

# יהודי, בן אדם, חיה העולם על פי צילי קראוס

אורי ש' כהן

בחיבורו מה שנותר מאושוויץ, העמיד הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן תפיסה פרובוקטיבית באשר לעצם האפשרות של עדות ושל ספרות השואה בכלל. בעקבות פרימו לוי, שקבע בהשוקעים והניצולים שהעד המלא הוא המוזלמן, מצביע אגמבן על כך שאין עדים להשמדה. הניצולים מבחינה זאת, אלה שמדברים, מעידים במקומם של השוקעים. המוזלמנים, כמו שנקראו אלה שהיו חלק מן "המסה הדוממת", השדרה המתחלפת של המחנה, מסמנים את קצה האפשרות של השפה ואת הקצה של הסובייקטיביות האנושית, את המקום שבו אדם עוד חי, אבל כבר אינו בחיים, כלומר היסוד הביופוליטי הטהור שייצורו הוא במהות של מחנה הריכוז. לפיכך אין עד "אמתי" ואין עדות "אמתית", וכיוון שכך אין כל משמעות לדיבור על העובדות של העדות, ובוודאי אין משמעות ל"הכחשת השואה".<sup>1</sup>

הדיון של אגמבן מביא את ההבנה של העדות אל קצה האפשרות האנושית שלה, והוא מוביל להכרה בכך שהעדות לשואה היא נקודת הקיצון של רצף הניסיון האנושי. הרהף ההומניסטי של התפיסה הזאת ברור ומעגלי במידה שבה הנחות היסוד והמסקנות ההומניסטיות של הדיון זהות. אחרי ככלות הכול, האפשרות להכיל את השואה נפתרת על ידי אישוש של השוויון הבסיסי בין בני האדם שמופר ללא הרף, והשואה, כדברי אגמבן, ממשיכה להתרחש בכל מקום.<sup>2</sup> תפיסה כזאת ניגשת אל ה"אפוריה של אושוויץ" – אותה חסימה של המחשבה שנובעת מכך שבהגדרה אין להשמדה עדות – באמצעות קירובו של הבלתי נאמר אל מה "שנאמר כל הזמן", והעדות בשואה נעשית לא באמת נבדלת מ"התרחשותו של הסובייקט בשפה".<sup>3</sup>

1 ג'ורג'ו אגמבן, מה שנותר מאושוויץ, רסלינג, תל אביב 2008, עמ' 178-181. אין כאן שום יומרה לטפל בתחום זה.

2 שם, עמ' 39.

3 שם, עמ' 164-166.

אל מול תפיסה כזו עומדת הכתיבה של אהרן אפלפלד בבחינת עדות שמונעת על ידי האפוריה הזאת, כעדותו של הניצול שאמנם שרד מן השואה "במרחבים הפוריים והפרועים של אוקראינה", אבל הזיכרונות שלו מן התקופה מטושטשים מאוד.<sup>4</sup> אף 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.<sup>5</sup> אל מול הציר הביופוליטי שבו המנעד הוא בין אדם לחיה, הכתיבה של אפלפלד מייצרת מנעד כאוטי שמאופיין בתנועה תזזיתית בין קטגוריות לא יציבות: בני אדם, יהודים, גויים, חיות וחרקים. אלה קטגוריות מופשטות שאינן נידונות בטקסט באופן שיטתי, אך אפשר לראות לטענתי בקריאה קרובה של הטקסט שהן אינן מקריות כלל והן קשורות בציוניות עקרונית של אפלפלד, שהיעדר הגאולה שבה והיעדר ההומניזם שלה לא צריכים להניע אותנו לחשוב שהיא נעדרת.<sup>6</sup>

יצירתו של אפלפלד עומדת אפוא במתח עקרוני עם ייצוגים אחרים של השואה בכך שהמודעות למעמד הבעייתי של העד והעדות עומדת במרכזו. באופן שונה מעט כבר עמד המחקר על כך שהיעדר הזיכרון הוא שעומד בבסיס התקופה השנייה שמגדיר שורץ בכתיבתו של אפלפלד, זו של "יצירה זכרונית אך נעדרת זיכרון" (השלב השלישי הוא הרחבתו באמצעות הלימוד). אלא שלמרות ההסתייגות המובנת מן "ההמצאה" של עדות על השואה, היצירה של אפלפלד מקובלת עלינו ובהקשר של הספרות העברית הלגיטימיות שלה מעולם לא הועמדה בספק, ולא רק משום שאפלפלד הוא ניצול שמחפש את עברו באמצעים ספרותיים.<sup>7</sup> השילוב בין תפיסה רחבה מאוד של העדות ובין ראיית עולם שמתנגדת לתפיסה הביופוליטית של השואה המעמידה את האדם על רצף שבין

- 4 יגאל שוורץ, קינת היחיד ונצח השבט: אהרן אפלפלד – תמונת עולם, ירושלים 1996, עמ' 17.
- 5 הקשר הזה נוכח אפילו בדיון הידוע של פיליפ לקו לברת וז'אן-לוק ננסי, המיתוס הנאצי, רסלינג, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, "The Nazi Myth", *Critical Inquiry*, 2004, Vol. 16, No. 2 (Winter, 1990), pp. 291-312. מארק נישניאן, עורך האנתולוגיה של ספרות הקטסטופה הארמנית ותלמידו של לברת, רואה את המהות של הקטסטופה בצורך הבלתי נלאה של הקרבן "להגדיר את עצמו", פרקטיקה שלפי נישניאן נובעת מזהות בין המחשבה על האדם בהשכלה ובין החקירה הפילולוגית והתוצאה הפוליטית של הזהות הזו בקולוניאליזם: Marc Nichanian, *The Historiographic Perversion*, New York: Columbia, 2009, pp. 19-57.
- 6 Sidra Dokoven Ezrahi, *Booking Passage*, University Of California Press, Berkeley, 1995, p. 195. הדיון המפוכח של אזרחי מעלה אפשרויות מעניינות ביותר למחשבה על הכתיבה של אפלפלד ומאבחן באופן קולע את הכתיבה שלו לא כהמצאה ולא כזיכרון, אלא כדו"ה וו (déjà vu). הציוניות של אפלפלד נתפסת בהתאמה כמצויה בתהליך אינ-סופי של דחייה והרחקה.
- 7 ייתכן שאפשר לראות כאן שבניגוד למצופה, התרבות הישראלית אינה מתעקשת כלל על מעמדו של העד. במובן זה כבר הקדים צבי קוליץ את הדיון, ראו הנ"ל, יוסל רקובר מדבר עם אלהים, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב 2000.

האנושי לכיולוגי, מייצר ספרות שבה תפיסת האדם בעולם היא כאוטית במכוון, אך היא לא נעדרת היגיון. שילוב זה מחדיר אל תוך הרצף הביופוליטי קטגוריות שאגמבן וחלקים נרחבים מן המחשבה המערבית על האנושי נוטים להתעלם מהן, והוא גם מאפשר את המאמץ העקרוני להתחבר אל השורש היהודי שאָבדנו בעיניו הוא ראשית החורבן.<sup>8</sup>

גם בלא זיכרונות ברורים אפלפלד נושא עמו את הטראומה של ילדות בשואה. אבדן ההורים וההישדרות בכפרים מגדירים את הגרעין של יצירתו שהחל להתבטא בשירים מוקדמים ולאחר מכן בסיפורים שונים ולבסוף התגלם בקובץ הסיפורים עשן.<sup>9</sup> לפיכך נתפסת התנועה מעשן אל הספרים המאוחרים כהתפתחות וכפתיחה של הנקודה העיוורת לכיוונים חדשים, שכרוכים בהמצאה ובלמידה של העבר הנוכח-נפקד בסיפורים המוקדמים, כמועקה שתחילה כמעט אין לה ביטוי. מן המחקר וגם מדבריו של אפלפלד עצמו עולה גם חשיבותם של מונחים כמו רליגיוזיות ושבטיות. מונחים אלה כרוכים בתמונת עולם שרואה בהשכלה היהודית תהליך שבו העם היהודי ניתק את עצמו משורשיו השבטיים והפך למה שהיה אמור להיות אדם אוניברסלי, אבל בשואה התברר שהוא אינו אלא אדם עקור, נטול מולדת ונטול שבט,<sup>10</sup> "חרק" שכל אחד יכול לדרוך עליו, בלי שיצטרך לתת על כך דין וחשבון (הומו סאכר בלשונו של אגמבן).<sup>11</sup> דומה שהבעיה של היעדר השורשים היהודיים ביצירה של אפלפלד מופיעה תחילה כחלק מן הקושי שבהתמודדות עם היות האדם ניצול, ורק לאחר מכן היא מופיעה גם כחלק מן ההבנה של השואה עצמה. אפשר להניח שיש כאן מעגליות שמתפרשת במקום המרכזי שאפלפלד

8 מובן שהשואה כמו שהתרחשה מוציאה מן האפשר את הדיבור על סיבתיות. כל אלה נושאים שדורשים עוד דיון והבהרות. הפילוסוף האיטלקי רוברטו אספוזיטו מספק את הדיון הבהיר ביותר בכפילות שמאפיינת את הדיון בכיפוליטיקה בסוגיית המשכיות או השבר של המודרניות באושוויץ. אגמבן מביא כאמור את המשכיות אל נקודת הקיצון שלה, ראו Roberto Esposito, *Bios*, Enaudi, Torino, 2004, p. 38-39.

9 ראו שוורץ, קינת היחיד ונצח השבט, עמ' 22-23, 145-147.

10 כאן באמת לא המקום, אבל מן הסתם צריך לאיך את הדיון בתווים הייחודיים של ההשכלה הגליציאנית, שגם במחקר ההיסטורי נתפסת כאמצע הדרך בין מזרח למערב, כ"השכלה מתונה". אפשר לראות באפלפלד ממשיך של תפיסה כזאת, ראו שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה, זלמן שז"ר, ירושלים 1995, עמ' 200-210.

11 מתוך הספרות היהודית שעוסקת במלחמת העולם הראשונה עולה שהיהודי הוא "הומו סאכר", כלומר התרת דמו כבר התרחשה. האסון היהודי במלחמה, במיוחד בגליציה, הוא אפוא המשך של "המלחמה של השלטון הרוסי ביהודים", כמו שמכנה זאת דובנוב. ראו הנ"ל, "רשימות של חייל יהודי", התקופה, 1 (תרע"ח), עמ' 605. האפשרות של עגנון להבין את השואה באורח נטה ללון שאפלפלד תוהה עליה, בעיקר משום הזוועה של המימוש, מאששת במובן זה את התזה של אגמבן שמחנה ההשמדה הוא הפרדיגמה של המודרניות הביופוליטית ואינה נובעת בהכרח מן ההשערה של אפלפלד שהחורבן כרוך בנימוק מן המקורות. ראו אפלפלד, מסות בגוף ראשון, הספרייה הציונית, ירושלים תשל"ט, עמ' 107.

מייחד לשלב הלימודים בחייו, שבאמצעותו מצא דרך חזרה אל עולם יהודי, גם אם ללא אמונה.<sup>12</sup> אמנם הדברים משכנעים למדי, אף שיש מידה של אי בהירות באשר לבעיה של היעדר השורשים שמאמצת את ההנחות של הרודף, שמוצא בנדודיו של היהודי הוכחה לאשמתו. ובאמת, פעמים רבות מה שעומד בין מחשבתו של הרוצח למחשבתו של הנרצח היא רק האטימות של הסכין. אפלפלד עצמו מבין זאת היטב:

עומק הטרגדיה אינו מתמצה בקונפונטאציה שבין הקורבן והרוצח אלא בעובדה המרה כי רובה של האינטליגנציה היהודית שוב לא ראה עצמו בן ברית של המורשת היהודית. על אינטליגנציה זו ירד, כמו בדרמות המטאפיסיות, השטן בכבודו ובעצמו ובלא גינוני עיון ועל כורחם החזיר אותם אל הקולקטיב היהודי [...] קשה לומר זאת אך חייבים לומר זאת. תהליכים סמויים של כליה עצמית מלווה גילויים של איבה עצמית נתרחו בגלוי שנים רבות לפני השואה. הדבר אמור בראש ובראשונה בקרב האינטליגנציה היהודית. ובעוד הצעידה נמשכת אל מחזות הקסם באה היד השטנית והחזירה אותך אל הפונדאמנט של הקיום השבטי וציוותה עליך למצותו בכל רומו ובכל שפלו, לא כיחיד ולא משום דעותיך אלא משום היותך בן לעם היהודי.<sup>13</sup>

על פי אפלפלד כאן, הקושי שלנו לקשור בין הרוצח לנרצח אינו גורע מנכונות האנליזה. אף שאין שום יחס אפשרי בין הפתרון הנאצי לבעיה היהודית, הקרבה ביניהם עומדת. העמדה הזאת אמביוולנטית מאוד, ואי אפשר להתעלם מכך שהיא מקבלת, גם אם באופן מסויג מאוד, את השואה כאירוע שבו לקרבן יש חלק ברהבנה. עם התפתחות יצירתו של אפלפלד, קיבלו גם הדברים האלה ביטויים שונים, מורכבים יותר, אך דומה שבסוף שנות השבעים ובראשית השמונים מתגבשת התפיסה הזאת, ובמידה מסוימת היא גם מגיעה את המהלך הבא ביצירתו.<sup>14</sup>

כמו ששמו לב קוראים רבים, תפיסה זו שלפיה החקירה של היהדות רלוונטית להבנת השואה והשפעותיה על היהודים מרוכזת סביב שאלת האדם. למעשה אנחנו נמצאים מחויבים לקרוא את אפלפלד מתוך התייחסות לשאלה הזאת, שהיא אחת השאלות המרכזיות ביצירתו, ואולי אפילו המקום שבו צריך לחפש את הביטוי הנרטיבי של תפיסתו ההיסטוריוסופית. מן הסתם שאלת האדם ומה היה ממנו בשנות הרדיפה ואם בכלל ישנה אפשרות של שיקום לאחר הטראומה הזאת נעשית בין השאר שאלת מדינת

12 נוגעות ללב במיוחד רשימותיו של אפלפלד על דב סדן ולייב רוכמן, מסות בגוף ראשון, עמ' 61-66, 79-86; וגם אחרית הדבר של אפלפלד לספרו של רוכמן, המבול, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988.

13 אפלפלד, מסות בגוף ראשון, עמ' 105.

14 ראו גם גרשון שקד, "רקוויאם לעם היהודי שנהרג", בתוך: יצחק בן מרדכי ואיריס פרוש (עורכים), בין כפור לעשן - מחקרים ביצירתו של אהרן אפלפלד, אוניברסיטת בן-גוריון, אשל באר שבע, ו, 1997, עמ' 47.

ישראל והאופן שבו היא קשורה בשואה ובאפשרות השיקום של היהודים. ישראל כמו שהיא מופיעה בסיפורת של אפלפלד לעולם כרוכה בניצול ובאפשרות ההצלה ברמה האישית וההיסטורית. גם זו כידוע שאלה שנדרשו לה רבות, ואין כוונתי לעסוק בה כאן בתור שאלה של טראומה וזיכרון, אלא מצד בעיית האדם וגבולותיו.<sup>15</sup>

דומה שרוב קוראי אפלפלד מסכימים שעולה מיצירתו תמונה מטרידה של האדם וצלמו בשואה ולאחריה. הדמויות והעלילות המעיקות, האטומות והבלתי פתורות אינן מאפשרות להגיע לידי מסקנה אחת ברורה בשאלה מי הוא אדם, אם זהו אדם, ומה, אם בכלל, ההבדל בין יהודי לבין אדם, ואם האדם יכול לשוב ולמצוא את צלמו לאחר שאיבד אותו פעם. מה שברור הוא שהפתרון הפשוט, זה שמניח אפשרות של החלמה וגאולה אחרי השואה, ציוני או לא, נפסל. הכתיבה של אפלפלד אינה נוטה לספק תשובות לשאלות מופשטות. מחשבת הסיפור של אפלפלד מתרחשת בעלילה ובפיגוריות של הכתיבה, כך שהתשובה לעולם נשארת אמביוולנטית. מה שברור הוא שהשאלות מרכזיות להבנה של אפלפלד, בין השאר, משום שהן מבטאות באופן העמוק והמורכב ביותר את הקשר בין השואה, היהודים ומדינת ישראל. אם דומה לפעמים שהדיון מתנהל בקטגוריות מהותניות, אין זה אלא שיקוף של עולם שבו הקטגוריות האלה מגדירות את הקו בין חיים ומוות. בדברים הבאים אבקש אפוא לבחון את שאלת האדם בשתי יצירות: "צילי" מתוך הכתונת והפסים (1983), ו"1946", שהופיע בתוך מסות בגוף ראשון (1979) ואפשר לקרוא בו מעין אפילוג של "צילי".

### אדם: קירוב ראשוני

תפיסת האדם או תפיסת היהודים את מושג האדם היא נושא כה רחב שאם בכלל אפשר לדון בו, הוא דורש עיון נפרד. אך גם מבלי להידרש להיסטוריה המסועפת של הנושא, אין ספק שראשיתו מצויה בסיפורי בריאת העולם בספר בראשית, גם אם אלה נוצרו על רקע טקסטים אחרים שנפוצו במזרח הקדום.<sup>16</sup> הדברים הבאים הם פרשנות אישית ולא דווקא אקדמית לסיפורי הבריאה בבראשית.

15 תחום הטראומה והזיכרון הוא אחד התחומים הנחקרים ביותר במדעי הרוח. בהקשר של מחקר השואה אפשר להבחין בשתי תקופות, הראשונה שנפתחה מתוך העבודה של שושנה פלמן ודורי לאוב, והשנייה שבשנים האחרונות מבקשת לראות את התרבות כמאכלסת מערכת של טראומות וזיכרונות שמזינים זה את זה. ראו שושנה פלמן ודורי לאוב, עדות - משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובהיסטוריה, רסלינג, תל אביב 2008; Caty Caruth (ed.), *Trauma*, Johns Hopkins, Baltimore; 1995. Michael Rothberg, "Between Auchwitz and Algeria - Multidirectional Memory and Counterpublic Witness", *Critical Inquiry*, Vol. 33, 1 (Fall 2006), pp. 158-184

16 Richard J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, The Catholic Bible Association, Washington 1994, pp.132-133

הסיפור הראשון מספר כידוע על בריאת האדם ביום השישי, והשני מקים את האדם מעפר ואת האישה מצלעו של אדם. אדם וחוה מוצאים את עצמם בגן עדן והם נטולי תודעה במובן מסוים ואף נטולי מוות. קיומם ביולוגי במובן פשוט ביותר, ושלטונם על בעלי החיים הוא שלטונם של האוכלים על הנאכלים. האדם נברא כידוע בצלם בסיפור הראשון, ובשני הוא, כאנקידו, נוצר מן העפר ומושם בגן עדן בתור פועל חקלאי וצווה כך: "מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלה ממנו מות תמות" (בראשית ב, 16-17).

הציווי ברור. אבל באמת לא ברור מדוע האל מצווה על האדם להימנע מידיעת טוב ורע, אף על פי שידיעה זו היא תמצית הציווי הדתי. הדבר מתברר כאשר הנחש משקר פעמיים בפיתוי של האישה. לדברי הנחש, האכילה מן העץ תקדם את מעמדם של אדם וחוה ותשווה אותו למעמד האל, וגם לא תביא עליהם מוות. אדם וחוה אוכלים ויודעים שהם עירומים, כמין המחשה להבחנה החדשה בין טוב ורע הנובעת מתודעת הכושה, שהיא בתורה תולדה של התודעה של המבט החיצוני השופט. אלוהים מעניש את האדם ואשתו בכל אותם עונשים שמאפיינים את חיי האדם: קשיי הפרנסה והשכריריות של החיים. אבל רק לאחר מכן, במעין דיון נפרד, נזכר האל שיתכן שיודעי טוב מרע יאכלו מעץ החיים ויחיו לעולם. כל הדיון משונה למדי, אולם אפשר גם להבין אותו כדיון שאמנם מורכב מסיפורים נבדלים אך הוא יוצר אמירה ברורה בנוגע לשאלה מהו האדם. האדם נברא בצלם, במובן הזה הוא השליט (הריבון) על החיות ועל הגן כמו שהאל שולט בעולם. עם זאת האדם בגן עדן אינו יודע טוב מרע, וכל מה שמצופה ממנו הוא ציות לחוקי האל (המעטים). הסיפור מעלה מתח יסודי מאוד בין ידיעת טוב ורע של האל ובין ידיעת טוב ורע של האדם.

"וַיֹּאמֶר הַנְּחָשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תָּמוּתוּן. כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וּנְפָקוּוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג, 4-5). הנחש משקר כאמור פעמיים: השקר הראשון נוגע למוות. אמנם לא ברור אם האדם נולד למוות או יצא למוות מגן עדן, אבל ברור שמותו לא היה גלוי וידוע לו, ולפחות במובן מסוים הדברים שווים. לחיות בלי להיות מודע לאפשרות המוות ולחיות לעד – שני אלה יכולים להיחשב לדבר אחד.<sup>17</sup> האדם ביציאתו מגן עדן נידון למיתה ולמודעות למוותו. ידיעה זו, לדעת היידגר, הופכת באופן מתבקש את החיים לסיפור עם סיגור, ומכאן גם הבלתי נמנעות של הבנת החיים כסיפור מוסר (סיפור פתוח, כלומר הסיפור האלוהי, אינו מאפשר מבחן מוסרי מחוץ

17 היידגר מגדיר את המוות אפשרות ודאית, המוות נוגע לאדם במידה שהוא חלק מתפיסת הזמן שלו, שתחומה בוודאות הסוף, המעורערת על ידי אי הוודאות שנובעת מאי ידיעת זמן המוות. מכאן גם שאין הברל בין אלמותיות ובין אי מודעות למוות. מה שעוד נגזר מכך הוא שגם אם נועדו אדם וחוה לחיי נצח הם לא היו מודעים לכך, וקיומם בגן עדן מבחינה זו אינו קיום אנושי. לדיון מפורט יותר בתפיסת המוות של היידגר ראו אורי ש' כהן, הישרדות, רסלינג, תל אביב 2007, עמ' 17-20.

לכך שהיחס המוסרי אל החיים נובע מידיעת המוות ומן האחריות שנגזרת ממנה).<sup>18</sup> השקר השני של הנחש נוגע לכך שידיעת הטוב והרע של האדם תהיה דומה לידיעתו של אלוהים או שהיא תעשה את האדם דומה לאל. השקר הזה הוא אולי האכזרי ביותר משום שהאדם והאל דומים רק בכך שהם יכולים לחלק את העולם לטוב ולרע, אבל ספק אם יש קשר בין ידיעת הטוב והרע של האל ובין ידיעת הטוב והרע של האדם. עניין זה מתברר בקלות אם אנחנו חושבים על הדברים שאנחנו היינו עושים אחרת אילו אנחנו אלוהים (מונעים שואה, רעב, מחלה וגו').

אחרי הגירוש מגן עדן האדם הופך מאחת החיות, ולו גם החיה השליטה, לחיה שיש לה בעיה מוסרית. ידיעת הטוב והרע של האדם אינה מוחלטת כמו זו של האל, והאדם ממש מוגדר על ידי ההבדל הזה בין התפיסה המוסרית שלו לתפיסה של האל. במובן הזה האדם מוגדר על ידי שני השקרים של הנחש, באמצעות מותו ובאמצעות היותו בעליה של דילמה מוסרית נצחית ובלתי מיושבת. אם ברור לנו שאין זו המחשבה של אפלטון, הרי קשה לומר שאנחנו יודעים במדויק מה התוכן של המושג "רליגיוזי" שהוא מרבה להשתמש בו. הניתוח הזה הוא אפוא ניסיון למלא את המושג הזה בתוכן ולגזור מתוך הכתוב תפיסת אדם בעלת תוקף שאינה דת, ובכל זאת היא גזורה מתוך המחשבה על העולם בהקשר של האלוהות, כלומר דומה לאופן שבו אפלטון מגדיר את המחשבה שלו כשהוא אומר, "הסוד הזה שנקרא 'יהודים' או 'יהדות' אינו מרפה ממני".<sup>19</sup>

מודעות מוסרית היא אפוא מה שמבדיל בין החיה ובין האדם, ודומה שאדם בעל מודעות מוסרית הוא שנתפס כאדם האוניברסלי, שבדמותו חשב היהודי המתבולל לבקוע מתוך גולם היהדות. השואה, שבה קם איש על אחיו כמעשה קין והבל (גם אם לא ראה בו אח אלא אויב, חרק), מסבכת את ההגדרה הזאת. היטיב להבחין בכך דן פגיס בשירו "כתוב בעיפרון בקרון החתום", כאשר הגדיר את הנרצח היהודי הבל ואת הרוצח קין בן אדם. בשיר אחר שלו, "עדות", מתוך אותו שער בספרו גלגול, עורך פגיס חשבון נוקב עם מושגי האנושי שלנו:

לא לא: הם בהחלט  
היו בני אדם: מדים, מגפים.  
איך להסביר. הם נבראו בצלם.  
  
אני הייתי צל.  
לי היה בורא אחר.

18 ז'ק דרידה, מתנת המוות, רסלינג, תל אביב 2008. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, pp. 33

19 מיכאל גלומן, "ער עכשיו כתבתי את השליש הראשון" - ראיון עם אהרן אפלטון, מכאן, א (2000), עמ' 159.

והוא בחסדו לא השאיר בי מה שימות.  
 וברחתי אליו, עליתי קליל, כחל,  
 מפויס, הייתי אומר: מתנצל:  
 עשן אל עשן כל יכול  
 שאין לו גוף ודמות.

היעדר הספק בדבר האנושיות של הרוצחים, לצד הספק באנושיות של הקרבן, מכה בנו כבר בקריאה ראשונה. הרוצח הוא בן אדם, משום שחייו אינם הפקר, מה שבעצם מאפשר לו גם להיות ישות מוסרית. מה שאינו ברור כלל הוא אם הקרבן הוא בן אדם, ככותרת ספרו הראשון של פרימו לוי, *Se questo è un uomo* (אם זהו אדם). בתרגום לעברית של כותרת הספר נוסף סימן שאלה במקום שלוי מעמיד מעין תנאי: אם זהו אדם... אז, ויש בכך שיבוש של הכותרת האיטלקית. ההבדל בין שאלה ובין תנאי עקרוני כי לשאלה יש בדרך כלל תשובה. התנאי, כמו השאלה, מעצב את התשובה, אבל הוא מדגיש את היעדרה. על השאלה אפשר להשיב בחיוב – כן זהו אדם, זה המושפל, הבזוי, המעונה, ואילו התנאי הופך את הדברים – אם המעונה, המושפל, הבזוי והשורד הוא אדם, מי אני, מי אנחנו, מה הקורא? והקורא הישראלי? מה שפגיס ולוי מעמידים כמין מבוא לדיון ביצירתו של אפלפלד הוא הכרה בכך ששתי הקטגוריות מוציאות זו את זו. אם הרודף, המענה המבוזה, הוא אדם, אז הרודף המעונה והמבוזה אינו אדם. אם הרודף אינו אדם, והרודף הוא האדם, מדוע חיינו בהווה כה דומים לחייו של הרודף? האין אנחנו בני אדם? אפשר לראות שאפלפלד נוגע בשאלה בצורה עמוקה ביותר, ופתרונה רלוונטי לכל האספקטים של יצירתו. משתמע ממנה שישראל בהחלט הפכה את הניצולים לבני אדם, כלומר דומים לרוצחים יותר מאשר לקרבנות.

### אדם: קירוב שני – צילי

"צילי", סיפור הצלתה ופליטותה של צילי קראוס, נדפס בתוך הכתונת והפסים בשנת תשמ"ג, והתייחסו אליו רבות בביקורת. אמילי בודיק היטיבה להבחין, בספרה הפרוזה של אהרן אפלפלד, במרכזיות של בעיית האנושי ב"צילי" ואף ייחדה לנושא את הפרק "על 'אמונה דתית' ו'שאלת האנושי': צילי". באמצעות הדיון ביצירה מעלה בודיק הבחנות רבות ודקות בנוגע ליצירה של אפלפלד, ובקשר ל"שאלת האנושי" היא מסיקה שהמהלך של אפלפלד הוא בעיקרו דקונסטרוקטיבי. כלומר על השאלה אם זהו אדם עונה אפלפלד בפירוק השאלה, וחושף אותה כשאלה בלתי אפשרית. הבעיה העקרונית נובעת ממבנה הדיון הדקונסטרוקטיבי שמשטש במתכוון את הגבול בין הקריאה המפרקת של בודיק ובין הכתיבה של אפלפלד. מה שנשאר לא פתור הוא מה קורה אם למשל בודיקים את השאלה מצדה ההפוך, כלומר מתוך הנחה שהשאלה על האנושי תקפה, ואפלפלד



נותן עליה תשובה מבלי לפרק אותה. הנחה שנראית סבירה לגמרי, כי אפלפלד מבין היטב שגם אם האלימות כבר זורעה בעצם השאלה אם היהודי הוא בן אדם, הרי אין בכך כדי לבטל אותה.<sup>20</sup>

מנקודת מבט כזאת אפשר להבין את "צילי" כיצירה שבה הרדוף אכן מאבד את צלם האנוש כשהוא נרדף, משום שיצר ההישרדות הופך את האדם לחיה מבפנים, בעוד הרדיפה הופכת אותו לחיה מבחוץ. אולי משום כך נפתח הסיפור בהצגת עצמו כהפרה של איסור, כאמירה של דבר שמן הראוי היה לא לאומרו: "את קורות חיייה של צילי קראוס אולי אסור לספר". צילי קראוס אמנם נולדה יהודייה, אבל כבר מלכתחילה היא לא הייתה כשאר היהודים, והגויים היטיבו להבחין בכך: "יהודיה ולה ראש אטום, אמרו בשמחה לאיד". גם בלי להיות אירוניות ממש, ההבחנות האלה כבר מעמידות מראה אחת בפני השאלה. בימים שלפני השואה הגויים אינם מתקשים להבחין בחריגותה של צילי ובשונוותה מן היהודים, אך חריגה זו היא שלאחר מכן תקשה עליהם להבחין ביהדותה. אם הדבר מובן מאליו השלכותיו אינן מובנות מאליהן: הוא מעמיד עולם שבו ההבדל בין הגוי ליהודי הוא בראש, והאטימות של הראש דווקא היא הדרך ה"נכונה" להתכוללות. יש להודות שזו דרך אלגנטית מאוד לדבר על ההשכלה ועל תקוות השווא שגלומה במחשבה שלהיות בן אדם בצאתך פירושו להיות משכיל או להפך, שלהתמשכל פירושו להפוך מיהודי לבן אדם. אכן, שלא כשאר אחיה ואחיותיה החרדים להתמשכל, צילי נמסרת למלמד מסורתי שגם הוא אינו מבקש ללמדה דבר, חוץ מתשובות לשאלות האלה:

"מהו האדם".

וצילי היתה משיבה: "עפר ואפר".

"ולפני מי הוא עתיד ליתן דין וחשבון".

"לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא".

"ומה על האדם לעשות".

"להתפלל ולקיים את מצוות התורה".

"והיכן כתובות מצוות התורה".

"בספר התורה" (עמ' 9).

הסיפור אמנם נפתח בזיקה לפרקי אבות, אך הוא עוסק בהגדרה של ההבדלים העקרוניים בין בני האדם בעולם. צילי הצעירה ורפת השכל מופקדת בידי המסורת, המסמנת גלות מן העולם של בני האדם. המלמד, שאינו יכול ללמדה, מסתפק בכסיס שיש בו תמצית

20 סיכום זה אינו עושה צדק עם העושר הרב שיש בריון של בודיק, אבל הדיון הזה שונה מהותית מדרכה בקריאה. לדעתה השאלה על האדם מופיעה בהקשר תאולוגי ולא בהקשר אנושי. ראו Emily Miller Budick, *Aharon Appelfeld's Fiction*, Indiana University, Bloomington 2005, pp. 110-142, esp. 120.

יהודית עקרונית, גרעין שהוא המקבילה היהודית לעולם ביופוליטי שבו היהודי הוא מהות ביולוגית. המהות שצילי רוכשת אינה מלומדת ואינה היסטורית, אלא קיומית (עפר ואפר); אתית (דין וחשבון); רליגיוזית (מצוות); ופתוחה אל הלימוד (התורה). האחים של צילי אינם זקוקים למהות הזאת כי הם יהודים בעיני הגויים ובני אדם בעיני עצמם, שכלם הוא שמגדיר אותם כך, ומכאן ההכנות מורטות העצבים לבחינות: "איש לא חס על רגשות רעהו. הבחינות החיצוניות, שנקבעו הרחק בעיר, איימו עתה על כולם, אך יותר מכל על האחות הבכירה. היא מרטה את שערתיה מרב יאוש" (עמ' 11). שכבות האירוניה שבתיאור הזה נחסמות על ידי הטרגדיה, צילי נזכרת בדברים לאחר שהיא נמלטת מן הבית. היא משננת, "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון", מתחבאת בשדה תירס ונזכרת. ההקבלה שנוצרת בין הדין שניתן לפני בורא עולם ובין העמידה בפני הבחינה החיצונית ברורה. החרדה שמלווה את הבחינה החיצונית מונגדת לשלווה שמתלווה לידיעה שהדין ניתן לפני האל. במובן מסוים לפחות היות נרדף מתחיל באבדן הידיעה הזאת, במובן כלשהו שאינו מוסבר במינוח "אבדן הדת".

כד בכד עם ההכרה הזאת מתרחש המעבר של צילי מן הבית אל המלונה, אל השדה ואל הכפר, שהוא לכל עניין המעבר מן האנושי אל החיה. המעבר הזה נפתח ברפוס קלסי להפליא, כאשר צילי פוגשת איכר עיוור, והוא מאכיל אותה ואחר כך מנסה לאנוס אותה ובכך מעמיד אותה על זהותה החדשה, הבת של מריה. כמעין אחות של ישו וכאודיסאוס הנפגש עם תרזיאס בשאול, היא לומדת את עתידה. היותה הבת של מריה, בת של זונה חובבת יהודים, הוא כיסוי מושלם בשבילה, ברמה המעשית אך גם הסימבולית. הרגע שבו העיוור מוודא שאין איש מסביב ומנסה לאנוס אותה מגדיר את העתיד הצפוי לה בכיסוי המעונה של אחות לישו, ואין הוא שונה הרבה מזה של כל חיה נרדפת: להיות טרף.

מיד בהמשך מקבלת צילי את הווסת הראשונה שלה, וטקס הבגרות שלה עשוי בכך שהיא מבינה שהיא הולכת למות: "קולה בקע מתוכה בבכי, בכי מר כשל בעל חיים. ידעה כי אסור לה לצעוק אבל הפחד העביר אותה על דעתה. אמא, אמא, צעקה" (עמ' 16). גם זה מקביל לקריאה של ישו על הצלב, אבי, אבי, וכמו שהקו שעובר בדברים של ישו הוא בין האנושי לאלוהי, כך היפוכו מוגדר בצילי, שמאבדת את האם, ופונה מאמה אל מריה. מריה הוא כמובן שם כללי מאוד, וקאטרינה, שצילי מתחילה לשרת אותה, מקבלת אותה בדיוק כך, כבת של מריה. המפגש עם קאטרינה מעוצב בנוסח האגדה על עמי ותמי (הנזל וגרטל). כאותה מכשפה קאטרינה מתכננת לגדל את צילי כדי לסרסר בה, אבל בינתיים היא מלמדת אותה עוד על מה שמבדיל בין יהודים לאחרים:

היהודים הם מאהבים טובים, לא אמיר אותם בשלנו, אבל אנחנו היינו טפשות וחזרנו לכפר להתחתן. היינו צעירות ומורא האבות היה עלינו. המאהבים היהודיים לא יסולאו בפז. אתן לך מרק (עמ' 20).

באמצעות הפנטזיה על העולם שקדם למלחמה מלמדת קאטרינה את צילי משהו על היהודים, אבל לא על עצמה, אלא במובן הזה שבו הדברים האלה מכינים אותה למפגש עם מארק. האבחנה הזאת אולי גסה – היהודים כמאהבים עדינים – אבל היא מצטרפת לקווי היסוד של העולם שצילי חווה. עולם שבו להיות יהודי פירושו להיות נרדף כחיה. ההבדל בין הידיעה של צילי על היותה יהודייה ובין מה שהעולם בשואה מבין כיהודי הוא אין-סופי. אי ההתאמה בין מה שמגדיר האויב יהודי, כלומר הביולוגיה, ובין ההגדרה הפנימית של היות אדם יהודי, אין לה שיעור, והיא מופיעה פעמים רבות בכתובה על השואה כתהום.<sup>21</sup> לא צריך להיות יהודי מתבולל כדי לתהות על הפער הזה, גם היהודי המאמין מרגיש שאין קשר בין היות יהודי בעיני הרודף ובין היות יהודי בעיני הנרדף. במובן הזה צילי היא כמעט פיגורה של הפער הזה, והיא נעשית לשדה שבו הדברים נכתבים בצורה ברורה בעיקר משום שהיא עצמה כמעט הופכת לחיה – מהות ביולוגית ללא שיוך.<sup>22</sup>

לא ברור מה בדיוק מציל את צילי, נראה לי שיהיה רדוקטיבי לייחס את הצלתה לגורם אחד, אבל כמו ששמה נגזר מהצלה ותפילה (צלי), כך הפעולות שהיא נוקטת מצילות אותה אף שהן נעשות בבלי דעת, כמעט באינסטינקט חייתי.<sup>23</sup> כך היא בורחת מקאטרינה לאחר שזו מבקשת לסרסר בה ואף מטילה בה את הסכין, וכך גם לאחר שהיא מוכה ללא הרף בידי הזקנה אצל זוג האיכרים, שהיא מגיעה אליהם לאחר שהיא בורחת מקאטרינה:

”מה רע עשיתי”, שאלה אותה צילי שלא בזהירות, ברגע של רגיעה יחסית.  
 ”בחטא חוללת, את מבינה”, אמרה הזקנה. ”אשה שנולדה בחטא עליה להיטהר”.  
 ”כיצד עושים זאת”, שאלה צילי בכניעה.  
 ”אני אעזור לך”, אמרה הזקנה בלא לפרש. לימים פירשה לה זאת, במקל החובלים.  
 אותה לילה מצאה מקלט באחד המחסנים הנטושים. היה קר וגופה כאב אבל היא היתה מרוצה, כבעל חיים אובר שהונח לו מן העול” (עמ' 30).

אלה תולדות צילי עד שהיא פוגשת את היהודי הנמלט מארק. במידה שהסיפור של צילי קראוס מתאר את קורותיה של ילדה בשואה, כך מדובר בסיפור אלגורי לחלוטין שמספר על היות ניצול, בייחוד על היות ילד ניצול שמתבגר אל תוך השואה. הייחוד של הפרספקטיבה הזאת ניכר באופן שבו הגילוי של המיניות כרוך בגילויים על היהדות.

21 נקודה זו חוזרת בכתובה של אלה ש”גילו” את יהדותם עקב חוקי הגזע והשילוח, ובהם אידה פינק, ז’אן אמרי, אמרה קרטש, פרימו לוי ועוד.

22 ”יהדותו, שאחרים גילו אותה בתוכו, הפחידה אותו יותר מכל. הוא עצמו לא ידע מה זה. הרודפים הקיפו את חייו כבזכוכית מגדלת והם שגילו בו את הפגם” (אהרן אפלפלד, ”הגילוי האחרון”, אדני הנהר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל”א, עמ' 97. תודה לחנן חבר על ההפניה הזאת).

23 בודיק מפרשת את האינסטינקט הזה בהקשר תאולוגי, אך לי קשה לקבל זאת. ראו Budick, *Aharon*, Appelfeld's Fiction, pp. 124

במילים אחרות, "ידיעת העצמי" כמעין בסיס לידיעת העולם היא הדרמה האמתית שמתחוללת בסיפור. צילי, שהכרתה מעורפלת כשמתחילה הרדיפה, גדלה אל תוך עולם שידיעותיה עליו קטועות. העולם הזה שיודע שיהודייה היא בת מוות מלמד אותה קודם כול שמה שהיא יודעת על עצמה (שהיא יהודייה) יהרוג אותה, ושמה שהיא בעצמה (אישה מינית) אפשר להתפרנס ממנו, אך הוא גם מביא עינויים (זנות, מכות). כדי להתקיים בתוך העולם הזה, כדי להינצל, צילי צריכה לצמצם את התודעה שלה פחות או יותר לכדי תודעה של חיה, שעושה את העבודה, ובתמורה מקבלת אוכל ומחסה ומכות לפי רצון האדם. אותם פרצי הישרדות שבהם היא בורחת ממעניה דומים יותר לפרצי הישרדות של חיה מאשר לאסטרטגיה הישרדותית של בן אדם. צריך להבחין לדעתי בעצמת השבר שהיא מגלמת, במובן שאם להיות אדם פירושו להיות ביחסים כלשהם עם השאלה דע את עצמך, הרי כל מה שצילי לומדת על עצמה הוא שהיא מכילה טומאה שגוזרת עליה כליה ועינויים. המפגש עם הניצול היהודי מארק מעניין ועשיר כל כך דווקא משום שהוא מגיע על הרקע הזה, ובדיוק מתוך מה שהמפגש מלמד אותה על עצמה.

צילי פוגשת את מארק ביער, ובחוסר זהירות חושפת בפניו את יתמותה במקום שבפני אחרים היא מצהירה על שייכות למריה. היתמות היא שמגלה את יהדותה של צילי בפני מארק, והיא נחשפת משום שבמקום שהאיכרים שואלים, "של מי את?", מארק שואל שאלה שהיא ככל הנראה יהודית. בעוד השאלה האיכרית נובעת מתפיסה של המשפחה שמבוססת על רכוש, "של מי את", מארק שואל על ההורים. ההבדל הזה עקרוני כנראה, בתפיסה של המשפחה ושל אחריות ההורים כלפי הילדים. כמו שאנחנו מבינים במהרה, שאלתו של מארק נובעת קודם כול מאי הצלחתו להיות אחראי כלפי בני משפחתו ולהציל גם אותם (עמ' 34) כך שאם על שאלת הרכוש יש לצילי תשובה (של מריה: היא שייכת לכולם ולאף אחד), על השאלה אם יש לה הורים היא עונה בעצם באותו יושר שבו היא עונה על השאלות של האיכרים.

המפגש של צילי עם מארק הוא שהופך אותה מחיה ליהודייה. במילים אחרות, מארק על יהדותו הוא שמעניק לה איזו ידיעה פנימית על המהות המכריעה שמכתיבה את נרדפותה. אין שום אירוניה בכך שמידת הפנימיות של הידיעה הזאת מומחשת בהיריון שנוצר בחורף שהם מבלים בבונקר. נכון יותר לומר שההיריון ונפילתו מסמנים איזה גבול של ייצוג הטררגדיה, המקום שבו השפה שוב אינה יכולה לומר אלא בפיגורה את הכישלון להיחלץ מן המלחמה ולחלץ מן המלחמה סימן חיים. המונחים שמארק משתמש בהם להעניק לצילי יהדות אינם עיוניים כמובן. הם מתחילים במילים "אם כן משלנו את" (עמ' 32) ונמשכים במילים "אני איבדתי את כולם, התכוננתי למות הלילה", כאשר הוא מספר לה שעזב את אשתו ואת ילדיו במחנה, כשברח. עצם העניין הזה כבר מוציא את מארק מתחומם של בני האדם, לפחות מן הבחינה שהוא אינו יכול לקבל החלטה מוסרית בנוגע למשפחתו. מבחינה זו צילי היא שמעניקה לו חיים, והיא עושה זאת מתוקף היותה היוצא מן הכלל, בכך שהיא בניגוד לכולם ישנה. אין פלא שמארק מסתבך עם זהותה

הכפולה של צילי והוא תוהה על ההשתנות שלה, איך היא הצליחה. לצילי אין תשובה כמובן משום שהיא לא באמת השתנתה, בעיני סביבתה הקרובה לא הייתה "יהודייה" לפני המלחמה, וגם עתה בזמן המלחמה לא החשיבה אותה הסביבה ל"יהודייה". אפשרות הישרדותה של צילי נשארת חידתית, אבל אטימותה של החידה מתחילה להיסדק אל מול אי היכולת של מארק להשתנות.

מה שמבדיל בין היהודי לגוי במלחמה כרוך בזכות לחיים, היהודי בן מוות, והגוי, גם אם אינו נאצי, כלומר אינו זה שרן את היהודי למוות, נותר, ולו הזכות לחיים. כמובן הזה הגוי הוא בן אדם, כיוון שנותרת בידו האפשרות לקבל החלטה מוסרית. אמנם מהו בדיוק שמבדיל בין בן אדם ובין הגוי, ובין בן האדם, החיה והגוי נשאר לא ברור, אבל מה שחשוב לענייננו הוא עצם ההתרחקות של הקטגוריות שהאנושות נחלקת להן ועל פיהן נחתך הגורל. מה שברור מתוך ההנגדה הזאת של צילי ומארק הוא שהמעבר מיהודי לגוי דומה למעבר שנהוג לחשוב עליו כעל מעבר בין אדם לחיה. צילי, כדי להיחשב לבן אדם, נוהגת כחיה, והגוי, שנחשב לבן אדם בעולם שבו היהודי הוא בן מוות, הוא החיה שרודפת את החיה הנרדפת. אם לא די בסבך הזה, מארק מוסיף עליו עוד קטגוריה שחוזרת באופן תדיר ביצירתו של אפלפלד, זו של החרק.

רבים כבר הבחינו בכך שהחרק מתייחס באורח בלתי נמנע אל "המטמורפוזה" של קפקא. ההקשר ברור, על פי בודיק, לדוגמה, העיסוק בהשוואה בין האדם לחרק מוביל בסופו של דבר בחזרה אל הוודאות של האנושי.<sup>24</sup> אך אין כל ודאות בכך, ונשארת השאלה מה מבדיל בין חיה ובין חרק, ואם אפשר להחליף ביניהם. נדמה שהתשובה היא שאין להחליף ביניהם. החרק, עם קפקא או בלעדיו, מצוי במדרגה נמוכה יותר מן החיה. במילים אחרות, החרק הוא הבזוי בממלכת החי, זה שדמו מותר, שאפשר וצריך להרוג בתנועת עקב נמרצת. על כך גם מדבר מארק, שמעלה זאת לראשונה:

"אני פחדן, כל היהודים הם פחדנים, גם אני לא שונה מהם במאומה. את מבינה".  
צילי לא הבינה, אבל חשה את הכאב הניגר מתוך המילים והיא אמרה:  
"מה אתה רוצה לעשות?"

"מה אני רוצה לעשות. אני רוצה לרדת לכפר ולקנות לי חבילת טבק. זו כל תשוקתי. תשוקה גדולה מזו אין לי. אני אדם חסר מנוח, ובלי סיגריות אני חרק, עוד פחות, לא כלום" (עמ' 39).

נראה שיש משמעות לכך שההגדרה העצמית כחרק באה בהקשר של הפחדנות היהודית. כל היהודים פחדנים, קובע מארק, בעוד מולו עומדת ההוכחה שלא כל היהודים פחדנים, אלא שכאן אין מדובר ביהודים כמובן הביולוגי, אלא כמובן התודעתי. מארק משייך את עצמו אל היהודים האלה ומסביר לצילי שהוא כבר אינו יכול להשתנות. צילי, שאינה

יהודייה בהתנהגותה, נעה ונדה בין החיה לאדם, אך לא אל היהודי. לפיכך ההכרזה של מארק שבלי סיגוריות הוא חרק אינה שרירותית, והיא קשורה בכך שהקטגוריה של החיה אינה פנויה כדי לתאר את מצבו. ההזדקקות לסיגוריה במצב של הישרדות מראה שמארק אינו מסוגל לעבור את הגבול שמפריד בין היהודי לחיה. הוא נדרש לשרוד, אך אינו מצליח להיות לא יהודי והוא רואה בפחד שלו את האשם ולא בצורך. הצורך ששולט בו ואי היכולת לפעול בנוגע אליו מעמידים משחק מראות שבו אין הוא חיה, כי אם חרק: הבזוי, שדמו מופקר.

בעיני הנאצי היהודי הוא חרק שראוי להשמדה. האיכר הוא חיה אנושית שמקומה בתחתית הסולם, ובני האדם הם הגרמנים, בעלי מגפיים והכול. האיכר הוא בן אדם בעיני עצמו, והיהודי הוא חיה שדמה מותר, אולי לא דבר טוב הוא להשמיד אותם, כמו שניכר בדבריו של העיוור, אחרי ככלות הכול אפשר להשתמש בהם, או לפחות "להביא מעיל".<sup>25</sup> מתוך הקריאה לאחור של אפלפלד את העולם היהודי שקדם לשואה, עולה שהיהודים חשבו שהעולם נחלק ליהודים ולבני אדם. להיות אדם בצאתך, אפשר, אבל מאליה עולה השאלה מה אתה בפנים. שלילת זכותם של היהודים לחיים בידי הנאצים ועזריהם הופכת את היהודי לחיה או לחרק. מי שביקש לשרוד הפך לחיה – כלומר לבן אדם בעיני הסביבה. מי שאינו מצליח ואינו רוצה להפוך לחיה אינו מסתגל ואינו הופך לשרוד, נשאר חרק, ישות שכל אחד יכול למעוך. דומה שזוהי, אם בכלל, נקודת המפגש העקרונית עם קפקא, כמו שמעמיד אליאס קנטי את הדברים:

הפחד מפני כוח עדיף היה עניין מרכזי אצל קפקא, ודרכו בהתנגדות לכוח כזה היתה דרך הגילגול במשהו קטן. הקידוש של מקומות ומצבים, הפועל אצלו באורח כה מפתיע עד שאנו חשים בו כבאיזה כורח קומפולסיבי, הינו לא יותר ולא פחות מאשר קידוש האדם. כל מקום, כל רגע, כל תכונה, כל צעד הינם רציניים וחשובים ומיוחדים לעצמם. את חילולם הבלתי צודק חייב האדם למנוע על ידי הרחקת עצמו ככל האפשר. האדם נעשה קטן מאוד, או שהוא מגלגל עצמו בחרק – כדי להציל אחרים מן החטא שבמניעת אהבה או שברצח.<sup>26</sup>

25 ההעדפה של ההשמדה מן הניצול והדיון במושג העבודה הוא אולי החלק המעניין ביותר שמשמש את דניאל גולדהגן בתפיסה הרחבה שלו את הגורמים שמשתפים פעולה בהשמדת היהודים. ראו הנ"ל, תלוינים מרצון בשירות היטלר, משכל, תל אביב 1998. Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, New York: Knopf, 1996, pp. 283-323.

26 אליאס קנטי, מכתבים לפליציה, עם עובד, תל אביב 2003, עמ' 125-138. הדיון של קנטי בצורך להתגלגל לדבר קטן, חרק, מדגיש את השונות של אפלפלד בעניין זה. תודה לדן מירון על שהאיר נקודה זו בפניי, הציטוט הוא ממסתו על קפקא, "ילדים, הישארו קטנים! קפקא והפרוייקט התרבותי היהודי הלאומי", הארץ, 10.10.08.

במוכן הזה הגלגול של מארק קשור בגלגול של קפקא, אלא שהבריחה מן המחנה והנטישה של משפחתו הם כבר סוג של רצח. הרצון לחיות, דחף ההישרדות, שמניע את הגלגול של יהודי בחיית האדם, נתפס כמשפיל. במקום שקפקא חובק את ההשפלה אפלטון והדמויות שלו דוחות אותה. לכן המוצא של מארק הוא הוויתור על הפחד, והוא גם הוויתור על ההישרדות. התהליך שמוביל אל הוויתור הדרגתי, תחילה נדמה שמארק מתחיל להסתגל, הוא מתחזק, משתזף, שותה וודקה, מדבר על זהירות ומכין את הבור לחורף. כניסתם של מארק וצילי אל הבור מובילה אל האהבה שלהם, אך היא גם מובילה את מארק אל סופו, והיא נובעת ממה שמארק מגדיר שחרור מן הפחד למות, תוך שהוא חוזר על כך שהאדם אינו חרק או חפרפרת.<sup>27</sup> "את צריכה להבין", הוא אומר לצילי, "אם מתגברים על הפחד הכל נראה אחרת. אני מאושר שהתגברתי על הפחד. כל הימים עינה אותי בצורה מחפירה, את מבינה, בצורה משפילה ביותר, עכשיו אני בן־חורין" (עמ' 49). גורלו של מארק נחתך בנקודה הזאת והוא נעלם. נוכחותו הנמשכת של מארק בסיפור ספקטורלית, מארק הוא רוח רפאים, ואף שהוא אינו רודף את צילי, הוא אינו מביט בה בחיוב. מצד תפיסת המוות, הסיפור של אפלטון ציוני, והוא שותף לאנליזה היסודית של הציונות, שמוות מתוך חולשה הוא מוות בזוי דווקא משום שהחולשה שנגלית בו היא המאפשרת את "עיר ההרגה".<sup>28</sup> הוויתור של מארק על הפחד הוא המקום שבו מסתיימת הכניעה לאלימות של האחר ומתחילה האפשרות למות מתוך משמעות לאומית. אפשר לומר שזו התפתחות מאוחרת בכתיבה של אפלטון, שבנושא זה מתחילה בנקודה הקפקאית יותר ובה הבריחה והנטישה של ההולכים אל המוות, כלומר האלימות שבהכרח כרוכה בהישרדות, היא כבר כניסה אל תוך אלימות מכלה שאין ממנה אפשרות שיקום. תפיסה זו היא מניע מרכזי בקובץ הראשון עשן ובסיפור הפותח אותו, "שלושה".<sup>29</sup> עד כמה עקרונית הנקודה הזאת אפשר להבין מזיגי באום, אחד הפליטים שצילי חוברת אליהם, אשר מכריז: "אדם שנטש את אשתו ואת ילדיו, את אביו ואת אמו. מהו אם לא רוצח" (עמ' 67).

צילי הניצולה הרה, והיא מעבירה את החורף אצל איכרים כאחת מבהמות המשא, גורל שהיא מקבלת בהכנעה עד שהיא עוברת עוד גלגול, שנובע מתוך ההיריון:

27 העיסוק של קנטי בכוח אצל קפקא מוביל אותו לדון במפגש של קפקא וכלבו עם חפרפרת בכביש, שמוספר עליו במכתב שכתב קפקא למקס ברוד כשהיה בן עשרים ואחת. ראו שם, עמ' 131.

28 הדיון ב"בעיר ההרגה" נרחב, אבל הוא נובע מתוך הסכמה רחבה שהוא מסמן נקודת מפנה עקרונית, ראו דן מירון, מיכאל גלזמן וחנן חבר, במבואי עיר ההרגה, רסלינג, תל אביב 2007. לדיון נרחב יותר בתפיסת המוות שגלומה בשיר ראו אורי ש' כהן, "שכול ואבל בספריה הלאומית", שלום ומלחמה בתרבות היהודית, שז"ר, ירושלים 2006, עמ' 277-312.

29 נקודה מרכזית זו בכתיבה של אפלטון שבה ועולה, ראו "שלושה", עשן, עכשיו, ירושלים 1962, עמ' 13-7.

באחד הלילות חטפה את החבל מידי האיכרה ואמרה: אני לא בהמה אני אשה. העוז הזה הפתיע כנראה את האיכרה והיא פסקה. אך מיד התעשתה, חטפה את החבל, והפליאה בה את אגרופיה (עמ' 54).

הפיכתה של צילי לאישה אינה בדיוק גלגול, כי כל נתיב הצלחה עבר דרכו, מן האיכר העיוור בפתחה שמאכיל אותה ואז מבקש לתקוף אותה, דרך הפיכתה לבת של מריה. העבודה אצל קאטרינה והשיבה להיות בתה של מריה לאחר שמארק הולך מעמידה את הנשיות שלה בבחינת מפתח להישרדות. תהא הזהות הזאת שנובעת מתוך ההיריון ונותנת לה כוח חזקה ככל שתהא, זו זהות שבזמן המלחמה אין לה משמעות אלא כטובין שניתן לנצל. רק כשהיא מסתפחת אל הפליטים אחרי המלחמה מתאחדות הזהויות שלה, אך זהו איחוד שאין בו כל שמחה או גאולה, רק זיק אחרון של גאווה, כמו שאומרת האישה שמכריחה אותה לשתות חלב, "אשה אינה חרק" (עמ' 63).

"אין זה עוד ענייני", אומרת לה רוחו של מארק לאחר שהוולד שמת ברחמה נעקף ממנה בזאגרב והוא נעלם מן הסיפור (עמ' 77). כמו שכבר הבינה צילי קודם לכן, הניצול גזור לבדידות שהיא עמוקה וסופית יותר מן הבדידות שכרוכה בקיום כשהוא לעצמו:

עתה הבינה מה שלא הבינה קודם: כל שהיה אינו עוד ולא יהיה. היא תישאר עם עצמה, לעולם עם עצמה. גם הולד שבתוכה, כיון שהוא בתוכה, בודד יהיה כמוה. איש לא ישאל עוד מהיכן וכיצד, וכשישאלו לא תשיב. היא אהבה עתה את מארק יותר, אך גם את אשתו ואת ילדיו אהבה. (עמ' 64)

מותו של העובר בתוך בטנה, השהייה בכית החולים והמעבר אל הספינה לפלשתינה אינם יכולים להיקרא אלא כאלגוריה בהקשר הזה. פרי האהבה של מארק וצילי אינו יכול לבוא לעולם, אולי אין לו מקום, אולי מה שנגזר עליו כבר מנשוא, אולי הוא כבר מת כשצילי מבינה שגם הזהות האחרונה שרכשה לה, של האישה, לא בקלות תשרוד מן המלחמה. במידה שבה העובר ומותו קשורים בהחלטה של צילי להפליג לפלשתינה, העובר גם קשור בפרשנות הציונית לסיפור. מותו של העובר מכתוב את היעדר הגאולה שיש בצעד הזה.<sup>30</sup> עם זאת, בתוך ההסתגרות הקיומית הזאת ישנה גם התרחבות של אהבת הניצולה אל אלה שאבדו, אל אשתו של מארק וילדיו. כמו שאפשר לראות גם בסיפוריה של אידה פינק שעוסקים במשפחתו האבודה של בעלה, ככל שהמעגל של ההווה צר, המעגל של העבר הולך ומתרחב.<sup>31</sup> האהבה לאלה שאבדו ובמפשט לדבר שבשמו אבדו (היהדות)

30 הסיפור "בחנוכה 1946" עוסק בסיטואציה דומה, וגם בה האב נעלם, אבל להבדיל, ההמתנה לספינה לפלשתינה אינה מתממשת. ראו בגיא הפורה, עמ' 103-107.

31 היא אומרת דברים ברורים בהקשר זה בריאיון שקיימתי אתה בסרט הדוקומנטרי "אידה פינק – רישומים לקורות חיים", ישראל 2004; ראו גם אידה פינק, "הכתובת", רישומים לקורות חיים, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 220-228.



קשורה בהכרח להחלטה להפליג לפלשתינה, באותה מידה שפלשתינה היא פשוט המקום היחיד שרוצה את היתומים והחלשים מתוקף יהדותם.<sup>32</sup> קל להסכים שהמסלול של צילי אל ארץ הקודש אינו טלאולוגי ואינו מוכיח דבר, עם זאת, נראה לי שתהיה טעות לתאר זאת כמקריית, או כ"היסחפות" לפלשתינה. גם אם כל הַכּוּן מוגדר על ידי הראייה של הציונות את שארית הפלטה כחומר גלם לאומי, וגם אם רואים את הדבר באופן ציני, עדיין השער הזה שפתוח בפני צילי הניצולה הוא השער היחיד שהיא מוצאת בו משמעות. יהיה העניין מעורפל ככל שיהיה, ישנו קו שמחבר בין המשיכה של צילי למארק למשיכתה אל התמהוני שמפציר בחבורת הפליטים, "שובו, יהודים, אל אביכם שבשמיים" (עמ' 66), והפליטים מכים אותו, וצילי, "רחמיה נכמרו על האיש הצעיר. הליטה את פניה בשתי ידיה" (שם). קל להבחין שהלטה הפנים של צילי קשורה לברכה על הנרות, ומתוך הגופניות ממש עולה בה השיבה שעדיין לא ברור למה היא. גם אם התהליך גולמי למדי, התנועה הזאת גם מובילה אל העסקן שמדבר בלווייתה של אחת הנשים שהטביעה את עצמה באגם:

אחד האנשים, שגם בלבשו הבלוי נראה עסקן, דיבר באריכות על החובות הגדולות המוטלות על כולנו, על זכרונם הארוך של היהודים, על נצח השבט, ועל הכורח ההיסטורי לשוב למולדת. הרבה בכו. לאחר ההלוויה היתה מריבה גדולה, ומלים שאותו עסקן השתמש בהן שבו ונשמעו [...].  
צילי קלטה את המלים בעצימת עינים. היא הבינה עכשיו את משמעותן אך לא הצדיקה בלבה איש. רק זאת חשה: האבל ששטף גם אותה נהיה פתע תפל וריק (עמ' 72).

מתברר שהמנוחה שרדה כל המלחמה ובידיה הרעל החבוי, והשתמשה בו עתה, לאחר השחרור, בשל הבטחת נישואים שהופרה. צילי בוודאי אינה לבדה באי היכולת או בהיעדר הרצון לשפוט מוסרית, אבל צילי קולטת את כל המילים שדנות במקרה, את ריבוי נקודות המבט ואת הדבר העקרוני ביותר – היעדר מוחלט של משמעות ל"צדק" במקרה כזה, ומוכן שהכול נעשה תפל וריק, גם מילותיו של העסקן. עם זאת ניכר שיש

32 אפלפלד התייחס לא פעם להגעתו לארץ ישראל כגזורה בדיוק מכך שלא היה מקום אחר שרצה לקבל את הילדים. אין צורך לראות בכך את השורה התחתונה של הסיפורים שלו שעוסקים בדבר, אבל כמו שאמר עם קבלת פרס אושיסקין ב-1967, ההגעה אל הארץ אינה מתוארת כפעולה רצונית אידאולוגית. ראו גלזמן, "עד כאן כתבתי את השליש הראשון", עמ' 152. החוקרים כבר עמדו על כך שבעניין זה הסיפור של אפלפלד בלתי לינארית, ראו: Sidra Ezrahi, "Aharon Appelfeld: The Search for a Language", *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. 1 (1984), pp. 366-380. ההערה של שוורץ על כך שהתבנית האנטי-טלאולוגית של סיפורי המסע של אפלפלד תקפה גם במסעות שהמטרה שלהם אינה ארץ ישראל נראית לי חשובה. ראו שוורץ, קינת היחיד ונצח השבט, עמ' 98.

צורך בצדק כדי לסמן את ההבדל בין העולם של המלחמה ובין העולם שאחריו. ואחרי ככלות הכול, זו ההצעה של הנואם שיש בה מן האידאולוגי, משום שהוא טוען לצדק אל מול החורבן המוסרי ולא בשם "ההנאות הקטנות". ואכן, כשהאחרים "לאחר לילה של הוללות היו ישנים. צילי אמרה לעצמה, אבל אני לא אשכח. אני אזכור" (עמ' 73). הכוח של הדברים פשוט, צילי אינה שותפה ואינה מתנחמת בהנאות האפשריות, וההתחייבות שלה אל הזיכרון, גם אם היא עלולה להיכשל, מפנה אותה אל ארץ ישראל, לפחות במובן זה שהציונות בהגדרה מקיימת את קהילת הזיכרון ואפשר אף לומר שהפתיחה של השער הזה לפני השורדים נובע גם הוא מן הזיכרון.<sup>35</sup>

לאחר ההפלה צילי מגורשת מחצר בית החולים והיא זורמת עם שאר הפליטים אל החוף. שם מדברים בלהט על פלשתינה ושם היא גם פוגשת את לינדה, זמרת הקברטים השמנה, שבידרה ברכיה השמנות את קבוצת הפליטים שצילי הסתפחה אליה. המפגש בין שתי הנטושות קשור במסע לפלשתינה. לינדה, שהיא עזובה וזקנה, נוסעת כי אין לה בררה. כשצילי חוזרת על דברי הנואם ואומרת ללינדה ש"בפלשתינה יש תנה הכל", לינדה רק ממשיכה ללעוס את הדג, וכשהנואם מדבר על ייסורי פלשתינה שהם מחויבי המציאות, לינדה מכריזה שביתת מילים ומסכמת במשפט: "פויה. התחיה הזאת מגעילה אותי" (עמ' 82). באופן העלייה לאונייה מהדהדות סצנות של כניסה למחנה – הזרקורים על הרציף, הצפיפות, הדוחק. אבל יש הבדל, ולינדה מאששת אותו כשהיא מקימה מן הספסל שני בחורים צעירים, "ולמען הצדק" מושיבה את צילי. בבתן האונייה "מכים את המלשינים ומשתפי הפעולה. הללו צווחו בקולי קולות" (שם).

כמעט בחשאי חוזר הצדק אל העולם של הסיפור, לא צדק מושלם, צדק חלקי ביותר, במה באמת מסייע ספסל לצילי או לכל אחת אחרת ש"עברה מה שעברה". אולי אין כאן צדק אבסולוטי, אבל יש לו מקום, ואי אפשר להתעלם מן המרכזיות שלו בתנועה לעבר פלשתינה. נדמה לי שקריאה זהירה ממש מוצאת שאמנם אין גאולה בתנועה לפלשתינה, אבל היא עדיין נובעת מתוך כמיהה לתת משמעות לסבל וכמיהה לשוב לעולם שיש בו אפשרות להכרעה מוסרית. התנועה אמנם כבר מלווה בייאוש מן האפשרות לתקן, איש מהניצולים אינו מאמין בכך, אבל בתוך כך נפרצת, לפחות במידה מסוימת, חומת הברידות שעטפה את צילי. אולי זו רק הפוגה זמנית, אבל היא נובעת מן המהות של התנועה לארץ ישראל ולא מן המקרה.

סיגורו של הסיפור חוזר למעשה אל הפתיחה בצורה כמעט מילולית, ואל מול האיסור המופר לספר את קורותיה של צילי קראוס, הוא מספר את "קורות חייה של לינדה":

היה לה אהוב, נכרי, בעל אחוזה, שהסתיר אותה באסמיו. היא נרדה מאסם לאסם. תחילה היו ימי אושר נפלאים. אך במרוצת הימים הסתבר לה כי האהוב הוא גוי לכל דבר, שותה ומכה. היא נאלצה לברוח, ולבסוף ברחו אל המחנה. אין היא

אוהבת יהודים, אבל מוטב לה יהודים מנכרים. היהודים הם מרופשים אבל לא אכזריים. שנה תמימה היתה במחנה. שם למדה יידיש. ושם היתה מופיעה לילה לילה. אין היא מצטערת. יושר אכזר ניבט מעיניה החומות (עמ' 83).

אם את קורותיה של צילי קראוס "אולי אסור לספר", את קורותיה של לינדה מותר? הסיפור של צילי בסיפור של לינדה מפתיע ומחוכם, והוא קושר בתוכו את התהליך שצילי עברה, ובהחלט אפשר לקרוא אותו כאלגוריה. לינדה שורדת תחילה מתוך האהבה שמבטלת את כל החלוקות בעולם מלבד איש ואישה, והיא מדמיינת שהיא והאהוב הם בני אדם מחוץ לחלוקה של העולם לקטגוריות של זהות. אלא שהיא מגלה שהוא גוי לכל דבר, מכה ושותה, וכמו צילי היא מחליטה לברוח. בתנועה הפוכה מזאת של מארק היא בוחרת את גורלה היהודי, היא בוחרת ללכת אל המחנה, לא מתוך אהבה, אלא מתוך שהיהודים הם ככל הנראה הרע במיעוטו או לפחות אינם אכזרים. אין היא מצטערת, אך ברגע שאפשר היא משתכרת ושרה שירי ערש הונגריים.

הסיפור נסגר באישוש של הקטגוריות היסודיות שצילי למדה בהישרדותה. בני אדם, יהודים, גויים, חיות, חרקים. לא חשוב באמת אם לינדה בוחרת בפלשתינה או שפלשתינה בוחרת בלינדה, כך או כך היא מעדיפה את החיים במחנה עם היהודים מן החיים עם הגויים. טוב שלינדה משתכרת ולא צריכה להגן על הטענה שלה שהיהודים אינם אכזרים, לימים יתברר שכמו כולם הם יכולים להיות אכזרים כשיש בידם כוח. אבל היא שותה, והתחיה מעלה בה בחילה, ונדמה שהיא כבר צופה את שיקרה. לא יהיה בכוחה של התחיה להחיות דבר. כל ההגעה אל פלשתינה אינה מקרית או אקראית כלל וכלל, היא מבטאת אמת עמוקה, גם אם אין בה גאולה. לא במקרה פלשתינה רוצה את לינדה וצילי, אבל אם מדינת היהודים היא סוג של מחנה, גם בה אפשר לאבד צלם אנוש. מחוץ לטווח של הסיפור, אבל בהחלט באופק, מצויה הידיעה שהדבר העיקרי שיציעו הניצולים כשהם יגיעו הוא להיות ישראלים, בני אדם, בעלי מדים, מגפיים, רובים, הכול, ואולי באמת לא היה צריך לספר על צילי קראוס, כדי שלא נדע שאין בכך כלום אם אי אפשר להיות יהודים במובן שהוא שונה מזה שמצאו בכ הרודפים.

## אפילוג

סיפורה של צילי מסתיים בסיפור "המותר" של לינדה, אך הוא גם נמשך במובן מסוים ב"1946", הסיפור הנפלא מתוך מסות בגוף ראשון, שמספר על ההפלגה לארץ. בזמן ההפלגה רבה-החובל השוודי מתעקש להקריא לפליטים מן התנ"ך מתוך אמונה יוקדת בייעודם ההיסטורי. האמונה של השוודי באל שבהיסטוריה מערערת את שיווי המשקל של הניצולים, והדובר בגוף ראשון מסביר:

לפני חודשים מעטים עוד היינו בני אדם. מוכים אמנם, נרדפים, אבל לא נעדרי סבר. איש לא עמד עלינו כנוגש ולא הטיף לנו מוסר. לא היינו גיבורים אבל גם לא חרקים. כלום אין רב החובל רואה אותנו כפי שהננו. למה הוא לועג לנו ומכנה אותנו עם-אלהים, עם נבחר? למי נחוצה מליצה ריקה זו? לנו על כל פנים היא לא נחוצה. יניח לנו עם פצענו הקטן.<sup>34</sup>

אם נקרא את הסיפור בתור סיכום למסעה של צילי, נראה שהוא אמביוולנטי כמו הסיגור של צילי. אל מול הוודאות של השוודי הניצולים מרגישים מרומים, כאילו הורמה המחיצה האחרונה, והנה בתוך גלגלי ההיסטוריה הם הפכו למה שהצליחו לא להיות: חרקים. זו תחושה מובנת מאור של הניצול אל מול מי שרואה את השואה ואת הסבל כחלק מתכנית היסטורית או אלוהית. אך רב-החובל יוצא מדעתו כנראה, ואנשי הצוות המושחתים משתלטים על האונייה, הממשיכה במסעה לכיוון פלשתינה. רגע לפני שהם מודיעים על ההפיכה מזהיר הסוחר מפני התגרות ברב-החובל:

“אדם אינו חרק”, נזעק לעומתו מבריה.

“קשה להודות, אמנם, אומר האיש בשקט, ואף על פי כן הוא חרק” (עמ' 58).

ההפלגה נמשכת לכיוון פלשתינה, וגם הדיון נמשך כשמבריה, אולי אחר, אולי אותן אחד, מבהיר שהוא “מעדיף להגיע לפלשתינה בלא ציפיות דתיות [...] אינני מאמין בתיקון העולם” (עמ' 59).

אולי יש כאן איזו הפרדה בין הסוחר למבריה. הסוחר זקוק מתוקף עיסוקו למערכת שיש בה מידה של מוסריות, לפחות כזאת שמספיקה לנהל חיי מסחר, ומכאן שהוא מוכן לקבל פלשתינה שיש בה עולם מתוקן ואולי אפילו חפץ בכך. המבריה, שמטבע עיסוקו חוצה את הקווים הנורמטיביים, מעדיף מקום נטול משמעות דתית. אין עדיפות לאחד מן השני, לא במעט כמו שהם פני הדברים במדינה שפלשתינה הפכה להיות.

בפרק האחרון של הנודדים, על פני הים בדרך לארץ המובטחת שאין בה כל הבטחה, מתברר שכל המערך שאפשר לשרוד לפיו מתערער. אם היה אפשר להתנחם בכך שהאדם לא הפך לחרק, באה הנסיעה וערערה את הוודאות הזאת, מתוך שהטילה על העולם את ההיסטוריה שבתוכה האדם בהחלט נחשב לחרק. הפן הגאולי שמייחסים לפלשתינה הוא שבהכרח הופך את ההישרדות לחלק מן התהליך הזה של הכניסה להיסטוריה. למעשה אפלפלד מפריד בין התנועה אל עבר ארץ ישראל, עד הנמל, שיש בה בחירה והיא אינה כה מקרית כמו שאפשר לחשוב בתחילה, ובין התנועה הכלואה בספינה שכבר אין בה בחירה ואף יש בה ובהגעה לארץ ישראל מן הכפייה.

הגאולה של הציונות בוודאי חסרת משמעות לניצול, אך ביומרתה לשקם אותו ואת ה"עם היהודי" הניצול היא הופכת אותו לבן אדם, בדיוק כמוכך הפוך מזה שצילי לפחות חשבה שמן הראוי לשמר. מה שהציונות מציעה לניצול היהודי בתור שיקום הוא אחרי ככלות הכול להיות בן אדם כמו הגוי, בעל כוח.

אולי היהודים לא אכזרים, אבל אל מול היהודים בעלי הכוח, היהודים שהיו נרדפים ונטולי כוח הופכים ממבט לאחור בהכרח לחרקים, ומשום כך כשהם מגיעים לפלשתינה מצטיירת תמונה מלאת חורבן שמתרחשת בקיץ בחודש שכולו קודש לחורבן: "בחודש אב הגענו, בתחושה הנוראה, כי במקרה הגענו" (עמ' 59).

