

Dyskurs uznania i wykluczenia w tragedii greckiej

Discourse of Recognition and Exclusion in Greek Tragedy

Abstract:

The article is devoted to the controversy associated with the reception of Greek tragedy *Antigone*, which, despite the passage of two thousand years, is one of the most discussed literary works. Liberating the interpretation of the tragedy from the meanings of the last ages involved in their culture, I emphasized the astonishingly didactic-political dimension of the drama by Sophocles, so that it turned out to be still current question of exclusion, power of cultural repression and social identity of man.

Keywords: power, state, community, political, people, exclusion, convention, resistance, recognition, Homeric hero

Słowa kluczowe: władza, państwo, wspólnota, polityczność, lud, wykluczenie, konwencja, opór, uznanie, bohater homerycki

Wielość możliwości interpretacyjnych *Antygony* jest związana z mnogością stanowisk światopoglądowych, w które interpretacje te są uwikłane. Dodatkowych problemów nastrocza tłumaczenie. Na przykład galicyjski filolog klasyczny Kazimierz Morawski, którego przekład tragedii był i nadal jest najpopularniejszy i prawie jedyny powszechnie dostępny, pisze: „Antygona broni naturalnych praw jednostki usankcjonowanych nakazami boskimi. Występując przeciwko woli tyrana, Antygona wydaje walkę państwu, które nie chce uszanować religijnego, a zarazem naturalnego obowiązku człowieka” (Morawski, 1975, s. 235). Istota tragedii zostaje przez niego sprowadzona do konfliktu między świecką władzą a prawdą religii. Nie dziwi więc, że jednocześnie tłumacz ten dokonał cenzury w tekście, wycinając dziewięć „niepewnego autorstwa”, wersów, które nie odpowiadają przytoczonej interpretacji, a które niezwykle wyraziście oddają charakter i sposób myślenia Antygony. Fragment ten przetłumaczył żyjący w zaborze pruskim Zygmunt Węclewski: „bo gdybym matką będąc dzieci utraciła,



lub gdyby mi małżonek zgasł powolną śmiercią, nie spełniłabym czynu tego na złość miastu. Z jakiego wżdy powodu nad tem się rozwodzę? Drugiego męża mogę mieć, gdy pierwszy umrze; Toż z drugim dziecię, gdybym z pierwszym go nie miała. Lecz gdy grób rodzica i matkę już kryje, niepodobieństwem, żeby brat mi się narodził” (Sofokles, 1875, s. 262). Znacznie bliższy czasowo Sofoklesowi Arystoteles wspomina ten fragment w *Retoryce* bez najmniejszych podejrzeń co do jego autorstwa (zob. Arystoteles, 2001, t. 6, s. 16). Judith Butler wykorzystuje ten ustęp w polemice z Heglem, a rzesze polskich czytelników poznały klasyczną tragedię Sofoklesa w zubożonej postaci.

Wbrew przytoczonemu, utartemu schematowi interpretacyjnemu, sugerującemu, że sednem tragedii jest konflikt między racją boską a świecką, ukażę w tym tekście, że tragizm Antygony wynika wprost z faktu bezpodstawnego wykluczenia z życia politycznego. Można zadać pytanie: dlaczego Antygona nie została prawowitym władcą Teb po śmierci swoich braci? Dlaczego została pominięta? Przyczyna była od niej niezależna i z jej perspektywy miała charakter równie irracjonalny co bezpodstawny – była kobietą. Dla odważnej, nieugiętej, inteligentnej, pewnej swego i szukającej sławy iście homeryckiej arystokratki była to sytuacja nie do zaakceptowania. Jak bohater homerycki wybrała śmierć, jej gniew wprawił w ruch cały bieg zdarzeń, a opór dał jedyną możliwą władzę nad uzurpatorem Kreonem. Jednak jej postawa nie była związana z próbą obrony praw patriarchalnych ani nie sprowadzała się do przyjęcia męskiej roli w życiu publicznym, lecz wyrażała uniwersalną postawę odważnego buntu przeciw wykluczeniu.

Właściwa recepcja *Antygony*, koncentrująca się na jej uniwersalnym charakterze jako tragedii ukazującej relatywny i problematyczny wymiar tożsamości społecznej człowieka w odmitologizowanym świecie, wymaga moim zdaniem, w pierwszej kolejności, osadzenia jej w kontekście kulturowym, którego jest wytworem. Dotyczy to w dużej mierze starogreckiego pojęcia natury wraz z jego intelektualnym i politycznym zapleczem. W klasycznej kulturze greckiej natura nie stanowiła już bowiem bezpiecznego, kojącego środowiska łączącego człowieka ze światem bogów, jak miało to miejsce w Grecji archaicznej. Klasyczne greckie *polis* stworzyło filozoficzny *logos* europejskiej kultury, który z kolei sankcjonuje i usprawiedliwia trwanie *polis* (zob. Siemek, 2002, s. 5). Stanowiło to przejście od bosko-naturalnego, mitycznego ładu do systemu ludzkich, społeczno-kulturowych pojęć i reguł (zob. Siemek, 2002, s. 7). Zarówno demokracja, jak i filozofia, *logos* i *polis*, równoważne sobie i powstałe w jednym czasie dzięki odejściu w niepamięć mitu, istnieją w duchowej, metafizycznej przestrzeni opuszczonej przez bogów. Dawna moc praw boskich lub naturalnych została wyparta przez ustanowione prawo ziemskie – prawo i prawodawstwo państwowe będące wynikiem świadomej i wolnej aktywności politycznej człowieka. *Dike* (sprawiedliwość), objawiająca się w boskim dyktacie, została wyparta przez moc ustaw. Świat archaiczny, w którym panowali zarówno bogowie, jak i boginie, został zastąpiony sankcjonowanym prawem.



Zrozumiałe, wręcz oczywiste, stało się dążenie do panowania nad naturą i jej siłami, aktywność ludzka zaczęła wykraczać poza działania instrumentalne, dążyła do tworzenia celowego, powoływania do życia nowego istnienia oderwanego od przyrody (zob. Siemek, 2002, s. 17–18).

Oczywiście, jak konstatuje Clifford Angell Bates, nie chodzi o wszystkich bogów jako takich, gdyż nawet w ich kręgu można wykazać istotną różnicę między bóstwami przedpolitycznymi, w *Orestei* Ajschylosa symbolizowanymi przez Erynie, oraz bogami olimpijskimi, takimi jak Atena czy Apollo, którzy uosabiają autorytet prawa. *Oresteja* pokazuje, w jaki sposób doszło do oczywistego założenia ukonstytuowanej przez Arystotelesa w kulturze klasycznej tezy o prymarnym znaczeniu wspólnoty politycznej ufundowanej przez istnienie *polis* wobec *oikos*, gospodarstwa domowego, reprezentowanego przez rodzinę. Zdaniem Batesa w swojej trylogii Ajschylos pokazuje triumf demokracji nad znaczeniem więzów rodzinnych, w tym przypadku utożsamionych z królestwem. Co prawda na początku *Orestei* źródłem moralności i autorytetu jest *oikos*, na którego straży stoją Erynie – apolityczne, wiecznie żądne zemsty nieokiełznane siły. *Polis* albo nie istnieje, albo jest przytłoczone furją starych bogów, dla których kluczowe są więzy rodowe. Ostatecznie jednak to myślenie w kategoriach wspólnoty politycznej ma na celu przerwanie ciągu zemsty, zakończenie konfliktu i zaprowadzenie pokoju. Nowi, olimpijscy, polityczni bogowie zrywają z kręgiem przemocy poprzez sprowadzenie więzów krwi poniżej rangi sprawiedliwości, która jest niezbędna do harmonijnego funkcjonowania w obrębie *polis* (zob. Bates, 2016, s. 11–30).

W antycznej Grecji koncepcja natury ludzkiej była określana poprzez dwie podstawowe, naturalne, lecz wykraczające poza przyrodę kategorie: *zoon logon echon* – zwierzę myślące oraz *zoon politikon* – zwierzę polityczne. W tym kontekście Arystoteles twierdził, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, niebędącym w stanie żyć poza wspólnotą polityczną. Uznawał, że „państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” (Arystoteles, 2001, t. 6, s. 27). Wnioskował, że istota żyjąca poza *polis* jest albo bogiem, albo zwierzęciem. Stąd barbarzyńców, żyjących poza strukturami *polis*, którym obce były polityka, filozofia i sztuka, traktowano jako istoty gorszego rzędu, wtopione w przyrodę. Najlepszym losem, jaki mógł ich spotkać, była niewola.

Arystoteles rozróżniał ponadto wyraźnie naturę mężczyzny i kobiety, a także niewolnika, przypisując im różne stopnie doskonałości (zob. Arystoteles, 2001, t. 6, s. 25–28). Kobieta była wykluczona z życia *polis* – jej domeną był *oikos*, a zadaniem podtrzymywanie gatunku – rodzenie dzieci i pielęgnowanie ich. Niewolnik z kolei był przeznaczony do mozołu pracy odtwórczej, również wykluczonej z życia politycznego. Z jednej strony praca ta wiązała się z koniecznością biologicznego podtrzymania gatunku, „jest wymiarem skończonej natury człowieka, jego ułomności i zależności od



zewewnętrznej przyrody, jego śmiertelności wreszcie” (Siemek, 2002, s. 19). Z drugiej zaś była żywiołem surowego życia, nierozbudzonego jeszcze człowieczeństwa, podmiotowości i wolności. Dla Arystotelesa praca biologiczna kobiety i niewolnika ma niewielką wartość, ponieważ jest odtwórcza, niczego nie wytwarza, nie pozostawia po sobie żadnych dzieł, daremna, wiecznie ponawiana, nudna i żmudna, poniżająca dla człowieka jako istoty wolnej i rozumnej, dążącej do nieśmiertelności, a więc wykroczenia poza determinizm przyrody, co tak mocno akcentuje Hannah Arendt (zob. Arendt, 2000, s. 11–13). Jednak tragedia grecka pokazuje wbrew Arystotelesowi, że człowiek może przestać mieścić się w ramach społecznej hierarchii opartej na konkretnym modelu natury, niezależnie od tego, czy jest mężczyzną, czy kobietą, co doskonale obrazuje nie tylko *Antygona*, lecz również *Elektra*, *Król Edyp* czy *Prometeusz skowany*.

Niewątpliwie powstanie tragedii greckiej należy wiązać z jej funkcją terapeutyczną polegającą na godzeniu z faktem, że baśniowy świat bogów i herosów odszedł na rzecz ustanowionego przez człowieka prawa. Grecy obywatele pamiętają legendarne czasy Homera, w których człowiek, otoczony wszędobylskimi bóstwami łączącymi płynnie i niezauważalnie świat bogów, przyrody i ludzi, był zwolniony z odpowiedzialności rozstrzygania o dobru i złu. Wolność stanowienia prawa wiąże się z koniecznością brania odpowiedzialności za decyzje dotyczące społecznego wymiaru ludzkiego życia. Można powiedzieć, że Antygona sprzeciwia się prawom ludzkim, poszukując gwarancji sensu swojego buntu w prawach boskich. Swoim postępowaniem doprowadza do urzeczywistnienia się fatum, w które tak bardzo chce wierzyć. Lecz, co wykażę, mimo powszechnie przyjętej interpretacji, główną motywacją buntu Antygony jest zyskanie sławy, ocalenie od zapomnienia, ostatecznie zaś wywalczenie własnej tożsamości, której nigdy by nie zyskała, wiodąc spokojny, z góry przypisany do swej płci żywot „w domowych pieleszach”. Osiągnięcie przez nią szczęścia w życiu prywatnym byłoby niemożliwe chociażby ze względu na jej położenie rodowe naznaczone kazirodztwem i ojcobójstwem Edypa, jej brata i ojca w jednej osobie, położenie przeciwne zarówno naturze, jak i konwencjom społecznym. Wskutek tego, cytując Butler: „Antygona odrzuca rolę matki i żony, wstrząsając opinią publiczną swoim niejednoznacznym *gender*, uznając komnatę śmierci za pokój panny młodej i identyfikując grobowiec z «głęboko wykopany domem»” (Butler, 2010, s. 95). Od początku sztuki jest protagonistką, która bezkompromisowo i skutecznie narzuca światu i ludziom swą wolę, odbierając nawet królowi Kreonowi możliwość wyznaczenia jej najdotkliwszej kary, twierdząc, że pragnie śmierci, która zapewni jej sławę po wsze czasy. Rzuca mu w twarz: „a jeśli wcześniej śmierć przyjdzie, za zysk to poczytam” albo: „bom śmierci ja pewna nawet bez twego ukazu” (Sofokles, 1975, s. 320). Autorytet króla musiał ugiąć się pod naciskiem jej buntu, któremu nadała moc, korzystając z zabobonności ludu i jego tęsknoty za opiekuńczą wszechwładzą bóstwa.



Tragizm postawy i położenia Antygony można ukazać, odwołując się również do Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który twierdzi, że jej bunt polega na próbie rozsadzenia publicznego porządku myślenia i działania. Wiąże się to z dokonaniem przez niego rozróżnieniem moralności i etyczności. W tym ujęciu moralność charakteryzuje postawy i relacje międzyludzkie w wymiarze prywatnym, pierwotnym, przedpolitycznym i przedspołecznym. Dlatego Hegłowska moralność ma charakter irracjonalny, wywodzi się z przedawnionej tradycji bądź ma wymiar gatunkowy, przyrodniczy, jest niedyskursywna i niekomunikacyjna. Z kolei etyczność dotyczy ludzkich postaw, przekonań i norm społecznych oraz politycznych. Te zaś wywodzą się z intersubiektywnych relacji międzyludzkich. Są publiczne, wyrażone w prawie, dyskursywne, podlegają racjonalnej percepcji i krytyce, są ustanawiane i uznawane w sposób świadomy bądź mówiąc inaczej – są efektem ludzkiej aktywności i działalności publicznej. Właśnie etyczność wyraża to, co legalne, powszechne i uniwersalne. Zgodnie z tym stanowiskiem kobieta – Antygona – reprezentuje subiektywność, irracjonalność, prywatę, prawo zindywidualizowane, a mężczyzna – Kreon – legalną władzę i prawo ustanowione, autorytet państwa, dobro ogółu – etyczność. Zdaniem Hegla „mężczyzna ma swoje życie substancjalne w państwie, nauce itp. i w ogóle w pracy i w walce ze światem zewnętrznym i ze sobą samym”, natomiast kobieta „znajduje swe substancjalne przeznaczenie” w rodzinie, „której etyczną podstawę stanowi *miłość rodzinna*” (Hegel, 1969, s. 176). Jak zauważa Magdalena Środa: „w *Zasadach filozofii prawa* Hegel powie, że Antygona reprezentuje nie tyle moralność, ile «prawo kobiety» [...] należy do ciemnej strony podziemia i reprezentuje jego prawa [...]. W świecie publicznym pojawia się [...] poprzez bunt, który jest jedynym sposobem obecności w świecie polityki, Antygona uobecnia normatywne granice państwa, granice praw rządzących wysoką sferą publiczną. Poza nimi jest tylko natura, «tylko podziemna moralność», kobiecość i miłość skryte w cieniu tego, co prywatne” (Środa, 2003, s. 291–292). W tym kontekście jest zrozumiałe, że Sofoklesowy Kreon odznacza się odpowiedzialnością i stałością charakteru, nie odczuwa ciężaru metafizycznych rozstrzygnięć, w które jest uwikłana sfera polityczna, ponieważ nie są mu one do niczego potrzebne. Przede wszystkim chce być dobrym królem, godnie rządzącym państwem, w zamian oczekuje szacunku, ma doświadczenie, respektuje tradycję, jest rozsądny, można na nim polegać, mając pewność, że postąpi rozsądnie i sprawiedliwie. Nie może – nawet gdyby chciał – zaakceptować tak hardego, wręcz groteskowego zachowania Antygony.

Zdaniem Butler dla Hegla, Jacques’a Lacana oraz Luce Irigaray Antygona była „przede wszystkim kimś, kto wyraża przedpolityczny opór wobec polityki, a zarazem pokazuje, że rodzina to miejsca, które wprowadzie warunkuje możliwości polityki, lecz zarazem znajduje się poza sferą jej bezpośrednich wpływów” (Butler, 2010, s. 13). Dalej zauważa, że Irigaray stawia Antygonę za wzór kobiecego sprzeciwu wobec władzy



państwowej, podejmuje decyzję, by pozostać poza sferą polityki (Butler, 2010, s. 11, 14). W kontekście opozycji rodziny i państwa Butler stawia dwa zasadnicze pytania: „po pierwsze, czy mogą istnieć związki krwi [...] bez wsparcia i pośrednictwa ze strony państwa? Po drugie, czy może istnieć państwo bez rodziny jako swojego najlepszego wsparcia i pośrednika?”. Jeśli zatem rodzina zacznie stanowić zagrożenie dla autorytetu państwa, znajdzie się z nim w konflikcie, to czy pojęcia te zachowają swoją niezależność (Butler, 2010, s. 16)? Zdaniem Butler to właśnie jest kluczowy temat *Antygony* – wykluczony zabiera głos w imieniu polityki i prawa.

Koresponduje to z dydaktycznym wymiarem twórczości Sofoklesa, która miała za zadanie nie tylko oswajać człowieka z dylematami młodej kultury politycznej, lecz również dodawać mu otuchy i wskazywać wartościowe postawy w świecie, który potrafi być okrutny, a nawet miażdżący. Zauważył to również Jan Kott: „Współczesnością tragedii greckiej jest przedstawione w niej okrucieństwo losu, okrucieństwo życia, okrucieństwo świata. I odmowa zgody na ten świat i na tych, którzy go ustanowili i nim rządzą: na bogów i na władców” (Kott, 1986, s. 6). Dlatego tak częstym motywem w tragedii antycznej jest bunt, niezgoda na zastaną rzeczywistość albo na niewzruszone siły wyższe nieustannie ingerujące w sprawy tragicznych śmiertelników. W tragedii greckiej „rodzący się w człowieku bunt niekoniecznie jest przemyślaną decyzją, wyborem intelektualnym czy racjonalnym – ewoluuje lub wybucha w jakiejś innej sferze, może bardziej uczuciowej i intuicyjnej, wyrażając egzystencjalny stosunek do świata” (Filonik, 2010, s. 8). Ciekawe jest, że poeci, którzy w tamtych czasach byli traktowani jako nauczyciele moralności, w swych dramatach przedstawiali buntowników, nie potępiając ich. Jak zauważył Jakub Filonik: „tragedia w swojej strukturze opiera się na konflikcie i wokół niego się rozwija, a scena attycka, przedstawiając tragiczne konflikty, często podkreślała fakt sprzeciwu wobec władców [...] w wielu tragediach jedna lub więcej z głównych postaci decyduje się na radykalny sprzeciw wobec autorytetu” (Filonik, 2010, s. 10).

Innymi słowy, w czasach greckiego antyku tragedia odgrywała bardzo ważną rolę w godzeniu ludzi ze zmianą, fundamentalnym przełomem kulturowym. Obecność bogów poświadcza nadane przez nich prawo, z drugiej jednak strony ich interwencja przestaje być konieczna do wypełnienia go – postaci tragiczne, swą wiarą w wyroki boskie, czynią bogów zbędnymi. Na funkcję pojednawczą tragedii zwracał szczególną uwagę Friedrich Nietzsche, zdaniem którego powinna ona jednoczyć widza zarówno z bliźnim, jak i z naturą, prowadzić do pojednania z całym kosmosem – do zaistnienia na chwilę jako praistota, która powstaje z nieustannej walki swych przeciwieństw (zob. Nietzsche, 2001).

Z kolei na żywiłość, irracjonalny i amoralny charakter tragedii, stanowiącej próbę estetycznego buntu przeciwko porządkowi moralnemu i społecznemu, Nietzsche

wskazuje, konfrontując ją z istotą chrześcijaństwa. Religia ta, jego zdaniem, chce być i jest tylko moralna, a swymi absolutnymi miernikami, np. swą prawdziwością Boga, odsyła sztukę w dziedzinę kłamstwa – neguje, wyklina, potępia, jest wrogością nie tylko do sztuki, ale i życia: „sama moralność – czyż mogłaby nie być «wołą negacji życia», skrytym instynktem niszczenia, zasadą upadku, deprecjacji, potwarzy, początkiem końca?” (Nietzsche, 2001, s. 22–23). Stanowisko Nietzschego można z całą pewnością potraktować jako przestrogę przed umoralnianiem Antygony, odnajdywaniem dla niej *post factum*, jak czynił to Morawski, zrozumiałej w świetle konwencji społecznych roli do odegrania, tragicznej jedynie ze względu na nieszczęśliwy zbieg okoliczności, który zmierza do własnego rozwiązania, więc ostatecznie ugruntowania i uświęcenia samych konwencji.

Jest jednak wyraźnie widoczne, że istnienie bogów i ich rozstrzygnięć okazuje się zbędne – Antygona samodzielnie wydaje wyroki, ściąga na siebie i przyjmuje karę, jej życie przesiąknięte jest jedynie *profanum*. W tym sensie sztuka Sofoklesa pojawia się jako bolesne ostrzeżenie dotyczące sedna egzystencji człowieka zatopionego w złudzeniu bezpieczeństwa i samozadowolenia. Ujawniony zostaje fatalizm losu ludzkiego, okrucieństwo świata pozbawionego *sacrum*, opiekuńczy bogowie są nieobecni. Antygona dzięki nieprzejrzystej, wręcz skandalicznej sytuacji rodowej, w jakiej się znalazła, oraz roli, jaką jej przygotowano, została sprowadzona na samo dno kondycji ludzkiej, obca ludziom i konwencjom, buntuje się przeciw absurdowi piętnowania, aby nadać swojemu życiu sens. Nie ma w nim miejsca na świętość, jest bunt absolutny, burzący, prowadzący do zatopienia konwencji w chaosie, lecz jednocześnie twórczy i ostatecznie zmierzający do odzyskania własnego miejsca w świecie, choćby wbrew niemu. W tym sensie skandal rodowy, w który została uwikłana Antygona, należy traktować nie jako rzecz jednostkową, lecz jako uniwersalny w swym najgłębszym wyrazie pretekst do ukazania kondycji człowieka zmuszonego do sensotwórczej aktywności w świecie, w którym nie istnieją wygodne role do odegrania, a życia nie sposób po prostu przeżyć, nie popadając w absurd.

Stereotypowa szkolna interpretacja tragedii Sofoklesa, którą można streścić komunałem: „postawa Antygony jest zgodna z niepisanim prawem boskim”, okazuje się więc nie tylko „mało wyszukana”, lecz przede wszystkim błędna ze względu na jej ładunek dydaktyczny. Sprowadzenie istoty treści *Antygony* do konfliktu między odwiecznym prawem bożym a władzą państwa może być do pewnego stopnia zrozumiałe w kontekście najnowszej historii Polski, w świetle której władza państwowa była wiązana w powszechnej świadomości z polityczną przemocą wobec jednostki i jej naturalnych praw zakorzenionych w prawie bożym. Jednakże interpretacja ta mitologizuje zarówno naturę, tradycję, jak i samą władzę świecką, a przez to przedstawia je w sposób statyczny, sprowadzając tragizm życia jednostki do zwykłego banału. Uniemożliwia wyekspono-



wanie tragizmu położenia człowieka, który stoi przed alternatywą – walka o uzyskanie tożsamości potwierdzonej własnym czynem w nierównym starciu z legalnym światem konwencji albo poddanie mu się poprzez akt tchórzliwej samorezygnacji.

Antygona, mimo że kreuje i spełnia przeznaczenie swoje i innych, nie jest postacią jednoznaczną. W decydującym momencie przyjmuje postawę na wskroś ludzką – jej surowość i upór prowadzą do całej serii nieszczęsnych zdarzeń, lecz winę zrzuca na przeznaczenie, klątwę rodową, a nawet zmarłego już brata¹. Zaciekle, wbrew rozsądkowi stoi na straży praw niepisanych, ponieważ to jej jedyny oręż. Ponadto wydaje się osobą religijną tylko powierzchownie, gdyż nawet nie pochowała we właściwy sposób zwłok brata. Uczynił to Kreon z Posłańcem, sądząc, że jest to dla niej istotne². Antygona wykonała jedynie gest karany śmiercią, lecz nic niezmiennający dla sytuacji brata w zaświatach. Nie był to więc symboliczny pochówek, lecz jawne wystąpienie przeciw królowi. Nieprawdą jest zatem, że Antygona nie może przystać na żądania Kreona z pobudek religijnych, powoływanie się na spełnienie praw boskich zapewniło jej przychyłność ludu – śmieiej mogła łamać prawa ziemskie, unikając potępienia i wykluczenia ze wspólnoty. W tragedii Sofoklesa człowieka nie unicestwia los czy ingerencja bogów w życie śmiertelników – czynią to sami ludzie, zapędzeni w pułapkę przez swoje przywary: dumę, żądzę sławy Antygony, upór i poczucie własnej nieomyślności Kreona lub też nadgorliwą wiarę i bezkrytyczną ufność Edypa w wyroki boskie objawione przez wyrocznię delficką.

Istnienie bogów staje się problematyczne, czego dowodzi fakt, że Kreon poniósł klęskę, mimo iż dał zadość ich prawu, chowając we właściwym obrządku ciało Polinika. Co charakterystyczne, Chór w *Antygonie* w swej pierwszej mowie głosi, że to ludzie sami zdobyli wiedzę i umiejętności, bez pomocy bogów czy opiekuńczych herosów z Prometeuszem na czele³. Człowiek Sofoklesa jest bowiem samowystarczalny i sam o sobie stanowi. Powinien szanować bogów i prawo ze względu na jego użyteczność dla wspólnoty ludzkiej, aby w zamian otrzymać szacunek i aprobatę współobywateli. Prawa te czerpią swój autorytet nie ze względu na ingerencję boską, lecz swój obiektywny, uniwersalny wymiar. Stanowią zbiór nieprzekraczalnych norm, a ktoś, kto ich nie

¹ „Tyś – choć zmarły – mój morderca” (Sofokles, 1975, s. 334).

² „Obmywszy potem ciało w świętej wodzie, palimy szczątki na stosie z gałęzi i grób z ojczystej sypielni im ziemi” (Sofokles, 1975, s. 346).

³ „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga dziwy – człowieka potęga. Bo on prze śmiało poza sine morze, gdy toń się wzdyka i kłębi, i z roku na rok swym lemieszem orze matkę ziemieć do głębi. Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta, i dzieci fali usidla on w pęta, wszystko rozumem zwycięży. Dzikiego zwierza z gór ściągnie na błonie, krnąbrny kark tura i grzywiaste konie ujarzmi w swojej uprzęży. Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła, i życie ujął w porządku prawidła, od mroźnych wichrów, na deszcze i gromy zbudował sobie schroniska i domy” (Sofokles, 1975, s. 316–317).



uszanuje, staje się wrogiem wspólnoty ludzkiej. Jak konstatuje Jean-Paul Sartre, a co znamionuje postawę samej Antygony, zanik autentycznej i głębokiej wiary w bóstwo nie musi wiązać się jednocześnie z zanikiem wiary w obiektywną i nieprzekraczalną wartość norm moralnych o boskim rodowodzie (zob. Sartre, 1998, s. 71–83).

Z kolei Sigmund Freud określa to jako introjekcję zakazu, który dzięki represyjnej sile sumienia kształtuje postępowanie i świadomość człowieka w oderwaniu od autorytetu. Podkreśla on, że „religia wpływa na grę wyboru i przystosowania w ten sposób, że wszystkim jednakowo narzuca własną metodę zdobywania szczęścia i ochrony przed cierpieniem. Technika, jaką się posługuje, polega na tym, że degraduje wartość życia i w obłądny sposób zniekształca obraz świata realnego – przesłanką tego jest zastraszenie inteligencji. Za tę cenę, za sprawą utrwalenia siłą infantylizmu psychicznego i włączenia w masowy obłąd, udaje się religii oszczędzić wielu ludziom nerwicy indywidualnej” (Freud, 1998, s. 181). Z kolei doktryny religijne „to złudzenia, spełnienia najstarszych, najsilniejszych, najpilniejszych życzeń ludzkości; tajemnicą ich siły jest siła tych życzeń” (Freud, 1998, s. 142). Tym samym zasadom podporządkowana jest wiara w surowe, sprawiedliwe, wszechmogące, wszechwiedzące bóstwo.

Bunt Antygony jest totalny, odważny, lecz jednocześnie naznaczony (nieprzekonującą zresztą) próbą odnalezienia dla niego jakiegokolwiek usprawiedliwienia, choćby na gruncie instrumentalnie traktowanej wiary przodków. Powierzchnowe odczytanie tragedii może skupić się na prostym i jałowym przeciwstawieniu praw boskich i ziemskiej władzy, co w kontekście wniosków Freuda i Sartre’a należy uznać za szkodliwe, ponieważ konserwuje powszechne przekonanie o wszechobecnym w tradycji wszechmocnym autorytecie i tym samym sprzyja utrwaleniu postawy biernej wobec bóstwa. Tymczasem bunt Antygony, zwłaszcza w kontekście trylogii: *Król Edyp*, *Edyp w Kolonos*, *Antygona*, należy odczytywać jako wyzwanie przeciwko pułapce losu – wyzwanie przeciw swej naturze – naturze kobiety, a raczej przeciw miażdżącym konsekwencjom bycia kobietą. Przeciwno brakowi możliwości wpływania na zewnętrżność i politycznemu wykluczeniu. Naturalna kolej rzeczy wskazywałaby na to, że Antygona, jako ostatnia z rodu, powinna objąć tron po zmarłych braciach, jednak nie jest to możliwe z tego prostego powodu, że jest kobietą.

Jak zauważa Środa: „Antygona nie jest tylko kobietą. Nie reprezentuje tego, co kobiece, subiektywne, emocjonalne i pasywne [...] jest stanowcza, buntownicza, uparta, nonkonformistyczna, broni praw nie kobiecych i rodzinnych, lecz patrylinearnych” (Środa, 2003, s. 292). W mojej opinii opowiedzenie się po stronie mężczyzn z jej linii jest rzeczą kluczową, lecz nie wynika jedynie z dążenia do obrony praw patrylinearnych, a ma wymiar subiektywny – jest walką przeciwko odebraniu jej możliwości reprezentowania na pełnych prawach własnego rodu. Sprzeciwem wobec niesprawiedliwości polegającej na odmowie traktowania jej jako równoprawnego uczestnika życia poli-



tycznego, mimo że w mniemaniu Antygony fakt, iż jest kobietą, nie odbiera jej ku temu kompetencji. Jej postawa jest wszak naznaczona wysokim poczuciem własnej wartości jako przedstawicielki starego rodu. Kwestia prestiżu urodzenia jest dla niej sprawą kluczową, płeć zaś jedynie przypadkową i irytująco wykluczającą okolicznością.

W swoich *Dziejach* Herodot opisuje społeczny podział ról i obyczaje Egipcjan w następujący sposób: „kobiety u nich przebywają na rynku i handlują, a mężowie siedzą w domu i przędą [...]. Ciężary noszą mężczyźni na głowie, kobiety na ramionach. Kobiety oddają mocz stojąc, mężczyźni przysiadając” (Herodot, 2005, s. 133). Alexis Giraud-Teulon pisał, że między Egiptem a Abisynią „jest nawet we zwyczaju, iż kobiety publicznie okazują mężom swym pogardę i lekceważenie; z szacunkiem i miłością jedynie się odnoszą do brata od jednej matki” (Giraud-Teulon, 1884, s. 157). Herodot odczytywał *Dzieje* w Atenach – słuchali ich nie tylko zwykli mieszkańcy, ale i Sofokles, o czym świadczy fragment, w którym Edyp przypomniał Antygonie o zwyczajach Egipcjan, w ramach których kobiety zajmują się handlem i polityką, a mężczyźni pracami domowymi i bawieniem dzieci: „więc na Egipcie wspierając się wzorze, im ci [Polinik i Eteokles – przyp. K. Z.] podobni myślą, życiem całym! Bo tam mężczyźni czas trawią w komorze i siedzą, przędąc, a kobiet udziałem około życia się krzątać zapasów” (Sofokles, 2004, s. 88). W tym kontekście Hegłowska kategoria uznania obecna w dialektyce *pana i niewolnika* nie stosowałaby się do relacji Antygony z jej bratem. Jak zaznacza Butler, dążenie do uznania nie miałoby sensu, dlatego że nie byłoby ontologicznym pragnieniem wyniesienia się (zob. Butler, 2010, s. 26–27), ale zwykłą powinnością. To samo dotyczy twierdzenia Lacana, że brat należy do istnienia symbolicznego (zob. Butler, 2010, s. 28), czy twierdzenia Marthy Nussbaum i Jean-Pierre’a Vernanta o kazirodczym podtekście miłości do Polinika (zob. Butler, 2010, s. 31). Z kolei spostrzeżenie Środa: „w jej relacjach z Hajmonem brak jakiegokolwiek sentymentalizmu czy uczuciowości, której nadmiar widoczny jest z kolei w jej stosunku do braci” (Środa, 2003 s. 292) jest samo przez się zrozumiałe. Giraud-Teulon za Diodorem przypomina, że Egipcjanie „postanowili, by królowa więcej władzy i poszanowania otrzymywała niż król; przez to wytłumaczyć można, dlaczego u ludzi prywatnych mąż należy do żony podług kontraktu ślubnego i dlaczego między małżonkami jest zastrzeżone, iż mąż będzie posłusznym żonie” (Diodor, I, 27, cyt. za: Giraud-Teulon, 1884, s. 155). Kobietom prywatnym przypisywano władzę ze względu na wysoką rangę królowej, która z kolei wynikała z religii – była związana z kultem Izydy stojącej znacznie wyżej od Ozyrysa [„Ozyrys jest jedynie pierwiastkiem zapładniającym i przemijającym; on, małżonek, żonie swej podlega; on jest śmiertelnym – Izyda nieśmiertelną” (Giraud-Teulon, 1884, s. 159)].

Środa zauważa, że „Antygona nie jest [...] niczym więcej niż oczami Edypa, jego podporą, białą laską, narzędziem, przedłużeniem jego ciała. Jej psychikę charakteryzuje

zaparcie się siebie i rezygnacja z pełnego życia czy też raczej z własnego życia w ogóle” (Środa, 2003, s. 292). Tak rzeczywiście wygląda kondycja Antygony, którą znamy z *Edypa w Kolonos*, ojciec jest dla niej nie tylko obiektem troski, ale także wzorem człowieka podejmującego próbę przewyciężenia losu – również był uwikłany, co prawda nie w płeć, ale w klątwę rodową. Jednak z czasem, po śmierci Edypa, bohaterka przeżywa metamorfozę – z opiekuńczej, pełnej empatii kobiety będącej podporą psychiczną rodziny zmienia się w bojowniczkę, nadając sobie tym samym tożsamość. Herodot w *Dziejach* pisze: „Żywić rodziców nie ma dla synów żadnego przymusu, jeśli nie chcą, ale córki bezwarunkowo muszą to robić, choćby nie chciały” (Herodot, 2005, s. 133). W tym kontekście Antygona nie kierowała się etyką troski (zob. Gilligan, 2013), ale zwyczajami Egiptu. Edyp podkreślił również, że tak samo jest w ich rodzinie, role kulturowe się odwróciły – dwaj bracia, Polinik i Eteokles, siedzą w domu, a siostry wzięły na siebie trudy dzielenia niedoli ojca: „i z was ci, którym pracować przystało, jak dziewczki strzegą swej izby i wczasów, wy zaś w ich miejscu nędz moich nawął tu się paracie” (Sofokles, 2004, s. 88–89).

Przywołanie odmienności ról przypisanych kulturowo do płci świadczy nie tylko o śmiałości Sofoklesa w wyrażaniu swojego światopoglądu, ale również może wskazywać na fakt, że był wrażliwym obserwatorem oddającym ducha swoich czasów, w których wcale tak kategorycznie nie przesądzano o naturze kobiety, pamiętając jeszcze „przedpolityczne” boginie opiekuńcze i sprawiedliwe, lecz także te kierujące się emocjami, kapryśne, mściwe oraz okrutnie niesprawiedliwe. W każdym razie tragik w czasach antyku, wysuwając koncepcję etyczną, zarazem uwypuklał kulturę moralną odbiorców, którzy byli dla niego zarówno inspiracją, jak i twórcy.

Wiemy, że Sofokles żył w czasach, w których dzięki Herodotowi powszechnie znane były legendy o dzielnym plemieniu Amazonek. Związały się z nimi Scytowie, tworząc państwo Sauromatów, w obrębie którego kobiety zachowały styl życia swoich matek – brały udział w wojnach, łowach, nosiły męskie stroje, a nawet nie mogły wyjść za mąż, jeśli wcześniej nie zabiły nieprzyjaciela (Herodot, 2005, s. 336–339). Platon, przedstawiając swój projekt państwa doskonałego, twierdził, że kobiety mogą pełnić rolę strażników, jeśli wykazą się cnotą dzielności oraz przejdą odpowiednie szkolenie (zob. Platon, 2001). W tym świetle wyraźnie widać, że Hegłowska interpretacja *Antygony* grzeszy jednostronnością i zbyt wielkimi uproszczeniami, ponieważ zakłada *de facto*, że zarówno Sofoklesowi, jak i odbiorcom jego sztuki zupełnie obce są odmienne wzorce roli kobiety w społeczeństwie.

Butler uważa, że Antygona działa w sposób, który ogół identyfikuje jako męski, ponieważ przemawia ona głosem prawa, jedynym, jakim może wyrazić swój bunt, by nadać mu odpowiednią rangę. Jej autonomia rodzi się w kontekście osoby, przeciw której się buntuje: „Antygona działa w języku i poprzez język. Publiczne wykonanie

aktu mowy [...] wplątuje ją w eksces męskości” (Butler, 2010, s. 23). Natomiast kiedy bohaterka zaczyna działać poprzez obcy jej język prawa, „oddala się od samej siebie” (Butler, 2010, s. 23). W tym kontekście, jak słusznie zauważa Środa: „w krytyce feministycznej Antygona symbolizuje bezdomność i milczenie kobiet w kulturze Zachodu” (Środa, 2003, s. 293). Dlatego „kiedy Antygona mówi do Kreona, nabiera męskich cech; ponieważ ona do niego mówi, on traci męskość. Ani ona, ani on nie utrzymują zatem swojej pozycji w obrębie ról wyznaczonych przez płć kulturową” (Butler, 2010, s. 23). Zarówno w tragediach greckich, mitologii, jak i w codziennym życiu pojawiają się niewierni mężczyźni i niewierne żony, zdradzeni mężczyźni i zdradzone kobiety, waleczni mężczyźni i waleczne kobiety, tchórze zarówno jednej, jak i drugiej płci. Najpierw jesteśmy ludźmi zdradliwymi, zdradzonymi, odważnymi, tchórzliwymi, zwycięskimi i zwyciężonymi, dopiero w drugiej kolejności kobietami i mężczyznami. Stąd, cytując Środę: „Antygona nie jest ani czystą zmysłowością, ani inteligibilnością. Jest zawieszona między Logosem a Erosem. Nie poddaje się pełnemu wykluczeniu ani też nie jest jej udziałem pełne uczestnictwo [...]. Jest *tertium genus* – należy do trzeciego rodzaju, więc nie będąc ani jednym, ani drugim, jest zarazem i jednym, i drugim” (Środa, 2003, s. 293). Zrozumienia położenia Antygony nie ułatwia fakt, że „od najmłodszych lat dzieci socjalizowane są do reprodukcji męskich lub żeńskich ról, a co za tym idzie, również cech niezbędnych do ich odgrywania” (Środa, 2003, s. 296). Dalej za Sherry Ortner Środa zauważa: „stawanie się kobietą oznacza ciągłość i rozwój pierwotnej więzi oraz utożsamiania się z matką jako jednostką” (Ortner, 1982, s. 131). Jeśli uznamy, że brak konformizmu, upór, stanowczość, ślepy bunt to cechy męskie, rzeczywiście musimy uznać Antygonę za trzecią płć, ale co w takim razie zrobić z walecznymi boginiami albo – żeby nie szukać w przedpolitycznych mitach – z wojowniczymi Brytkami, Scytkami bądź też z bohaterkami innej tragedii Sofoklesa: nonkonformistyczną Elektrą, która dla sławy⁴ zabija Klitajmestrę mieczem Orestesa (można powiedzieć, że on jest jej ostrzem, a z całą pewnością to ona nadaje tożsamość bratu), lub samą Klitajmestrą, mszczącą się na Agamemnonie z pomocą swojego kochanka – Egistosa?

Stwierdzenie, że Antygona, wchodząc w polityczny dialog z Kreonem, oddala się od samej siebie, że mówi męskim językiem, jest w kontekście kobiet zajmujących się polityką i wojną piętnowaniem. Antygona nie poświęca życia prawom bożym, wierze, które traktuje instrumentalnie, jako religię motłochu, lecz walczy o dumę swojego rodu

⁴ Elektra marzy o chwale wśród ludzi, którą przynieść ma zemsta rodowa: „«Patrzenie, o mili, na siostr tych postęпки, które dom ojca zbawiły wśród klęski, które swym wrogom, plującą w dostatku, życia nie szczędząc, śmierć dzielnie zadały. Te uczyć trzeba, te wspólnie szanować, tym w dni świąteczne na ludu zebraniach, za męstwo winny hołd oddać należy»” (Sofokles, 1951, s. 45).



(którego jest ostatnim przedstawicielem – wyłączając labilną Ismenę) oraz o własną wyższość rodową, o to, by nie poddać się narracji, jaką narzucała jej władza legitymizująca się troską o dobro ludu. Walczy z próbą sprowadzenia jej do sfery *oikos* będącej domeną niewolnika lub kobiety – obiektu biologicznego. Jest arystokratką, działa w obronie swego honoru i bez względu na konsekwencje pozostaje dumna, nawet umierając jak bohater homerycki – tęskniąc do swojego życia.

Niewątpliwie Antyгона niczym homerycki Achilles swoim działaniem wciąga otoczenie w wir zdarzeń⁵, Kreon pozostaje jedynie marionetką w grze, najpierw stanowczy, występuje przeciwko bogom i ich *dike*, żeby później, przeklęty przez własną żonę, zmiażdżony stratą najbliższych i poczuciem winy, uwierzyć w nieprzejednany los i rozpacz nad swoją marnością, pragnąc rychłej śmierci. Antyгона swym uporem przy posłużeniu się boskimi prawami sprowadza śmierć na siebie, swojego ukochanego Hajmona, jego matkę Eurydykę, swoją siostrę Ismenę, łamie żyjącego już według ziemskich praw Kreona. Już pierwsza scena dramatu zdradza, że bohaterka jest osobą nieugiętą, ignoruje uczucia swojej siostry, jej lęk, troskę, nie przejmując się tym, że wina spadnie również na nią. W trakcie tego sporu wypływa sedno całego konfliktu tragedii: „niczym, on [Kreon – przyp. K. Z.] nie ma nad moimi prawa” (Sofokles, 1975, s. 307). Mimo że Antyгона jest grecką kobietą epoki, w której powszechnie obowiązujące obyczaje sytuują jej płęć poza sferą publiczną, nieustępliwie zabiega o należyty szacunek i traktowanie z tytułu pochodzenia. W końcu w prostej linii wywodzi się od Kadmosa – króla i założyciela Teb. Rozmawiając z Kreonem, wszystkie kwestie wypowiada wyniosłe, nie krępuje się tym, że jest on mężczyzną, odrzuca skromność, uległość – cechy tradycyjnie przypisywane tamtejszym kobietom. Kreon mityguje ją: „tym nieprzystojna wyniosłość, którzy u innych w niewoli”, a nawet próbuje zastraszyć, przypominając: „żelazo najtwardsze wśród ognia gnie się i mimo swej twardości pęka”, oraz dodaje: „wiem też, że drobne wędzidło rumaki dzikie poskramia” (Sofokles, 1975, s. 320–321). Lęk o własny los jest jednak daleko poza jej zainteresowaniem, chociażby dlatego, że marzeniami jest już zatopiona w czeluściach Tartaru. Chce jedynie pięknej, chwalebnej śmierci: „potem zginę z chlubą” (Sofokles, 1975, s. 307) i dalej: „pozволь, bym ja wraz z moim zaślepieniem spojrzęła w oczy grozie; bo ta groza chlubnej mi śmierci przynigdy nie wydrze” (Sofokles, 1975, s. 308). W rozmowie z Kreonem *explicite* wyraża przyczyny swoich czynów: „a jednak skąd bym piękniejszą ja sławę uszczknęła, jako z brata pogrzebania?” (Sofokles, 1975, s. 321).

⁵ Analogicznie do fragmentu dotyczącego Achillesa: „Gniew, który wlewa się w bohatera, nie ogranicza się nawet do jego ciała, wprawia w ruch rozgałęziony splot działań w obydwu światach” (Sloterdijk, 2011, s. 14).



Zupełnie jak bohater homerycki niezłomna Antygona chce dla siebie szlachetnej śmierci, zgodnie ze swym pochodzeniem rodowym, nie będzie żyć jak służalec w domu swojego wroga i nigdy nie pozwoli sprowadzić się do takiej roli. Pragnie zasłynąć swoim czynem, wywyższyć się ponad tchórzy, którzy nie odważyli się zabrać głosu w sprawie. Każda riposta coraz wyraźniej uwypukla bezradność Kreona, a jego słowa w przeciwieństwie do jej nie mają mocy sprawczej. Przez zniecierpliwienie obnaża swą bezradność imperatywem: „u mnie nie będzie przewodzić kobieta” (Sofokles, 1975, s. 322). Ponownie wypływa istota kłótni, która ma nie tylko charakter osobisty, ale jest także ostateczną walką o uznanie ze strony Antygony oraz próbą zachowania męskości przez Kreona, żyjącego w świecie konwencji, przekonanego, że jeśli ona zdobędzie władzę, stanie się mężczyzną, zatem jemu jako podległemu przypadnie rola kobiety: „teraz przed drugim nie sroma się gwałtem, z czynu się chępli i nadto urąga. Lecz nie ja mężem, lecz ona by była, gdyby postępek ten jej uszedł płazem” (Sofokles, 1975, s. 321). Rozumowanie tym prostym schematem i żałosna, rozpaczliwa, bezskuteczna próba utrwalenia go są dla niego destruktywne. Z kolei dla Antygony – bohatera homeryckiego – prowadzenie przeciętnego życia czyjejs żony byłoby uwłaczające i uprzedmiotawiające, gdyż przede wszystkim musi być zapamiętana oraz obdarzona respektem i szacunkiem. Uważa, że z racji rodowodu należy się jej odpowiednia pozycja, bez żadnego skrępowania mówi o sobie: „patrzcie na księżną ostatnią z Teb królów, w ręce siepaczy ujętą, ile mąk ona, ile zniosła bólów za wierną służbę i świętą” (Sofokles, 1975, s. 336). Kolejny raz widać, że nie jest bogobojna, sama przypisuje sobie świętość, bez jakiegokolwiek lęku przed popełnieniem świętokradztwa. Powołuje się na prawa boskie nie tylko po to, by dostąpić władzy – lecz jak mogłaby nie powoływać się na nie, skoro właściwie są one jej prawami, wszak bogowie są jej bezpośrednimi przodkami, a ona ich prawowitym potomkiem, mówi o nich: „i wy, bogowie rodowi” (Sofokles, 1975, s. 336) lub dosadniej w innym tłumaczeniu: „i wy bogowie, praojce w rodzie” (Sofokles, 1875, s. 263).

Antygona od początku rozumiała przygniatający absurd wypełniający żywot jej ojca i matki, będącej zarazem jej babką, równie irracjonalna wydawała jej się ostateczna potyczka braci. Dlatego nawet jako „krucha kobieta” nie boi się stanąć twarzą w twarz z Kreonem, rozumie, że wszystko jest tymczasowe, a prawdziwe życie może zyskać, tylko jeśli dokona rzeczy wielkich i doniosłych, wszak „dla starożytnych heroizm nie był wcale subtelną postawą, lecz najbardziej witalnym ze wszystkich możliwych stanowisk wobec faktów życia. W ich oczach świat pozbawiony przejawów bohaterstwa byłby niczym” (Sloterdijk, 2011, s. 10). Dla Antygony osiągnięcie sławy dzięki heroicznemu wyborowi jest zatem jedynym sposobem nadania swej historii sensu i uczynienia życia doniosłym.

Tragedia Sofoklesa, mimo że tak odległa dziejowo, może być wciąż aktualną inspiracją do stawiania pytań o społeczną rolę i tożsamość człowieka, o czynniki, które je



determinują, oraz zdolność do wykraczania poza nie w sferze działania, mowy i myśli. Innymi słowy, należałoby podkreślić, że bunt Antygony ma charakter wymierzony przeciw prawu oraz będącemu jego fundamentem przekonaniu o niezmienności porządków natury i moralności. Ciekawe byłoby ukazanie instrumentalnego traktowania religii jako środka do osiągnięcia partykularnych celów z gruntu niereligijnych czy chociażby naświetlenie za Freudem i Sartre'em tego, do jakich konsekwencji prowadzi postawa bezrefleksyjnego podporządkowania autorytetowi.

Niekonwencjonalne odczytanie *Antygony* samo przez się rodzi pytanie o mitologizowanie zastanych norm i konwencji społecznych, które mogą prowadzić do absurdów będących skutkiem niedostrzegania tego, że dynamiczna rzeczywistość wspólnotowa zaczęła się na dobre z tymi normami i konwencjami rozmijać. Na tym tle samo równouprawnienie płci i poważny merytoryczny dyskurs na jego temat wydaje się warunkiem wstępnym do rzeczywistego, nie tylko ekonomicznego, lecz również społecznego i kulturowego, postępu. Dramat Sofoklesa pozostaje aktualny również w tym sensie, że dobitnie pokazuje, iż sztywna hierarchia wykluczająca równouprawnienie między innymi płci ze społecznego punktu widzenia prowadzi nie tylko do nierozstrzygalnych konfliktów, ale także do zaprzepaszczenia potencjału ludzi wrażliwych i odważnych, trwoniących energię na walkę o rzeczy z gruntu oczywiste. Bohaterka dramatu została wykluczona z życia publicznego, tak przecież ważnego dla Greków, ostatecznie ze względu na płeć. Mimo że tragedia powstała ponad dwa tysiące lat temu, nadal bywa, że dążenie do równouprawnienia płci jest postrzegane jako absurdalne i wiąże się z bezradnością w obliczu niemej mowy zsakralizowanej kulturowej przemocy, występującej pod płaszczykiem normalności bądź zdrowego rozsądku.

Bibliografia

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka. Warszawa: Aletheia.
- Arystoteles (2001). *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2001). *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2001). *Retoryka*, przeł. L. Piotrowicz. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bates, C. A. (2016). *The Centrality of the Regime for Political Science*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Butle, J. (2010). *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Filonik, J. (2010). *Bunt i buntownicy w tragedii greckiej*. Warszawa: Instytut Filologii Klasycznej UW.
- Freud, S. (1998). *Przyszłość pewnego złudzenia*. [W:] *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.



- Gilligan, C. (2013). *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Giraud-Teulon, A. (1884). *Początki rodziny. Stany społeczne poprzedzające ustrój patryjarchalny*. Warszawa: Księgarnia Ludwika Polaka.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Herodot (2005). *Dzieje*, przeł. S. Hammer. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kott, J. (1986). *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Morawski, K. (1975). *Antologia tragedii greckiej*, red. St. Stabryła. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nietzsche, F. (2001). *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Platon (2001). *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski. Warszawa: MUZA SA.
- Siemek, M. J. (2002). *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sloterdijk, P. (2011). *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, przeł. A. Żychliński. Warszawa: Scholar.
- Sofokles (1875). *Antyгона*. [W:] *Tragedie greckie*, przeł. Z. Węclewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Sofokles (1951). *Elektra*. przeł. K. Morawski. Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Sofokles (1975). *Antyгона*. [W:] *Antologia tragedii greckiej*, przeł. K. Morawski. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Sofokles (2004). *Edyp w Kolonie*, przeł. K. Morawski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Środa, M. (2003). *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Aletheia.