמדת ביניים באמצעות "קול אמצעי" (middle voice). אפלפלד, שהעיד על עצמו שדיבר ולמד עברית מתוך התנגדות (שם, 102–103), כתב ב"קול אמצעי" היכול להתממש למשל באמצעות המבע המשולב, או כל מבע שמטשטש הבחנות, במיוחד בין פסיביות לאקטיביות ובין הזמן ההיסטורי לבין זמנו של השיח הנוכחי (לה קפרה 2006, 47, 68). גרסה שיחנית של "הקול האמצעי", כותב לה קפרה, "עשויה להיקשר לעתים באתוס של אי־ודאות, סיכון, נדיבות חסרת אבחנה פחות או יותר ופתיחות לְאִחֵר הרדיקלי" (שם, 206). ואכן המספר של אפלפלד, שנמצא הוא עצמו בין ההווה לעבר אך גם מבחין ביניהם, נוקט דיבור משולב המתאר את הזקן כמי שנמצא בין הכאן הישראלי לבין השם הטראומטי של השואה: "הזקן ירד ממיטתו. היתה חדות בפניו. לולא הרגליים הכושלות נראה צעיר יותר מכפי גילו. הוא החל פוסע באלכסונו של החדר, צעדיו הלכו ונתארכו, כמו אוגר איזו תנופה לקראת המירוץ, לקראת ההצלפה" (אפלפלד 1962, 200, ההדגשות שלי). ובכלל, המספר המעיד על ההתרחשויות נמצא במיקום ביניים בין פנים לחוץ כשהוא מתאר את הדברים גם באובייקטיביות וגם כמי שנמצא עם השלושה בתוך החורבה הפלסטינית: "הקולות בחוץ הלכו ונכבשו, וכאן, בפנים, נהיה השקט מוצק ויכולת לשמוע את נשימתו המאומצת של הזקן" (שם, 200).

אפלפלד מערער על הייצוג הבינארי של הגורל היהודי במאה העשרים ודוחה את קיטובו בין סיפור של גאולה ציונית לבין סיפור של גולה ונדודים יהודיים. חוסר הבינאריות הזה ניכר בלשון של סיפוריו: מצד אחד, זוהי העברית של הריבונות הישראלית ושל הגאולה הציונית, ומצד שני, ובצורה לא מקוטבת, זוהי עברית מינימליסטית שאינה מטפחת ומפגינה אקסקלוסיביות של זהות עברית ילידית, כזאת ששוללת את הלגיטימיות של האופציה הלשונית היהודית הגלותית של היידיש, שאפלפלד חוזר והדגיש את החיבור האינטימי שלו אתה. הזיקה ליידיש מבליטה את עמדתו הדיאספורית של אפלפלד, שמעניקה מקום לנרטיב של האחר. בכך הוא דומה, למשל, לסופר היידי מנדל מאן, שבמרכז הרומן שלו בכפר נטוש ניצב מפגש לא תחרותי בין הטראומה של הנכבה לטראומה של השואה.<sup>3</sup>

#### ד. אחריות הריבון הישראלי והשואה

בעקבות משפט אייכמן ב־1961 התחולל מפנה בספרות הישראלית, וזו החלה לפתוח את שעריה לכתובה שלא צייתה לחלוטין לתבנית של "משואה לתקומה" — שאפיינה יצירות

3 התרגום העברי (בידי א"ד שפיר) של הרומן של מאן פורסם כבר ב־1954. ראו מאן 1954.

כמו הטרילוגיה שאול ויוהנה מאת נעמי פרנקל (1956–1967)<sup>4</sup> ובין המתים ובין החיים מאת יונת ואלכסנדר סנד (1964).<sup>5</sup> הרוח החדשה היא שאפשרה את פרסום עשן, ספרו הראשון של אפלפלד ב-1962 (שקד 1996, 520–521). היה זה לאחר שהוצאת הקיבוץ המאוחד דחתה את הספר כנתינתו ודרשה לערוך שינויים; אפלפלד, בתגובה, ביקש מאלכסנדר סנד, מעורכי ההוצאה, שיוחזר לו כתב היד, ומסר אותו לפרסום בהוצאת עכשיו, שהייתה הבמה המרכזית של סופרי דור המדינה (שקד 1998, 238). תשוקתו של אפלפלד להיות ישראלי (אפלפלד 2001, 10) לא נענתה, ובמפגש שלו עם המדינה הטראומטית היא החריגה אותו וסימנה אותו כאחר. עם זאת, בעקבות משפט אייכמן פתחה לו המדינה פתח להיכלל בריבונות הישראלית, אלא שזו תבעה ממנו, סובייקט טראומטי וחריג בעצמו, ליטול אחריות גם על הטראומה של המדינה הריבונית.

אך מה טיבה של אחריות זו? זוהי אחריות כפולה וקונפליקטואלית שמורכבת מאחריות כלפי השואה וקורבנותיה מזה ואחריות כלפי המדינה ופעולותיה מזה. אלי שביד, שביקר את סיפורי עשן, כתב שהם מקיימים דילמה טרגית שבה "חזרה לחיים נורמליים פירושה בגידה בהתחייבות מוסרית שאי-אפשר לעמוד בה. אבל גם אי-אפשר להתעלם ממנה. הניסיון להשתחרר הוא על כן גם מוצדק מניסיון-חיייו של הגיבור וגם חטא מאותה בחינה עצמה. לכן הכישלון גם הוא מכאיב — וצודק" (שביד 1962).

התוצאה של נטל אחריות פרדוקסלי זה היא שהוא ניצב מול ולצד האחריות שנתבעת מאפלפלד מעצם החבירה לישראליות. כאמור, אפלפלד גילה על פי רוב אטימות לזיכרון הנכבה, אך הכרעתו למקם את גיבוריו בחורבה פלסטינית ב"בקומת הקרקע" הביאה אותו ליצור קישור לא תחרותי, לא בלעדי ולא מידי בין זיכרון השואה לזיכרון הנכבה. קישור זה מאפשר לגשת כזהירות אל העובדה שעבור חלק מניצולי השואה ישראל שימשה חוף מבטחים והייתה המקום שבו ניסו לשקם את הטראומה שלהם מימי המלחמה. עובדה זו אינה מאפשרת לשלול מן היסוד את הנרטיב של "משואה לתקומה", גם אם נעשה בו שימוש לקוי של הלאמת השואה וניצוליה — שימוש שמחק את סבלם ושעבד אותו לחלוטין למדינה הציונית. בד בבד, העובדה ההיסטורית שחלק מניצולי השואה מצאו מקלט במדינת ישראל גם אינה מאפשרת לנתק את השואה מן הנכבה, שכן מדינת ישראל נוסדה על חורבות העם הפלסטיני. יתר על כן, הנכבה, ובעיקר העובדה שהפלסטינים שגורשו או נמלטו לא הורשו לחזור למקומותיהם לאחר המלחמה, הייתה מכשיר מרכזי להקמת מדינה עם רוב יהודי מכריע. לעובדה זו יש משקל רב בבירור שאלת האחריות שנתבעת מסופר ישראלי שכותב על השואה. נראה שהכתיבה על השואה מחייבת את הסופר, בגלל הקשר המשולש בין השואה, מדינת ישראל והנכבה, ליטול עמדת אחריות על ייצוג שלושתן מבלי למחוק את הקשר הסיבתי ביניהן. מדובר בנטילת אחריות, ללא כל ניסיון להשוואה, על ייצוגן של שלוש טראומות: הקורבנות היהודים של

4 שחלקה הראשון ראה אור ב-1956 וחלקה השני ב-1961.

5 הספר ראה אור ב-1964, אבל כלל טקסטים שנכתבו בשנות החמישים.

המלחמה על הקמת מדינת ישראל, הקורבנות והניצולים של השואה, והטראומה הפלסטינית של הנכבה.

כניסתו של אפלפלד לספרות הישראלית הטילה עליו אחריות של מי שחבר לספרות ריבונית שהתאפיינה בפיצול עמוק של הסובייקטיביות של כותביה כסופרים ישראלים. הקאנוניזציה של אפלפלד היא אקט מובהק של אינטרפלציה, שממנו נגזרת, מיניה וביה, גם תביעה לאחריות. והנה, הפיצול הזה של הסובייקט הריבוני הוא פיצול של עמדת האחריות שלו: מצד אחד הוא נדרש להיענות בכתיבתו לתביעה שמופנית אליו לייצג במסגרת הריבונית הישראלית את הטראומה של הקורבן היהודי, ומצד שני נתבע ממנו, כישראלי, ליטול על עצמו אחריות לטראומה של המעוול שחולל את הנכבה. כפי שטענה שושנה פלמן, עדות על השבר ומתוך השבר היא מעשה שיש בו נטילת אחריות עצומה שחורגת מן האישי אל הכללי, וכמו אמירה משפטית הוא נאמן לחוק (פלמן ולאוב 2008, 157).

הטראומה, שהיא תוצאה של אלימות שפועלת על הסובייקט מבחוץ, היא התפרצות של עובדה הטרונומית שמכה ללא התראה ויוצרת תגובה נזיריטית של חזרה וכפייתיות. בעקבות זאת טען לוינס שהיחס אל האחר איננו יחס של כבוד ושל נעימות לאוטונומיה שלו אלא דווקא התנסות אובססיבית באחריות שרודפת את האני. האני הוא בן ערובה של האחר שלוקח אותו כדי שימיר את עצמו בסבלו של האחר. האני אחראי לא רק לרדיפה שהוא עצמו נרדף אלא גם לרדיפתו של הרודף (Critchley 2007, 60–61). ובניסוחו של לוינס:

אותו הזעזוע [הטראומה] שאינך יכול ליטול על עצמך, שהאינסוף מטיל על נוכחותך בהווה או משפיע עליה, אותה התפעלות מקבלת את צורתה כשעבוד לרע. זו המחשבה החושבת על יותר ממה שהיא חושבת, התשוקה, ההתייחסות לרעך, האחריות כלפי הזולת.

הפשטה זו מוכרת לנו בכל זאת כאירוע האמפירי של מחויבות כלפי הזולת, כאשר אדישות לאסונותיו של האחר או לאשמתו איננה אפשרית ללא השתמטות. היא מוכרת לנו כאחריות שאין יוצא מכללה, כאחריות שאי-אפשר להתעלם ממנה מבלי להשתמט. אחריות שאי-אפשר לקבוע את גבולותיה ולמדוד את דחיפותה. כשחושבים על כך, וזהו דבר מדהים, זו אחריות המגיעה עד כדי מחויבות לתת דין וחשבון על חירותו של האחר, להיות אחראי לאחריותו, בעוד שהחירות הנדרשת כדי שתוכל להתחייב או לקבל על עצמך הכרח שנכפה עליך, אינה מוצאת לעצמה הווה המכיל את אפשרויות הזולת (לוינס 2004, 67–68).

דניאל אפשטיין ועמית עסיס מעירים ביחס לקטע הזה של לוינס בתרגומם כי "מרבית התפיסות האתיות המודרניות עומדות על סובייקט אוטונומי-חופשי. הבולטת שבהן היא תורת המוסר של קאנט, אשר בה האוטונומיה משמשת קריטריון מוסרי. תפיסה אתית אוטונומית אינה מסוגלת להסביר את מחויבותו של האני לזולתו" (שם, 68). זאת הסיבה שבשלה מכונן לוינס בכתיבו סובייקט הטרונומי אשר נוטל על עצמו אחריות אינסופית לאחר מוכה הטראומה (Critchley 2007, 61). העובדה שהסובייקט האתי של לוינס הוא סובייקט טראומטי נזיריטי שהפנימיות שלו היא חיצונית, שכן הסובייקטיביות שלו נחשפת

לאחרות, דנה אותו לאחריות שהיא בעת ובעונה אחת אינסופית ובלתי אפשרית, ובלשונו של סיימון קריצ'לי:

הסובייקט האתי מוגדר באמצעות אישור של התביעה ההטרונומית שבלבו. אבל החשוב הוא שהסובייקט גם מחולק על ידי תביעה זו, הוא מכונן כמפוצל בין עצמו לבין תביעה שהוא אינו יכול למלא, אבל שבשלה הוא נהיה סובייקט. הסובייקט האתי הוא סובייקט מפוצל (שם, 62–63).

התביעה ההטרונומית של המדינה הפוסט־טראומטית, המופנית לאפלפלד הפוסט־טראומטי, היא תביעה של ריבון מנתינו. אך בשל ההטרונומיות של הטראומה עמידתו זו של אפלפלד מול הריבון היא עמידה של סובייקט מפוצל. והנה הפיצול הזה הוא גם נחלתה של ספרות דור המדינה כולה, שמולה ניצב אפלפלד המתדפק על שעריה מסוף שנות החמישים ועד מחצית שנות השישים. זהו רגע מכונן מבחינת התפתחותו של אפלפלד כסופר עברי ישראלי, והוא גייס את כוחותיו כדי להתקבל אליה. כך כתב על עמידת אנשים כמותו, שניצלו מן השואה, בשערי האקדמיה הישראלית בראשית שנות החמישים:

המצודה האקדמית לא האירה להם פנים. כאן משלו בהמייתם צעירים שהכרת פניהם אמרה ביטחה של ילידי מקום ומורים שתורתם גאוותם. ומצוקתנו הקטנה, המרה, שרדפה אותנו מאז תום המלחמה נכלמה עוד יותר. [...] מה לא עשינו כדי להיות דומים להם, אבל ההרגשה הנכלמה, ככל שניסתה להתכחש לעצמה, נצרכה עוד יותר (אפלפלד 1979, 61).

אבל העובדה שהריבון הישראלי, כמו כל סובייקט פוסט־טראומטי, הוא סובייקט מפוצל, ניכרת בסיפור של שנות השישים; אדרבה, זהו הפיצול המרכזי שהתחולל בה, במאמציה לכוון סובייקט ריבוני בין זהותה הישראלית הריבונית לבין זהותה היהודית כמיעוט לאומי נרדף בגולה. כאמור, בהצטרפו אל כותבי הספרות הישראלית הריבונית — סופרים שהסובייקט הריבוני שלהם היה נתון בפיצול — הפך אפלפלד לבעל אחריות לייצוג שלוש הטראומות. אלא שגם עמדת האחריות של אותם סופרים נמצאת מפוצלת: הם נדרשים לפתור, באמצעות הישראליות, את הטראומה של הקורבן היהודי, ומנגד נתבע מהם, כישראלים, ליטול על עצמם אחריות לטראומת המעוול ולטראומת הנכבה.

מקורה של התביעה המפוצלת הזאת, שאותה הסופר הישראלי אינו יכול למלא בשלמותה, הוא אפוא כפול: מצד אחד הפנטזיה הלאומית שהקמת מדינת ישראל והמלחמה הטראומטית שבעקבותיה יספקו תשובה לטראומה של השואה, כלומר יספקו לה עיבוד מהיר ויעיל בדמותה של ריבונות יהודית ישראלית. ומצד שני, מה שלא אפשר את העיבוד הזה והותיר את הסובייקט הריבוני הישראלי בפיצולו הוא הטראומה של הנכבה. שלא כמו הטראומה של השואה, שבה הוכו היהודים כנרדפים ונרצחים ושאת פתרונה מבקש הסובייקט הישראלי להשיג באמצעות הקמת המדינה, הרי טראומת הנכבה שלו איננה הטראומה של הקורבן אלא הטראומה של המעוול, שכרוכה מצדו באשמה כבדה.

### ה. המהגר מול הריבונות הישראלית

המפגש של המהגר עם הריבונות הישראלית כרוך בקונפליקט: הריבונות מסמנת את המהגר לישראל כאחר שאת מהותו היא מבקשת לשנות מן היסוד, למשל בתביעה מאפלפלד להחליף את שמו הגלותי: "מה שמך". ארווין. 'ושם עברי אין לך'. 'לא'. 'לא שמעת'. 'לא היית במסדרון הלילה'. 'לא שמעתי'. 'עליך לשנות את השם. אחרת לא תצא מזה לעולמים'" (אפלפלד 1999, 38–39). ואכן הסיפור "בקומת הקרקע" מתחקה על זהותו של המהגר כמי שמבקש להשתלב בריבונות הישראלית אך גם נרתע מכך. דמותו של הזקן לכודה בעברה בשואה ומסרבת להשתלב על אף רצונם של הצעירים, בני אחותו, לעשות כן. ממקומו בחורבה הוא שולט בעסקי ההברחה שמתקיימים בתקופת ה"קיצוב" (אפלפלד 1962, 193) — מדיניות הצנע שהונהגה במדינת ישראל משנת 1949 עד 1959 בעיקר בשל גלי העלייה הגדולים, שחלק ניכר מהם היו של ניצולי שואה ויוצאי מחנות העקורים. המפגש של הזקן והצעירים עם הריבונות הוא מפגש של פורעי חוק שעוקפים את תקנות הצנע באמצעות הברחת סחורות ובכך, למעשה, מתנגדים לריבונות תוך כדי שהם משתלבים בה, הגם שבדרך קרימינלית. זהו התפקיד של משחקי הקלפים בסיפור, המתוארים כאנלוגיים להשתלבות במדינה לצד התנגדות מוסתרת: "ולא יכולת להתכחש, שהיתה כאן איזו תנועה חיה, לא חשודה כלפי חוץ, אבל רוחשת מבפנים, ותנועה זו היתה מתגברת לפנות ערב, כשהיו מתאספים ליד מיטתו של הזקן למישחק פוקר" (שם, 193). והזקן הנכה, שנכותו מציינת את משא העבר המגביל אותו מלהשתלב במדינה החדשה, הופך את המגבלה שלו ליתרון:

איזו דריכות היתה מתקשטת סביב עיניו והגוף הבלה, חרוך עשן ואלכוהול, היה נע בגמישות פנימית, באופן שהיה בו כדי לחדור לכל כוונה והעמדת פנים.

בקלות היו נשלפים הקלפים מידי, בתנועה שהיה בה הרבה יותר מן ההכוונה מאשר מן העשייה. לפתע היה לובש הכיסא הקטן, הסדוק באמצעיתו, ארשת של חשיבות (שם, 193).

המצב האמתי של המהגרים המתכנסים למשחק הקלפים הוא מצב של נתק מן הריבונות הישראלית. הזקן, שמשמר את קיומו של המרחק ממנה, מזהה את מי שמעמידים פנים כמשולבים בה ומקפיד להעמיד אותם על מקומם. בערמומיות של שחקן הוא שומר על מרחק מדור מן ההברחות שאותן הוא מנהל: "אילו היו נתפסים פעם היה ודאי הכול מתגלה לעיני הרשות. הבחורים היו מואשמים והזקן היה יוצא זכאי, שהרי עד עתה אפילו המשטרה של וינה לא הצליחה לתפסו" (שם, 196); "איתן, פעמים מבודח, ידע הזקן לנסוך איזה ביטחון של קור רוח, כמשקיף שאין לו חלק בכל אלה" (שם, 197). המספר מתאר את המשחק כ"משחק גורל" (שם, 193), שהפסד קשה בו של סכומים גדולים "היה בהם כדי לרושש אדם ממעמדו ולחסום לו כל פתח לחיים" (שם, 194). אך דווקא ככזה היה המשחק חביב על הזקן (שם, 193), מה שמציין את האופי הלא אמתי, המשחקי, של ההתערות במדינה, שאותו משמר הזקן גם כשהדבר כרוך בסכנות אמיתיות. המטפורה המרכזית בסיפור לדינמיקת ההתערות

המחושבת והאמביוולנטית של המהגר במדינה היא המסחר הלא החוקי וההברחות: "הכלל הוא לא להיחפז. סוחר ותיק יודע, שאין מסחר בלי סבלנות. משהים, וכי מה שיש למהר, הטרנזיסטורים יברחו. הנשים רצות, אבל סוחר אמיתי יודע לומר ברגע המכריע — לא" (שם, 194–195).

ההיאחזות של הזקן בחורבה הפלסטינית היא גם היאחזות בעמדת המהגר. גם דמות המספר שייכת, כבר מתחילת הסיפור, לקולקטיב של המהגרים המתגוררים בחורבה ("וכאן בקומת הקרקע, יכולת לחוש את הלחות הטעונה" — שם, 191, ההדגשה שלי). החורבה הפלסטינית נתפסת כאיום על יושביה היהודים ובכך גם על המדינה. אלא שהזקן, המהגר, מסרב לחבור לתפיסה הזאת:

מוקדם בערב היה מתכנס הפרבר, וכאן, בקומת הקרקע, יכולת לחוש את הלחות הטעונה. הדיירים שמעליה פונו, סכנת מפולת ריחפה על הבניין, אבל שלושת הדיירים שלמטה לא נשמעו לאזהרה. "הבניין לא יתמוטט" — פסק הזקן והיה במשפט זה כדי להודיע, כי אין הוא מתכוון לזוז מכאן, אלא אם כן יעמידו לרשותם דירה דומה, כאן בסמוך (שם, 191).

בסופו של דבר, חובר הזקן לנוכחות הפלסטינית במדינת ישראל ולמעשה מייצג אותה: "בתנופה הגוברת, כמו ניטשטשה דמותו של הזקן ונתמזגה החורבה, שהיתה נראית מאן בבהירות" (שם, 202). הנוכחות הזאת, כידוע, דוכאה באלימות, תחילה על ידי גירוש הפלסטינים שחזרו לתחומי מדינת ישראל לאחר המלחמה ובהמשך על ידי הממשל הצבאי, אבל הזקן קובע נחרצות שהיא לא תתמוטט. היא תוסיף להתקיים במרחב הישראלי ואם יידרש — כלומר אם יפונה — הוא יוכל לייצג אותה כפליט באתר קרוב. הוא מסרב להתפנות, ואם יפונה הוא דורש כתחליף דירה דומה, שגם אם תהיה בשיכון חדש עדיין תהיה קרובה לבית הפלסטיני הנטוש ותשמר את מיקומו כמהגר שולי המתגורר בפרברים. עם זאת, עמדתו ביחס לעקירה מן המקום היא עמדה ערמומית של מהגר שבסופו של דבר מעוניין בעקירה, אבל בתנאים שלו:

מצד הרשות נעשו אי-אילו ניסיונות שידול, אך הזקן עמד בשלו וטען כי אין מה לחשוש, על כל פנים הוא אינו חושש. "אבל אם אין ישיבתנו רצויה כאן" — הוסיף ואמר — "הרי הברירה בידכם לתת לנו שיכון כאן בפרבר, אבל בשום אופן לא במקום אחר" (שם, 191).

"עכשיו יעבירו אותנו — עכשיו לא תהיה להם ברירה" — אמר הזקן וניצוץ הערמה נדלק בעינו. כבר שלוש שנים שאינו יוצא את הדירה, אבל תנועת החיים בחוץ היתה נהירה לו, שהרי מכאן מתוך הברידות המופרשת, יכול הוא לבחון את האפשרויות וגם לכוון את שני הבחורים החסונים אל הפרברים האחרים (שם, 192).

גם אם ישיבתו בבית הפלסטיני אינה רצויה, בין משום שהיא מנציחה את הקיום הפלסטיני במרחב הישראלי ובין מכיוון שהיא מנכסת את המקום הפלסטיני, הרי עמדתו מתקבלת והדירה הפלסטינית, כמו הנוכחות הפלסטינית במדינת ישראל, קבילה — בכל אופן לאחר שחלקים ממנה הוסרו, כמו הפלסטינים שגורשו או ברחו ולא הורשו לשוב:

ושבו נבדקו החלקים התחתונים של הבניין ונמצא, כי החלק התחתון עדיין יכול להחזיק מעמד באם יסירו את הדירה שמעל.

"אתם בודקים" — הוציא הזקן את ראשו מן החלון. "היכנסו פנימה, בפנים עומדים העמודים החזקים". בעוד הגשמים ממשיכים לרדת החלו מפרקים את הדירה שמעל. הובאו קודחים ובנאים והקירות הערביים, תערובת של עפר ואבנים, החלו נושרים מלמעלה (שם, 191–192).

### 1. רליגיוזיות מול התיאולוגיה הפוליטית של הריבונות

הדיאלוג של אפלפלד עם הריבונות הישראלית כרוך גם בממד התיאולוגי של יצירתו. הריבון, כתב קרל שמיט, הוא זה שמכריז על מצב החירום — אותו מצב שבו המדינה צריכה ויכולה להגן על עצמה תוך כדי הפעלת אלימות אל מול האלימות שמופנית אליה מצד אלה שסומנו על ידה כחריגים, כלומר כאויביה הפנימיים והחיצוניים. הריבונות של מדינת ישראל נוסדה, אכן, כתגובה למצב חירום, שמתקיים בה עד עצם היום הזה. בעקבות מצב החירום שעליו מכריז הריבון הוא מסמן את החריג, את היוצא מן הכלל (שמיט 2005, 27) של המדינה היהודית, שלא רק מחריגה בחוק את הלא יהודי, כלומר את הפלסטיני, אלא גם מחריגה בנורמות התרבותיות שלה את המהגר היהודי הלא ילידי ואת טראומת השואה שלו.

לטענתו של שמיט (שם, 57), "כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים" ולכן הריבון, המכריז על מצב החירום, הוא אנלוגי לאל המחולל את הנס ומייסד בכך את ריבונותו על תיאולוגיה פוליטית (שם, 25–30). ואכן, הסובייקט הריבוני של הציונות, שהתממש לאחר שנים במדינת ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית", מבוסס על עקרון הצדקה תיאולוגי יהודי שעומד בבסיס הציונות (רז־קרקוצקין 1999).

ההרחבה של פעולת הריבונות מן המדינה אל הנורמות התרבותיות של המרחב הציבורי הישראלי צועדת בדרכו של מישל פוקו, שטען שיחס ריבוני הוא יחס בין סובייקטים ושהדיון המצטמצם במודל המשפטי של הריבונות אינו מאפשר ניתוח קונקרטי ומספק של ריבוני יחסי הכוח שביסודה (Foucault 2003, 43–64). פוקו מזמין ערנות לריבוני ולגיוון של יחסי הכוח המתקיימים ביסוד הריבונות גם מעבר למשפט ולמדינה, ומתוך כך מתחייבת בחינה של דרכי נוכחותה ופעולתה גם בשדה הספרות והתרבות.

קביעתו של יגאל שוורץ בדבר "אותה ביורוקרטיה נפשית־משפטית סבוכה, הממלאת לא ממלאת את מקומו של האל הנעדר, הוא המסד הקונסטיטוציוני של כתבי אפלפלד" (שוורץ 2009, 58) מאירה את עמדת הביניים הרליגיוזית של אפלפלד (2001, 124) כעמדה המסתייגת מן הדת היהודית הממוסדת, מתיאולוגיה בכלל<sup>6</sup> ומתיאולוגיה פוליטית בפרט:



האם היינו אנשים בעלי תפיסה רליגיוזית מפורשת? אני מסופק. אי־ודאות ותחושת אבסורד הן אמנם תחושות העשויות בתנאים מסוימים להוליך לאמונה, אך לרוב לאמונה אינדיבידואלית, אנארכיסטית.

הכורח לשוב אל עצמנו, אל מקורות היניקה של אבותינו, מקורו בהתחייבות שבנסיון העבר שלנו. הכורח הזה הוא לנו דחף שביום יום, אך הכורח הזה לא הוביל אותנו אל הדת הממוסדת (אפלפלד 1979, 17).

בשיר בשם "יִדְעֶתָּה" (אפלפלד תשי"ח, 23) שפרסם אפלפלד בסוף שנות החמישים יחד עם עוד שישה שירים בכתב העת דעות, בהוצאת "נאמני תורה ועבודה", הוא פונה ישירות לאל וממחיש את הזרות של עמדתו הרליגיוזית לפולחן היהודי הממוסד:

שְׁכַרְכַּתְּ עַל צְנֹאָרַי עֶצֶב  
שְׁלֹא אֶעֱמַד בְּתַפְלָה  
שְׁקָרָאֵת לִי מִכָּל עֵבֶר  
לְהַרְכִּיב אוֹתִי עַל מַנְגִּינֹת  
כּוֹזְבוֹת  
וְאֵתָה יִדְעֶתָּה שְׁכָל הַקְּצָבִים  
פּוֹסְעִים בִּי אֵלַיךְ  
בְּצַעְדִים שְׁלֹא אֲשִׁיגָם.  
וְלִמָּה תִלְחֹשׁ לִי כָּל הַיּוֹם  
כּוֹפֵר.

היהדות של אפלפלד היא יהדות אקזיסטנציאלית שנכפתה לדירו על האינטליגנציה היהודית המתבוללת על ידי מה שהוא מכנה השטן הנאצי (Appelfeld 1994, 10). "השואה שירדה פתע, צררה אותנו אל תוך עמקי הסבל ללא הבחן, מאמינים ומתנכרים. לנו הילדים, היה זה אולי קל יותר. סבלנו היה פיזי מעיקרו ולא היה כרוך בחשבונות נפש. לגבי הורינו היה זה איבוד עולם. כל אמונותיהם כמו נהפכו בין יום. לא נותרה אלא העריה היהודית" (אפלפלד 1979, 10). בכך חבר אפלפלד לעמדתם של ציונים־דתיים, ובראשם זרח ורהפטיג, שטען כי ההבחנה בין תנועות המרי, שהועדפו מבחינה לאומית ציונית, לבין יהודי הגטאות כמוה כחילול השם. ורהפטיג תמך בעמדת הרבנות הראשית שתבעה לקבוע את יום האבל על השואה בעשרה בטבת, אחת מארבע התעניות שנקבעו במסורת היהודית על חורבן בית המקדש. הרבנות ביקשה להיבחן בכך מן הניסיון של הריבונות הישראלית ליצור קשר בלעדי בין זיכרון השואה לבין גבורת מורדי הגטאות, ניסיון שאמנם מוסד כשקבעה הכנסת את יום השואה בכ"ז בניסן (שטאובר 2000, 33; 54–56, 90, 139). אפלפלד שומר בסיפורו, ולמעשה בכלל יצירתו, על מרחק מדוד מן התיאולוגיה הפוליטית הציונית של הריבונות היהודית: הוא מקפיד לדבר על השבט היהודי (אפלפלד 1979, 32, 40; 1999, 140, 155)

שהוא סופרו הנותן לו ביטוי ספרותי עמוק ומורכב (ראו ליפסקר 2011, 261–265), ובכך אינו מאפשר לראות אותו כסופר של מדינה יהודית ריבונית. וכפי שטענה איריס מילנר, אפלפלד אמנם לא תפקד כסופר לאומי (מילנר 2011, 484). ואכן, בריאיון לנעמי גוטקינד (1969) אמר אפלפלד במפורש: "אני צאצא של עמי ושואף במודע להיות סופר יהודי — לא סופר ישראלי" (מצוטט אצל שקד 1997, 15).

דוגמה מובהקת להסתייגותו של אפלפלד מן התיאולוגיה הפוליטית של הציונות היא תשובתו לשאלה "האם החזרה של היהודים לארצם היא קיום ההבטחה האלוהית". הוא משיב "מחשבה בגובה זה אינה בהישג ידי" ומיד מוסיף: "איני עושה את חשבון עולמו של הקדוש ברוך הוא. אני יכול לתאר לעצמי כי אדם דתי יכול להעלות מחשבה כזו. הרצל אמר בשעתו כי חזרתם של היהודים אל ארצם היא שיבה ליהדות. תפיסה זו מובנת לי יותר, ואני מרגיש שמעבר למשאלת הלב יש בקביעה של הרצל אמת מסוימת" (אפלפלד 2001, 110).

ואמנם המספר ב"בקומת הקרקע" מייחל לנס כשהוא כותב על פריצתם המתוכננת של הבחורים לחורבה הפלסטינית שבה חי הזקן כדי למחוק את זיכרון השואה ואת זיכרון הנכבה ובכך להשתלב בריבונות הישראלית. אבל הקול של המספר, הקובע כי "הנס לו הופיע היה זה בעיתו" (אפלפלד 1962, 202), הוא גם זה שממשיך ומבחין בין הרליגיוזיות שלו לבין התיאולוגיה של הריבונות היהודית, כשהוא טוען שלעומת האורות שהחלו ניצתים בחלונות "הכול הלך ונתאחה לאיזו אחדות שחורה שאינה יודעת פשרה חד משמעית" (שם, 202). כלומר הנס, מבחינת המהגרים, לא הגיע לזירה של הישראליות ולא הפך אותה בעיניהם לריבונית. אבל, קובע המספר, בכל אופן "היו אלה אותות שתבעו הכרעה" (שם) — הכרעתו של המהגר בין כאן לשם, שצריכה להינתן בסיפור בדיוק ברגע שבו מה שנראה בבהירות הוא דווקא החורבה הפלסטינית ש"היתה מוארת" (שם), המעידה על הנוכחות הפלסטינית בעולמה של הריבונות הישראלית שמולה ניצב המהגר.

ההכרעה התיאולוגית והפוליטית של הריבון הציוני על מצב החירום נדחית על ידי אפלפלד, ובמקומה מתארגנים החיים האוטונומיים של חבורת המבריחים על פי מחזור חיים יהודי שאינו כפוף לתיאולוגיה הפוליטית של המדינה היהודית: "פעמים בערב החגים היה הזקן מוציא את ראשו מן הכרים ואומר: 'ערב פסח היום'" (שם, 195); "לקראת החגים, במיוחד לקראת הימים הנוראים, היו החיים נערכים כאן בקצב מהיר ועז, בסחרור של עשייה" (שם, 196).

אפלפלד העיד רבות על הקשר העמוק שלו ליהדות, שהתבטא בהערפתו דווקא את יהודי מאה שערים, שהווייתם הדתית נפרדת מהתיאולוגיה הפוליטית של המדינה הציונית ואף מתנגדת לה. מן המיקום הפוליטי הלימינלי שלו כמהגר הוא לא רק התרחק מן התיאולוגיה הפוליטית הציונית, שראתה בהתכחשות לארץ ישראל את יסוד החטא (אפלפלד 1979, 106), אלא ראה בשואה את מה שהוא כינה "ניסיון רליגיזי עמוק" (שם, 22); רליגיוזיות ולא תיאולוגיה, כאשר לדברי גרשון שקד (1997, 50), "כיסופים דתיים אלה הם במידה מסוימת דרך לעקוף את השייכות לישראליות ולציונות". אפלפלד בכלל ביקש לנתק את שאלת היהדות מנסיבות חברתיות ופוליטיות (פרוש 1997, 145–146), ולכן גם הסתייג מן הדיון

התיאולוגי-פוליטי על מקומו של האל בשואה (אפלפלד 1979, 96) — דיון שהביא חרדים להרחיק לכת מעבר לפרשנות של "הסתר פנים" עד כדי נקיטת עמדה של תיאודיצייה, שראתה בשואה עונש אלוהי על אי-קיום מצוות ובעיקר על חטא הציונות.

## ז. אפלפלד וספרות דור המדינה

המפגש הספרותי בין יצירתו המוקדמת של אהרן אפלפלד לבין מדינת ישראל הוא מפגש בין טראומות. הסובייקט שכוונן אפלפלד בכתיבתו המוקדמת משנות החמישים ועד מחצית שנות השישים הוא סובייקט המוכה בטראומה של השואה, ואילו הסובייקט של הספרות הישראלית ושל קוראיה הוא הסובייקט של המדינה הריבונית, שנוסדה על יסוד הטראומות של השואה ושל מלחמת 1948.

חבורת המבריחים, המהגרים ניצולי השואה, ב"בקומת הקרקע" מתקיימת כמשפחה סגורה: "כמשפחה קטנה נראו כאן ליד התנור, שהגזירה העליונה הטילה עליהם את האחריות ואת הריעות, כי באופן מופלא, בעורמה ובכוח הצליחו להימלט ולבוא הנה" (אפלפלד 1962, 196). אפלפלד משתמש כאן במונח הארצישראלי, הפלמ"חניקי, של ה"רעות" ומחיל אותו על חבורת המהגרים המתמידים בחיי הגלות במדינת ישראל. הכפילות הזאת של יחסו למדינה ניכרת גם בכך שמדי פעם הבחורים מבקשים "להשתחרר [...] מדי פעם פורץ המרד בעורקיהם של הבחורים, להניחו כאן ולהימלט, להסגירו [את הזקן] לרשות הרבים" (שם, 195), כלומר להתאים את עצמם לחוקי המדינה כאזרחים נאמנים, "אבל דבר זה, עד להתמיה, נעשה במשך השנים קשה וכמעט בלתי-אפשרי" (שם, 195).

המספר העד של אפלפלד מתאר את עמדתם האמביוולנטית של הצעירים, שמתקיימים בין כאן לשם אבל שואפים להשתלב בריבונות הישראלית. לשם כך הם מייחלים להמית את הזקן, כלומר את זיכרון טראומת השואה: "לא להפקירו, להמיתו, להמיתו אחת ולתמיד. מכאן ואילך אנחנו יוצאים לעבוד בנמל" (שם, 202). הם אמנם מבינים שהמהלך הזה הוא בעייתי שכן צלקות השואה מקשות עליהם להשתלב בריבונות הישראלית שדוחה אותם: "אותי לא יקבלו בנמל" — אמר המבוגר — 'אותי יפסלו מייד כשיראו את צליעתי', אבל הם מתעקשים על רצונם להמית את הזקן ועמו את זיכרון השואה: "להמיתו, להמיתו" — היתה הקריאה חוזרת ומשתחזת — 'להיכנס ולהמיתו. אם אנחנו לא נמיתו, הוא ימית אותנו' (שם, 202). תבנית דומה של התקרבות כושלת למדינה נראית כמה שמתואר בסיפור "כ"מיפנה" (שם, 197), כאשר עסקי ההברחה משתבשים ובסטייה מהוראות הזקן הבחורים מורדים בו ומתיישבים בבית קפה, שם הם פוגשים את לנה שאומרת להם "אתם צריכים לעזוב את הזקן" (שם, 197). אלא שהזקן מפוגג את העימות הצפוי בשל מרידתם ואף מציע לשחררם כך שיוכלו לעזוב אותו; ואולם בסופו של דבר העזיבה אינה מתקבלת על דעתם והם אינם יכולים להשתחרר ממיקומם הלימינלי כמהגרים. אגב, כשהשיבוש מתפתח עד כדי חשיפתם של הצעירים הם מוצאים מפלט מן הרשויות בחורבות הפלסטיניות: "מיד החלה הריצה החדה אל עברם של

הפרברים, אל תוך הלילה החוסה, אל תוך החורבות" (שם, 198). יתרה מזאת, כשהצעירים שבים לחורבתם מתחוללת סערת גשמים המפוררת את הבית הפלסטיני. הזקן מבטיח ש"זה יעבור" (שם, 199), ואילו הצעיר משיב לו "זה לא יעבור" (שם, 199) ורומז בכך שהשלב שבו מצאו מחסה בבית הפלסטיני חלף. ואכן, כאמור, הזקן מנסה לבטל את העימות בין העמדות השונות ביחס לבית הפלסטיני בהציעו שהצעירים יעזבו אותו (שם, 199). העמדה שהזקן מציב היא עמדה של כוח בלתי ניתן להבסה בזכות חוסר הממשות של קיומו, שהרי כמהגר הוא מתקיים קיום לימינלי בין כאן לשם וקובע: "הגוף שלי אינו גוף. הבשר שלי אינו בשר. דם לא יזוב. אתם מי אתם. אותי אתם לא מפחידים" (שם, 200).

ואכן, יצירתו של אפלפלד, ששמר על זהותו ההיברידית כמהגר שממקם את עצמו באופן לימינלי בין הגולה לבין ארץ ישראל, מציגה מודל ייצוג ספרותי שמאפשר ולעתים גם מממש, אם כי לא באותה מידה של עוצמה, את העדות על שלוש הטראומות הכרוכות בהקמת מדינת ישראל – השואה, מלחמת 1948 והנכבה.

כיצד, אם כן, נפגש עם מדינת ישראל הסופר הצעיר אהרן אפלפלד, שהגיע לחופי הארץ ב-1946, לאחר שנות המלחמה שבהן עבר נדודים ותלאות במחנות טרנסניסטריה, חבר לצבא הסובייטי, שהה במנזרים, עבר לאיטליה ומשם עלה לארץ ישראל ולבסוף התאזרח במדינת ישראל? כיצד עיצב מפגש זה את יצירתו הספרותית? אפלפלד, תחילה בשירים שפרסם מאז ראשית שנות החמישים ואחר כך בסיפורת שכתב ושמבחר מתוכה נכלל בספרו הראשון עשן, העמיד קורפוס ספרותי מרשים שהתמודד עם המפגש של ניצול שואה עם המדינה היהודית. המפגש הזה הוא בראש וראשונה מפגש ספרותי של יוצר עם הספרות העברית בישראל, שהייתה נתונה אז בתקופת מעבר בין הקאנון של ספרות דור הפלמ"ח לבין התבססות הקאנון החדש של ספרות דור המדינה.

אפלפלד חש זרות רבה כלפי הקאנון של ספרות דור הפלמ"ח. הוא נתן ביטוי נחרץ לזרות זו כשכתב על תקופת שירותו הצבאי, שבה החל לקרוא בכתבי ס' יזהר ומשה שמיר: "באותה עת חיפשתי את עצמי וזהותי בצעירים בדמותי, אך מה שעלה מתוך הדפים שקראתי היה עולם זר, מאוכלס באנשים צעירים נחרצים בדעתם, חיילים או מפקדים או איכרים בשדות פתוחים" (אפלפלד 1999, 104). יחסו לספרות דור המדינה, לעומת זאת, היה מורכב יותר, ולא חלף זמן רב והוא הפך לאחד מחבריה הבולטים. העובדה שספרו הראשון עשן ראה אור בהוצאת עכשיו, הזירה העיקרית של ספרות דור המדינה, וזאת לאחר שסיפורו "פיצויים" פורסם בגיליון 5-6 של כתב העת עכשיו, מעידה על השתלבותו במרחב הספרותי של דור המדינה.

הפיצול של הסובייקט הריבוני היה כאמור נחלתה של ספרות דור המדינה, שמולה ניצב אפלפלד כשניסה להשתלב בה מסוף שנות החמישים ובמחצית שנות השישים. מרבית הסיפורת הישראלית של דור המדינה התמודדה עם הטראומה הכפולה הזאת באמצעות שמיטת האחריות המוטלת על הריבון הישראלי. האוניברסליות הילידית שלה, שהרחיקה והדירה את הזהויות הפרטיקולריות, האתניות והלאומיות (חבר 1999, 55-56), הרחיקה הן

את הטראומה של קורבן השואה, שאותו היא החריגה, והן את הטראומה של הנכבה, שמנכיחה את טראומת המעוול. שמיטת האחריות כלפי האחר שעליה כתב לוינס ניכרת בסיפורת הזאת בזהותה הכפולה כסיפורת של רוב הכתובה כסיפורת של מיעוט לאומי (חבר 2007, 239–255). מדובר, במילים אחרות, בספרות של ריבון ישראלי ילידי שכותב כאילו הוא סופרם של היהודים הנרדפים, ובכך מתחמק מאחריותו הן על ההכרה בטראומה של הנכבה והן על ההכרה בטראומה של ניצול השואה.

לדידו של גרשון שקד התקבלות החיובית של עשן, ספרו הראשון של אפלפלד מ-1962, התאפשרה בזכות התערערות הנרטיב של "משואה לתקומה" שבאה בעקבות העדויות במשפט אייכמן ב-1961, כפי שניכר למשל במול תא הזכוכית שפרסם ב-1962 חיים גורי, הישראלי הילידי (1996 [1962], 521). אך התוצאה של מהלך זה, אצל גורי (שם, 109, 147) ואצל אחרים, הייתה גם אימוץ של עמדת הקורבן בתור זהותה של מדינת ישראל באמצעות החלטתה להיות השופטת הבלעדית של אייכמן (שגב 1992, 312). באמצעות יצירת "תחרות סכום אפס" בין זיכרון השואה לזיכרון הנכבה התאפשר לסובייקט הישראלי הריבון להתנער קורבן מאחריותו הריבונית לנכבה.

בעקבות דבריו של מרדכי שלו (1970) על הסיפור "מול היערות" של א"ב יהושע (1972), מסיפורי הדגל של סיפורת דור המדינה, אפשר לקבוע שאת התביעה המוסרית של הנכבה, שמוצגת בסיפור באמצעות חשיפת שרידי הכפר הערבי שנהרס ב-1948 על ידי הצתת היער של קרן קיימת, המיר יהושע בתביעה אדיפלית שמבקשת להשיב לעצמה חיוניות ליבידינלית שאבדה לה באמצעות שיתוף פעולה עם הערבי במעשה ההרס וההצתה. המרת המוטיבציה המוסרית-פוליטית במוטיבציה נפשית ליבידינלית אפשרה ליהושע לשמוט מידי את האחריות המוסרית על הנכבה, אחריות שלה הוא נתבע כריבון ילידי, בן המקום; הוא התחמק ממנה גם כאשר עיצב את שומר היערות היהודי הילידי כמי שמסגיר למשטרה את הערבי שאליו חבר לשם שריפת היער ושאתו, לדברי גרשון שקד, כרת "ברית בין נרדפים" (שקד 1988, 76).

יהושע כתב ספרות מינורית כסופר מז'ורי. שכן, כפי שטענו דלז וגואטרי, "ספרות מינורית איננה ספרות של שפה מינורית, אלא דווקא כזו שמיעוט עושה שימוש בשפה המז'ורית". מאפייניה של הספרות המינורית הם הדה-טריטוריאליזציה, "חוסר האפשרות שלא לכתוב מפני שהתודעה הלאומית המהוססת או המדוכאת עוברת בהכרח דרך הספרות" – ספרות שבה "כל עניין אינדיבידואלי הופך להיות מיד פוליטי", והעובדה שהכול מקבל בה ערך קולקטיבי מכיוון ש"במצב שבו הסופר הוא בשוליים או מחוץ לקהילה השכירה שלו, הוא רק מוכשר יותר להביע קהילה פוטנציאלית אחרת" (דלז וגואטרי 2005, 46–49). ספרות דור המדינה היא ספרות של רוב שנכתבה כספרות מינורית מתוך תודעה של מיעוט שחי בתחושת מצור ועל כן משכפל את קורבנותו ככסיס לפריקת האחריות הנתבעת ממנו כריבון.

גם אצל אפלפלד מתקיים קשר הדוק בין הליבידו לבין הקולקטיב היהודי, שכן "חיוניות ליבידינלית וזיקה שבטית-רלגיוזית אמיצה הן 'מהויות תאומות' בעולמו של אפלפלד" (שוורץ 2009, 41). אבל שלא כמו הילידיות של יהושע, עמדתו של אפלפלד היא עמדת

מהגר הטרוגנית שמקורה ביהדות פוסט-אסימילטורית, לא אדיפלית, כלומר כזאת שלא נטלה חלק במאבק הציוני בדור האבות (אפלפלד 1999, 136, 139). ב"בקומת הקרקע" הקונפליקט האדיפלי שבין הזקן לצעירים מתקיים מחוץ למדינה ולא, כמו אצל יהושע, בתוכה ומתוכה: "ופעמים היה קורא אליו את הצעיר. שהרי אותו, על אף מרדנותו, היה מחבב יותר מאשר את המבוגר, הכנוע. אומר היה: 'ענקל, אם תלמד הלכות עולם – יש לי יורש. לא ייתכן להשאיר את העולם בלי יורש'" (אפלפלד 1962, 194). הזקן שמבקש לגשר על פני הקונפליקט הבין-דורי מעוניין ליצור שושלת של זיכרון השואה שתציב מכשול בפני ההתערות במדינה, אבל הדבר לא עולה בידו. הצעירים, שמבקשים להתערות במדינה, מבינים שיוכלו לעשות זאת רק אם ירצחו את הזקן, הנושא עבורם את זיכרון השואה: "חביבה היתה עליו האמירה: 'אתם שכחתם, אתם הייתם ילדים, אבל אני זוכר'" (שם, 195), "ואילו הם מצידם מייחלים 'לא להפקירו, להמיתו, להמיתו אחת ולתמיד. מכאן ואילך אנחנו יוצאים לעבוד בנמל'" (שם, 202). אבל כאמור, גם תקווה זו מובסת מראש והם נותרים במצב הלימינלי שלהם כמהגרים. אפלפלד הוא אמנם אחד מסופרי דור המדינה, אבל הוא לא היה שותף לגרסה הממלכתית שלה, גרסה שניכרה למשל בכתיבתו של גבריאל מוקד, שהדיר מתוכה את הסופרים שחויית היסוד שלהם היא חוויה של הגירה (ראו יעוז-קסט 1977). לכן, בניגוד לסופר הילידי, אפלפלד לא שעבד את הטראומה שלו לבנייה ולמסגור של זהותו במדינת הלאום הציונית, וכך היה יכול לייצג שתי טראומות: זאת של השואה, ובמידה פחותה בהרבה ובאופן חד-פעמי, זאת של הנכבה, מבלי להציבן כמתחרות זו בזו. דווקא סירובו של אפלפלד לאמץ את הנרטיב הציוני הטלאולוגי האדיפלי של "משואה לתקומה", שמיוסד על תחרות בין הזיכרונות הטראומטיים של השואה ושל הנכבה, אפשר לו ואולי אף אילץ אותו לכתוב ב"בקומת הקרקע" את הנרטיב של הזיכרון היהודי מבלי להשתמט לחלוטין מן האחריות לזיכרון הנכבה, השתמטות שניכרת במכלול יצירתו. בסיפור זה בלבד מימש אפלפלד את דבריה של קתי קארות' שהצביעה על הדרך "שבה טראומה יכולה להוביל לכן למפגש עם אחר, דרך האפשרות וההפתעה של הקשבה של הפצע של האחר" (Caruth 1996, 8).

עמדת הפליט-המהגר שממנה כותב אפלפלד אמנם גורמת להחרגתו מצד המדינה, אך היא מאפשרת לו לבטא סולידריות עם הפליטים מבלי לחבור לניצול הקולוניאלי שלהם על ידי ספרות דור המדינה. לכן, כאמור, בהציבו את דמויות הסיפור מול רשויות המדינה הוא מראה כיצד, כמהגרים, הם מחפשים מפלט דווקא בזיכרון של הנכבה הפלסטינית: "מיד החלה הריצה החדה אל עברם של הפרברים, אל תוך הלילה החוסה, אל תוך החורבות" (אפלפלד 1962, 198). לעומת יהושע ב"מול היערות", שם היליד מוצא בזיכרון הנכבה מפלט למצוקותיו הליבידינליות באמצעות עברה על חוקי המדינה, הרי אצל אפלפלד הבורחים מפני שליחי הריבונות שרודפים אותם כפורעי חוק אמנם מוצאים גם הם מפלט בזיכרון הנכבה, אך הם עושים זאת כמהגרים נרדפים בעצמם ולא כילידים ישראלים, בני הדור הצעיר, המעלים את זיכרון הנכבה כדי למרוד באבותיהם.

אמנם גם אצל אפלפלד, כמו אצל יהושע, זיכרון הנכבה משמש מקור לאגירת כוח כדי לעמוד מול המדינה. גם אצל אפלפלד, כמו אצל יהושע, מדובר בפעולה אקטיבית של מרידה אלימה. אך אצל יהושע האלימות יוצאת לפועל בשריפת היער, ואילו אצל אפלפלד מדובר בבריחה מרשויות החוק שרק מדמינת ולא מממשת תגובה אלימה. ואכן, בהמשך לזקן ש"אילו היו עומדות לו רגליו היה יוצא אל העיר, ובכוחו הכחוש היה מסתער לעבר המיגרשים, לעבר הבורסות. אבל דבר זה לא ניתן לו", הרי "הבחורים יצאו אל החוף, כמו ביקשו להקיף את החורבה מכל עבריה, לאגור עוז לקראת ההתפרצות הגדולה. חוזרים היו ומקיפים את הפרבר בתנועה שהיה בה לסחרר" (שם, 201). יתרה מזאת: דווקא אצל המהגרים של אפלפלד, הרדופים על ידי טראומת השואה, מתגלה סולידריות של פליטים עם הטראומה של הנכבה, כששתיהן מתאבכות זו בזו כשוות מעמד: "בתנופה הגוברת, כמו ניטשטשה דמותו של הזקן ונתמזגה בתוך החורבה, שהייתה נראית מכאן בבהירות" (שם, 202).

סיפורת דור המדינה מתאפיינת בסתירה בין אקט הסיפור לבין מה שמסופר, כלומר בין אקט הסיפור הריבוני לבין ההתנהלות הלא ריבונית, המשתמטת מאחריות, באמצעות ההגדרה העצמית כ"שבת" (כלומר לא מדינה ריבונית), שעמוס עוז הכתיר עצמו להיות מכשפו. לעומת הסתירה הזאת, אקט הסיפור הדיאספורי והשבטי של אפלפלד מתמזג עם מה שהוא מספר, למשל כאשר המספר שלו מתאר מעמדת המהגר את עמדתם האמביולנטית של הצעירים שמתקיימים בין כאן לשם, וגם אם הם שואפים להשתלב בריבונות הישראלית הרי הם מבינים שזהו מהלך בלתי אפשרי. הם מייחלים, אמנם, להרוג את הזקן, כלומר למחוק את זיכרון טראומת השואה כדי להשתלב בנרטיב הטלאולוגי של "משואה לתקומה". אבל עד מהרה מתברר להם, כאמור, שגם המהלך הזה הוא בלתי אפשרי, שכן השתלבותם בריבונות הישראלית נמנעת בשל צלקות השואה הטבועות בגופם.<sup>7</sup>

ואכן, קובע אפלפלד, המהלך הזה של השתלבות בנרטיב הלאומי הריבוני הישראלי נדון לכישלון. יותר משכתב אפלפלד סיפור ישראלי, הוא כתב סיפור יהודי. בכך אפשר למצוא קשר בין "בקומת הקרקע" לבין בדמייד חיי מאת לייב רוכמן (1961), סיפור תלאתיו בשואה של רוכמן, ידירו ומדריכו של אפלפלד (אפלפלד 1979, 79-86). כשתורגם ספרו של רוכמן מידיש לעברית כתב עליו שלמה גרודז'נסקי (1961): "אף שספר זה הוא תרגום מלשון הגלות, ראוי הוא, מכל הבחינות לעיונם של בן-ארצנו, ואף של ילידיה ממש. הוא ספר אנושי יותר מהרבה רומאנים לוועזיים שזכו לתרגום מהיר ללשונו, וודאי שהוא יהודי יותר מכמה רומאנים ממלחמת העצמאות, ואף מימי מלכינו הקדמונים, שנכתבו עברית 'ישראלית'".

בסיטואציה שאפלפלד מציג לפני קוראיו, המהגרים, המבקשים להשתלב כילידים בריבונות הישראלית, נדרשים למעשה למחות גם את זיכרון הנכבה כדי שיוכלו למחות את טראומת השואה — שכן הזקן, המסמן את זיכרון השואה, שוכן בבית הפלסטיני שאליו הם

7 על המום הגופני המשמש דווקא אמצעי להשתלבות חברתית ביצירתו המאוחרת יותר של אפלפלד ראו ליפסקר 2010.

מבקשים לפרוץ. אלא שהמהלך הזה נכשל והוא מביא להיפוכו: במקום שהטראומה של השואה תימחק, היא דווקא מתגלית במלוא עוצמתה. כך, לאחר היסוסים, יוצא הבחור להרוס את הבית הפלסטיני שניצב כעדות לנכבה במטרה להרוס בכך את משכנו של הזקן, שומר הטראומה של השואה ומייצג הזיכרון של הנכבה המשותפת לזקן ולבני אחותו ובכך להשתחרר מהן. "בן אחותו של הזקן מנתק באקט של אלימות אותו קשר טמיר עצמו, המחלחל דרך הקובץ כולו, כשהוא מפיל את החורבה על ראשו של הזקן, והאווהבים-האויבים נפגשים פנים-אל-פנים דרך התקרה הפתוחה" (זנדבנק תשכ"ג, 101). לכן המהלך הזה של שחרור מן העבר המכביד וחבירה לריבונות הישראלית באמצעות הריסת הבית הפלסטיני מתגלה כמהלך כושל, שדווקא מנכיח במלוא עוצמתה את טראומת השואה ומבטל את המרד האדיפלי בזקן: וכך, בעוקפו את החורבה מאחור, בהיותו נתון כולו בצילו של הלילה, הרים ותקע את הכלונס בחורבה הרכה. החורבה נודעוזה, רגע העמידה פנים של יציבות, אבל שוב לא יכלה לעמוד במטר המהלומות שכוונו בחלקה הדק של התקרה בדייקנות בעוז ובחדות.

"יענקל, יענקל", נשמע קולו של הזקן, שהבריק כניצוץ, וכך דרך התקרה הפתוחה נפגשו פנים אל פנים (אפלפלד 1962, 203).

## ביבליוגרפיה

- אופנהיימר, יוחאי, 2014. "סימפטום וטראומה ביצירת אפלפלד", יוחאי אופנהיימר וקציעה עלון, אמנות הסימפטום: קריאות ביצירותיו של אהרון אפלפלד, תל אביב: גמא, עמ' 15–46.
- אזרחי, סדרה, 1997. "המסע היהודי מבוקובינה לירושלים – ובחזרה", יצחק בן-מרדכי ואיריס פרוש (עורכים), בין כפור לעשן: מחקרים ביצירתו של אהרון אפלפלד, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 99–107.
- אפלפלד, אהרן, 1956. "יצחק קצנלסון – משורר השליחות", ידיעות יד ושם 8–9 (מרץ), עמ' 19.
- , תשט"ז. "השואה בספרות יידיש בברית המועצות", ידיעות יד ושם 14, עמ' 13, 16.
- , תשי"ח. "ידעֶת", דעות ה, פסח תשי"ח, עמ' 23.
- , 1960. "יחודה של שירת אהרן צייטלין", גזית יח (ה-ח), (אוגוסט–נובמבר), עמ' 97–98.
- , 1961. "אהבתו של מורה", דבר, 23.6.61.
- , 1962. עשן, ירושלים: עכשיו.
- , 1979. מסות בגוף ראשון, ירושלים: הספריה הציונית, ההסתדרות הציונית העולמית.
- , 1999. סיפור חיים, ירושלים: כתר.



- , 2001. עוד היום גדול — ירושלים: הזיכרון והאור, ירושלים: כתר ויד יצחק בן-צבי.  
 בצלאל, יצחק, 1969. "בסימן שאלות [ריאיון עם אהרן אפלפלד]", הכל כתוב בספר: עם סופרים בישראל  
 כיום, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 81–86.
- גוטקינד, נעמי, 1969. "אהרן אפלפלד — דיוקנו של אמן כעד השואה", הצופה, 25.4.69.  
 גורביץ', זלי, וגדעון ארן, 1991. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4, עמ' 9–44.  
 גורי, חיים, 1996 [1962]. מול תא הזכוכית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.  
 גלוזמן, מיכאל, 2000. "עד עכשיו כתבתי את השליש הראשון (ריאיון עם אהרן אפלפלד)", מכאן א, עמ'  
 150–165.
- , 2005. "זיכרון ועיוורון: אפלפלד והפוליטיקה של האימפרסיוניזם", מכאן ה, עמ' 89–99.  
 גרודוֹנסקי, שלמה, 1961. "בדמיך חיי ללייב רוכמאן", דבר, 17.11.61.  
 דודאי, רינה, 2005. "השפה הפואטית כאמצעי להתמודדות עם הטראומה של השואה בכתיבתם של לוי  
 ושל אפלפלד", מכאן ה, עמ' 101–110.
- דלו, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2005. קפקא — לקראת ספרות מינורית, בתרגום רפאל זגורי־אורלי ויורם  
 רון, תל אביב: רסלינג.
- הולצמן, אבנר, 1997. "דרכו של אהרן אפלפלד אל הקובץ 'עשן'", יצחק בן-מרדכי ואיריס פרוש (עורכים),  
 בין כפור לעשן: מחקרים ביצירתו של אהרן אפלפלד, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ'  
 83–97.
- הרמן, ג'ודית לואיס, 1994. טראומה והחלמה, בתרגום עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד.  
 זנדבנק, שמעון, תשכ"ג. "הצמיחה הבלתי-מורגשת", אמות א(ב), עמ' 100–102.  
 זרטל, עדית, 2002. האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה, תל אביב: דביר.
- חבר, חנוך, 1999. ספרות שנכתבת מכאן: קיצור הספרות הישראלית, תל אביב: ידיעות אחרונות.  
 —, 2007. הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג.  
 חלפי, רחל, 1962. "עשן — קודר וטראגי. שיחה עם אהרן אפלפלד", מעריב, 23.11.62.
- יהושע, א"ב, 1972. "מול היערות", מול היערות: סיפורים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.  
 יעוז־קסט, איתמר, 1977. "מהו, באמת, דור־המדינה בספרותנו?", ידיעות אחרונות, 7.10.77.
- כהן, אורי ש', 2011. "יהודי, בן אדם, חיה — העולם על פי צילי קראוס", אביב ליפסקר ואבי שגיא  
 (עורכים), 24 קריאות בכתבי אהרן אפלפלד, רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בר־אילן ומכון שלום  
 הרטמן, עמ' 315–335.
- לה קפרה, דומיניק, 2006. לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, בתרגום יניב פרקש, תל אביב: רסלינג.  
 לוינס, עמנואל, 2004. אלוהים והפילוסופיה, בתרגום דניאל אפשטיין ועמית עסיס, תל אביב: רסלינג.  
 ליפסקר, אביב, 2010. "מחשבת הגוף של אהרן אפלפלד, מ'מכות האור' עד ל'הזעם עוד לא נדם'",  
 ראשית: עיונים ביהדות 2, עמ' 271–288.
- , 2011. "שנאת היהודים — ממיטוס להיסטוריה ולמטפיזיקה: קריאה בסיפור 'מצוד' ובנובלה  
 קטרינה", 24 קריאות בכתבי אהרן אפלפלד, רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בר־אילן ומכון שלום  
 הרטמן, עמ' 261–284.

- מאן, מנדל, 1954. בכפר נטוש, בתרגום א"ד שפיר, תל אביב: עם עובד.
- מילנר, איריס, 2011. "בעקבות 'השפה שבה מדברים עם אלוהים': פוליטיקה של מרחב ונדודים בסיפור 'בשמש הדרומית'", אבידב ליפסקר ואבי שגיא (עורכים), 24 קריאות בכתבי אהרן אפלפלד, רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בר-אילן ומכון שלום הרטמן, עמ' 467–488.
- מינץ, אלן, תשס"ג. חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים, ירושלים: מוסד ביאליק.
- נורה, פייר, 1993. "בין זיכרון להיסטוריה — על הבעיה של המקום", זמנים 45 (קיץ), עמ' 5–19.
- סנר, יונת, ואלכסנדר סנר, 1964. בין המתים ובין החיים, א-ב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- סעיד, אדוארד, 2010. ייצוגים של האינטלקטואל, בתרגום טל חברהיבובסקי, תל אביב: רסלינג.
- פלמן, שושנה, ודורי לאוב, 2008. עדות: משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובהיסטוריה, בתרגום דפנה רו, תל אביב: רסלינג.
- פרוש, איריס, 1997. "קאטרינה: נבחרות ואחרות", יצחק בן-מרדכי ואיריס פרוש (עורכים), בין כפור לעשן: מחקרים ביצירתו של אהרן אפלפלד, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 145–157.
- פרנקל, נעמי, 1956–1967. שאול ויוהנה, מרחביה: ספרית פועלים.
- רוכמן, לייב, 1961. בדמיך חיי: [יומן 1943–1944], בתרגום חנוך קלעי, ירושלים: יסודות.
- רז-קרוצקי, אמנון, 1994. גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני, תיאוריה וביקורת 5 (סתיו), עמ' 113–132.
- , 1999. "השיבה אל היסטוריה של הגאולה — או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת ה'שיבה' בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?" שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 249–277.
- שביד, אלי, 1962. "עשן לאהרן אפלפלד", משא, למרחב, 7.6.62.
- שגב, תום, 1992. המיליון השביעי: הישראלים והשואה, ירושלים: כתר.
- שוורץ, יגאל, 1996. קינת היחיד ונצח השבט: אהרן אפלפלד — תמונת עולם, ירושלים: כתר.
- , 2009. מאמין בלי כנסייה: 4 מסות על הסיפורת של אהרן אפלפלד, אור יהודה: דביר.
- , 2011. "מטיף בלי דוכן, מאמין בלי כנסייה: בעקבות הרומן פריחה פראית לאהרן אפלפלד", אבידב ליפסקר ואבי שגיא (עורכים), 24 קריאות בכתבי אהרן אפלפלד, רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בר-אילן ומכון שלום הרטמן, עמ' 383–403.
- שטאבר, רוני, 2000. הלך לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי והמרכז למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- שלו, מרדכי, 1970. "הערבי כפתרון ספרותי", הארץ, 30.9.70.
- שמיט, קרל, 2005. תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות, בתרגום רן הכהן, תל אביב: רסלינג.
- שקד, גרשון, תשל"א. גל חדש בסיפורת העברית, תל אביב: ספרית פועלים.
- , 1988. אין מקום אחר: על ספרות וחברה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 1996. "בין הכותל ובין מצדה — השואה והתודעה העצמית של החברה הישראלית", ישראל גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, ירושלים: יד ושם, עמ' 511–523.

—, 1997. "רקוויאם לעם היהודי שנהרג", יצחק בן-מרדכי ואיריס פרוש (עורכים), בין כפור לעשן: מחקרים ביצירתו של אהרן אפלפלד, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 15–57.  
 —, 1998. הסיפורת העברית 1880–1980, ה, בהרבה אשנבים בכניסות צדדיות, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד וכתר.

Appelfeld, Aharon, 1994. *Beyond Despair: Three Lectures and a Conversation with Philip Roth*, trans. Jeffery M. Green, New York: Fromm International Publishing Corporation.

Caruth, Cathy, 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Critchley, Simon, 2007. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, London, New York: Verso.

Foucault, Michel, 2003. "Society Must Be Defended," *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, trans. David Macy, New York: Picador.

Rothberg, Michael, 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford: Stanford University Press.

Santner, Eric L., 1989. "History beyond the Pleasure Principle: Some Thought on the Representations of Trauma," in Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge MA and London: Harvard University Press, pp. 143–154.

