

מרטיר

דותן לשם

א. נקודת המגוז

ידוע ומוכר גילוייה המאוחר של חנה ארנדט, שעליו היא נותנת דין וחשבון במסגרת סיקור משפטו של אדולף אייכמן, כי בניגוד למה שכתבה ב"יסודות הטוטליטריות", "תהומות הנשייה" אינם קיימים. "שום דבר אנושי אינו מושלם עד כדי כך, ופשוט יש בעולם אנשים רבים מכדי שנשייה תהיה אפשרית. תמיד יישאר בחיים אדם אחד לספר את הסיפור." דבר מה הרה גורל נגזר מתובנתה המאוחרת של ארנדט. על טבעו מרמזת ארנדט כאשר היא טוענת בהמשך הפיסקה ש"הלקח של סיפורים אלה הוא פשוט ובטוח התפיסה של כל אדם [...] ומבחינה אנושית אין צורך ביותר מכך, ואי אפשר לדרוש יותר כדי שהפלנטה הזו תמשיך להיות מקום מתאים לחיים של בני אנוש." כפי שאנסה להראות, על עובדה זו אפשר לבסס פילוסופיה פוליטית חדשה. על הצורך בפילוסופיה כזאת הצביעה ארנדט בטענתה כי אפילו השכל הישר, שאמור להיות מובן מאליו³, איבד את מובנו:

אנו חיים כיום בעולם [מודרני] שבו אפילו השכל הישר (common sense) איבד את מובנו זה מכבר. התרסקותו של השכל הישר בעולם העכשווי מרמזת שהפילוסופיה והפוליטיקה, בלי להתעלם מן הקונפליקט הישן ביניהן, סבלו מגורל דומה. והמשמעות [של עובדה זו] היא שהבעיה של הפילוסופיה והפוליטיקה, או הצורך בפילוסופיה פוליטית חדשה שממנה יכול להיוולד מדע חדש של פוליטיקה, ניצבת שוב על סדר היום [...]⁴

טענה זו מופיעה בהקשר של השאלה "האם המצפון יכול להתקיים בחברה חילונית ולמלא תפקיד בפוליטיקה חילונית. זוהי השאלה אם מוסריות כשלעצמה היא בעלת קיום ארצי."⁵ ארנדט הצביעה על הצורך בפילוסופיה פוליטית חדשה, אך למיטב שיפוטי היא לא הספיקה לבסס די הצורך. אינני מתיימר להציע מענה שלם לאתגר שארנדט הציבה לפתחנו ולהצביע על שכל ישר שדי בו לבסס את קיומה הארצי של מוסריות. מענה שלם כזה בוודאי יחרוג ממסגרת של הגדרה לקסיקלית. במקום זאת אאמץ מטרה צנועה יותר ואנסה להצביע על המרטיר, הפרסונה הנושאת על שכמה הדווי את כותרת ההגדרה, כנקודת מגוז לפיתוחה של פילוסופיה פוליטית זו. ב"יסודות הטוטליטריות" קושרת ארנדט את תהומות הנשייה לסיכול האפשרות של מרטיריות במחנות, אך היא אינה מרחיבה בשאלה מיהו המרטיר. כדי להציב את המרטיר כנקודת מגוז לפילוסופיה פוליטית אבקש אם כן ללמוד עליו מפי אבות הכנסייה. באמנות הרנסנס, נקודת המגוז מצויה לרוב בקו האופק. זוהי הנקודה שאליה מתכנסים קווים מקבילים במרחב ודרכה מתארגן מרחב זה לעומקו. המרטיר, כך אנסה להציג, הוא נקודת מגוז המצויה באופק הכלכלי, שבה נפגשים הקווים המקבילים של הפוליטיקה והפילוסופיה. תקוותי

היא שהגדרתו המחודשת של המרטיר כנקודת המגוז, על ידי תיאורו של הדבר הנגלה לעיניו של המביט אל גופו, תאפשר לנו לשרטט מחדש את הממד הכלכלי, את הממד הפוליטי ואת הממד העיוני, המרכיבים יחדיו את מרחבי החיים האנושיים. גם אם הגדרתה של נקודת המגוז מחדש על ידי קיבועה בגופו של המרטיר לא תצליח להשפיע על עיצוב המרחב האנושי עצמו, דבר אחד ודאי יצליח לה: היא תותיר בידינו פרספקטיבה חדשה שתסייע לנו לפענח את מסתורי המרחבים של חיינו המשותפים. ככזו, יש לקוות שהיא תספק לנו נקודת משען שממנה אפשר יהיה לדבר ולפעול אחרת.

כדי לעשות זאת אתאר בחלקה הראשון של ההגדרה כיצד משפיעה העובדה שתהומות הנשייה אינם קיימים, ושתמיד יישאר לפחות בן אדם אחד לספר את הסיפור, על האופן שבו מוסרות שלוש הפרסונות שהאדם עוטה על עצמו – המשפטית, המוסרית והפוליטית – ב"צורת המשטר החדשנית" שהציג השלטון הטוטליטרי לעולם. כפי שאנסה להראות, מן העובדה שתהומות הנשייה אינם קיימים משתמע שינוי רדיקלי בסדר הפרסונות שחיי אנוש עוטים במערומיהם. עיקרו של מהפך זה טמון בכך שאת הפרסונה המוסרית – פרסונה שהאיקונה שלה הוא המרטיר המופיע לעיני אחרים – לא ניתן למחות מפניהם של בני האדם.

בשלב השני אנסה לחפש תשובה לשאלה מהו הדבר הנגלה במבטו של זה אשר הביט לעבר גופו של המרטיר, זה שבחר, קבל עם ועדה, באמת על פני החיים. אם ניקח את טענתה של ארנדט ברצינות הראויה, מן ההכרח שתשובה זו תעמוד בראשיתו של כל ניסיון לבסס חברה ופוליטיקה חילונית. הדבר נובע מכך ש"מבחינה אנושית אין צורך ביותר" מן האמת המובנת מאליה שמי שחזו במופעו בגופו של המרטיר מעידים עליה. אחרי ככלות הכול, די בכך "כדי שכוכב הלכת הזה ימשיך להיות מקום מתאים לחיים של בני אנוש". כפי שאנסה להראות, המרטיר מנכיח בגופו את הבחירה באמת על פני החיים אל מול פני השלטון הפוליטי. בתור שכזה המרטיר מהווה את נקודת המגוז שאליה מתכנסים הקווים המקבילים של הפעולה הפוליטית ושל העיון הפילוסופי. כפי שמעידים שניים מאבות הכנסייה, הדבר הנגלה בעיני זה המביט אל נקודת המגוז שמהווה המרטיר בעודו מעיד אמת בגופו הוא כלכלת הטבע האנושי. יתרה מזאת, מרבית הטקסטים שחיברו אבות הכנסייה מוקדשים לתיאור מופעיה השונים של כלכלה זו ולתפעולה. הגדרה זו של הכלכלה מופיעה בתמציתיות בניסוח עיקרי האמונה הנוצרית שאומצה על ידי משתתפי הוועידה האקומנית הרביעית שהתכנסה בשנת 451 בחלקדון. לפי הגדרה זו בכלכלה (oikonomia), האדם שותף באלוהות "ללא מיווג, ללא שינוי, ללא הבחנה וללא הפרדה." במילים אחרות, טענתם של אבות הכנסייה היא שבלבה של הכלכלה ניצבת שותפות מופלאה שבה בנו של אדם לוקח חלק בדבר שזר לו זרות מוחלטת, אך למרות זרות זו יש ביכולתו להשתתף בו.

בשלב האחרון אנסה לטעון, בעקבות ארנדט, כי ראשיתה של פילוסופיה פוליטית חדשה היא במחשבה מחודשת על הכלכלה כשותפות מופלאה בדבר שזר לנו זרות מוחלטת, ושלמרות זרות זו יש ביכולתנו להשתתף בו. דומני כי הבנת הכלכלה כשותפות מופלאה בדבר מה הזר לאדם

לחלוטין ניצבת מעבר לאופק המחשבה הליברלי, ולפיכך נדרשת חזרה אל התגלותה בגופו של המרטיר לפני העידן המודרני. הדבר נובע מכך שקיומה של המוסריות בעולם כדבר מובן מאליה, קיום שבמחשבה הליברלית הובן במונחים תועלתניים⁷ והתגלה בכלכלה הפוליטית, איבד את מובנו זה מכבר. תוצאתו של אובדן המובן המוסרי של הפעולה התועלתנית היא שקיומה המובן מאליה של המוסריות אינו מצוי עוד מעבר לכל ספק סביר. אל מול מצב עניינים זה דומני כי עלינו לשוב ולהיענות לצויו של אריסטו מן הפוליטיקה ו"ראשית כול לדבר על הכלכלה."⁸ ראשיתו של דיבור זה מן ההכרח שיעסוק בשאלה כיצד כלכלה יכולה להתקיים בחברה חילונית ולמלא תפקיד בפוליטיקה חילונית. בסופו של דבר "זוהי השאלה אם המוסריות כשלעצמה היא בעלת קיום עולמי." כפי שאנסה להראות, הגדרת המרטיר כנקודת המגוז שממנה אפשר להתחיל לארגן מחדש את הפילוסופיה הפוליטית כוללת שיבה לרגע לידתה של המסורת הפילוסופית. ארגון מחדש זה, כך אציע, מפנה את תשומת לבנו אל אקטים שונים של הנצחה עצמית על ידי לידה ביפה, שדיוטימה מונה אותם באוזניו של סוקרטס.

ב. שלוש הפרסונות

ראשית, אם כן, אפנה לתיאור תנאי ההופעה של מה שארנדט מכנה "העירום המופשט של להיות אנושי ואך ורק אנושי"⁹ במחנות. בחשיפת הקיום האנושי במערומיו, כאשר הוא לא מותנה עוד על ידי דבר מה בעולם [שקיים מחוץ למחנות], תמונה לטענתה של ארנדט הסכנה הגדולה ביותר ליושבי מחנות מכל סוג שהוא.¹⁰ את טענתה של ארנדט בדבר טבעו של המשטר הטוטליטרי אפשר להבין כך: הטוטליטריות היא "צורת משטר חדשנית" מכיוון שהיא המשטר הפוליטי שיותר מכל משטר אחר מפשיט את האנושיות מכל אופני ההיות המתגלים בפרסונות שבהן בני אדם מופיעים לעיני אחרים. חדשנותו של הטוטליטריות היא בכך שהוא מנע מבני אדם את האפשרות להנציח את עצמם בעיני אחרים. הוא מנע מהם את האפשרות להנציח את אופן ההיות הייחודי של בני אדם ובנות חוה כמי שבניגוד לסדר הקוסמולוגי חיייהם מתנהלים לאורך קו כמו לינארי.¹¹ דומני שחשיפת האנושיות במערומיה היא הסיבה שארנדט רואה במחנה את "המוסד המרכזי האמיתי שעליו מבוסס הכוח הארגוני הטוטליטרי,"¹² ומזהה את המחנות כ"חיוניים לשמירת כוחו של המשטר יותר מכל מוסדותיו האחרים."¹³ כפי שהיא מציגה זאת, חשיפת אופן ההיות אנושי במערומיו מבוצעת על ידי הסרה בכוח של שלוש הפרסונות שהאדם עוטה על פניו חליפות בצורות המשטר שקדמו לו. אלו הן הפרסונה המשפטית, הפרסונה המוסרית, ולבסוף הפרסונה הפוליטית.¹⁴ אסכם בקצרה את האופן שבו ארנדט מתארת את תהליך הפשטת הפרסונות מאופן ההיות אנושי המקובל.

ראשונה מוסרת הפרסונה המשפטית. שוהי מחנות הפליטים, והאזרחים מן השורה במשטר הטוטליטרי, הם אלה שהפרסונה המשפטית הוסרה מעל פניהם. תוצאתה של הסרה זו היא אובדן "הזכות להיות בעליהן של זכויות."¹⁵ מאובדנה של הפרסונה המשפטית נגזרות שלוש תופעות הרות גורל: ראשית כול מתלווה אליה הסרת הגנתו של החוק על החיים.¹⁶ כן נגזלת

מאנשים אלה היכולת ליטול חלק בשותפות הנתונה במסגרת החוק, כלומר היכולת להופיע בזירה הפוליטית. לבסוף, בהיעדר אישיות משפטית, נשללת מהם זכות הטענה בפני ערכאה שיפוטית. ארנדט מציגה את אובדן הפרסונה המשפטית, המספקת את הגנת החוק על החיים ומאפשרת הופעה בזירה הפוליטית כמו גם בזו המשפטית, כתנאי מקדים בדרך לחשיפת אופן הקיום האנושי באמצעות הסרת שתי הפרסונות הנוספות שהאדם עוטה.¹⁷

כשארנדט מציגה את הפרסונה המוסרית, השנייה מבין שלוש הפרסונות המופשטות מחיי האנוש המעורטלים, היא מציבה את המרטיר כאיקונה של פרסונה זו:

הצעד המכריע הבא בהכנתן של גוויות חיות הוא רציחתה של הפרסונה המוסרית באדם. הדבר נעשה באמצעות סיכול מוחלט, לראשונה בהיסטוריה, של עצם המרטיריות¹⁸ [...] "כמה מן האנשים המצויים כאן [במחנות] עודם מאמינים שלמחאה יש אפילו חשיבות היסטורית? הספקנות הזאת היא יצירת המופת של האס-אס. ההישג המפואר שלהם. הם הכחידו כל סולידאריות אנושית שהיא. חשיכה גדולה ירדה על העתיד. במקום שאין בו עוד עדים, שוב לא תוכל לצמוח עדות (testimony)"¹⁹

בטרם אשוב אל הפרסונה המוסרית, הרשו לי לדלג אל השלב השלישי. בשלב זה, המופיע לאחר הסרת הפרסונה המוסרית, מועלמת כל סינגולריות ואינדיבידואליות באדם – העלמה השקולה ל"חיסול הספונטניות, למחיקת יכולתו של האדם להתחיל משהו חדש מתוך משאביו העצמיים, משהו שאין ולא יכול להיות לו הסבר המבוסס על תגובה לסביבה ולאירועים."²⁰ בחיבורים מאוחרים יותר זיהתה ארנדט את היכולת הזאת כפרסונה הפוליטית. כפי שהיא מתארת, הפרסונה הפוליטית באדם היא ה"קשה ביותר להריסה (ומשנהרסה, היא הקלה ביותר לתיקון)."²¹

לוח 1: תורת הפרסונות ב"סודות הטוטליטריות"

פוליטית	מוסרית	משפטית	הפרסונה המוסרת
אחרונה	שנייה	ראשונה	סדר ההסרה
ספונטאניות	עצם המרטיריות	הזכות לזכויות	מה מחוסל
מחנה ריכוז	מחנה עבודה	מחנה הפליטים	מרחב ההסרה
גיהנום	כור המצרף	שואל	דימוי
ראשונה	שנייה	אחרונה	סדר השיקום

אסכם בקצרה: ארנדט מאפיינת את שלושת מדורי הגיהנום²² עלי אדמות (השואל, כור המצרף, הגיהנום), ומתאימה כל אחד מהם לשלב שבו חיי אנוש מופשטים מפרסונה נוספת. טענתה של ארנדט היא שהשלב הראשון, הסרת הפרסונה המשפטית, מאפיין את הפליטים ואזרחי המדינות הטוטליטריות. ארנדט מבינה אובדן זה כאובדן ה"זכות להיות בעל זכויות". בשלב השני מאבדים שוהי מחנות העבודה את הפרסונה המוסרית שלהם. אובדן הפרסונה המוסרית מתבטא בסיכול

מוחלט של עצם המרטיריות. לבסוף, במחנות הריכוז מוסרת מעל האדם הפרסונה הפוליטית שלו – התבחנותו מן האחרים כיילוד אדם וחווה, סינגולריות המונכחת בעודו מתחיל משהו חדש בעולם ממשאביו העצמיים. מי שמתבונן אל עבר אופן ההיות אנושי שהוסרו ממנו שלוש פרסונות אלו רואה את החיים האנושים במערומייהם.

ג. המהפך: לא ניתן להסיר את הפרסונה המוסרית

בטרם אמשך אל התחנה השנייה במסעי, ברצוני לשוב אל דמותו של המרטיר. ארנדט אינה מציעה הגדרה למרטיריות, אבל אני מבקש להציע הגדרה שהולמת לדעתי את המסורת של מושג זה: מרטיריות היא פעולה שמתבצעת אל מול פני השלטון הפוליטי, פעולה שבה המרטיר בוחר בְּאמת על פני החיים. כך, למשל, מתאר זאת טטיאן:

המלך מצווה לשלם מיסים, [אני] מוכן לשלם. האדון מצווה עלי להשתעבד ולשרת, אני מכיר בעבדות. כי את האדם יש לכבד כבן אנוש, אבל רק מן האל יש לירוא; האל הבלתי נראה לעיני אנוש ושאינו מוכל באומנות (טכנה). רק בהיותי מצווה להתכחש לו, לא אציית. אעדיף למות כדי שלא אתגלה כשקרן וכפוי תודה.²³

שלילת המרטיריות שקולה אפוא להפשטת הפרסונה שבה אדם מנציח אמת בגופו לעיני אחרים. כפי שמעיד דויד רוסה, שארנדט מצטטת אותו, יצירת המופת של האס-אס אינה שלילת היכולת למות; הישגם הגדול הוא בשלילת האמונה בקיומה של עדות שתיתן משמעות למות זה. הישגם הגדול של האס-אס הוא הצלחתם לשכנע את שוהי המחנות שהבחירה באמת על פני החיים לא תזכה להנצחה. זאת מאחר שמבחינת המרטיר בכוח, כמו גם בשביל העדים הפוטנציאליים למעשהו, המחשבה שייוותר ולו אדם אחד שיעיד על האמת שנגלתה בבחירתו היא הכול חוץ ממובנת מאליה.

זהו הרקע לקונברסיה שחוותה ארנדט, ומגולמת בטענתה כי תהומות הנשייה אינם קיימים. כאמור, קונברסיה זו התרחשה כתוצאה מהצטברות העדויות ששמעה בעצמה במהלך כתיבת ה"דו"ח על הבנאליות של הרוע". עדויות אלו הן הסיבה לכך שבשורה התחתונה של ה"דו"ח, ובניגוד לטענתה ב"יסודות הטוטליטריות", את המרטיריות אי אפשר להעלים. זאת מכיוון ש"תמיד יישאר אדם אחד לספר את הסיפור." כפי שניתן לראות מיד, קבלת הטענה בדבר היכולת התמידית להעיד אמת לעיניו של לפחות אדם אחד, ולו במחיר החיים, משמעה שהפרסונה שאותה אי אפשר להסיר היא הפרסונה המוסרית. פרסונה זו היא-היא הדבר הנגלה לעיני המביטי אל "העירום המופשט של להיות אנושי ואך ורק אנושי", ובה מתגלה בחשבון אחרון האמת של הקיום האנושי. בפרפרזה על דברי ארנדט, "מבחינה אנושית אין צורך ביותר מאמת זו, ואי אפשר לדרוש יותר כדי שפלנטה זו תמשיך להיות מקום מתאים לחיים של בני אנוש." ביחס לשאלה מהי האמת הנגלית לעיניו של המביט אל עבר המרטיר, אותו אחד שבחר להעיד אמת בגופו, ארנדט אינה מביאה עדויות שיסותרו את עדותו של רוסה מ"יסודות הטוטליטריות", המצביעה דווקא על חוסר ההיתכנות של המרטיריות.

כלכלה

מטענתה של ארנדט כי "תהומות הנשייה אינם קיימים" נגזר שינוי ב"תורת הפרסונות" שהיא הציגה ב"יסודות הטוטליטריות". בשונה מטענתה כי בטוטליטריזם הוסרו מעל אופן ההיות אנושי הפרסונה המשפטית, הפרסונה המוסרית והפרסונה הפוליטית, מן הקונברסיה של ארנדט עולה שהפרסונה המוסרית לא ניתנת להסרה מעל אופן ההיות אנושי. נהפוך הוא, היא שקולה לו. עוד ראינו שארנדט מציבה את המרטיר כאיקונה של פרסונה זו. כפי שניסיתי לטעון זה עתה, המרטיר הוא זה שבגופו נגלית אמת זו בעודו בוחר, קבל עם ועדה, באמת על פני החיים.

מתגלית זו ניתן לגזור הגדרה חדשה של האדם. האדם אינו מתבחן משאר בעלי החיים בהיותו יצור פוליטי – פרסונה שכאמור אפשר להסיר ממנו; האדם מתבחן משאר בעלי החיים בכך שהוא יצור שיתופי, שבחשבון אחרון אופן ההיות הייחודי לו שקול לפרסונה המוסרית שלו. האדם, גם אם כמוצא אחרון, תמיד יכול להעיד אמת בבשרו לעיני אחרים, ותמיד יישאר לפחות אדם אחד שיעיד על התגלותה של אמת זו.

מן הקונברסיה של ארנדט נגזר עוד דבר, חשוב לא פחות: היא מציעה תפיסת חילון חדשה, תפיסה השונה באופן מהותי מן החילון המודרני-ליברלי. בשונה מן הליברלים, שהתאוו כל כך לגרש את האלוהות מכל מרחבי חיינו המשותפים עד כי רוקנו את הכלכלה הפוליטית מן המוסר והפקירו אותה לחסדי התועלת בלבד, ארנדט מצביעה על אפשרות של חילון מסוג אחר. חילון זה אינו אחוז בפחד האלוהים המודרני, ובהיעדרו של פחד זה הוא אינו נחפז לגרש את האל מן הכלכלה כמי שכפאו שד. הוא גם לא מחייב ויתור על מופע המוסריות בכלכלה. נהפוך הוא, הוא מציב את המוסריות כקודמת אונטולוגית לתועלת. החילון שארנדט מציעה לנו הוא כפול: ראשית היא מחלנת את האלוהות כאשר היא מתארת אותה כשותפות, ושנית היא מחלנת את פרסונת העד. אנסה להסביר בקצרה למה כוונתי.

חילונה של האלוהות כשותפות

כפי שמציגים זאת ולדימיר לוסקי וג'ון זיזיולאס, האבות הקפדוקים מן המאה הרביעית לספירה חוללו מהפכה באונטולוגיה היוונית כאשר אמרו שהפרסונה שקולה לאופן ההיות. כפי שמתאר זאת ג'ון זיזיולאס:

הקפדוקים חוללו מהפכה באונטולוגיה היוונית, מאחר שהם אמרו בפעם הראשונה בהיסטוריה א' שהפרסונה (*prosopon*) אינה משנית לישות אלא היא אופן ההיות שלה (*hypostasis*, וב' שאופן ההיות הוא קטגוריה אונטולוגית, ולפיכך היא מקושרת (*relational*) מטבעה, היא פרסונה.²⁴

אולם שקילות זו הופיעה במחשבת הנוצרים כתיאור של האלוהות כשותפות, ולא של האנושות כשותפות. ייחוסה של שקילות זו לבני האדם מציעה חילון רדיקלי ומהפכה באונטולוגיה ששורשיה יוניים. זאת מן הטעם הפשוט, שהיא מייחסת לאדם תכונה שיוחסה עד אותו הרגע לאל.²⁵ אפשר

לחוש כמה רדיקלי הוא החילון שניתן לחלץ מן התובנה של ארנדט אם מתמקדים בדמותו של העד שלענינו מופיעה הפרסונה המוסרית כבלתי ניתנת להסרה מחיי אנוש. אעשה זאת על ידי הצגה קצרצרה של שלושה עדים: האדמה היהודית, בן האלוהים הנוצרי, והריבוי האנושי הארנדטיאני.

חילון פרסונת העד

בעבור היהודים, האדמה והשמים שמשה פונה אליהם בדברים ל"ב 1 (הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה; וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי-פִי) הם עדי שמיעה שיש בידם להבטיח שהפרסונה המוסרית לא תוסר שוב מעל פני האדם. דוגמה נוספת מופיעה בסיפור קין והבל: וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ; קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן-הָאֲדָמָה. וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת-פִּיהָ לְקַחַת אֶת-דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ (בראשית ד' 10-11). לעוולה הרצחנית שביצע קין אין עד אנושי. עדה לכך האדמה המעידה בפני האל, ועדות השמיעה היא העומדת בבסיס האכיפה של הפרסונה המוסרית על אופן ההיות אנושי. במילים אחרות, על פי תפיסה זו האדם אינו יכול להסיר מעליו את הפרסונה המוסרית ולעוול בלי להיענש, כי אוננו של האל כרויה תמיד לעדות השמיעה של השמים והארץ, וביום הדין היא תוצג.

הנוצרים, המשלבים את ההומניזם היווני ואת האמונה היהודית לכדי גוף אחד, עושים צעד גדול לכיוון בני האדם. כפי שמעיד סטפנוס, ראש וראשון למרטירים:

מֵילָא רוּחַ הַקֹּדֶשׁ וּמִבֵּיט הַשָּׁמַיִמָה. רָאָה אֶת כְּבוֹד אֱלֹהִים וְאֵת יְשׁוּעַ עוֹמֵד לִימִין הָאֱלֹהִים וְאָמַר: "הִנְנִי רוֹאֶה אֶת הַשָּׁמַיִם פְּתוּחִים וְאֵת בֶּן-הָאָדָם עוֹמֵד לִימִין הָאֱלֹהִים." (מעשי השליחים ז' 55-56).

במילים אחרות, לדידם של הנוצרים תמיד יישאר לפחות אדם לספר את הסיפור. אדם זה הוא ישו, הנגלה בעיני רוחו של סטפנוס כמי שניצב לימין האלוהים לנצח נצחים. ניתן אפוא לראות כי התבשרותו (incarnation) של בן האלוהים היא המבטיחה שלעולם יותר לפחות אדם אחד שיספר את הסיפור, ובתור שכזה הוא מבטיח את התנהגותם המוסרית של בני האדם (כנוצרים). התובנה של ארנדט מייתרת את הצורך באדמה ובהתבשרותו של בן האלוהים כדי להבטיח את הנצחת הפרסונה המוסרית באדם. אין צורך בהם, משום שכפי שהיא טוענת, "פשוט יש בעולם אנשים רבים מכדי שנשייה תהייה אפשרית. תמיד יישאר בחיים אדם אחד לספר את הסיפור." הריבוי האנושי הוא הדבר שמבטיח את עצם קיומה של המרטירות, ולא בן האלוהים.

דיון זה משיב אותנו אל המרטיר, הדמות שביקשתי להגדיר כנקודת המגוז שממנה ניתן למתוח מחדש קווים לדמותה של פילוסופיה פוליטית.

ד. המרטיר

פנייה לכתבי הפילוסופים הפך-נוצרים, אותה חבורה שעסקה יומם וליל בניסיונות לחזות

באמת, לא תסייע בידנו לגלות מהי האמת המופיעה בעיני מי שמביט אל גופו של המרטיר. זאת, אף שהפילוסוף בהא הידיעה, סוקרטס, שדורות של פילוסופים דאגו להנציחו כאיקונה של האסקסיס (askesis) הפילוסופי, היה הראשון גופא שבחר באמת על פני החיים. הסיבה לכך שהפילוסופים הם פסולי עדות במקרה זה נובעת מכך שתלמידיו ורעיו של סוקרטס בחרו שלא להפנות את מבטם אל עבר גופו ברגעי מותו. כפי שמתואר בפיידון:

[...] בראותנו שהוא [סוקרטס] שותה וכילהה לשתות [את הרעל] – לא יכולנו עוד, וגם אני עצמי – בעל כורחי זלגו עיני דמעות למכביר, עד שעטפתי פני ובכיתי – עלי, שכן לא על הלה בכיתי, אלא על מזלי שלי, שיילקח ממני חבר אשר כזה. ואילו קריטון כבר קם לפני, כיוון שלא מצא עוד לעצור בדמעותיו. אפולודורוס היה גם לפני כן ללא הפוגה, ועתה התייפח בבכי תמרורים, עד שזיעזע את כולנו – חוץ מסוקראטס. שהלה אמר: "הוי התמוהים, מה המעשה שבידכם? הרי מעל לכל שלחתי מכאן את הנשים דווקא לשם כך: לבל תארע בעטיין תקלה כזאת."²⁶

במקום להישיר מבטם אל עבר גופו הגווע של סוקרטס שקעו רעיו ותלמידיו של סוקרטס ברחמים עצמיים על מר גורלם, ובעודם ממררים בבכי השפילו מבטם ו"עטפו פניהם". בנוהגם בדרך זו הם מנעו מן הפילוסוף את האפשרות להנכיח אמת בגופו, מאחר שלא היה מי שיעיד על מופעה ברגעי המוות. וכמו על מנת לנסות למנוע את שחזור מופע כישלוננו של סוקרטס בעיני רוחם, נמנעו תלמידיו מללכת בדרכו ובחרו בחיים על פני האמת. כך, במקום לדבוק באמת עמלו הפילוסופים בדמיונם על הקמתה של שותפות המקדשת את החיים. שותפות שבה הפילוסוף לא ייאלץ עוד, גם במחיר ויתור על החירות שבשותפות, להימנע מלהביט אל עבר מופעה של האמת בעולם המוחש גופא. כאשר כשלו בביסוסה של שותפות זו בחרו הפילוסופים בחיים. אפלטון טוען במכתב השביעי שאסור לפילוסוף לקחת חלק בשיח הפוליטי אם הדבר מסכן את חייו,²⁷ וכאשר חיי אריסטו הועמדו בסכנה הוא העדיף לנוס מאתונה מאשר להעיד קבל עם ועדה על האמת במחיר סיכון החיים.

כדי למצוא עדויות לדבר הנגלה לעיני מי שמביט בגופו של המרטיר עלינו לפנות אל כתביהם של הפילוסופים הנוצרים. בשלוש המאות הראשונות לאחר סקילתו של סטפנוס ניתנו בידם די הזדמנויות לתרגל את מבטם העיוני במרטיר. אולם בטרם אציג את תיאורם להתגלות האמת בגופו של המרטיר, עלי לבסס את קיומו של המרטיר כפילוסוף, או יותר נכון להציג את הפרקסיס הפילוסופי שהמרטיר מקיים. לשם כך איעזר בדרשה שחיבר גרגורי מניסה, הצעיר משלושת האבות הקפדוקים שלוסקי וזיזולאס ייחסו להם את המהפכה באונטולוגיה היוונית. דרשה זו מוקדשת לתיאור קורותיו של סטפנוס, הפרוטו-מרטיר:

אמש הדספוט של כל [היקום] קיבל את פנינו, היום זהו החקיין של הדספוט [סטפנוס]. כיצד ההוא קשור לאחרי? האחד נהיה לבן אנוש למעננו, האחר פשט מעליו [את האנושיות] למענו. האחד לקח על עצמו את המערה של החיים למעננו, האחר עזב אותה למענו [...] האחד החריב את המוות והאחר בז לו.²⁸

גרגורי ממקם את סטפנוס כמי שמאחד שתי מסורות באקט המרטירי: המסורת הפילוסופית המתחקה אחר פעולתו של סוקרטס, והמסורת הנוצרית המחקה את פועלו של ישו. בקטע המצוטט טוען גרגורי שסטפנוס מהווה מודל לנוצרים – פרוטוטיפ – בכך שהיה הראשון לבצע מימזיס של בן האלוהים. סטפנוס חיקה את ישו כפילוסוף המשקם את המסורת הפילוסופית-סוקרטית, אך פעל בכיוון הפוך מפעולתו של האל הבן. האל-הבן נטל על עצמו את המערה של החיים האלו בעבורנו, ואילו סטפנוס עזב אותה בגופו בעבורו. השימוש בדימוי המערה אינו מקרי כאן. גרגורי מרפרר באופן מודע וברור למשל המערה המפורסם של אפלטון בפוליטיאה.²⁹ המרטיר, אם כן, בעודו מחקה את ישו על ידי אימוץ האקט הסוקרטי, מנכיח בגופו ולעיני אחרים את הבחירה באמת על פני החיים.

לאחר שהצגתי את המרטיר כמשקמה של מסורת פילוסופית, ולפיכך כמי שבאקט המרטירי הוא מעיד אמת בגופו נוכח השלטון הפוליטי, אציג את עדותם של הכותבים הנוצרים לגבי מהי אמת זו. לפחות בשתיים מן העדויות הללו הם טוענים כי הדבר שנגלה במרטיר הוא כלכלה.³⁰

ההיסטוריון הנוצרי הראשון, אאוסביוס מקיסריה, טוען כי "המביטים [אל עבר המרטיר] נדהמים מן המראה של כלכלת בשרו, בעודם רואים את תוככי המערכת המעגלית של הדם ואת עורקיו."³¹ בתיאור גרפי לא פחות טוען יוחנן מדמשק: "כאילו צורתו האנושית נעלמה, הוא עירום, עצמותיו מרוסקות, חלקי גופו שבורים, וניתן לראות את הכלכלה של טבעו האנושי (*ten oikonminian tes anthropoines phuseo*)."³² יוחנן ואאוסביוס מעידים בפנינו כי הדבר הנגלה לעיניהם של המביטים בגופו העירום של המרטיר, או במה שארנדט מכנה "העירום המופשט של להיות אנושי", הוא כלכלת הטבע האנושי.

אם נסתמך על עדויותיהם של אבות הכנסייה, ובהיעדר עדויות אחרות – פְּרָה-נוצריות כמו גם מודרניות (דומני שאין בידינו ברירה אחרת) – עלינו לאמץ את כלכלת הטבע האנושי הנגלית לעיני המביט במרטיר כנקודת המגוז שבה מונכחת השקילות בין אופן ההיות אנושי ובין הפרסונה המוסרית. בכתביהם של אבות הכנסייה, כלכלת הטבע האנושי ניכרת ב"בחירתנו להיות שותפים בדבר מה הזר לנו לחלוטין, ולקחת בו חלק למרות זרות אונטולוגית זו." זוהי בחירה מוסרית. בשביל הפילוסופים הנוצרים זרות זו היא האלוהות בעצמה, שבה האדם נעשה שותף בכלכלת ההתאנשות "ללא מיזוג, ללא שינוי, ללא הבחנה ובלא הפרדה", כמאמר הצהרת חלקדון. יתרה מזו, השותפות של האדם בזרות זו היא המבטיחה לנוצרים את קיומה המובן מאליו של מוסריות בעולם. וזאת, כפי שהעיד סטפנוס במחיר החיים, מכיוון שישו יושב לימינו של האל-האב ומבטיח בכך ש"תמיד יישאר לפחות אדם אחד שיספר את הסיפור". לעומת זאת בשבילנו, חילונים כי הודים שאינם לוקחים חלק בכלכלת ההתבשרות של האל-הבן, שאלת קיומה הארצי של המוסריות אינו כה מובן מאליו. על כתפינו מוטלת המשימה לבסס את קיומה של אותה שותפות שבורת באמצעות חילון רדיקלי מחודש של כלכלת הטבע האנושי. במילים אחרות, עלינו לתאר את מופעו הקונקרטי של ההיות בן אנוש ב"עירום המופשט של להיות אנושי". אני חושב שניתן לחלק את הכלכלה באופן רדיקלי על ידי הפניית המבט אל עבר המוסריות (שכאמור

היא נעדרת מן החילון הליברלי של הכלכלה) הנגלית ב"עירום המופשט של ההיות אנושי". אופן ההיות אנושי ותו לא הנגלה בכלכלת הטבע האנושי יכול לשמש כנקודת המגוז הנגלית באופק הכלכלי, ובה נפגשים הקווים המקבילים של הפוליטיקה והפילוסופיה. ככזו היא כשירה לשמש כנקודת ההתחלה לביסוסה של "פילוסופיה פוליטית חדשה שממנה יכול להיוולד מדע חדש של פוליטיקה". במילים אחרות, שאלת קיומו המובן מאליו של אופן ההיות האנושי כפרסונה מוסרית בחברה חילונית ובפוליטיקה חילונית טמונה ראשית כול בחילונה הרדיקלי של כלכלת הטבע האנושי. ראשית הארגון-מחדש של הפילוסופיה הפוליטית מצוי באיתורו של דבר מה הניכר בכלכלת הטבע האנושי, דבר מה זר לנו לחלוטין שאנו בוחרים לקחת בו חלק, ואשר למרות זרות אונטולוגית זו אנו שותפים מלאים בו כמובן מאליו. כך, לעומת הטענה שהדבר הנגלה לעינינו כאשר כל המסכות מוסרות מעל האדם הוא הקיום הגופני במערומיו ואין בלתו, הפילוסופיה הפוליטית החדשה הפוסעת בעקבות הקונברסיה של ארנדט תעמוד על כך שהדבר הנגלה לעינינו הוא הפרסונה המוסרית הניכרת בכלכלת הטבע האנושי: שותפות מופלאה בדבר מה זר לנו לחלוטין, ושעל אף זרות זו אנו יכולים להיות שותפים בו. דומני שבחילונה המחודש של השותפות שבזרות, בהפיכתה של שותפות זו למובנת מאליה כדבר שניכרת בו כלכלת הטבע האנושי, מצויה נקודת המגוז לפילוסופיה פוליטית חדשה, פילוסופיה פוליטית שאנו נדרשים לה בעידן שבו התועלתנות איבדה זה מכבר את מובנה המוסרי.

ה. השותפות שבזרות

אינני חושב שיקשה עלינו לאתר את מופעה הכלל-אנושיים של השותפות שבזרות. יתרה מכך, אנו נתקלים במופעים אלה בחיינו היומיומיים ומתייחסים אליהם כאל מובנים מאליהם. כדי להיתקל בהם אין צורך להרחיק אל גופו המבותר של המרטיר, המגלה כי בחשבון אחרון כל איבריו לוקחים חלק בכלכלת חיי אנוש. ראשית כול, שותפות זו נוכחת בחיינו באמצעות צאצאינו, שאנו שותפים מלאים בקיומם, ושעל אף שותפות מלאה זו קיומם בעולם הוא עצמאי וזר לנו לחלוטין; שותפות שבזרות זו נוכחת בתנאי הקיום האנושי של הוולדנות (natality). למעשה היא מתוארת ברגע לידתה של מסורת הפילוסופיה היוונית, בשיאו של המפגש שבו דיוטימה מלמדת את סוקרטס מהי אהבה. השותפות שבזרות נמצאת בכל אחד מסוגי הלידות ביפה, שהאדם מתאוה אליהן בניסיונו להנציח את עצמו כפי שדיוטימה מונה באוזניו של סוקרטס:

אותו אדם שאולי יזכה לראות את היפה עצמו, זך וטהור ובלתי מעורב [...] שיוכל לראות את האלוהי בדמותו האחת [...] אדם הצופה לשם ומשקיף אל אותו הדבר במה שמיועד להשקיף אליו, וחי עמו [...] כשיראה את היפה במה שניתן לראותו, יזכה להוליד – לא צלמיה של סגולה טובה, שהרי לא אל צלם נתאחז, אלא זו האמיתית, שהרי נתאחז אל האמיתית [...] ואם ניתן לאיזה אדם להיות בן אל מוות, ניתן הדבר גם לו.³³

משיח האהבה של דיוטימה עולה כי אנו מנציחים את עצמנו כאשר אנו מולידים את גופם של

צאצאינו, כאשר אנו מפגינים יישוב דעת בכלכלה, כאשר אנו מחווים את דעתנו על המעשה הפואטי, חיים לפי חזות רוחנו בלא מעצור בפוליטיקה, וכאשר אנו נוהגים בליברליות בחיי העיון. בכל פעם שאנו מנציחים את עצמנו באחת מן הלידות האלו ניכרת כלכלת הטבע האנושי שבה אנו, כיצורים ארוטיים המולידים את עצמנו בעצמנו ללא הרף, מנציחים את עצמנו על ידי נטילת חלק בדבר מה הזר לנו לחלוטין, ושעל אף זרות זו אנו שותפים מלאים בו. אני חושב כי ניתן לארגן מחדש את הפילוסופיה הפוליטית סביב ההנצחה העצמית הבאה לעולם בשותפות שבזרות זו. כך למשל יכולה ההנצחה העצמית להוות מבחן מוסרי לשותפויות האנושיות. שאלת המבחן היא עד כמה אפשר לבצע במסגרתן של שותפויות אלו הנצחה עצמית בכל אחת מן הדרכים שדיוטימה מונה.

בדבר העמדה הפריבילגית השמורה להנצחה העצמית באקט הפילוסופי יש לציין נקודה חשובה. כפי שמציגה דיוטימה, ההנצחה העצמית הפילוסופית נהנית מעמדה ייחודית: בהיעדרה לא תיתכן הנצחה מסוג אחר. מטענה זו משתמע ששותפות אנושית שאינה מאפשרת הנצחה עיונית אינה שותפות ראויה. כך אני מציע להבין את טענתה של דיוטימה ש"אם ניתן לאיזה אדם להיות בן אלמוות, ניתן הדבר גם לו [לפילוסוף]". אך זו אינה הקריאה היחידה האפשרית. למשפט זה יכולים להיות מובנים שונים. ניתן להבינו גם כטענה אונטולוגית, שהפילוסוף תמיד יכול להעיד על האמת השמימית בגופו. ניתן להבינה גם כאיום מרומז שהפילוסופים מפנים לרעייהם הפוליטיקאים, בסגנון "אם לפילוסוף לא ניתן להנציח את עצמו, אנו נדאג שהדבר לא יינתן לאף אחד אחר". לבסוף, ניתן לקרוא אותו כפי שאני מציע לקרוא אותו, כמבחן ראשוני לכל שותפות. זאת מאחר שאם דרכו היחידה של הפילוסוף להנציח את עצמו היא כמרטיר, כי אז אנו ניצבים ככל הנראה נוכח שותפות פוליטית דכאנית באמת: לא רק שהיא שוללת גם את יתר סוגי ההנצחה העצמית; המרחב היחידי שבו כלכלת הטבע האנושי יכולה להתגלות היא בגופו המבוותר של המרטיר.

הערות

1. חנה ארנדט (2000), *אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע*. תרגם אריה אוריאל. תל אביב: בבל, עמ' 243. (להלן ארנדט, *אייכמן בירושלים*).
2. ארנדט, *אייכמן בירושלים*, 243. חנה ארנדט (2010), *יסודות הטוטליטריות*. תרגמה עידית זרטל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 640-641 (להלן ארנדט, *יסודות הטוטליטריות*); Mary McCarthy and Hannah Arendt (1995), *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Edited and with an introduction by Carol Brightman. New York: Harcourt Brace.
3. על השכל הישר בהגותה של ארנדט ראה גם בגיליון זה: איתי שניר (2012), "השכל הישר". *מפתח* 5.
4. Hannah Arendt (2004), "Philosophy and Politics". *Social Research*, 71(3), p. 453.

- (להלן ארנדט, "פילוסופיה ופוליטיקה").
5. ארנדט, "פילוסופיה ופוליטיקה", 439.
6. הזיהוי של השותפות בין האדם לאל כמתרחשת בכלכלה נעשה על ידי משתתפי הוועידה בחלקה הראשון (והפחות מצוטט) של הגדרת עיקרי האמונה: "כמה מהם מעזים להשחית את מסתורי הכלכלה בעבורנו ומסרבים [לעשות שימוש] באם האלוהים (Θεοτόκος) בדברם על הבתולה." זיהוי זה ניכר גם באזכור של "אלה שמשחיתים את מסתורי הכלכלה וללא בושא מעמידים פנים שהוא שנולד לבתולה הקדושה מרים היה אדם בלבד" וכן ב"כנגד אלה המקעקעים את מסתורי הכלכלה לצמד בנים". מתוך: The Definition of Faith of the Council of Chalcedon (2005), in Philip Schaff (ed.), *NPNF2-14. The Seven Ecumenical Councils* Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, pp. 386-391.
7. ראו ארנדט, *יסודות הטוטליטריות*, עמ' 236-237.
8. $\kappa\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu\nu\omicron\mu\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$ התרגום המופיע כאן נעשה על ידי המחבר. מופיע גם באריסטו (1997), *הפוליטיקה: ספרים א+ב* (תרגום ח"י רות). ירושלים: מאגנס, עמ' 1253ב.
9. ארנדט, *יסודות הטוטליטריות*, 443.
10. שם, 446. מרכזיותו של המחנה נובעת מטבעו של המשטר הטוטליטרי הכולל שאיפה לכוח חסר גבולות. כוח כזה ניתן להשיג כאשר כל בני האדם, ללא יוצא מן הכלל, נתונים לשליטה בכל היבט והיבט של חייהם (שם, 670). שליטה זו מושגת בחברת הגוועים שהוקמה במחנות (שם, 669). מרכזיותו של המחנה טמונה בכך שבו מונכח עקרון התנועה של השלטון בטהרתו ללא דבר מה שיחצוץ בינו לבין החיים, אותו דבר מה שיתווך את מגעו של שלטון זה בהם.
11. ראו: Hannah Arendt (1977), "The Concept of History: Ancient and Modern". In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, pp. 41-90.
12. ארנדט, *יסודות הטוטליטריות*, 646.
13. שם 669.
14. שם 669-658.
15. שם 444.
16. שם 663-658.
17. שם 659.
18. משום מה בחרה המתרגמת לעברית להוסיף "של מות קדושים, ושל מות העד".
19. שם 664-663. המשפט שבתוך המרכאות הוא ציטוט של דויד רוסה.
20. שם 668.

21. שם 665.
22. שם 655.
23. Tatian (2004), "Address to the Greeks". in Philip Schaff (ed.), *ANF02. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire)* Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, IV
24. John Zizioulas (1983), "Pneumatology and the Importance of the Person". *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, p. 36
25. ההבדל בין חילון זה ובין החילון הליברלי ניכר בכך שחילון זה אינו מחייב את גירוש האל והוא אינו עומד בהכרח בסתירה לתפיסה הנוצרית.
26. אפלטון (1997), "פידון", בתוך **כתבי אפלטון: כרך ב'**. תרגם י. ליבס. ירושלים ותל אביב: שוקן, עמ' 89 [117].
27. אפלטון (1997), "האיגרת השביעית", בתוך **כתבי אפלטון: כרך ה'**. תרגם י. ליבס. ירושלים ותל אביב: שוקן. עמ' 58 [331 ג-ד].
28. Gregory of Nyssa (2009), "Two Homilies Concerning Saint Stephen, Protomartyr". PG. 46, P. 701 http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/mort.html#N_1, accessed 1/8
29. אפלטון (1997), "פוליטיאה", בתוך **כתבי אפלטון: כרך ב'**. תרגם י. ליבס. ירושלים ותל אביב: שוקן. עמ' 421-424 [514-516].
30. ניתוח מלא של מובניו של מושג הכלכלה בכתבי אבות הכנסייה חורג ממסגרת הגדרה זו. מקור המושג בפרשנותם של אבות הכנסייה למופעו של המונח באגרות שאול השליח, ובמיוחד הפסוקים הבאים: "וְהוֹדִיעַ לָנוּ אֵת סוּד הַצּוּנוֹ כְּפִי הַפֶּצוּ, אֵת הַתְּכֵנִית שֶׁהַקְּדִים נְעָרָךְ בּוֹ: כִּלְכֵּלָה [oikonomia] לְקַבֵּץ אֵת הַכֹּל בְּמִשְׁיַח בְּמִלֵּאת הַעֲתִים, אֵת מֵה שֶׁבְּשָׁמַיִם נָצַת מֵה שֶׁבְּאָרֶץ" (איגרת פאולוס אל האפסיים א' 9-10), "וְלִהְיֶיךָ עֵינֵי כָל לְדַעַת מֵהִי כִּלְכֵּלָה [oikonomia] הַמַּסְתוּרִין אֲשֶׁר הָיָה צָפוֹן מֵעוֹלָמַיִם בְּאֵלֵהֶם בּוֹרָא הַכֹּל" (איגרת פאולוס אל האפסיים ג' 9).
- לסקירה של המובנים השונים שקיבל המושג ראו Marie-Jose Mondzain (2005), *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*. Stanford: Stanford University Press, pp. 18-68; Gerhard Richter (2005), *Oikonomia: Der Gebrauch Des Wortes Oikonomia Im Neuen Testament, Bei Den Kirchenvatern Und In Der Theologischen Literatur Bis Ins 20. Jahrhundert*. Berlin: Walter de Gruyter; דותן לשם (2009), *הגישות הכלכלנית להתנהגות האנושית: סקירה היסטורית ואפשרות שילובה בגישות אחרות*. דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן.
31. Eusebius (2002), "The Martyrdom of Polycarp". In Philip Schaff (ed.), *ANF01. The*

Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. Grand Rapids: Christian Classics
Ethereal Library, p. G 5:1032a

John of Damascus, "Passio sancti Artemii". *Patrologia Graeca* (96), PG 96: 1309a .32

.33 אפלטון (1997), "המשתה", בתוך **כתבי אפלטון: כרך ב'**. תרגם י. ליבס. ירושלים ותל אביב: שוקן.
עמ' 141-140 [212].

