

Dariusz Karłowicz

Kreon i Dionizos

O tragedii politycznego rozumu

Gdyby w teatrze posługiwano się zapachem, odór krwi i gryzący dym dogasających stosów pogrzebowych powinien docierać do widzów już w szatni. Wyprawa siedmiu przeciw Tebom skończyła się rzezią. Spośród książąt Argos, którzy oblegali siedem bram miasta, przeżył tylko Adrastos, król Sikionu. Po krwawej walce pierzchły wojska sprowadzone przez Polinika, który pragnął odebrać władzę swemu bratu Eteoklesowi. Przy siódmej bramie w bratobójczej walce zginęli zresztą obaj walczący o tron Teb synowie Edypa i Jokasty. Uroczysty pogrzeb Eteoklesa, oddający należytą cześć władcy i bohaterowskiemu obrońcy miasta, zorganizowano zaraz po bitwie. Ciało zdrajcy ma zostać nie-pogrzebane. Wbrew religijnemu obyczajowi wydane zostało na pastwę psów i drapieżnych

ptaków. Ten niezwykły, sprzeczny z uświęconymi obowiązkami rodzinnymi akt sprawiedliwości – to pierwszy rozkaz Kreona, nowego króla Teb¹. To zarazem punkt wyjścia teologicznego dyskursu o ograniczeniach politycznego rozumu i tragicznych skutkach jego tyranii (autonomii); dyskursu, który spróbujemy prześledzić.

Akcja tragedii zaczyna się przed świtem. Trudno uwierzyć, żeby Sofokles nie wystawił *Antygony* jako pierwszej z czterech sztuk, które między 442 a 440 rokiem poddał osądowi ateńskiej publiczności². Jeśli tak zrobił, to stanowiący prolog sztuki dialog Antygony z Ismeną mógł odbyć się w rzeczywistym półmroku, zaś pierwszym wierszom Chóru, który

¹ Prawo ateńskie zakazywało chowania ciał zdrajców w obszarze Attyki. Z tej perspektywy Kreon słusznie opiera się uczczeniu ciała zdrajcy. Niezwykłość jego decyzji polega na zakazie pochowania go w ogóle, co stanowi religijny obowiązek rodziny zmarłego. Patrz: Thuc. I,138; Xen., *Hell.* I,7,22; Plut. *Them.* 23 i 33. Por.: Charles Segal, *Tragedy and Civilisation*, University of Oklahoma Press, 1999, s. 157; Maria Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie*, Kraków 1991, s. 64.

² Całość każdej z trzech rywalizujących ze sobą tetralogii (trzy tragedie plus dramat satyrowy) trwała według ostrożnych obliczeń około 12 godzin. Spektakl powinien więc zacząć się wcześniej. Od Arystofanesa (*Eccl.* 740-741; *Ach.* 1-42) wiemy, że Ateńczycy byli przyzwyczajeni do rozpoczynania spotkań o świcie. Por.: M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, tłum. R. Kulesza, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999, s. 147.

rozpoczyna powitaniem wschodzącego nad Tebami słońca, towarzyszyć mogły pierwsze promienie prawdziwego marcowego poranka Wielkich Dionizjów³.

O słońca grocie, coś jasno znów Tebom
Błysnął po trudach i znoju,
Złote dnia oko, przyświecasz ty niebom
I w Dirki nurzasz się zdroju.
Witaj! Tyś sprawił, że wrogów mych krocie
W dzikim pierzchnęły odwrocie.
(w. 99-109)

Pokusa, by w ten sposób wyobrazić sobie ateńską prapremierę, bierze się z niebłahych przyczyn. Chodzi o efekt, który bez zbędnych słów kieruje uwagę widzów na centralną myśl sztuki. Kontrast między półmrokiem bezsennej nocy, która zrodziła niezłomne postanowienie Antygony, a blaskiem, w którym ujawni się duma zwycięzców i potęga racjonalnej władzy Kreona, powinien zostać dobrze zapamiętany. Bez mocnego rozgraniczenia między słońcem a mrokiem lekcja pokory wobec tego, czego nie widać, może się nie powieść.

Czytelnicy Sofoklesa dobrze znają uporczywe wątplenie w możliwości ludzkiego rozumu, wyrażone w paradoksie widzącej ślepoty. Rzekome zaślepienie, które pozwala widzieć prawdę, to trop Sofoklesowego *Króla Edypa*, którego akcja rozpięta jest między rozmową ślepego Tyrezjasza z zadufanym w swoją mądrość Edypem a samoosłepieniem, będącym jednocześnie karą dla ślepych na prawdę oczu (rozumu) i przewrotnym symbolem dojścia do stanu posiadania prawdy. W *Antygonie* wprowadzenie na scenę ślepego wróżbity (*episodes* 5) będzie miało tę samą wymowę. Pewne prawdy, które mogą stać się zarówno elementem fundamentów ludzkiego porządku, jak i podłożonym pod nie dynamitem, leżą poza zasięgiem wzroku. Wydaje się jednak, że napięcie między światłem i ciemnością wnosi tu coś

więcej niż epistemologiczny paradoks z *Edypa Króla*. Światło dnia to również początek epoki rozumu politycznego, akt przejścia ze świata przyjmowanego bezrefleksyjnie i uświęconego tradycją ładu – w świat, gdzie sprawiedliwość staje się problemem. Wschód słońca, moment, w którym rozum zadaje pytanie o sprawiedliwość – otwiera historię, w której nic już nie będzie jak dawniej. Nie chodzi tylko o to, że w tym świetle nie wszystko widać i że rozwój tragedii każe zatęsknić za półmrokiem, który nie oślepiał oczu wrażliwszych na złożoność świata. Chodzi również o to, że rozum, wyganiając ze sceny półmrok obyczaju – tworzy rzeczywistość, której reguły tragicznym piętnem naznaczają zachowania do wczoraj jeszcze słuszne i godziwe, że przenoszą do świata, gdzie nikt nie ma racji i nikt nie jest bez winy.

Dionizos i polis

Pierwsze w tragedii wystąpienie Chóru (*parodos*) ogłasza koniec tragedii. Wschód słońca nad Tebami to przecież świt fałszywych nadziei. Ich krzywa będzie maleć, aż w *exodos* osiągnie stan zero. Za chwilę, w pełnym już blasku dnia, Kreon ogłosi pryncypia swojego panowania. Tymczasem Chór radośnie opiewa zwycięstwo i składa dzięki bogom, których życzliwość ocaliła Teby. Pieśń kończy wezwanie drogiego miastu Bakchusa⁴.

Więc teraz Nike, czci syta i sławy,
Zwraca ku Tebom radosne swe oczy.
Po twardym znoju i po walce krwawej
Rzezi wspomnienie niech serca nie mroczy:
Idźmy do świątyń, a niechaj na przedzie
Teb skoczny Bakchos korowody wiedzie.
(w. 148-154)

Wezwanie jest nieskuteczne. Chociaż nad miastem wstaje słońce, Dionizos nie poprowadzi barwnego korowodu zwycięzców. Spośród osób dramatu na razie tylko Antygona może domyślać się – dlaczego. Pozostali mają prawo

³ Położenie teatralnego kręgu Dionizosa na południowowschodnim stoku Akropolu sprzyja realizacji takiego zamiaru. Tekst podają w tłumaczeniu Kazimierza Morawskiego, Biblioteka Narodowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984; tekst grecki za: The Loeb Classical Library, *Sophocles*, vol. 2, edited by Hugh Lloyd-Jones, Harvard University Press, 1998.

⁴ Przekonanie o szczególnym patronacie Dionizosa nad miastem ma mocne podstawy w micie. Teby są miejscem urodzin Bakchusa, syna Zeusa i księżniczki Semeli (córci legendarnej królowej Kadmosy).

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

sądzić, że rzecz się tylko odwleka, a bogowie ciągle pogodnym wzrokiem spoglądają na zwycięskie miasto. Kiedy u końca sztuki (*stasimon* 5) Chór po raz drugi wezwie boga, różnica tonu pokaże, jaką odległość przebyli mieszkańcy Sofoklesowych Teb. Nie będzie nawet śladu po słonecznej radości towarzyszącej pierwszemu wezwaniu Bakchusa. Widzowie usłyszą tragiczny lament błagających o litość Tebańczyków, któremu w duszy wtóruje odmieniony już Kreon. Tym razem oczy Chóru zwracają się z nadzieją w półmrok rozgwieżdżonej nocy, gdzie na cześć Dionizosa tańczą pogrążone w religijnym szale Tyjady.

Kiedy więc brzemię nieszczęścia nas gniecie
Pełnego cierpień i sromu,
Przybądź z Parnasu ku naszej obronie
Lub przez wyjące morz tonie

Ty, co przodujesz wśród gwiazd korowodu,
Pieśniom przewodzisz wśród mroczy,
Zawitaj, synu Zeusowego rodu,
Niechaj cię zastęp naksyjskich otoczy
Tyjad, co w szale od zmierrchu do rana
Tańczą i w tobie czczą pana.
(w. 1140-1152)

I tym razem na próżno. Rozum, który skazał Dionizosa na wygnanie, który rozszarpał jedność dawnego świata, musi przyjąć wszystkie skutki swojego działania. Dlatego bóg nie odwraca oblicza. Następuje *exodos*, a w nim dopełnia się tragedia Kreona, zabierając Antygonę, Hajmona i Eurydykę. Dopiero cierpienie pozwoli odrodzić się Dionizosowi. Powróci do miasta wraz z mądrością, która będzie mądrością pokornego rozumu.

Wezwanie boga nie jest retoryczną figurą, lecz żarliwą modlitwą polityczno-religijnej li-

turgii Ateńczyków. Grecka tragedia wyrwana z tego kontekstu przypomina stojącą w muzeum monstrancję, której zagadkę próbują odgadnąć historycy złotnictwa. W czasach Sofoklesa pokaz tragedii zajmował trzy ostatnie z sześciu dni Wielkich Dionizjów, świąt ustanowionych jeszcze przez Pizystrata. Pierwszy dzień w całości zajmowały czynności związane z kultem Dionizosa⁵. Trzydniowy agon tragików rozpoczął się po kolejnych dniach, poświęconych śpiewanym na cześć boga dytyrambom i konkursowi komedii. Jak pisze Paul Cartledge, teatr w Atenach to zdecydowanie zbyt istotny fenomen społeczny – a dodajmy także religijny – by zostawić go wyłącznie historykom teatru⁶. Czy znaczy to, że potrafimy go zrozumieć, gdy z pomocą pośpieszą nam inni specjaliści? Czy może, jak sądzi Ortega y Gasset, jego religijny sens czyni go dla nas trwale niezrozumiałym – jakby był librettem opery, której muzyki nigdy nie poznamy? Zachowując niezbędną ostrożność, powiedzmy, że religijno-polityczny wymiar tego święta nie ulega wątpliwości – i to nawet jeśli nie potrafimy dziś do głębi przeniknąć natury związku, który silnym węzłem połączył w jedno ateńską demokrację, kult Dionizosa i grecką tragedię⁷.

Gdy mowa o polityczności Wielkich Dionizjów, to warto pamiętać, że nie chodzi o polityczność w szerokim sensie tego słowa, a więc o cały krąg spraw, które dotyczą *polis*, lecz o realną funkcję instytucji politycznej, która czyniła z mieszkańców Aten obywateli i służyła przekazywaniu ważnych idei państwowych⁸. W przeciwieństwie do innych zgromadzeń, udział nie był tu ograniczony do pełnoprawnych obywateli i sięgał 17 tys. widzów (dla przykładu: na Zgromadzeniu Ludowym każdorazowo obecnych było około siedmiu tysięcy obywateli)⁹.

⁵ Patrz: Tadeusz Zieliński, *Sofokles. Jego twórczość tragiczna*, tłum. Koło Klasyków UW, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1928, s. 12 i nast.; Karl Kerényi, *Dionizos*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997, s. 264 i nast.; Stefan Srebrny, *Wstęp*, w: *Sofokles, Antygona*, tłum. Kazimierz Morawski, dz. cyt., s. XIX i nast.

⁶ Patrz: Paul Cartledge, *Deep plays: Theatre as Process in Greek Civic Life*, w: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, ed. by P. E. Easterling, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 3.

⁷ Patrz: P. E. Easterling, *A Show for Dionysus*, w: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, dz. cyt., s. 44 i nast.

⁸ Patrz: Simon Goldhill, *Greek Drama and Political Theory*, w: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, s. 62.

⁹ Simon Goldhill, *The Audience of Athenian Tragedy*, w: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, dz. cyt., s. 54 i nast.

Jak pisał Werner Jaeger, na widowni zasiadała nie zblazowana publiczność teatralna, lecz cały naród¹⁰. Porządek panujący na widowni, jej podział, obecność kapłanów, władz, gości odzwierciedlały naturę polityczno-moralnego ładu w stopniu, który w samym zgromadzeniu pozwala widzieć wydarzenie polityczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Taki właśnie polityczno-religijny sens święta doskonale ilustrują poprzedzające spektakl ceremonie: uroczysta publiczna libacja na cześć boga odprawiona przez dziesięciu strategów; uroczyste odczytanie nazwisk szczególnie zasłużonych obywateli; procesja trybutów płynących z miast zależnych od Aten (oczywiście w obecności zasiadających na trybunach ambasadorów), wreszcie parada efebów, których ojcowie zginęli w walce za ojczyznę, a których wychowanie odbywało się na koszt miasta¹¹. W jakim stopniu religijna, i w jakim polityczna była sama idea powtórnego opowiadania religijnych historii Greków – i to niewątpliwie opowiadania językiem demokratycznej wspólnoty – tego orzec oczywiście nie sposób. Być może samo rozdzielanie tych sfer jest po prostu anachronizmem¹².

Dionizyjski walor samej tragedii (nad którym łamią sobie dzisiaj głowę uczeni) nie był takim problemem dla Ateńczyków, którzy nieudaną sztukę komentowali, mówiąc, że nie miała związku z Dionizosem¹³. Sądząc po treści dzieł, które przetrwały, a które rzadko dotyczą Dionizosa bezpośrednio – należy przypuszczać, że Ateńczykom szło o jakiś głębszy związek niż ten, który widać w samym temacie sztuki. Czy było nim oczyszczające człowieka cierpienie, w którym powraca mistyczne cierpienie boskiego Dionizosa, czy też ukazanie granic ludzkiej mocy, otwierające człowieka na boski szał, który Platon w paradok-

salnym języku filozofii nazwie najwyższym dobrem¹⁴? Nie wiemy. Z pewnością nie możemy jednak zapominać, że na widowni teatru, gdzie znajdowała się cała (poszerzona o metoików) wspólnota polityczna Ateńczyków, królował przyniesiony w uroczystym pochodzie posąg Dionizosa, a na honorowym miejscu zasiadał jego najwyższy kapłan. Czytając dziś *Antygonę*, pamiętać wypada, że tragedia zderzenia dwóch sprawiedliwości, konflikt religijnej misji z politycznym porządkiem, odbywała się przed obliczem boga i w trakcie jego święta. Kontekst Wielkich Dionizjów sprawia, że dyskurs polityczny toczony w ramach greckiej tragedii był nieuchronnie jakąś formą teologii politycznej, że stanowił ważną część rozmowy o relacjach ludzkiego porządku i świata bogów zarówno wtedy, gdy dotyczył ich tragicznych konfliktów, jak i wtedy, gdy mówił o ich nieusuwalnej zależności. Sposób, w jaki przedstawił go w *Antygonie* Sofokles, musiał wydać się Ateńczykom niezwykle trafny, skoro w nagrodę za sztukę obdarowali go najwyższą pochodzącą z wyboru funkcją w państwie – godnością stratega.

Rozumny porządek

Zapominając o rzezi, która poprzedza akcję sztuki, odbieramy sobie możliwość zrozumienia moralnych racji surowości Kreona. Jego zamiar podporządkowania wszystkiego w państwie – w tym więzi rodzinnych, przyjaźni, miłości i nakazów religii, idei rozumnego ładu (w. 185 i następne, w. 660 i następne) – łatwo znajduje uznanie tych, którzy jeszcze wczoraj grzebali ofiary zdradzieckiego najazdu Polinika. Dobrze widać to po reakcji Chóru, który potrzebuje czasu, by zauważyć drugą stronę tej sprawy. Afirmacja silnej, rozumnej władzy nie jest w tych warunkach niezrozumiała, zwłaszcza

¹⁰ Werner Jaeger, *Paideia*, tłum. Marian Plezia i Henryk Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 334.

¹¹ Po dojściu do pełnoletności efebowie publicznie przyrzekną nigdy nie opuścić szeregu, tak jak ich ojcowie. Patrz: Simon Goldhill, *Greek Drama and Political Theory*, dz. cyt., s. 63.

¹² Od którego pewnie nie potrafimy się żadną miarą ustrzec, nawet gdybyśmy stale powtarzali za Jaegerem, że „jest ona [tragedia] najwyższym przejawem takiej mentalności ludzkiej, dla której sztuka, filozofia i religia tworzą jeszcze niepodzielną całość”, Werner Jaeger, dz. cyt., s. 332.

¹³ Patrz: Karl Kerényi, dz. cyt., s. 276-277.

¹⁴ Pl. *Phdr.* 244A-245C, por.: Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 58-85.

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

że i bez tego kontekstu nie wydaje się ówczesnym Grekom obca¹⁵. Ładowi pojętemu jako najwyższe dobro, ładowi wyrażającemu się w posłuszeństwie władcy odpowiada (po stronie ciemności i nierozumu) wizja zgubnego nieposłuszeństwa, anarchii, której obrazy przywodzą na myśl świeże jeszcze wspomnienia Chóru.

Nie ma zaś większej klęski od nierządu (*anarhias*):

On gubi miasta, on domy rozburza,
On wśród szeregów roznieca ucieczkę.
Zaś pośród mężów powolnych rozkazom
Za życia puklerz stanie posłuszeństwo.
Tak więc wypada strzec prawa i władzy.
(w. 672-677)

Tak zdaniem Kreona wyglądają skutki „nierządu”, który musi zostać usunięty z każdego obszaru życia („Jeśli wśród rodziny nie będzie ładu, jak obcych poskromić? Bo kto w swym domu potrafi się rządzić, ten sterem państwa pokieruje dobrze” – w. 660-665). Działanie wbrew prawu, jeśli do niego nierozważnie dopuścić, zniszczyć musi rodzinę, państwo, a nawet elementarną solidarność, której symbol stanowi szereg walczących ramię w ramię żołnierzy. To ważne tło, bez którego Kreonowy projekt racjonalizacji polityki staje się zabawą zbrodniczego lekkoducha, jakim z pewnością nie jest.

Kreon jako brat Jokasty, a więc wuj Polinika, Eteoklesa i Antygony, jest prawowitym następcą tronu – i ten fakt zgodnie przyjmują wszyscy bohaterowie sztuki¹⁶. Legalność jego władzy jest ogromnie istotna dla przebiegu tragedii. Stając się prawowitym władcą, Kreon staje się zarazem legalnym prawodawcą (*nomothetes*), a więc najwyższą instancją regulującą zasady życia obywateli („A wszelka władza zaprawdę ci służy i nad zmarłymi, i nami, co żyjem” – w. 210-211). Nic więc dziwnego, że dowodowi w tej sprawie Kreon poświęca pierwszą część wystąpienia, którego kulminację sta-

nowi zakaz grzebania Polinika. Król obejmuje władzę, powołując się na prawo dziedziczenia i wierność, jaką Tebańczycy darzyli rodzinę królewską (w. 162-174). Choć to z pewnością wystarczyłoby Tebańczykom do uznania prawodawczego autorytetu władcy, król idzie dalej. Legitymizacja własnego panowania i (pośrednio) kara spadająca na zwłoki Polinika zostają wprowadzone z dodatkowego założenia, które stanowi zarazem polityczne *credo* nowego króla.

Ja tedy władcę, co by rządząc miastem,
Wnet się najlepszych nie miał zamysłów
I śmiało woli swej nie śmiał ujawnić,
Za najgorszego uważałbym pana.
A gdyby wyżej nad dobro publiczne
Kładł zysk przyjaciół, za nic bym go ważył.
I nie milczałbym, na Zeusa przysięgam
Wszechwidzącego, gdybym spostrzegł zgubę
Zamiast zbawienia kroczącą ku miastu.
(w. 174-184)

Mamy tu pierwszą ilustrację trudności, w jakie wikłać się musi polityczny racjonalizm Kreona. Legitymizacja własnego panowania wywiedziona z wierności Tebańczyków wobec rodziny królewskiej nie bardzo daje się uzgodnić z przedstawioną powyżej racjonalną zasadą lojalności wobec władzy. Bowiem należy założyć, że albo tragiczny ród Labdakidów zawsze zdolny był sprostać wymaganiom postawionym aż tak wysoko¹⁷, albo też należy uznać ich władzę za pozbawioną racjonalnej legitymizacji, w konsekwencji wierność Tebańczyków za głupstwo, a własny tytuł do tronu za uzurpację. Już pierwszy krok politycznego rozumu w grząską dziedzinę politycznej praktyki okazuje się bardzo ryzykowny. Próba racjonalizacji tradycyjnych reguł lojalności ma dla samego Kreona dość dwuznaczną wymowę. Ale Sofokles nie spowalnia akcji. Sprawa uchodzi uwadze Chóru zajętego trzecią częścią mowy (w. 190-206), w której nowy władca przedstawia i uzasadnia swoją niezwykłą decyzję.

¹⁵ Por.: K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1974, s. 302.

¹⁶ Antygona nigdzie nie kwestionuje jego władzy (w. 8; 30-31).

¹⁷ Patrz: Seth Benardete, *Sacred Transgression. A Reading of Sophocles' Antigone*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana 1999, s. 26.

Założenie nadrzędności dobra ojczyzny (zgodności interesów nawy państwowej ze szczęściem obywateli) wyposaża Kreona w niezawodne w jego mniemaniu kryterium oceny i regułę rozumnego działania. Lecz właśnie marnienie o świecie wyzwolonym z rzeczywistych (mających racjonalne uzasadnienie) konfliktów prowadzi go najpierw do szeregu konfliktów, a w końcu do katastrofy. W świetle politycznego rozumu szereg ludzkich lojalności i zobowiązań okazuje się chimerami. Sposób, w jaki Kreon wykłada logikę swojego racjonalnego świata przed mieszkańcami Teb, Hajmonem czy Tyrezjaszem, potwierdza bez zastrzeżeń znakomite obserwacje Marthy Nussbaum¹⁸. W mniemaniu króla konflikty lojalności są problemami pozornymi, biorą się z niewiedzy o właściwym porządku dóbr. Dostateczną kuracją wydaje się oświecenie i temu właśnie służyć ma mowa wygłoszona do Tebańczyków na placu rozświetlanym silniejszym z każdą chwilą słońcem. Trwanie fałszywych lojalności może być wyłącznie wynikiem złej woli (rzekome przekupstwo Tyrezjasza – w. 1047) albo, jak w wypadku syna, przejawem upokarzającego i nieracjonalnego oszołomienia („niewiast służalcze, przestań się uprzykrzać!” – w. 776), czy wreszcie po prostu krnąbrności i skłonności do anarchii (Antygona). Każdy z tych wypadków zasługuje na surowe potraktowanie. Obowiązuje zasada: albo oświecenie, albo eliminacja. *Tertium non datur*.

Natura politycznego racjonalizmu Kreona gwarantuje doskonałą spójność jego obrazu świata. Supremacja dobra ojczyzny pozwala uporządkować całą bez reszty rzeczywistość: od przyjaźni¹⁹, przez relacje rodzinne, po religię, a nawet miłość (w. 645-659), które w kolejnych aktach Kreon składać będzie na ołtarzu rozumnego porządku. W świetle przyjętych założeń

decyzja niegrzebania Polonika, podobnie jak wyrok na Antygonę, odrzucenie syna i odrzucenie wiernego Tyrezjasza to kolejne akty państwowotwórczej sprawiedliwości.

Prymat państwa, zasada posłuszeństwa władcy nie pozostają w jego mniemaniu w konflikcie z żadnym istotnym porządkiem odniesienia. Przeciwnie. Decyzje wydają się w pełni umotywowane zarówno etycznie („nie ścierpię nigdy, by źli w nagrodzie wyprzedzili prawych” – w. 204-205), jak i religijnie. Sofokles ma rację – nikt sam siebie nie uważa za redukcjonistę. W swoim mniemaniu Kreon działa zarówno w imieniu bogów, jak i ojczyzny²⁰. Król porusza się w świecie zakładającym całkowitą jedność religii, etyki i polityki, żyjącym zgodnie pod egidą politycznego rozumu. Reprimenda, którą usłyszał zabobonny strażnik, jest ceną za zakwestionowanie tej jedności.

Milcz, jeśli nie chcesz wzbudzić mego gniewu
I prócz starości ukazać głupoty!
Bo brednie pleciesz, mówiąc, że bogowie
O tego trupa na ziemi się troszczą.
Czyżby z szacunku, jako dobroczyńcę,
Jego pogrzebli, jego, co tu wtargnął,
Aby świątynie i ofiarne dary
Zburzyć, spustoszyć ich ziemię i prawa?
Czyż według ciebie bóstwa czczą zbrodniarzy?
O nie, przenigdy! (w. 277-288)²¹

Historia obrony tej racjonalnej jedności, pękającej pod naporem faktów – to jeden z głównych dramaturgicznych motorów *Antygony*.

Święta zbrodnia

Czy nie potrzebą symetrii należy tłumaczyć fakt, że interpretatorzy chętnie próbują przypisać Antygonie jakąś ogólną teorię? Trochę tak, jakby brak takiej perspektywy przynosił

¹⁸ *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Updated Edition, Cambridge University Press 2001, s. 51-82, fragment, którego tłumaczenie znajduje się w niniejszym numerze Teologii Politycznej.

¹⁹ „Nigdy też wroga nie chciałbym ojczyzny / Mieć przyjacielem, o tym przeświadczony, / Że nasze szczęście w szczęściu miasta leży / I jego dobro przyjaciół ma raić” (w. 185-189).

²⁰ „Brata zaś jego – Polinika mniemam – / Który to bogów i ziemię ojczystą / Naszedł z wygnania i ognia pożogą / Zamierzał zniszczyć, i swoich rodaków / Krwią się napoić, a w pęta wziąć drugich, / Wydałem rozkaz, by chować ni płakać / Nikt się nie ważył, lecz zostawił ciało / Przez psy i ptaki w polu poszarpane” (w. 196-203).

²¹ Jak widać, pewien rodzaj skłonnej do moralizmu egzaltacji wspólny jest racjonalistom wszystkich epok.

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

bohaterce ujmę, burząc zarazem harmonijną konstrukcję sztuki. Tymczasem Antygona nie tworzy żadnej ogólnej teorii, porządkującej rzeczywistość w perspektywie jakiegoś dobra naczelnego (wartości rodzinno-religijnych, jak się często zakłada), lecz po prostu broni suwerenności tych obszarów przed uzurpacją politycznego rozumu. Choć łatwo się zgodzić, że Antygona z niezwykłą mocą przeżywa rodzinny wymiar własnego bytu, że obowiązkowi poświęca miłość Hajmona czy czułość wobec siostry (którą traktuje niezwykle szorstko) – to nie jest to skutek jakiejś teoretycznej konstrukcji, lecz pełnej cierpienia uwagi, która skupia się na żarliwej obronie tego, co zostało zaatakowane. I nic innego jak logika obrony i cierpienia nie każe jej dzielić świata na swoich i obcych właśnie według kryterium pogrzebowego obowiązku. Fakt, że w pewnych skutkach postawa ta może przypominać redukcjonizm Kreona, nie znaczy jeszcze, że na scenie zderzają się ze sobą dwa projekty teoretyczne. Antygona i jej rodzinno-religijne zobowiązania to – obok miłości Hajmona, prawości Tyrezjasza, matczynej miłości Elektry i wreszcie państwa, które nie będzie zdolne znieść racjonalnego eksperymentu – pierwsza w szeregu ofiar oświeconej władzy. Antygona jest po prostu pierwszą, po której przejeżdża walec teoretycznego projektu Kreona; a jest to jedyny – podkreślmy: teoretyczny – projekt tej tragedii.

Fakt, że nakaz pogrzebania bliskich kieruje uwagę Antygony w stronę zobowiązań rodzinnych, nie powinien przesłaniać innego faktu: że ostateczną racją jej buntu jest racja religijna (nawet jeśli impuls sprzeciwu pierwotnie objawia się za sprawą więzów krwi). W porządku uzasadnień obowiązek pogrzebania Polinika jest przede wszystkim obowiązkiem religijnym, a dopiero potem rodzinnym. Obowiązki wobec rodziny są jednym z przejawów, jednym z miejsc, gdzie manifestują się „święte prawa bogów”. Fakt, że Sofokles wybiera tę właśnie postać bożej misji, i ją właśnie zderza

z logiką politycznego rozumu – nie wydaje się przypadkowy. Uniwersalna zasada Kreona zostaje skonfrontowana z zasadą ogólniejszą, która manifestuje się w lojalności na pozór bardziej partykularnej niż lojalność wobec dobra ojczyzny. Splot tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe – to często powracający trop sztuki. Antygona nie musi przywdziewać płaszcza filozofa, by odwoływać się do racji uniwersalnych. Z abstrakcyjnymi konstrukcjami politycznego rozumu wygrywa nie tylko apolińska mądrość Tyrezjasza, lecz to, co proste i ludzkie – siostrzana wierność Antygony, miłość Hajmona, współczucie Chóru, w których przegląda się blask tego, co święte. Cierpienie nie potrzebuje teorii, by zyskać wartość uniwersalną.

Powtórzmy to raz jeszcze: Antygona występuje jako obrońca *status quo*, nie jako jego przeciwnik. Po tym, co z *Antygoną* zrobili miłośnicy `68 roku – ta prosta prawda wymaga przypomnienia. Jeśli Antygonie chcemy koniecznie dać jakiś sztandar – nie będzie to sztandar rewolucji, lecz kontrrewolucji, a to wielka różnica. Warto pamiętać, kto tu atakuje, a kto się broni. Obiektem ataku jest religijny obyczaj, który w imię rozumnej wizji politycznego ładu zostaje uznany za niesprawiedliwy (i *eo ipso* bezbożny). Rewolucja Antygony jest więc raczej prototypem rewolucji konserwatywnej, która rzadko zdobywa się na formułowanie ogólnych teorii. Oczywiście, wskutek ataku Kreona Antygona przesuwana jest ze stadium czysto reaktywnej obrony zaatakowanej tradycji (więzi rodowych) do stanu samoświadomości, ale jest to świadomość męczennika, a nie teoria politycznego ładu. Bezrefleksyjnie realizowane zalecenia obyczaju poszukują uzasadnienia w dziedzinie praw wiecznych i niezmiennych, i tam je znajdują²². Po akcie Kreona niepodobna już wrócić do stanu niewinności. Słońce rozumu wstaje również nad Antygoną. Mimo to pamiętać trzeba o zasadniczej różnicy między bohaterami. Poszukiwanie ostatecznych uzasadnień

²² Leo Strauss, *On Natural Law*, w: *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1983, s. 137, słusznie zaznacza, że prawo, do którego odwołuje się Antygona, należy rozumieć raczej jako pozytywne prawo boże niż jako prawo naturalne.

kwestionowanego obyczaju jest odruchem (wskazuje ostateczne uzasadnienia, dlaczego obyczaju zmieniać nie wolno), a nie jakąś ogólną teorią teologii politycznej. Tę pracę (nie bez pomocy Chóru) Sofokles pozostawia widowni.

Kiedy Antygona staje przed Kreonem, słońce jest już wysoko. Teraz Antygona nie ma już żadnych wątpliwości co do boskiej natury swojej misji. W trwającej w półmroku rozmowie z Ismeną mówiła jeszcze głównie językiem zobowiązań rodowych („wrogowie godzą w naszych miłych” – w. 10; por.: w. 45-46; 48). Tu, w świetle słońca, mówi już językiem ostatecznych uzasadnień. Tym, czego broni, są – według jej własnych słów – wieczne „święte prawa boże”, którymi ludzi związali bogowie („podziemnych bóstw siostry” – w. 451). Oczywiście Antygona podważa tym samym religijno-polityczną jedność Kreonowego świata. Jej „świętej zbrodni” (w. 74) przeciwstawić można tylko bezbożną prawość („Nie Zeus przecież obwieścił to prawo, ni wola Diki” – w. 449-450). Jednak jej wierność religii i rodzinie (w. 10; w. 36-37), silne podkreślanie aspektu rodowego (w. 36-37) można uznać za kontrteorię tylko w świetle projektu Kreona. Nie mylmy odruchu obrony z filozofowaniem. Antygona broni suwerenności religii i rodziny, a nie teorii o wyższości rodziny nad państwem. Z jej perspektywy problem polega na naruszeniu granic suwerennego świata rodzinno-religijnych obowiązków – i na niczym więcej. „Niczym on nie ma nad moimi (*ton emon*) prawa” (w. 46).

Konflikt

„Czyż według ciebie bóstwa czczą zbrodniarzy?” – pyta Kreon. Czy bogowie mogą pozostawać obojętni na występki ludzi, którzy podnoszą rękę na ojczyznę i religię, gotowi spustoszyć świątynie, ziemię i prawa? Czy można założyć autonomię religii i etyki? Dla Kreona jest to pytanie retoryczne („O nie, przrenigdy!” – w. 288). Antygona w zasadzie uchyla się przed tak postawionym pytaniem, obowiązek wobec ciała Polinika traktując jako niezależny od jego wcześniejszej historii (histo-

ria wyprawy przeciw Tebom ani razu nie pojawia się w jej wypowiedziach). Tym samym tropem pójdzie później Tyrezjasz, ukazujący spór raczej w kategoriach naruszenia granic władzy („tu na ziemi zmarłe trzymasz ciało, które się bóstwom należy podziemnym. Nie masz żadnego ty nad zmarłym prawa” – w. 1070-1703) niż jako konflikt zasad. Można odnieść wrażenie, że idzie o to, iż Kreon nie rozumie, że Polinik i ciało Polinika to dwie różne rzeczy, a co za tym idzie – że stosuje kryterium sprawiedliwości wobec czegoś, do czego nie ma ono zastosowania (cóż winne ciało?).

Tylko raz – ale za to w bardzo eksponowanym miejscu – Antygona sugeruje, że jest inaczej i że w Hadesie nie muszą obowiązywać reguły sprawiedliwości, cieszące się oczywistością w świetle logiki Kreona („część odpowiednia do zasług”).

Kreon

Czemu więc niesiesz cześć, co jemu wstrętna?

Antygona

Zmarły nie rzuci mi tej skargi w oczy.

Kreon

Jeśli na równi z nim uczysz złoczyńcę?

(...)

On, co pustoszył kraj, gdy tamten bronił?

Antygona

A jednak Hades pożąda praw równych.

Kreon

Dzielnemu równość ze złym nie przystoi.

Antygona

Któż wie, czy takie wśród zmarłych są prawa?

Kreon

Wróg i po śmierci nie stanie się miłym.

(w. 512-520)

Jak długo pozostajemy w logice zakresów kompetencji, sprawa wydaje się prosta, a nadużycie Kreona oczywiste. Deklaracja odmienności praw rozumu i Hadesu zmienia tę sytuację diametralnie. Stajemy wobec pytań o wzajemną relację religii, moralności i polityki, w tym zwłaszcza kwestii moralności religii uważanej za niezbywalny element porządku politycznego. Kwestia ta odzwierciedla głębokie dylematy

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

Greków epoki archaicznej i klasycznej²³. Polityczny proces „moralnej edukacji bogów”, o którym pisze Eric R. Dodds²⁴, i którego literackim odbiciem wydaje się rewolucyjna działalność Kreona – z pewnością jest procesem wielowektorowym. Kreon wywołuje lawinę. Na pytanie o sprawiedliwość religii można bowiem usłyszeć odpowiedź Antygony („Któż wie, czy takie wśród zmarłych są prawa?”), która z kolei uruchamia problem polityczny wyższego rzędu. Co racjonalny porządek polityczny ma począć z przeświadczeniami religijnymi, które zakładają rozdział między regułami odkrywanymi rozumem a prawami wyższego rzędu, prawami, które z perspektywy ludzkiej wydają się niemoralne czy nierozumne? Można przyjąć, że zagadnienie, które stanie się treścią sławnej dyskusji w platońskim *Eutyfronie*, tu od razu zostaje przeniesione na płaszczyznę polityki. Czy coś jest bogom miłe, bo jest sprawiedliwe – czy też jest sprawiedliwe, bo jest miłe bogom? Czy możliwy jest porządek polityczny odwołujący się do porządku boskiego, jeśli reguły odkrywane przez rozum nie mają związku z rzeczywistością boską²⁵?

Rysuje się obraz dwu teologii politycznych, poddanych pod osąd ateńskiej publiczności. Sofokles sygnalizuje dwa sposoby spojrzenia na naturę religii i jej miejsce w życiu wspólnoty politycznej. Racjonalizm Kreona skutkuje (mimowolną?) immanentyzacją religii, czyni ją etycznym podsystemem porządku publicznego, który uzurpuje sobie rangę miary sensu boskich nakazów. Bogowie tej religii są wprawdzie z ludzkiej perspektywy sprawiedliwi, rozumni, przewidywalni i politycznie bezpieczni; problem w tym, że jako tacy okazują się (co uzmysłowi przebieg rozmowy z Tyrezjaszem) nieprzydatni w funkcji legitymizującej potęgę. Drugi, znacznie mniej wyraźny koncept polityczny (jak mówiliśmy, reaktywny i nie-

usystematyzowany) łączy się z obrazem bóstw, które transcendują porządek ludzki, mierzą go, nie będąc przezeń mierzone. Paradoksalnie tylko taka zewnętrzna pozycja zdolna jest do legitymizacji władzy, choć też – rzecz jasna – ma ona fatalną zdolność jej delegitymizacji. Bóstwo – nieugodowe, zazdrośnie pilnujące swej suwerenności, jako jedyne daje pewność miary, która niczego nie umniejsza, niczego nie redukuje, zdolna objąć i oddać sprawiedliwość każdej postaci ludzkich dóbr, nawet tak partykularnych jak miłość siostry do brata. To nowa twarz starego boga, która ukazała się wewnątrz obyczaju oświetlonego reflektorem rozumu. Czy taki nowo-stary bóg, który deklaruje radykalną suwerenność wobec porządku rozumu, jest zdolny udźwignąć pokładane w nim nadzieje na ład państwa, rodziny, moralności?

Rozstrzygnięcie tego dylematu przychodzi z nieoczekiwanej strony. Pytaniu przeciwstawione zostaje kontrpytanie. Czy projekt Kreona ma jakiegokolwiek szanse powodzenia?

Powszechność winy

To nie Antygona, lecz Chór przedstawia teoretyczne powody, dla których projekt racjonalnej polityki musi ponieść fiasko. Czytając sławny, dwuznaczny hymn o ludzkiej wielkości w *stasimon* pierwszym (w. 332-375), nie sposób uniknąć wrażenia, że stoimy u źródeł dyskusji o nędzy i godności człowieka, która szczyptą rozsądnego sceptycyzmu zaprawiła nadzieję budowy państwa pozbawionego konfliktów. Warunkowy podziw wobec człowieka maleje jeszcze w *stasimon* drugim (w. 582-625), gdzie ludzka nędza, klęska czy wina (*ate*) zostają ukazane w całej swej okazałości. Z pewnością to punkt centralny polityczno-teologicznego dyskursu tragedii – najgłębszy ukłon w stronę posągu bóstwa i siedzących na widowni kapła-

²³ Patrz: Walter Burkert, *Greek Religion*, dz. cyt., s. 246-250 (rozdział: *Gods between Amoralität and Law*).

²⁴ Dz. cyt., s. 35 i nast.

²⁵ Sprawa wymaga dalszego „zniuanowania”. To, czy deklaracja Antygony o odmienności praw Hadesu i praw Kreona wyraża przekonanie o różnicy między prawami Hadesu i prawami rozumu, nie jest do końca jasne. Jeśli rozum Kreona jest rozumem zdeprawowanym (*anous*), to można przyjąć, że zdaniem Antygony prawa Hadesu i prawa zdrowego rozumu nie pozostają w konflikcie – bóg nie jest ani niesprawiedliwy, ani niemoralny, ani szalony. Wydaje mi się, że tekst pozwala przyjąć obie możliwości.

nów²⁶. Co niezwykle ważne, śpiew następuje niedługo po pierwszej rozmowie Kreona z Antygoną i zaraz po tym, jak Kreon odrzuca próby mediacji Ismeny („Więc narzeczoną chcesz zabić dla syna? / Są inne łany dla jego posiewu” – w. 568-569) i nieśmiałe pytanie Przodownika Chóru („Taka więc wola, że ta umrzeć musi?” – w. 575).

Pierwsze zdanie Chóru („Szczęśliwy, kogo w życiu klęski (*kakon*) nie dosięgły” – w. 582) definiuje szczęście w sposób, który, jak się okaże, czyni je nieomal nieosiągalnym dla ludzi. Chór wskazuje na dwie równoległe przyczyny ludzkiej nędzy²⁷. Pierwsza ukazuje kondycję człowieka jako członka rodu (*genea, genos, domos, oikoi*), druga – jako wspólnoty ludzkiej (mówiąc głównie o *thnatoi* czy *andres*). W pierwszej losem kierują bóstwa podziemne, w drugiej olimpijski Zeus²⁸. W pierwszej ludzkie szaleństwo i zguba ma swoje źródło w winie przodków, w drugiej – w ludzkiej pysze.

Nieszczęście pojęte jako skutek występku przodków („po ojcach godzi w dzieci”) ilustruje nieszczęsny los domu Labdakidów, na którym ciąży straszna wina Lajosa (zgwałcił Chryzypa, syna króla Elidy Pelopsa). Po Lajosie, Edypie, Poliniku i Eteoklesie przychodzi kolej na Antygonę („Bóle minionych pokoleń nie niosą ulg i wyzwoleń”). Nawet chwilowe zawieszenie wyroku nie powinno nikogo zmylić. Klęska jest nieuchronna.

I ledwie słońce promienie rozpostrze,
Ponad ostatnią odnogą rodzeństwa,
A już bóstw krwawych podcina ją ostrze,
Obłądu i szału przekleństwa²⁹.

Drugą parę strof (w. 604-625) rozpoczyna pochwała olimpijskiej potęgi Zeusa, której czło-

wiek nie jest zdolny w żaden sposób ograniczyć. Jak się zdaje, wina człowieka sprowadza się tu do nadziei uzyskania jakiejś części Zeusowej władzy, co oczywiście nie może się powieść. Chór formułuje ogólne prawo (obowiązujące obecnie, w przeszłości i przyszłości), które, jak się zdaje³⁰, głosi, że uzyskując to, czego pragnie (coś cennego, wielkiego – *pam-polus*), człowiek musi sprowadzić na siebie nieuchronną klęskę (*thnaton biotos pampolus ektos atas* – w. 614). Mamy tu znacznie więcej niż myśl, że zazdrosny bóg ściąga klęskę na tych, którzy wyciągną rękę po jego chwałę. Teologia *ate* nie potrzebuje cudownej maszyny, na której bóg zjedzie z Olimpu, żeby ukarać zbrodniarza. W świecie Sofoklesa już sama wina, polegająca na realizacji bezbożnego pragnienia, jest w jakimś sensie tożsama z karą. Miejsce cudowności zajmuje refleksja nad naturą ludzkiego poznania i działania. Oczywiście – refleksja religijna. Dlatego można powiedzieć, że karą dla człowieka dumnego jest to, że bóg miesza jego umysł, odbierając mu zdolność odróżnienia dobrego od złego, co oczywiście prowadzić musi do katastrofy. Można jednak również powiedzieć, że to właśnie duma jest rodzajem pomieszania umysłu, które samo w sobie stanowi klęskę i kolejne klęski na człowieka sprowadza. Jedno jest pewne: tylko człowiek mały (*oligos*) zdolny jest uniknąć katastrofy (w. 625), co wydaje się jedynym prześlykiem słabej bardzo nadziei.

Słabej również dlatego, że nie można całkiem wykluczyć, iż dziedziczna wina nie ogranicza się do niektórych tylko rodzin. Przywołany w pierwszej antystrofie los rodu Labdakidów pełni, być może, rolę przykładu ogólniejszej zasady, która ludzką winę i nędzę kieruje do jakiegoś pierwotnego dla ludzkości źródła nieszczęść, jakiegoś – jak pisze Seth Benardete –

²⁶ O teologii *ate* – patrz: wnikliwe uwagi Erica R. Doddsa, dz. cyt., s. 43 i nast.

²⁷ Interpretację fragmentu w. 582-625 zawdzięczam w większości uwagom Setha Benardete'a, dz. cyt., s. 76-81, kierując się zwłaszcza drugą prezentowaną przez niego interpretacją.

²⁸ Fakt niewidoczny w polskim tłumaczeniu, gdzie tłumacz w pierwszych dwóch strofach dwukrotnie wprowadza nieobecne w oryginale „gromy”, które kierują uwagę na Zeusa.

²⁹ *Logou t'anoia kai frenon Erinus* (głupota słów i szaleństwo umysłu) zdaje się nawiązywać do Iliady, w. 19, 86-88, gdzie Agamemnon tłumaczy swoje dziwne postępowanie. Patrz: Wm. Blake Tyrrel & Larry J. Bennett, *Recapturing Sophocles Antigone*, Rowman & Littlefield Publishers, INC 1998, s. 83.

³⁰ Tekst jest uszkodzony. Patrz: Seth Benardete, dz. cyt., s. 79.

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

rodzaju „grzechu pierwotnego”, np. winy Prometeusza czy Hezjodowej puszkii Pandory.

Niezależnie jednak od tego, czy hipoteza powszechności ludzkiej winy („Nikt się na ziemi nie ustrzeże winy” – jak tłumaczy Morawski) daje się obronić, to bezpośrednim powodem klęski Kreona jest właśnie pycha – zamach na potęgę Zeusa i świadectwo nierozumnego lekceważenia słabości ludzkiej natury. Wina i kara idą tu pod rękę. Jak pisze H. D. F. Kitto – „bogowie gniewają się na Kreona; ich erynie ukarzą go; a kara [...] spada na Kreona niejako automatycznie, jest bezpośrednim następstwem tego, co on sam zrobił. Bogowie nie kierują zdarzeniami z zewnątrz; działają niejako w zdarzeniach”³¹. Zlekceważenie ludzkiej (własnej) niedoskonałości musi skutkować katastrofą³². Jednostronny racjonalizm Kreona musi sprowadzić klęskę.

W rozmowie z Hajmonem Kreon podkreślał, że nieposłuszeństwo niszczy rodzinę, państwo, a nawet solidarność walczących w szeregu żołnierzy. Czas pokazał, że uzurpacja, jakiej dopuszcza się zaślepiiony rozum, sprowadzić może te same skutki. Interesująca jest konsekwencja, z jaką Sofokles ukazuje wewnętrzną logikę winy i kary. Pycha, która wyraża się w bogoburczym przekonaniu o odkryciu absolutnej polityczno-moralnej zasady, automatycznie ogałaca Kreona ze wszystkiego – poza tą zasadą. Jego dusza, jak powie obrazowo Hajmon, okaże się pusta (w. 709). W rzeczywistości politycznej intelektualny redukcjonizm wyraża się przez praktykę fizycznej eliminacji. Prowadzące do klęski, zesłane przez bogów pomieszenie umysłu, które każe zło uważać za dobro, jest bezpośrednim skutkiem dokonanego wyboru. „Działanie bogów w zdarzeniach” jest działaniem samej logiki pychy. To ona pozbawia Kreona siostrzenicy i synowej, odpycha

i zabija syna („Mój obłąd zmiądzzył to życie” – w. 1270), popycha do samobójstwa żonę, odbiera mu rodzinę. Pycha wyrwa człowieka spośród ludzi. Prowadzi do osamotnienia, zamyka w kręgu własnych wyobrażeń. Widać to w wywołanym przez Kreona kryzysie państwa („Państwo, które należy do jednego człowieka, nie jest państwem” – w. 737).

Kiedy mówimy o automatyzmie winy i kary, jesteśmy kierowani w stronę obiektywnego porządku rzeczy. Kwestia świadomości Kreona nie ma tu znaczenia – ba, nieświadomość, zaślepienie umysłu wydaje się nieodłącznym elementem ludzkiej kondycji. To bardzo ważne: Kreon jest bezbożnikiem nieświadomym. Swój atak na utrwalony obyczaj uważa albo za obojętny bogom, albo nawet bogom miły, pojmując konflikt wyłącznie jako starcie z nieracjonalnością, niesprawiedliwością i nieposłuszeństwem. Warto się temu przyjrzeć, bo wydaje się, że droga do mądrości – to właśnie droga uzyskiwania świadomości ludzkiej nędzy i płynących z tego faktu wniosków (również politycznych).

Rzecz w tym, że logika podporządkowania bogów światu rozumu musi skończyć się odrzuceniem boskości przekraczającej rozum. Wina rozumu nie wynika ze złych intencji, lecz z wyboru logiki, która nieuchronnie prowadzi do konfliktu z bogami. Pierwszy wybór określa kolejne kroki. Nawet gdy obyczaj ukazuje swą boską legitymizację, Kreon wybiera konsekwencję zamiast pobożności. Zaufanie do autonomii rozumu wciąga Kreona w walkę ze wszystkimi bogami i ludźmi³³.

Zakwestionowanie świętych praw, bluźnierstwo, uwięzienie w iluzji, rozpad rodziny, kryzys państwa, utrata dobrego imienia to zarazem skutek pychy i kara za nią (por. w. 1261-1275)³⁴. Pierwszy śpiew Chóru łączy się z ostat-

³¹ H. D. F. Kitto, *Tragedia grecka. Studium literackie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 125 i nast.

³² Ilustrację tej tezy stanowią przejmujące przykłady ze *stasimon* 4. Por.: Martha C. Nussbaum, dz. cyt., s. 75 i nast.

³³ Pycha (występek przeciw Zeusowi) prowadzi do zakwestionowania obyczaju (występek przeciw bóstwom podziemi), ściągając klęskę na cały ród.

³⁴ „Biada mi! / Przejrzałem biedny: jakiś bóg złowrogi / Zwalił na głowę mą brzemię, / Na szalu popchnął mnie drogi, / Szczęście mi zdeptał, wbił w ziemię. / O biada! Do zguby / Wiodą śmiertelnych rachuby” (w. 1271-1275).

nim. „Pycha słów” (*megales glosses* – w. 127), za którą Zeus ściągnął zgubę na hufce argiwickie, łączy się z „pychą słowa” (*megaloí... logoi*) z ostatnich wersów Chóru (w. 1350) – właściwą przyczyną nieszczęść Kreona.

Wina Antygony

Przez całą sztukę trwa gra paradoksalnych znaczeń. Na plan światła i ciemności nakłada się cały wachlarz słów, których bohaterowie używają w zgodzie z logiką swoich jednostronnych, częściowych perspektyw. Obok *nous* i *anous* mamy sprawiedliwość, pychę i inne. Nie ma tu jednak prostej dwuznaczności paradoksalnego języka filozofii³⁵. Powodem, który skłania filozofów do prowokującej gry znaczeń, jest fakt paradoksalności (od *para doksan* – wbrew powszechnym mniemaniom) odkrywanej rozumem prawdy, prawdy o porządku natury i ludzkim szczęściu. Niezgodna z ludzkimi mniemaniami prawda wydaje się ludziom fałszem, prawdziwe dobro złem, rzeczywiste szczęście nieszczęściem. W filozofii jest to jednak zawsze gra znaczonymi kartami. Filozof dobrze wie, kto wygra, nawet wówczas, gdy stosuje ironiczną strategię autoprezentacji (udając szaleńca czy głupca). Filozofowie dobrze wiedzą, co jest prawdą, szczęściem i dobrem. Ich prowokacje służą wybiciu z codziennego rytmu życia, zaskoczeniu, pomagającemu zwrócić oczy duszy we właściwą stronę. W tragedii rzecz wygląda inaczej.

Wprawdzie dla obu stron konfliktu mądrość przeciwnika wydaje się głupstwem, jednak ów wyższy rozum, o którym Chór mówi w ostatnich wierszach tragedii, nie jest po prostu mądrością Antygony, mądrością, która wcześniej zdawała się Kreonowi głupstwem. Pycha Kreona, los Labdakidów (a być może pierwot-

na wina spoczywająca na całej ludzkości) prowadzą do sytuacji, w której żadna z postaci sztuki nie może mieć pełnej racji³⁶. Antygona ma rację grzebiąc brata – a mimo to Ismena ma słuszość, mówiąc, że Antygona, czyniąc to, jest *anous* (w. 99), albo że jej „próżny upór urąga rozwadze” (w. 67), czy że jej działania są w pewnym sensie *adike*, jak pokazuje wypowiedź Chóru (który zresztą wprost mówi, że Antygona płaci w ten sposób za zbrodnię rodziców – w. 856).

W nadmiarze pychy zuchwałej
Z tronem się Diki twe myśli i mowy
Zderzyły w locie, złamały.
Zły duch cię ściga rodowy.
(w. 853-856)

Skąd bierze się wina Antygony? Na czym polega? W czym wyraża się partykularyzm jej perspektywy? Obrona zaatakowanego przez Kreona świata rodzinnych obowiązków zmusza ją do hierarchizacji lojalności; do uznania, że wierność wobec rodziny i bogów przewyższa posłuszeństwo wobec władzy, która przekracza swoje kompetencje, a nawet do sformułowania pewnej ogólnej zasady, na której opiera się ta lojalność³⁷. Po akcie Kreona nie ma już powrotu do stanu niewinności – świat poddany racjonalizacji nie może powrócić do dawnych kolein. Pytanie o sprawiedliwość narusza zasady przeszłej harmonii. Wschód słońca nad Tebami to koniec przyjmowanego bezrefleksyjnie ładu między religią a władzą. Widać to w słowach, którymi Chór odprowadza Antygonę na miejsce kaźni.

Zmarłych czcić – czcigodny czyn,
Ale godny kaźni błąd –
Łamać prawo, walić rząd,
Tyś zginęła z własnych win.
(w. 873-875)

³⁵ Patrz: Olof Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. Piotr Domański, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 78-88, czy: Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Znak, Kraków 2000, s. 54-62.

³⁶ Oczywiście mówimy o ludziach, nie o bogach. Wyjątek, który trzeba uczynić dla Tyrezjasza, jest wyjątkiem wobec agenta bożej mądrości. Por. w. 469-470 czy rozmowę Kreona z Tyrezjaszem, gdzie w pełni obowiązują reguły filozoficznego, a nie tragicznego paradoksu (paradoks ślepoty).

³⁷ „Niechaj się zbratam z mym kochanym w śmierci / Po świętej zbrodni. A dłużej mi zmarłym / Miłą być trzeba niż ziemi mieszkańcom, / Bo tam zostanę na wieki; tymczasem / Ty tu znieważaj święte prawa bogów” (w. 73-76). Przez wyrażoną tu ideę wyższości lojalności wobec zmarłych wydaje się przeświecać idea prawdziwego obywatelstwa („tam zostanę na wieki”) i tymczasowości ziemskich lojalności.

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

Dobry skutek można osiągnąć, naruszając dobro, jakim jest ład państwa. Fakt, że Kreon nadużywa swej władzy, nie zmienia w niczym faktu, że anarchia jest oczywistym złem. Problem w tym, że słuszny cel można zrealizować tylko z narażeniem państwa na nieład i bezrząd.

Logiką tragedii zostaje zakażona cała rzeczywistość. Ceną wyjścia z półmroku na słońce jest świat, gdzie nikt nie ma całkowitej racji i nic nie jest w pełni sprawiedliwe³⁸. Nieposłuszeństwo Kreona wobec bogów, złamanie logiki lojalności czyni niespójnym cały świat ludzkich odniesień. Lojalność wobec jednych staje się nielojalnością wobec drugich. Wierność władcy każe poświęcić rodzinę i posłuszeństwo bogom, miłość do kobiety popada w konflikt z miłością do ojca i króla, wierność bogu staje się sprzeczna z posłuszeństwem wobec władcy, za miłość do syna płaci się nieposłuszeństwem wobec króla i męża – zbrodnia może być święta, prawo bezbożne. Wysiłek racjonalizacji obyczaju, uczynienia go sprawiedliwym, jeśli wkroczy się w uświęcony podział ról – uruchamia spiralę tragicznych konfliktów, które stają się nieusuwalną częścią ludzkiego losu. Nic nie jest już po prostu dobre lub złe. Nikt się nie może ustrzec winy.

Mądrość płynąca z finału

Jeśli na dnie *Antygony*, w historii o rozszarpaniu pierwotnej jedności świata, zechcemy dostrzec scenariusz dionizyjskiego mitu – to w finale spodziewamy się odrodzenia, które po lekcji cierpienia przeniesie nas na wyższy poziom boskiej mądrości. Jaką jedność przynosi bóg, którego starcy wypatrują w finale sztuki? Czego nauczył się Kreon za tak potworną cenę? Cóż to za rozum, do którego w *eksodosie* odwołuje się schodzący ze sceny Chór³⁹?

Nad szczęścia błysk, co złudą mar,
Najwyższy skarb – rozumu dar.
A wyzwie ten niechybny sąd,

Kto bogów łży i wali rząd.
I ześlą oni swą zemstę i kary
Na pychę słowa w człowieku,
I w klęsk odmęcie – rozumu i miary
W późnym nauczą go wieku.
(w. 1347-1353)

Sprawa jest ważna: rozum ten, jak zapewniają starcy, jest głównym składnikiem szczęścia (w. 1348-1349), które zdawało się wcześniej nieosiągalne. Czy nie tym należy tłumaczyć dziwny po koszmarze *eksodosu* optymizm schodzącego Chóru? Czym jest zatem owa mądrość z ostatnich wierszy *Antygony*? Jeśli nie należy do żadnej ze stron tragedii, to czy jest jakąś ich syntezą, czy zjawiskiem zupełnie innego porządku? Czy ma coś wspólnego z politycznym rozumem Kreona?

Z pewnością nie jest to postulat powrotu do półmroku stanu niewinności, do epoki bezrefleksyjnego obyczaju. Pytania zostały postawione i nie da się uniknąć odpowiedzi. Nie ma powrotu do *status quo ante*. Nowy ład musi uwzględniać lekcję przeszłości. Trudno nie odnieść wrażenia, że powrót taki byłby nie tylko niemożliwy, ale i niepożądany. Kreonowa nadzieja na racjonalną politykę (integrującą religię i etykę) dobrze oddaje marzenia ówczesnych Aten. Choć Simmon Goldhill ma rację, pisząc, że *the figure arguments are not the play's argument*, to przecież zasada ta z pewnością nie stosuje się do marzeń bohaterów⁴⁰. Czy zamakająca pochwałę człowieka fraza ze *stasimon* pierwszego nie wyraża podobnej do Kreonowej tęsknoty za jednością polityki i religii – tęsknoty do świata, gdzie cześć wobec bogów i praw nie pozostają w sporze? Człowiek, który „wynałazł mowę i myśli dał skrzydła, / I życie ujął w porządku prawidła”,

Jeśli prawa i bogów cześć wyzna,
To hołd mu odda ojczyzna.
A będzie jej wrogiem ten, który nie z bogiem
Na cześć i prawość się ciska.
(w. 368-371).

³⁸ Być może stąd płynie dziwnie dwuznaczny sens wersów 925-926, które bywają uważane za przyznanie się Antygony do winy.

³⁹ „Miarę”, podobnie jak atak na „rząd”, zawdzięczamy poetyckiej inwencji tłumacza.

⁴⁰ *Greek Drama...*, dz. cyt., s. 84.

Kreonowa idea zgodności porządków znajduje tu pełne potwierdzenie. Występek przeciw ziemskiemu prawom i sprawiedliwości bogów idzie w parze. Trudno też wątpić, że to właśnie państwowotwórcze umiejętności człowieka uchodzą za najwyższy przejaw jego *techné*. Pytanie, które Sofokles stawia zgromadzonej w imię Dionizosa ateńskiej publiczności, nie dotyczy sensu rządów, które starają się być zarazem rozumne i pobożne, lecz właściwej relacji między sferą władzy a sferą bogów i niepisanych praw⁴¹. Przykład Kreona dowodzi, że sprawa nie jest prosta, i że nie wystarczy wiedzieć, co boli, żeby kuracja nie zabiła pacjenta. Czy zatem możliwy jest jakiś inny niż Kreonowy ład, oddający sprawiedliwość pozostałym jednostronnym perspektywom?

Jeśli Sofokles nie potępia rozumu w jego politycznej pasji, to jak definiuje jego rolę? Jak słusznie pisze Martha Nussbaum, *Antygona* jest sztuką o rozumie praktycznym i sposobach, za pomocą których ów rozum włada i postrzega świat. Z pewnością jest to w ogromnym stopniu również sztuka o tym, czego rozum nie widzi, a co wiedzieć powinien, oraz o granicach jego władzy. Trudno w *Antygonie* o pozytywne definicje. Sofokles opisuje prawdziwą mądrość językiem politycznej apofatyki. Z dużą pewnością jednak możemy przyjąć, że nowa mądrość polityczna zawiera cztery prawdy: o ograniczoności rozumu i władzy, o tragiczności świata, o zasadach roztropnej żeglugi, i czwartą – o blasku rzeczy ludzkich.

Wyższa mądrość, która ujawnia się Kreonowi u końca sztuki, z pewnością zawiera prawdę, że rozum polityczny jest ze swej natury ograniczony, a polityczna praktyka z niezwykłą ostrożnością powinna podchodzić do rzeczy, których rozum nie ogarnia. Nie da się zrozumieć, dlaczego święte prawo tworzy sytuację, która robi wrażenie, jakby bóstwa czciły zbrodniarzy, albo dlaczego (co utrzymuje Tyrezjasz) człowiek zdolny jest zbezczcić bogów (w. 1040-1044). Podobnie jak nie da się

wyjaśnić, dlaczego syn panującego daje się ponieść nierozumnej miłości wobec wroga państwa. Jasne jest, że istnieją granice, których praktyka polityczna (dla swego dobra) przekraczać nie powinna, i jak się wydaje – są to przede wszystkim granice obyczaju i religii, a także, dodajmy, rodziny i miłości. Uznanie autonomii tych sfer okazuje się konieczne, nawet jeśli jest niezrozumiałe.

Druga prawda mierzy w mit wiecznego pokoju. Wyższa mądrość nie polega na powrocie do świata pozbawionego konfliktów, lecz na uznaniu tragicznej natury rzeczywistości. Człowiek nie jest zdolny uniknąć winy. Może minimalizować jej skutki, ale to wszystko. Pierwszym krokiem w kierunku pomniejszenia ryzyka jest uznanie, że ryzyko istnieje, że spójny świat rozumu nie jest światem rzeczywistym. Jeśli, co pokazuje *stasimon* trzecie, nie da się stworzyć szczęśliwego, bezkonfliktowego ładu – to pytanie polityczne polega na tym, jak pomniejszać konflikt, zbliżając się zarazem do celu. Kilka ważnych uwag na ten temat przekazuje Kreonowi Hajmon i Tyrezjasz. Wszystkie dotyczą autodestrukcyjnej obojętności na fakty, która urasta tu do wad naczelnych rozumu skoncentrowanego na wewnętrznej spójności. Przypomnijmy: nie chodzi o potępienie rozumu. Warto zwrócić uwagę na otwierającą wypowiedź Hajmona pochwałę, która zdecydowanie przekracza granice wyznaczone przez konwencjonalną *captatio benevolentiae*: „najwyższym darem łaski bogów jest niewątpliwie u człowieka rozum” (w. 683-684). To nie jest dobry wstęp do pochwały irracjonalizmu. Sofoklesowi chodzi o ostrożność niezbędną wobec orzeczeń rozumu, o uwzględnienie jego nieuchronnego partykularyzmu, który jest skutkiem ludzkiej ułomności i nędzy – nie o potępienie.

Wewnętrzna koherencja Kreonowego świata okazuje się barierą odgradzającą go od rzeczywistości. Kiedy Hajmon uzasadnia, dlaczego różni się od ojca w ocenie wyroku, podkreśla,

⁴¹ Patrz: T. A. Sinclair, *Greek Political Thought*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1959, s. 89.

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

że „nie leży w twojej naturze przewidywać ludzkie słowa i działania, ani przedmioty ich krytyki” (w. 688-689). Hajmon powołuje się na zasłyszane opinie ludu i wydaje się, że jest to coś więcej niż gest w stronę demokratycznej publiczności ateńskiej⁴². Pozostawiony samemu sobie rozum wydaje się niezdolny dostrzec rzeczywistość konfliktowych racji. Świadomość tego ograniczenia wydaje się szansą na jego, częściowe przynajmniej, przewyciężenie.

I rzeczywiście, trzecia lekcja udzielona politycznemu rozumowi dotyczy umiejętności działania w takich właśnie warunkach. Rozum, który przyjął do wiadomości własny partykularyzm (lekcja 1) i odkrył, że konflikt jest integralnym elementem świata (lekcja 2), powinien podjąć trud opuszczenia swojej ograniczonej perspektywy. Czy zalecenie konfrontowania własnego przekonania z opiniami innych jest wystarczającym lekarstwem na słabości rozumu – należy wątpić. Z pewnością może jednak pomóc. Ciekawe, że Hajmonowa pochwała elastyczności powtarza się również w wypowiedzi Tyrejasza, kapłana Apollina (kapłana, sic!), który nie błąd potępia, „bo wszystkich jest ludzi błędzić udziałem” (w. 1023-1024), lecz upór, który „jest zawsze nierozumu znakiem” (w. 1028). Świadomość ludzkiej nędzy, w tym mizerii poznawczej, sprawia, że człowiekowi, „choćby był mądry”, przystoi „ciągle się uczyć, a niezbyt upierać” (w. 711).

O ile jednak uczenie się należy jeszcze do obszaru politycznej teorii, krytyka uporu kieruje nas w stronę politycznej *praksis*. Sławne przykłady podmywanego przez strumień drzewa, które musi się nagiąć, by nie runąć, i żeglarza, który przewróci łódź, jeśli nadmiernie wybierze żagle – przenosi rozmowę w obszar politycznej praktyki. Nawiązując do obrazu okrętu (nawy państwowej), Hajmon nie dyskutuje z ojcem o celu żeglugi, ani nawet o kluczowej dla wypowiedzi Kreona pochwalie posłuszeństwa! Z pewnością też nie kwestionuje idei

żeglugi rozumnej. Mówi tylko o tym, że zamknięty w swej logice rozum wywróci państwową nawę, jeśli nie weźmie pod uwagę okoliczności zewnętrznych. Nie mamy tu do czynienia z jakimś projektem supremacji świętych praw nad racjonalną polityką i ludzkim rozumem, lecz z uwzględnianiem religijnego przeświadczenia o ułomności ludzkiego poznania. Jeśli konflikt partykularnych perspektyw jest integralnym elementem świata, to żeby płynąć – powiada Sofokles – trzeba popuszczać żagle (wiedząc, że zażegnanie wszystkich konfliktów jest i tak niemożliwe). Rozsądnym celem jest łagodzenie napięć, a nie idealna harmonia; zdolność budowania równowagi sprzecznych racji, a nie wieczny pokój. Rozumna polityka nie może ograniczyć się do teoretycznej umiejętności wykreślenia kursów na mapie, ale musi radzić sobie ze sztormem, falami, podwodnymi rafami, sprzecznymi prądami, które są niezbywalnym elementem życia. Żeglarstwo nie jest sztuką uciszania wiatrów, ale zmierzania do celu.

Czwarta lekcja wiąże się z koniecznością uwzględniania perspektywy jednostkowej. Rozum, który z furią uderza w urągające kategoriom ogólnym lojalności partykularne, błądzi. W tym, co najbardziej szczegółowe (wierność bratu, narzeczonej, synowi), ujawnia się to, co fundamentalne i powszechne, a czego rozumowi politycznemu zignorować nie wolno ze względu na ryzyko terroru i samozagłady. W sprawach ludzkich, w tym, co jednostkowe, przegląda się to, co uniwersalne. Z perspektywy powszechności winy, wobec uniwersalnego wezwania religijnego rozum polityczny okazuje się czymś nieuchronnie partykularnym. Mądrość ukazuje absurd dobra wspólnoty budowanej wbrew dobru bliskich, owego „albo – albo” zapętlonego w sobie rozumu. Pozbawiona uniwersalistycznego patosu miłość Antygony do brata okazuje się podstawowym składnikiem ładu, a nie, jak sądził Kreon, jego wrogiem. Komentarz, który do tej sprawy dopisał

⁴² „Nie żyw więc tego, ojcze, przeświadczenia, / Że tylko twoje coś warte jest zdanie; / Bo kto jedynie sam sobie zawierzy, / Na swojej mowie polega i duszy, / Gdy go odsłonią, pustym się okaże” (w. 705-709).

Warto pamiętać, że Dionizos był zawsze uważany za *demotikos*, boga ludu. Por.: E. R. Dodds, dz. cyt., s. 76.

XX wiek, pozwala nam widzieć ją z najwyższą ostrością. Antyгона jest dziś imieniem tych wszystkich, którym w imię teorii postanowiono odebrać to, co ludzkie i boskie zarazem; których postanowiono ulepszyć w imię rozumnego, harmonijnego świata; których eliminacja miała ten lepszy świat przybliżyć. Prawdziwa mądrość polityczna każe zobaczyć człowieka przed abstrakcją, słabość i cierpienie – przed ideałem, odblask Boga – przed blaskiem prawa. Myśl ta musiała być bliska Ateńczykom, jeśli służyć mogła za trop retoryczny. W mowie przeciw Demostenesowi Ajschines powiada: „Człowiek, który nienawidzi swego własnego dziecka, nigdy nie może być dobrym politykiem”⁴³.

W świecie Sofoklesa na prawdę o ludzkiej ograniczoności otwiera człowieka cierpienie, które jest „narzędziem wyższego rodzaju poznania”, tragicznego poznania „samego siebie przez człowieka, który delfickie *gnothi sauton* zgłębia aż do zrozumienia bezmiernej nicości ludzkich wysiłków i ziemskiego szczęścia”⁴⁴. Wydaje się, że dopiero ta wiedza pozwala człowiekowi działać i podejmować sensowne wysiłki na rzecz ludzkiego szczęścia. Rzecz polega, być może, na tym, że cierpienie jest warunkiem zdolności do współcierpienia, dzięki której człowiek uzyskuje godność członka rodziny ludzkiej i rodzaj podobieństwa do boga. Być może to tłumaczy trudny do pojęcia ton *happy endu*, który następuje w chwilę po najpotworniejszych skutkach Kreonowej pychy. Ta kara spada na już nawróconego. I właśnie cierpienie daje mu mądrość, która pozwala stanąć po tej samej stronie, gdzie stoją jego – oczyszczone przez cierpienie – ofiary. Po stronie mądrości oczyszczonej z pychy.

Najlepszy polityk w Tebach

Mówimy o lekcji dla władcy. A jakie wnioski wynikają z losu ofiar? Czy ich cierpienia mają

jakiś autonomiczny sens? Przyglądając się finałowi, łatwo uwierzyć, że Sofokles ogranicza go do funkcji narzędzi poskramiających pychę rozumu. Czy w tym kursie politycznej nawigacji Antygonie przypada coś więcej niż rola pomocy dydaktycznej w procesie edukacji władcy, rola preparatu w politycznym eksperymencie pokazującym skutki *hybris*?

Opisując polityczną rolę, jaką przychodzi odegrać Antygonie, należy sparafrazować opinię, którą w finale Platońskiego *Gorgiasza* wypowiada pod swoim adresem Sokrates: Antygon jest najlepszym politykiem w Tebach. Oczywiście jest nim – podobnie jak Sokrates – nie w zwykłym znaczeniu tego słowa, lecz dlatego, że spełnia pewien rodzaj służby bożej, który okazuje się dla polityki zbawienny⁴⁵. Jak zatem rozumieć podobieństwo ich politycznych misji? W obu wypadkach ranga najlepszych polityków odsyła do głębszego sensu polityczności. Po pierwsze dlatego, że dotyczy ludzi, którzy stronią od polityki pojmowanej jako sztuka sprawowania władzy. Po wtóre, ponieważ odnosi się do tych, którzy przez wierność bogu nie tylko weszli w konflikt z porządkiem politycznym, ale w wyniku prawomocnego wyroku zostali skazani na śmierć (a więc ludzi uznanych za wrogów politycznego ładu). Po trzecie, ponieważ mamy do czynienia z bohaterami, którzy choć nie zakwestionowali powagi praw (np. uciekając z więzienia), to przecież lojalność wobec państwa uznali za lojalność niższej natury niż lojalność wobec boga. Cóż to zatem za polityczność stająca po stronie teologii, gdzie racje boga nie dają się zmierzyć racjami ludzkiego porządku, burzą go, a mimo to uchodzą za cenne dla *polis*, tak jakby przekroczenie zasad było warunkiem uprawomocnienia kwestionowanego porządku? Czy lojalność wobec istnienia, a choćby tylko hipotezy istnienia jakiegoś porządku doskonałej sprawie-

⁴³ Cyt. za: K. J. Dover, dz. cyt., s. 302.

⁴⁴ Werner Jaeger, dz. cyt., s. 372.

⁴⁵ Myśl o podobieństwie tych dwóch bohaterów nie jest nowa. R. E. Allen, *Socrates and Legal Obligation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1980, s. 106, wskazując głównie na kwestię służby bożej Sokratesa, pisze „The Apology is very like the philosopher’s Antigone”. Por.: James A. Colaiaco, *Socrates Against Athens*, Routledge, New York and London 2001, s. 187 i nast. Wykorzystując ten trop, trzeba oczywiście pamiętać o granicach analogii. Antygon jest, jak mówiliśmy, w defensywie, gdy Sokrates atakuje polityczno-moralny *status quo*; Antygon wydaje się bronić suwerenności religii tradycyjnej, gdy Sokrates jest dziedzicem rewolucji Kreona, rewolucji zwróconej przeciwko niemoralności tradycyjnej religii.

Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu

Dariusz Karłowicz

dliwości może zwiększać żywotność porządku ludzkiego? Czy wzięcie w cudzysłów ludzkiej sprawiedliwości może jej pomóc? Jaki pożytek z religijnych buntowników⁴⁶?

Z pewnością zarówno Sokrates, jak Antygona zmuszają świat polityki do samopoznania i samoograniczenia. Służba Hadesowi, podobnie jak apollińska służba Sokratesa, jest przypomnieniem rozumowi politycznemu o jego ograniczoności. Podobnie jak Sokrates, Antygona stawia pytanie o najważniejsze kategorie politycznego ładu: o pobożność, sprawiedliwość, rozum. Skutki są podobne – okazuje się, że przeświadczenia o trafności własnych mniemań są co najmniej wątpliwe. Podjęcie ryzyka nieposłuszeństwa władcy, pobudzanie gnuśnego rumaka – ateńskiego *demos*, ukazywanie władzy jej *anoia* okazuje się tyleż zbawienne dla świata polityki, co zgubne dla reprezentantów bożego porządku – tak jakby wyobrażnia religijna czyniła ich zastępczą ofiarą grzesznej rzeczywistości politycznej. Pierwsza lekcja Kreona zostaje przypomniana. Dlaczego jednak w roli nauczyciela zostaje obsadzona wiara?

Religijny element wprowadzony do krwiobiegu polityki otwiera ją na – no właśnie, na co? Na pierwszy rzut oka bunt jest buntem w imię wartości, których nieobecność na dłuższą metę szkodzi państwu (nawet jeśli w danej chwili przypomnienie o nich ma cechy zamachu stanu). Z bliska jednak widać, że ani Sokratesowi, ani Antygonie (ani np. starożytnym chrześcijanom) nie chodzi o żadną jasną koncepcję polityczną, lecz o osobliwe połączenie sceptycyzmu wobec roszczeń rozumu z jednej strony – z hipotezą istnienia jakiegoś transcendującego porządek polityczny odniesienia absolutnego z drugiej strony. Nauczycielska funkcja religii jest dla świata politycznego nie do przecenienia. Jako orędzie o ludzkim zranieniu, o nieusuwalnej niedoskonałości naszej moral-

ności i poznania, religia niesie równocześnie nadzieję na ich przezwycięzenie, które – co niezwykle istotne – chociaż spełnić się może dopiero poza horyzontem doczesności, to do mobilizacji zmusza już tu i teraz. W oczach religii za bezbożną uchodzi zarówno pewność, jak i zwątpienie, zakwestionowany zostaje zarówno dogmatyzm, jak i relatywizm (nihilizm).

Służba boża wokół spraw politycznych bierze na sztych przekonanie, że wiemy, czym jest sprawiedliwość, rozum, pobożność etc., i że możemy ich postulaty zrealizować środkami politycznymi. Świadomość ludzkiej nędzy pozwala uniknąć pokusy doskonałości bezkonfliktowego, sprawiedliwego świata, którego kontury widać za uzdrawiającą kuracją terroru. Jeśli konflikt jest losem człowieka, to względną stabilność dynamicznego napięcia można osiągnąć za pomocą politycznego pragmatyzmu, a nie, jak marzą racjoniści wielu epok, przez oświecenie i eksterminację. Odwaga, która pozwala popaść w konflikt, nawet tragiczny, jest więc metodą ratowania świata polityki, która często przebiera się w szaty rzeczywistości bliskiej ostatecznego rozwiązania wszystkich problemów. Zgoda na tę wizję jest oczywiście końcem religii, ale również – co istotne – końcem polityki, która musi upaść pod własnym ciężarem, tracąc zdolność samonaprawy⁴⁷.

Przyznać trzeba, że przedstawiony przez Sofoklesa sposób, w jaki na politycznym forum spotyka się rozum i wiara, nie przystaje do naszych przyzwyczajeń. Obsada ról sceptyka i dogmatyka nie mieści w oświeceniowej logice kapłana i błazna. Czy nie kapłan (Tyrezjasz) miarkuje zbrodniczą logikę oświeconej polityki? Czy nie on stanowi głos roztropnego sceptycyzmu, elastyczności, otwartości? Oto co widzi wiara. Patronat Bakchusa i Apollina nie sugeruje afirmacji irracjonalizmu, lecz świadomość ograniczoności rozumu. Dlatego w służbie bożej

⁴⁶ Deklaracji Sokratesa wtórują głosy innych przedstawicieli służby bożej. Czy nie z tej samej materii są deklaracje apologetów zwalczanego chrześcijaństwa, którzy zapewniają, że ich nielojalność służy Imperium?

⁴⁷ Równoległym celem ataku jest stanowisko, że sprawiedliwość i rozum są to kategorie czysto konwencjonalne. Dowód ich obiektywnego istnienia dokonuje się nie wprost. Zarówno Sokrates, jak i Antygona oddają za nie życie. Groźbą relatywizmu jest usprawiedliwienie zarówno despotii, jak i hedonistycznego nihilizmu. Jest to wątek istotniejszy dla Sokratesa niż dla Antyfony, i nie będziemy go tutaj rozwijać.

ważne jest to właśnie, że pytający nie znają odpowiedzi, a zarazem wierzą, że odpowiedzi istnieją (choć ich znajomość przekracza możliwości człowieka). Dlatego niewiedzy Sokratesa odpowiada brak teorii u Antygony. Agenci boskiego porządku nie znają prawdy, oni kierują ku prawdzie, której w pełni poznać niepodobna. Kierują, wiedząc jednak, że porzucenie nadziei zniszczy szansę ulepszenia i samonaprawy świata polityki. Religijna intuicja nędzy i nadziei jest warunkiem zachowania dynamicznej natury polityki.

Jak jednak do politycznego systemu włączyć wymiar uniwersalny, by nie rozerwał jego tkanki? W jaki sposób zobowiązanie wobec wymiaru uniwersalnego pogodzić z lojalnością wobec państwa? Sprawa nie jest prosta ani dla Sofoklesa, ani dla nikogo, kto po nim rozważał ten problem. Czy można dziwić się stałości pokusy tworzenia jakiejś formy religijności państwowej? Czy nie stąd właśnie brały się zrodzone pod znakiem Kreona projekty religijno-politycznej jedności, znane z pism Platona, Cycerona, Rousseau? Problem w tym, że religia zdobyta staje się religią niepotrzebną. Jako ele-

ment podsystemu władzy jest tyleż bezpieczna, co nieprzydatna, oswojona nie nadaje się ani do legitymizacji władzy, ani reguł rządzących państwem. Prawa nie mogą mieć powagi wyższej niż ich twórcy. Widać to doskonale w scenie rozmowy Kreona z Tyrezjaszem. Żeby temu zaradzić, trzeba odwołania do religii suwerennej wobec polityki; religii, która może być fundamentem, ale bywa również dynamitem. To teologia polityczna, która niewyraźnie wyłania się zza postaci Antygony. Ta mądrość jest zarazem tragedią rozumu politycznego i z tych samych przyczyn, dla których religia może stanowić warunek stałej zdolności do doskonalenia rzeczywistości politycznej – w sytuacji skrajnej przemiana się w rację odrzucenia lojalności wobec państwa. Rację buntu. Buntu, który zdolny jest uratować polityczność, ale – powiedzmy to szczerze – nie obiecuje niczego aktualnej władzy. Nie każdy ma tyle szczęścia, co Kreon.

Dariusz Karłowicz

filozof, prezes Fundacji Świętego Mikołaja.

*Wydał ostatnio **Koniec snu***

Konstantyna (2004).