

ROBERT ROMAN CHODKOWSKI

INACZEJ O *ANTYGONIE* SOFOKLESA

Antyгона Sofoklesa należy do utworów najbardziej znanych i najczęściej komentowanych, a mimo to nie można powiedzieć, że jest już wystarczająco i jednoznacznie zinterpretowana, tak jeśli chodzi o znaczenie poszczególnych wierszy, scen, ocenę postaw głównych bohaterów oraz motywów ich działań, jak i ogólną wymowę całości. Rozbieżność interpretacyjna wynika nie tyle z faktu, że ta tragedia, jak każde wielkie dzieło literackie, może być odmiennie odbierana w różnych czasach, lecz w dużej mierze z apriorycznego często podejścia do tego zadania. Po prostu, wielu nawet najwybitniejszych uczonych i myślicieli posłużyło się tym utworem dla zilustrowania własnych koncepcji ogólnych, dotyczących np. tragedii, tragizmu, losu tragicznego, wolności i przeznaczenia, przy czym dostosowywali do tekstu dzieła Sofoklesa nie swoje koncepcje, lecz przeciwnie, tekst ten interpretowali tak, by znajdować w nim poparcie dla swoich idei. Oto kilka przykładów takiego postępowania.

Zacznijmy od sprawy wydawałoby się mało ważnej, bo zrozumienia i przekładu jednego wiersza, chociaż wiersza bardzo sławnego. Oto *Antyгона*, broniąc swego postępowania, w pewnym momencie odpowiada Kreonowi (w. 523)¹: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. Jest to replika bohaterki na nalegania króla, by razem z nim potępiła Polinejkesa jako zdrajcę i wroga ojczyzny, ponieważ powinna się solidaryzować z drugim bratem, Eteoklesem, obrońcą ojczystej ziemi przed wrogiem. Atakowana dziewczyna broni się najpierw, że w Hadesie nie muszą obowiązywać ziemskie prawa nienawiści; gdy jednak Kreon wytacza argument, że „przecież wróg nawet po śmierci nie może się stać przyjacielem” (w. 522), co w kontekście całej ich stychomytii oznacza, iż Polinejkies nie mógł znaleźć przebaczenia u brata i po śmierci, a więc *Antyгона* także powinna go nienawi-

¹ Wszystkie cytaty greckie z Sofoklesa wg wydania: *Sophoclis Fabulae*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit A.C. Person. Oxonii 1961. Szerzej na ten temat tego wiersza pisałem w artykule: *Zur Interpretation von Sophokles' „Antigone”* 523. „Eos” 76:1988 s. 21-37.

dzić, znajduje odpowiedź tak mądrą, jak i płynącą z głębi serca. Jest nią cytowana przed chwilą replika. Jeśli uwzględnimy wymogi semantycznej integracji stychomytii, znaczenie poszczególnych słów oraz odpowiedź Kreona (w. 524 n.), wypowiedź ta ma sens następujący: „Przecież jako siostra nie mam obowiązku nienawiści razem z Eteoklesem (jeśli jego nienawiść, jak sugerujesz, nie ustała po śmierci), lecz mam obowiązek kochania obydwu braci”. To, że czasownik $\epsilon\phi\upsilon\nu$ zawiera w sobie określenie naturalnego stanu podmiotu: „jako siostra”, nie budzi u nikogo z badaczy wątpliwości, podobnie jak to, że zdanie wyraża także powinność lub obowiązek. Dowodem słuszności tego drugiego założenia jest wyrażenie „ $\epsilon\iota$ φιλητέον – jeśli musisz kochać” zawarte w odpowiedzi króla (w. 524 n.). Trudności rodzą się przy właściwym rozumieniu dwu bezokoliczników: $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\theta\epsilon\iota\nu$ oraz $\sigma\upsilon\mu\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$. Obydwa są złożone z $\sigma\upsilon\nu$ -. Czasowniki złożone z tym przymkiem, mające znaczenie przechodnie, służą w języku greckim bądź do wyrażenia myśli, że czynność czasownika obejmuje kilka podmiotów, bądź też kilka dopełnień. Np. czasownik $\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\epsilon\iota\nu\omega$ może oznaczać: zabić razem z kimś, albo zabić jednego i drugiego². W naszym wypadku cytowana odpowiedź Kreona wskazuje wyraźnie, że czasownikiem $\sigma\upsilon\mu\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ Sofokles obejmuje wielość dopełnienia. Król przecież wyraźnie daje do zrozumienia, że w replice jego przeciwniczki chodzi o miłość do obydwu braci, odpowiada bowiem: „jeśli musisz (ich) kochać, kochaj ich w podziemiu – $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega\nu\nu\nu\ \epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma'$, $\epsilon\iota$ φιλητέον, $\phi\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\ \kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ”. Istotne słowo „ich” w tym miejscu nie może oznaczać nikogo innego jak tylko Polinejkesa i Eteoklesa. Dlatego jako błędną należy odrzucić interpretację M. Brożka, że chodzi tu tylko o miłość do Polinejkesa: „współkochać Polinejka razem z tymi, co go kochają, czy też kochali, jak Jokasta”³, ponieważ jest to niezgodne z tekstem oryginału. Drugi czasownik: $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\theta\epsilon\iota\nu$, nie ma tak wyraźnego domyślnego dopełnienia, ale kontekst całej stychomytii pozwala bez trudu domyślić się, że wyraża on współuczestnictwo autorki wypowiedzi w przypominanej jej i narzucanej na siłę przez króla nienawiści Eteoklesa do brata, a więc ma znaczenie: „nienawidzić razem z Eteoklesem”. Tutaj za-

² A. Funck. *Die Gebrauch der Preposition $\sigma\upsilon\nu$ - in der Zusammensetzung*. W: *Studien zur griechischen und lateinischen Grammatik*. Hrsg. von G. Curtius und K. Brugmann. Bd. 2. H. 1. Leipzig 1878 s. 155-202; H. Lidell, R. Scott. *A Greek – English Lexicon*. Oxford 1961 s.v. $\sigma\upsilon\nu$ -. Oto kilka przykładów takiego użycia: Sophocles. *Aias* 230: $\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \beta\omicron\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \beta\omicron\tau\eta\rho\alpha\varsigma$; Herodotus 3,45: $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\kappa\nu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma$; Aristoteles. *Poetica* 1459b 19: $\sigma\upsilon\nu\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$.

³ Sofokles. *Antyгона*. Przeł. i oprac. M. Brożek. Wrocław 1964³ s. 70. G. Müller (Sophokles. *Antigone*. Heidelberg 1967 s. 105 i n.) słusznie zwraca uwagę na znaczenie w. 523 w konkretnej sytuacji, lecz błędnie przyjmuje, że Antyгона uznaje za naturalny obowiązek kochanie Polinejkesa razem ze zmarłymi ze swej rodziny. Przecież powiedzenie: „urodziłam się, aby dzielić miłość ze zmarłymi” jest absurdem! Z natury Antygony nie może wynikać obowiązek kochania brata wraz ze zmarłymi, ponieważ z niczyjej natury taki obowiązek wynikać nie może.

tem συν- wprowadza wielość podmiotów, odpowiada polskiemu „wspólnie-nawidzić”, „nienawidzić razem z”.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynikałoby, że zdanie Antygony nie powinno stwarzać większych kłopotów w jego rozumieniu, choć niewątpliwie jest trudne do oddania w języku nowożytnym w odpowiedniej formie związłego wiersza. Niestety, tak nie jest. Replika Antygony ma formę sentencji. Jeśli nieco tylko zmienimy znaczenie czasownika συμφιλεῖν, wówczas otrzymamy myśl o charakterze uniwersalnym, ponadczasowym: „współkochać jest moją powinnością”, myśl daleko wykraczającą poza granice konkretnej sytuacji w dramacie. Tej pokusie trudno się oprzeć i faktycznie uległo jej bardzo wielu tłumaczy i komentatorów⁴. Nawet słownik LSJ, wbrew własnym teoretycznym wyjaśnieniom ogólnym co do znaczenia złożzeń czasownikowych z συν-⁵, pod hasłem: συμφιλεῖν daje angielskie tłumaczenie: „love mutually”. Oto francuski historyk literatury greckiej R. Flacelière, zachwycony własnym przekładem słów bohaterki: „Je ne partage pas la haine, mais l'amour”, komentuje go z uniesieniem: „Oto krzyk, który na wiele wieków antycypuje i głosi wyższą moralność: «A ja wam powiadam, miłujcie nieprzyjaciół waszych»”⁶. Nieważne jest dla niego, że jest to sprzeczne i z najbliższym kontekstem repliki Antygony, i z postawą bohaterki, która – niestety – właśnie nienawidzi swych nieprzyjaciół i życzy im, by spotkało ich nie mniejsze nieszczęście niż ją samą (w. 927-28):

εἰ δ' οἷδ' ἀμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ
πάθοιεν ἢ καὶ δρωῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.

Lecz jeśli błędzą ci tutaj, niech każni
Takiej doznają, jaką mnie skrzywdzili!⁷

Na gruncie polskim został przyjęty powszechnie przekład K. Morawskiego: „Współkochać przyszląm, nie wspólnienawidzić!” Brożek tylko nieznacznie zmienił go na: „Mój los – współkochać, nie wspólnienawidzić!” Kolejne wydania *Antygony* podają przekład Morawskiego bez uwagi wyjaśniającej do tego wiersza i w ten sposób został w naszej świadomości niejako zakodowany ten sens jego uniwersalny. Nawet wielcy uczeni w swoich interpretacjach sugerują się tym przekładem, choć – jak T. Zieliński – czasami twierdzą, że swoje wnioski opierają na tekście greckim, ale tekst ory-

⁴ Nawet A. Lesky uważa, że Antygona wyraża tu nie tylko swoje uczucie do brata, lecz równocześnie także swój charakter – ihr Wesen (*Die tragische Dichtung der Hellenen*. Göttingen 1972³ s. 198). Zob. też: t e n z e. *Zwei Sophokles – Interpretationen*. „Hermes” 80:1952 s. 95 nn. Takiemu rozszerzaniu znaczenia repliki bohaterki słusznie sprzeciwił się J. Goth (S o p h o k l e s. *Antigone*. Tübingen 1966 s. 85), sam jednak błędnie ogranicza uczucie miłości Antygony jedynie do Polinejsesa. Najbliższe naszej interpretacji jest stanowisko O. Stählina i W. Schmida (*Geschichte der griechischen Literatur*. Bd. 2 T. 1. München 1934 s. 351).

⁵ Tamże.

⁶ *Histoire littéraire de la Grèce*. Paris 1969 s. 226.

⁷ Tłumaczenie M. Brożka.

ginału rozumieją właśnie tak, jak to przełożył Morawski. Oto ten sam Zieliński widzi w wypowiedzi Antygony „przecucie chwały na wysokościach i pokoju na ziemi”⁸. S. Srebrny tworzy na jego podstawie całą teorię. „Antygona” – pisze w swoim wstępie do sztuki⁹ – „nie mówi po prostu «kochać» i «nienawiedzić», ale «współkochać» i «wspólnienawiedzić»; mówi więc nie tylko o swoich osobistych dyspozycjach psychicznych, ale i o sprawach społecznych”. W. Steffen¹⁰ wreszcie, powołując się na ten sam wiersz, twierdził, że „chyba większej i lepszej zasady humanitarnej nie zdołalibyśmy stworzyć po tylu wiekach od jej wygłoszenia przez dalekiego nam czasem, ale bliskiego pojęciami Sofoklesa...”. Wszystkie te piękne zdania, niestety, mają oparcie jedynie w źle zrozumianym słowie συμφιλεῖν, w którym wbrew Sofoklesowi koniecznie chce się widzieć polskie „współkochać”, a ono daje już szerokie pole do fantazji i umożliwia wyjście poza tekst, przekroczenie granic czasów i kultur. Prawda jest jednak inna. Chrystusowa zasada miłowania nieprzyjaciół i wybaczenia im krzywd była całkowicie obca duchowi starożytnych Greków. Nawet Sokrates w *Apologii* uznał swoich oskarżycieli i sędziów, którzy go skazali, za złoczyńców, a gdy na koniec mówi, że nie gniewa się na nich, to tylko dlatego, że ostatecznie doszedł do wniosku, że zły człowiek nie może zaszkodzić dobremu ani za życia, ani po śmierci¹¹. A i u samego Sofoklesa, poza cytowaną już wypowiedzią Antygony, w *Ajasie* Pallas Atena, bogini mądrości i strażniczka ładu społecznego (por. *Eumenidy* Ajsychylosa), mówi do Odysea „Czyż to nie najprzyjemniej śmiać się ze swych wrogów?” (w. 79). Oczywiście, to powołanie się na tak charakterystyczne postawy, sprzeczne z chrześcijańską zasadą miłości nieprzyjaciół, nie ma dla nas wagi argumentu rozstrzygającego, niemniej wyraźnie wskazuje na nieprawdopodobieństwo hipotezy, że bohaterka Sofoklesa mogłaby głosić zasadę miłości do wszystkich, „współkochania”.

Wśród polskich uczonych, o ile nam wiadomo, jedynie T. Sinko, idąc za Wilamowiczem, nie uległ czarowi przekładu Morawskiego i sprzeciwiał się nadawaniu replice Antygony uniwersalnego znaczenia¹². Niestety, w swym proteście nie ustrzegł się nowego błędu, gdy wyjaśniał: „Antygona oświadcza tylko tyle: węzły krwi (ἔφου) nie pozwalają mi nienawidzić wraz z tobą Polinejkesa, chociaż był wrogiem państwa, lecz każą mi go jako brata kochać razem z innymi członkami rodziny (np. z siostrą)”¹³. Błąd Sinki pole-

⁸ *Sofokles i jego twórczość tragiczna*. Kraków 1928 s. 263.

⁹ Sofokles. *Antygona*. Przel. K. Morawski. Przejrzał i uzupełnił J. Łanowski. Wrocław 1984¹¹ s. LXII.

¹⁰ *Tendencje humanitarne w tragediach Aischylosa i Sofoklesa*. W: *Scripta minora selecta*. Wrocław 1973. T. 1. s. 212 („Meander” 15:1960 s. 573).

¹¹ Plato. *Apologia* 39 C oraz 41 D.

¹² *Literatura grecka*. T. 1. cz. 2. Kraków 1932 s. 106.

¹³ Tamże.

ga na przyjęciu, że czasownik συμφιλεῖν dopuszcza wielość podmiotów (kochać z kimś), gdy tymczasem, jak wykazaliśmy, chodzi tu o wielość dopełnień: „kochać jednego i drugiego”. Zresztą trudno przypuścić nawet, by Antygona miała na myśli Ismenę, jak to sugerują Wilamowitz i Sinko, siostrę, którą uznała za zdrażczynię miłości braterskiej (por. w. 45 n., 69-74 oraz 543) i wyznała jej swą nienawiść (w. 93).

Inny przykład apriorycznego podejścia do interpretacji *Antygony* reprezentują ci uczeni, którzy uznali, że tytułowa bohaterka ginie, ponieważ jest kolejną ofiarą klątwy rodowej. W naszym piśmiennictwie za tą hipotezą opowiedział się wielki znawca dramatu antycznego prof. W. Steffen. Przyjęcie tego rodzaju założenia ułatwiło mu udowodnienie interesującej skądinąd tezy, że Sofokles w swej sztuce przedstawił nie tragedię *Antygony*, lecz Kreona¹⁴. Przyjrzyjmy się bliżej temu problemowi. Według Steffena, Antygona ginie, ponieważ „jej przeznaczeniem było zginąć przedwcześnie za winy ojców”¹⁵. Do takiej interpretacji losu bohaterki skłoniło Steffena przyjęcie *a priori* założenia, że Sofokles, podobnie jak Ajschylos, uznawał konieczność interwencji bóstw w wypadku przewinienia ze strony człowieka dla przywrócenia zachwianej równowagi sprawiedliwości. „Zemsta bogów za przewinienia ludzkie jest wielka” – pisze on¹⁶ – „i nie spoczną oni w jej wywieraniu, dopóki doszczętnie nie wytępią całego rodu grzesznika. Takie było zdanie Ajschylosa i takie też było zdanie Sofoklesa”. Konsekwencją logiczną takiego założenia jest następnie wniosek, że „tragedia Labdakidów nie skończyła się na śmierci synów Edypa, ale rozciągnąć się musiała także na jego córki”¹⁷. Wydaje się, że opinię tę, w jakimś sensie, podziela S. Stabryła, który prezentuje *Antygonę* jako „jeszcze jedną ofiarę klątwy ciężącej nad rodem Labdakidów”¹⁸. Gdyby jednak tak było rzeczywiście, że Antygona ginie za winy przodków, znaczyłoby to że Sofokles nie tylko przejął od swego poprzednika zasadę dziedziczenia win, ale że nadał jej jednocześnie jeszcze większą bezwzględność. W pierwszej części *Orestei* Agamemnon ginie jako kolejna ofiara przekłętego rodu, ale przede wszystkim za własne winy płaci rachunek Sprawiedliwości¹⁹. Ponadto za winy Atreusa płaci, w tym ograniczonym sensie, rachunek jedynie Agamemnon, natomiast Menelaos zachowuje życie. Ród wcale nie zostaje doszczętnie wyniszczony. Nie ginie też Elektra. W *Edypodei* za winy Lajosa płaci jego

¹⁴ Czy „*Antygona*” Sofoklesa jest tragedią *Antygony*? W: *Scripta minora selecta* s. 180-190 (= „Sprawozdania Wydziału I Nauk Społecznych PAN” 2:1959 z. 1. 1959 s. 42-52).

¹⁵ Czy „*Antygona*” Sofoklesa jest tragedią *Antygony*? s. 181.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Ajschylos, Sofokles, Euripides. *Antologia tragedii greckiej*. Przeł. S. Srebrny, K. Morawski, J. Łanowski. Wybrał i opracował S. Stabryła. Kraków 1975 s. 234.

¹⁹ R.R. Chodkowski. „*Agamemnon*” Ajschylosa. *Studium nad strukturą tragedii lirycznej*. Lublin 1985 s. 177 nn. Tamże dalsza literatura zagadnienia.

syn, Edyp, i gniew bogów, który „trwa do trzeciego pokolenia” (*Septem* – w. 744), poprzestaje na śmierci Eteoklesa i Polinejkesa (por. w. 959 n. – „pokonawszy dwu (ostatnich), uspokoił się demon” – *δουῖν κρατήσας ἔληξε δαίμων*). Nie ma więc podstaw, by działanie Alastora, demona zemsty, rozciągnąć u Sofoklesa również na Antygonę. Trudno byłoby też wtedy uzasadnić, dlaczego zachowuje życie Ismena. Steffen zdaje sobie z tego sprawę i przyjmuje wbrew tekstowi (w. 771), że i jej grozi zagłada²⁰.

Dlaczego ginie Antygoną, Sofokles sam daje wyraźną i jednoznaczą odpowiedź w wierszu 555:

οὐ μὲν γὰρ εἴλου ζῆν, ἐγὼ δὲ καθθανεῖν

„Ponieważ ty wybrałaś życie, a ja śmierć” – odpowiada nieszczęsna dziewczyna siostrze, gdy ta pyta, dlaczego nie może dzielić jej losu. Nie klątwa rodowa, lecz świadomy wybór zadecydował o różnym losie dwu sióstr. Potwierdzenie tego znajdujemy także w wypowiedziach chóru, który jasno stwierdza, że śmierć córki Edypa jest skutkiem jej własnego wyboru: „z własnej woli zstępujesz do Hadesu – ἀλλ’ αὐτόνομος [...] Ἀτθαν καταβήσῃ” (w. 821) oraz „zgubiło cię twoje usposobienie – σὲ δ’ αὐτόγνωτος ὄλεσ’ ὄργά” (w. 875).

Prawdą jest jednak, że oprócz tych wypowiedzi mamy także sformułowania tegoż chóru, które wydają się sugerować współdziałanie klątwy rodowej. I tak w kommosie starcy głoszą, że Antygoną „spłaca dług ojców” (w. 856). Ale gdy bohaterka podejmuje ten motyw i próbuje niejako złączyć swój los z dolą swoich rodziców i braci, chór stanowczo odrzuca taką możliwość i przypomina, że ona sama jest winna swojej zguby (w. 872-875). Wcześniej, bo w II stasimonie, który – jak wykazano – ma na uwadze przede wszystkim Kreona²¹, chór przedstawia nieszczęście Antygony jako ukoronowanie klęsk, które kolejno nawiedzały ród Labdakidów (w. 594-602), lecz z tego nie należy wnosić, że to bogowie są sprawcami nieszczęść Antygony. Jest to inne, bo religijne spojrzenie na sprawy ludzkie. Bohaterka ginie nie dlatego, że ściga ją klątwa rodowa, lecz jej zgubę można, jak to czynią starcy, na wyższym planie, pozadramatycznym, wytłumaczyć jako przejaw działania sił wyższych. Kreona nie ściga żadna klątwa rodowa, a jednak przygnieciony bolesną wiadomością także odwołuje się do bogów jako sprawców walących się nań nieszczęść (w. 1272-1274): „To bóg zwałił na mnie ten cały wielki ciężar”, co wcale nie przeszkadza mu także uznać własnej winy (por. w. 1269).

Mamy w tragedii greckiej przykłady bezpośredniej interwencji bogów w planie dramatycznym. Np. w *Eumenidach* Ajschylosa Atena przez swą bez-

²⁰ Tamże s. 182.

²¹ R.F. Goheen. *The Imagery of Sophocles' Antigone*. Oxford 1951 s. 56-63; G. Müller. *Kommentar zur Antigone*. Heidelberg 1967 s. 132-147.

pośrednią interwencję ratuje Orestesa przed krwawymi Eryniami, natomiast w cytowanym już *Ajasie* ta sama bogini powoduje zgubę tytułowego bohatera. Przywoływany przez Steffena fragment z *Niobe* Ajschylosa, że „Bóg stwarza ludziom okazję do przewinienia, gdy zamierza zniszczyć doszczętnie ich ród!”, bez względu na kontekst, którego nie znamy, nie oznacza takiej bezpośredniej interwencji bóstwa w sprawy ludzkie, lecz stanowi próbę religijnego wyjaśnienia, na wyższym niż dramatyczny planie, sensu zdarzeń akcji. W odniesieniu do *Antygony* tymczasem Steffen tak wykorzystuje fragment z *Niobe*, jakby bóstwo bezpośrednio interweniowało na planie dramatycznym. Pisze bowiem, że „w ujęciu Sofoklesa wydany przez Kreona bezwzględny zakaz grzebania trupa Polinejka stał się dla Antygony bezpośrednią przyczyną jej upadku, a stanowcza reakcja na ten zakaz ze strony Antygony stała się bezpośrednią przyczyną nieszczęść rodzinnych Kreona i załamania jego samego. Ta bezpośrednia przyczyna była dla jednej i drugiej strony właśnie okazją do przewinienia, którą bóg im podsunął, aby ostatecznie zniszczyć jedną i drugą stronę”²². Niestety, w sztuce nigdzie nie znajdziemy potwierdzenia, że to bóstwo podsuwa bohaterom okazję do przewinień. Przeciwnie, i Kreon, i Antygona są w pełni świadomi wolności swoich działań. Nie jest też prawdą, że zakaz Kreona stał się „bezpośrednią przyczyną jej upadku”. Sofokles wprowadzając do sztuki Ismenę, daje wyraźnie do zrozumienia, że na zakaz Kreona można było różnie zareagować. Reakcja Antygony jest sprawą jej wolnego wyboru, tak jak odmienna postawa Ismeny wynika z jej własnych przekonań. Nie można też twierdzić, że „Antygona uznała w zakazie Kreona działanie bóstwa konsekwentnie zmierzającego do wyćpienia rodu Labdakidów” i dlatego ginie, że „należała do znieawidzonego przez bogów i skazanego na zagładę rodu Labdakidów”²³. Szczegółowe badania tych spraw z ostatnich lat wskazują na coś zupełnie odmiennego. S. Saïd, która poddała wnikliwej analizie wszystkie możliwe i wspomniane w sztuce motywy postępowania Antygony i Kreona, doszła do następującego wniosku: „Można więc przeciwstawić *Siedmiu przeciw Tebom*, które ukazywały świat zdominowany przez *ate*, tragedię taką jak *Antygona*, która przedstawia nieszczęście spowodowane przez »hamartiai«, to jest błędy, w których bogowie nie mają żadnego udziału”²⁴. Do podobnych stwierdzeń wcześniej doszedł także G.H. Gellie²⁵, który uznał w wyniku wnikliwych dociekań, że intencją Sofoklesa było przedstawić w *Antygonie* bohaterkę działającą w pełni z własnej woli.

Przedstawiliśmy dwa przykłady interpretowania *Antygony* w świetle apriorycznych, nieuzasadnionych tekstem sztuki założeń. Najwięcej zamie-

²² Müller, jw. s. 182.

²³ Jw. s. 182.

²⁴ S. Saïd. *La faute tragique*. Paris 1978 s. 132.

²⁵ *Motivation in Sophocles*. „Bulletin of the Institute of Classical Studies”. University of London. 2:1964 s. 617.

szania, z tych samych racji, w badaniach nad tą sztuką spowodował Hegel swoją interpretacją, która wyrosła z jego ogólnej teorii filozoficznej: dialektycznej konfrontacji w całej rzeczywistości²⁶. *Antygona*, którą niemiecki filozof uznał za „absolutny wzór tragedii”²⁷, stała się dlań wprost idealnym przykładem tragedii, w której prawdziwej tezie odpowiada nie mniej słuszna antyteza, ponieważ u Kreona i u jego przeciwniczki „znajduje konkretyzację najwyższa duchowa, a przez to i najwyższa tragiczna – sprzeczność”: sprzeczność państwa i rodziny²⁸. „Kreon występuje w obronie prawa państwowego: w jego zakazie zawarte jest istotne uzasadnienie: on działa powodowany »troską o dobro całego miasta«”²⁹. *Antygona* z drugiej strony czyni zadość uczuciom rodzinnym, świętemu obowiązкови pogrzebu. To, co ona spełnia, jest „miłością rodzinną, świętością, najgłębszym uczuciem do bliskich osób”³⁰.

Jak wynika z tych krótkich cytatów, Hegel ujmował tragedię Sofoklesa przede wszystkim w terminach walki dwu praw: prawa państwowego i prawa rodzinnego, reprezentowanych odpowiednio przez Kreona i Antygonę. Według niego oni obydwójce z punktu widzenia odwiecznej sprawiedliwości mieli rację i jednocześnie jej nie mieli, ponieważ byli zbyt jednostronni.

Teoria niemieckiego filozofa początkowo znalazła bardzo wielu zwolenników³¹. Potem coraz częściej wskazywano na jej słabe strony i niezgodność z tekstem utworu. W czasach dziesiętych została już całkowicie zarzucona w światowej literaturze przedmiotu. „Nikt wśród dzisiejszych uczonych” – pisze francuski monografista Sofoklesa – „nie podtrzymuje tezy wysuniętej niegdyś przez Hegla, który widział w Kreonie obrońcę prawa państwowego przeciw Antygonie, męczennicze prawa rodzinnego”³². Zawsze niezwykle ostrożny w sądach, jeden z najlepszych znawców tragedii greckiej, A. Lesky także podziela tę opinię pisząc, że „dzisiaj doszła do

²⁶ Swą teorię Hegel przedstawił głównie w *Vorlesungen über Aesthetik* oraz w *Die Philosophie der Religion*. Cytujemy według: *Sämtliche Werke. Jubiläumausgabe in 20 Bänden*. Ed. W. Glockner. Stuttgart 1954. Krótkie omówienie tej teorii dają: K. von Fritz. *Antike und Moderne Tragoedie*. Berlin 1962 s. 81-86; Goth. jw. s. 2-6; G. Müller. *Sophokles. Antigone*. Heidelberg 1967 s. 10 nn.

²⁷ „Das absolute Exempel der Tragoedie” (*Sämtliche Werke*. Bd. XVI s. 133).

²⁸ Tamże Bd. VII s. 247.

²⁹ Tamże Bd. XII s. 298.

³⁰ Tamże Bd. XVI s. 133.

³¹ Recepję teorii Hegla w XIX w. omówił H. Meyer-Benfley (*Sophokles Antigone*. Halle 1920 s. 31 nn). Z nowszych prac podejmujących to zagadnienie można wymienić: C. Hoeg. *Antigone og eftertiden*. Copenhagen 1949; E. Eberlein. *Über die verschiedenen Deutungen des tragischen Konfliktes in der Tragoedie Antigone des Sophokles*. „Gymnasium” 68:1961 s. 16 nn.; H. Funke. *Kreōn ápolis*. „Antike und Abendland” 12:1966 s. 29 nn.

³² G. Ronnet. *Sophocle poète tragique*. Paris 1969 s. 86. Zob. też: A. Bonnard. *Civilisation grecque*. T. 2: *D'Antigone à Socrate*. Lausanne 1954; G. Perrot. *Sofocle*. Messina, Milano 1935 s. 88; G. Méautis. *Sophocle. Essai sur le héros tragique*. Paris 1957; J. de Romilly. *La tragédie grecque*. Paris 1982³ s. 84; S. Saïd. *La faute tragique*. Paris 1978 s. 125.

głosu interpretacja, która znajduje się w całkowitym odwróceniu od Hegla³³. Podobne stanowisko zajął przedstawiciel filologii anglosaskiej, J. Ferguson³⁴.

Inaczej jest na gruncie polskim. Tutaj dominują jeszcze omówienia *Antygony* w duchu heglowskim. Wpływ Hegla wyraźnie widać u Zielińskiego, gdy pisał, że w tej sztuce „mamy przed sobą konflikt dwóch prawd – prawdy rozumu państwowego z prawdą miłości osobistej, prawdy pisanego z prawdą niepisanego prawa, prawdy Kreona z prawdą Antygony”³⁵. Najbardziej jednak do utrwalenia tego rodzaju interpretacji przyczynił się Srebrny przez swój znakomity pod innymi względami wstęp do tego utworu, wydawanego wielokrotnie w Bibliotece Narodowej³⁶. Polski uczyony głosi za Heglem, że w *Antygonie* ścierają się dwie prawdy, z których każda ma coś za sobą, dwie racje z natury ze sobą sprzeczne i nie dające się w pełni pogodzić; jeśli nawet jedna z nich musi być uznana za wyższą i ostatecznie jej zwycięstwo za słuszne, to jednak nie jest to zwycięstwo dobrej sprawy nad złą”. Rozbudowując teorię swego poprzednika, Srebrny ujmuje konflikt Kreona i Antygony w trzech antytezach³⁷:

1. Pierwsza antyteza ma polegać na sprzeczności między prawem pisanim i niepisanym: prawu Kreona wydanemu w imieniu państwa sprzeciwia się prawo boże, którego broni Antygona.

2. Druga antyteza wyraża się w sprzeczności między dobrem państwa (reprezentowanym przez króla) i dobrem jednostki, która nie chce „wyrzec się pewnej części swoich praw indywidualnych z korzyścią dla ogółu”.

3. Trzecia antyteza rzekomo zawarta jest w sprzeczności między prawdą rozumu i prawdą uczucia. Kreon jako wcielenie idei państwa jest, według Srebrnego, uosobieniem czystego racjonalizmu. Antygona reprezentuje świat uczucia, miłości i przywiązania.

Wyraźne wpływy heglowskiej teorii znajdujemy także u nowszych komentatorów sztuki Sofoklesa. I tak Stabryła w krótkim wstępie do tego utworu³⁸ najpierw twierdzi, że „jest to dramat buntu przeciwko despotyzmowi władzy łamiącej najświętsze związki krwi i prawa ustanowione przez bogów”, z czego można by wnosić, że przyznaje słuszność tylko Antygonie,

³³ Jw. s. 203. Zob. też: K. Reinhardt. *Sophocle*. Trad. de l'allemand par E. Marineau. Paris 1971 s. 99; M. Pohlenz. *Die Griechische Tragödie*. Göttingen 1954² s. 194; Goth. *Sophokles Antigone* s. 204; von Fritz. *Antik und Moderne Tragödie* s. 92 nn. Innego zdania jest H. Weinstock (*Sophokles*. Leipzig 1931).

³⁴ *A Companion to Greek Tragedy*. London 1972 s. 177. Por. też: Ch. Segal. *Tragedy and Civilization*. Cambridge (Mass.), London 1981 s. 184 oraz C.M. Bowra. *Sophoclean Tragedy*. Oxford 1944 s. 65 nn.

³⁵ Jw. s. 270.

³⁶ Jw. s. LIII-LXII. Jest to wstęp do przekładu K. Morawskiego w BN, poczynając od wydania VIII (1950) do wyd. XI (1984).

³⁷ Jw. s. LIII nn.

³⁸ Jw. s. 234 nn.

ale nieco dalej wyjaśnia, że „strukturę dramatu Sofoklesa wyznacza więc walka dwóch przeciwstawnych racji: racji Kreona i Antygony”. Dla niego Kreon również jest reprezentantem interesów państwowych, Antygona zaś, która „wydaje walkę państwu”, jest „obrończynią naturalnych praw jednostki, usankcjonowanych nakazami boskimi”.

Jako starcie dwu „równoważnych racji” przedstawia problem naszego utworu A. Szastyńska-Siemion³⁹. Również dla niej Kreon „reprezentuje racje państwa, rozumu i swoście pojętej sprawiedliwości. Antygona przeciwstawia mu racje prawa boskiego, uczucia i powinności wobec członka rodziny”. Szastyńska następnie całkowicie rozgrzesza Kreona: „Kreon, głowa państwa, musi stać na straży jego interesów. Odmowa pogrzebu zdrajcy ojczyzny jest z jego punktu widzenia całkowicie zrozumiała. Kiedy skazuje na śmierć Antygonę, [...] nie postępuje jak brutalny tyran. Chce tylko być konsekwentny i sprawiedliwy”.

Inaczej sprawę konfliktu Antygona – Kreon ujął M. Brożek. Według niego „Kreon nie miał prawa wydawać zakazu grzebania zwłok, bo sprzeciwiało się to odwiecznym, naturalnym, boskim prawom [...]. Do obowiązków władzy czy władcy należy szanowanie praw zwyczajowych, boskich [...]. Ale obowiązkiem obywatela jest słuchać władzy i nie sprzeciwiać się jej samowolnie”⁴⁰. Dla Brożka Antygona i Kreon dopuszczają się hybris, obydwójce błędzą i ponoszą karę. Uczony krakowski przyjmuje więc równowagę winy z obydwu stron, nie równość racji. Sama sztuka, według niego, przedstawia dwa konflikty: „konflikt władcy z prawem nie pisanym. [sic!], chronionym przez sankcje boskie i konflikt obywatela z władzą w imię dopełnienia zaniedbanych przez władzę powinności wobec praw boskich”⁴¹. Oczywiście, takie ujęcie problemu sztuki dalekie jest od koncepcji heglowskich.

Podstawowe twierdzenie Hegla, że w *Antygonie* jest rzekomo przedstawiony konflikt między dwoma prawami, zdecydowanie odrzucił T. Sinko⁴². Jego zdaniem konflikt w tej tragedii „stanowi starcie między bezbożnym zakazem a nieposłuszeństwem wobec niego, dyktowanym przez prawo boskie”. Według niego Kreon nie ma racji od początku, jest okrutnym tyranem, a wydany zakaz jest bezprawiem⁴³.

Te dwie opinie uczonych krakowskich pozostają jakby na marginesie, ponieważ w świadomości wykształconego Polaka interpretacja heglowska, która ma za sobą autorytet Zielińskiego i Srebrnego, zdobyła sobie po-

³⁹ *Od Orestei do Antygony. Ajschylos, Sofokles*. W: *Dramat starożytny*. „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 783. Wrocław 1984 s. 19.

⁴⁰ Jw. s. 33.

⁴¹ Jw. s. 33.

⁴² Jw. s. 109 oraz T. S i n k o. *Zarys historii literatury greckiej*. T. 1. Warszawa 1959 s. 408 n.

⁴³ *Literatura grecka* s. 109; *Zarys historii literatury greckiej* s. 408.

wszechne uznanie, jako że ją prezentuje się przeważnie uczniom szkoły średniej. Np. J. Starnawski, autor analizy literackiej *Antygony* przeznaczony dla uczniów, wyraźnie preferuje tę interpretację, gdy pisze, że „ideę tego utworu stanowi konflikt prawa boskiego z prawem ludzkim” oraz że „obie strony reprezentują prawo i bezprawie, dlatego obie muszą upaść”⁴⁴.

Czy jednak interpretacja przyjmująca jako tezę podstawową twierdzenie, że w *Antygonie* ścierają się dwie prawdy, czy też dwie równoważne racje, ma uzasadnienie w tekście? Jak już wspomnieliśmy, nowsze badania tego nie potwierdziły. Jej błąd polega na apriorycznym założeniu, że w takiej tragedii jak *Antygonia* musi być starcie dwu sprzecznych, nie do pogodzenia racji, ponieważ na tym ma rzekomo polegać istota tragizmu⁴⁵. Zapomina się jednak, że jest to błędne koło, ponieważ właśnie tego rodzaju ideę tragizmu stworzono na podstawie heglowskiej interpretacji *Antygony*. Spróbujmy jednak wykazać niespójność tej interpretacji z tekstem sztuki.

Pierwsza antyteza ma polegać na sprzeczności między prawem pisanym i niepisanym, między prawem wydanym w imieniu państwa a prawem bożym. Sprawa konfliktu między Kreonem i Antygoną nie jest tak prosta, jak się zwykle przyjmuje. Gdy Kreon wydaje zakaz grzebania ciała Polinejka, wcale nie czyni tego z myślą, by zwalczać prawo boże, ani też by uderzyć w Antygonę. Czyn jego wynika z błędnego pojmowania obowiązków władcy: chcąc ukarać zdrajcę ojczyzny, łamie prawo boże, wkraczając na teren zastrzeżony dla bóstw podziemnych. Nie jest prawdą, że – jak pisze Srebrny – „prawo, wydanemu w imieniu państwa przez Kreona, sprzeciwiało się inne prawo, prawo boże”⁴⁶, lecz wprost przeciwnie, zakaz Kreona był sprzeczny z prawem bożym, a więc nie tylko w swej treści, lecz i w swej genezie był bezprawiem. Konflikt „praw” nie zrodził się w chwili, gdy Antygonia złamała zakaz króla, lecz zaistniał w momencie wydania zakazu. Inaczej mówiąc, gdyby Antygonia nawet nie pogrzebała brata, Kreona musiałaby spotkać słuszna kara, ponieważ – jak wyjaśnia Tejrezjasz (w. 1070 n.) – przywłaszczył sobie nienależne uprawnienia decydowania o losie zmarłego, które nie przysługują nawet bogom olimpijskim. Jeśli więc w sztuce Sofoklesa istnieje konflikt praw, to zaistniał on już przed wkroczeniem do akcji córki Edypa. Byśmy jednak mogli nawet w tym znaczeniu mówić o konflikcie tego rodzaju, należało by przyjąć, że zakaz Kreona miał słuszne podstawy, że stanowił prawo, prawo w tym sensie, jak je rozumiemy zwolennicy heglowskiej interpretacji, to znaczy prawo stanowiące

⁴⁴ *Antygonia Sofoklesa*. Warszawa 1983 s. 52. Musi budzić zdziwienie, że prof. Starnawski, mając do dyspozycji wiele nowszych opracowań (Pohlenz, Kitto, Reinhardt, Ronnet, Lesky, Goth, Else itd.), zaczerpnął wiele myśli z przestarzałej pracy H. Meyer-Benfey'a z 1920 r. (zob. s. 54) oraz z pracy S. Zabierowskiego *Tragizm „Antygony” Sofoklesa* („Polonistyka” 1979 nr 6 s. 409-415).

⁴⁵ Srebrny, jw. s. LIII.

⁴⁶ Tamże.

wartość samo w sobie, wartość obiektywnej prawdy. O konflikcie prawd możemy bowiem mówić tylko wtedy, gdy nie są to prawdy pozorne, lecz mają za sobą rzeczywistą słuszność. Takiej prawdy domagał się dla Kreona Zieliński, gdy pisał: „powinniśmy [...] obraz Kreona uwolnić od wszelkich skaz i wszelkiej przypadkowości, przedstawić go jako boga w błyszczącej zbroi, aby potem wszelkimi siłami naszej duszy walczyć z nim i jego prawdą”⁴⁷. Już te słowa wielkiego filologa wskazują niestety, że „prawda Kreona” jest stworzona, jako konieczny postulat pewnej interpretacji, a nie jest prawdą realną.

Na pytanie o słuszność „prawdy Kreona” można dać odpowiedź krótką: gdyby Kreon miał słuszność, gdyby jego prawda była prawdą rzeczywistą, nie musiałby jej odwoływać i uznawać swojego błędu. Ponieważ tak nie jest, jego prawdę należy uznać za fałszywą. Antygona nie musi swej prawdy odwoływać, chociaż zapłaciła za nią życiem. Nie odwołał swej prawdy również Ajas, gdy uznał, że honor i cześć rycerska jest dla niego wartością najwyższą.

Niesłuszność „prawdy Kreona” można także wykazać przez udowodnienie błędu w założeniach jej zwolenników. I tak dla Srebrnego „zakaz Kreona jest obowiązującym prawem”, ponieważ jako brat Jokasty jest on legalnym władcą, nie uzurpatorem⁴⁸. Przyjęto tu ciche założenie, że legalność władzy wystarcza, by jej rozkazy były słuszne i miały moc obowiązującą dla starożytnych Greków. Tak jednak nie jest. Przywołany przez Srebrnego przykład Sokratesa, który w *Kritonie* twierdzi, że praw należy słuchać bez względu na okoliczności, nie jest przekonujący. Już Witwicki wskazał w swoim komentarzu, że Sokrates w tym momencie idealizuje prawa i bezwzględność posłuszeństwa dla nich głosi wbrew prawdziwym swym przekonaniom⁴⁹. Ze swej strony dodajmy, że filozof, jak sam mówi, miał wolność wcześniejszej akceptacji praw ojczystych bądź ich odrzucenia. Antygona takiej możliwości nie miała. Na pytanie, jak Sokrates postąpiłby na jej miejscu, odpowiedź znajdziemy w *Apologii*. Tu ateński mędrzec opowiada sędziom, jak z narażeniem życia odmówił wykonania bezprawnego rozkazu: aresztowania Leona Salamińczyka⁵⁰. Rozkaz ten uznał za bezprawny nie dlatego, że wydała go władza tyranów, lecz ponieważ jego wypełnienie byłoby sprzeczne z jego sumieniem, które nie pozwalało mu uczynić niczego niesprawiedliwego i bezbożnego – μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐγυλάσθαι⁵¹. Można stąd wnosić, że Sokrates w sytuacji Antygony również

⁴⁷ Jw. s. 274.

⁴⁸ Jw.

⁴⁹ Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*. Przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa 1958 s. 186.

⁵⁰ Plato. *Apologia* 32 D.

⁵¹ Jw. Zob. też *Apologia* 32 B.

nie uznałby zakazu Kreona jako obowiązującego prawa, ponieważ jest on niesłuszny i bezbożny.

Czy jednak zakaz Kreona podlega tym kwalifikacjom? W. Schmid oraz W. Steffen⁵² słusznie zwracają uwagę na wyraźny związek problemowy między zakończeniem *Ajasa* i *Antygoną*. W pierwszej z tych tragedii mamy sytuację podobną do tej, w której znalazła się Antyгона. Atrydzi zabraniają tam grzebać Ajasa, wroga i zdrajcę, który podstępnie godził na ich życie, kierując się poczuciem doznanej krzywdy. W obronie bohatera staje Odys, w którego usta wkłada poeta piękne słowa, że nienawiść do drugiego człowieka, nawet wroga, powinna ustać wraz z jego śmiercią. Odmawianie pogrzebu (ἄθαπτον βαλεῖν), nawet wrogowi, i znieważanie go (ἀτιμάζειν) jest deptaniem sprawiedliwości (τὴν δίκην πατεῖν). Nie jest to bowiem postępowanie ani piękne (οὐ καλόν), ani sprawiedliwe (οὐ δίκαιον). Jest pogwałceniem praw boskich (τοὺς θεῶν νόμους φθείρειν) i nie przynosi pięknych zysków (*Aias* w. 1332-1349). Agamemnon zostaje przekonany i wycofuje swój zakaz.

Przywołane przykłady słusznego postępowania dowodzą, że w przekonaniu starożytnych rozkaz (czy zakaz) niesłuszny, sprzeczny ze sprawiedliwością, nie ma mocy obowiązującej. Jeśli więc zakaz Kreona jest właśnie taki, nie można go nazywać prawem. Srebrny broni króla twierdząc, że jego zakaz „nie jest okrutnym kaprysem despoty; ma w pewnym sensie moralne uzasadnienie: przecież Polinejkes to zdrajca ojczyzny”⁵³. Podobnie Szastyńska uznała, że „odmowa pogrzebu zdrajcy ojczyzny jest z jego [Kreona – R.Ch.] punktu widzenia całkowicie zrozumiała”⁵⁴. Odwołajmy się tu do zdania Lesky’ego, który pisze, że „wszelkie próby, aby odciążyć go [Kreona – R.Ch.] jako lojalnego sługę państwa są błędne”⁵⁵. Z cytowanej wypowiedzi Odysa wiemy już, że według Sofoklesa „odmawianie pogrzebu nawet wrogowi i znieważanie go jest podeptaniem sprawiedliwości”. A tak postąpił król Teb wobec Polinejkesa. Mógł on przecież odmówić synowi Edypa prawa do pogrzebu w ziemi ojczystej, a jednak wybrał inne wyjście, sprzeczne z prawami boskimi. Jak wskazuje zakaz Kreona odmówił on Polinejkesowi pogrzebu w ogóle: „ani nie grzebać, ani nie opłakiwać, lecz porzucić bez grobu ciało na łup dla ptaków i psom na pożarcie, by stanowiło haniebny widok dla oczu” (w. 204-206) –

⁵² Schmid, Stählin, jw. s. 349; Steffen. *Czy „Antyгона” Sofoklesa jest tragedią Antygony?* s. 184.

⁵³ Jw. s. LIV.

⁵⁴ Jw. s. 19.

⁵⁵ *Die tragische Dichtung* s. 203. Zob. także: de Romilly, jw. s. 84; A. Ničev. *L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote*. Sofia 1970 s. 134-137; H.D.F. Kitto. *Form and Meaning in Drama*. London 1960 s. 158; tenże. *Sophocles. Dramatist and Philosopher*. London 1958 s. 39; Ferguson, jw. s. 177; Reinhardt, jw. s. 101 n.; von Fritz, jw. s. 93; Ronnet, jw. s. 87; Sinko. *Literatura grecka*. T. 1 cz. 2 s. 109.

μήτε κτερίζειν μήτε κωκύσαι τινα,
 ἔαν δ' ἄθλαπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας
 καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστὸν αἰκισθῆν τ' ἰδεῖν.

Kreonowi chodzi przede wszystkim o znieważenie ciała Polinejkesa. Antygona zrozumiała cel tego zakazu od pierwszej chwili i staje w obronie czci brata; dość ma już hańby w rodzinie (por. w. 1 nn., 97, 502-503). Stwierdzenia Antygony o własnej winie (w. 74, 469, 923, 925) mają znaczenie ironiczne⁵⁶.

Jeżeli pamiętamy o pełnej treści zakazu króla, wówczas trudno przyjąć, że jest on „moralnie uzasadniony” lub że jest „zupełnie zrozumiały”. Zauważa on przecież wszystkie cechy (a więc pozostawienie trupa nie pogrzebanego i pohańbienie go), które – według słów Odysa – kwalifikują czyn jako niesprawiedliwy i bezbożny.

Kreon nie reprezentuje więc prawa nawet pozornie słusznego. Wobec tego nie można mówić o konflikcie dwu praw, a jedynie o występku króla, który swym zakazem łamie prawo boże. W tym punkcie słuszność mają cytowani uczeni krakowscy: Brożek, gdy mówi o „konflikcie władcy z prawem niepisany”, oraz Sinko, który odmawia racji Kreonowi „od początku”. Kreon walczy nie w imię prawdy obiektywnej, reprezentującej wielką wartość, lecz w imię prawdy własnego błędu⁵⁷.

Zapytajmy jeszcze, czy Antygona rzeczywiście broni praw boskich, jak to przyjmują czasem nawet przeciwnicy teorii Hegla. Niestety i tu musimy dać odpowiedź negatywną. Bohaterka Sofoklesa przecież nie dlatego łamie zakaz Kreona, iż uważa, że należy stanąć w obronie „odwiecznych praw niepisanych”, lecz ponieważ zwłoki jej kochanego brata zostały rzucone na pohańbienie. Owszem, w dyskusji z królem powołuje się na te prawa, by uzasadnić słuszność swego postępowania (w. 450 nn.), ale interesują ją one o tyle, o ile są argumentem na rzecz jej sprawy. Antygona nie buntuje się w imię idei, lecz dla obrony konkretnej sprawy: honoru brata, własnego honoru i honoru rodziny oraz w imię miłości braterskiej. Inaczej mówiąc, gdyby zakaz dotyczył innej osoby, nie brata, Antygona nie podjęłaby walki. Mówi zresztą o tym sama w wierszach 905-915, które nam współczes-

⁵⁶ Lesky, jw. s. 203. Mówienie o winie Antygony w świetle nowszych badań wydaje się nieporozumieniem: Ničev, jw. s. 137 nn.; Saïd, jw. s. 122 nn.; Pohlenz, jw. s. 195. Co do charakteru zakazu Kreona zob.: B. Vickers. *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*. London 1973 s. 539: „In allowing the body to become rotten, food for animals, Creon is reversing the process of civilization...”. Zob. także Segal, jw. s. 157: „Creon's treatment of the corpse destroys the distinction which human civilization draws between the death of men and death of animals”. Sama Antygona uważa, że jej brat został potraktowany jak niewolnik, a więc nie człowiek (*Ant.* w. 517).

⁵⁷ Kreon w pełni odpowiada cechom, jakimi Platon (*Państwo* 580 A) określa tyrana: φθονερός, ἄπιστος, ἄδικος, ἄφιλος, ἀνόσιος.

nym mogą wydawać się nieco dziwne⁵⁸, co jednak nie zmienia ich rzeczywistej wymowy, że bohaterka nie kieruje się zasadą, lecz motywami czysto osobistymi. Słuszność więc mają ci uczeni, którzy jak A. Bonnard uznali, że „*Antyгона* nie jest starciem zasad, lecz konfliktem dwu istot ludzkich, istot silnie zróżnicowanych i z charakterem, konfliktem indywidualności”⁵⁹. Sprzeczność między bohaterami tej tragedii nie jest sprzecznością podstawową, lecz pochodną, wynikającą z odmiennych postaw wobec osoby trzeciej. Kreon nie zwalcza wartości reprezentowanych przez Antygonę, ani ona też nie walczy z nim jako władcą, reprezentantem państwa. Miłość i nienawiść spotykają się przy zmarłym Polinejesie. Miłość ma za sobą prawo boskie, nienawiść – przemoc i siłę. Rozpatrywanie *Antygony* w kategoriach konfliktu idei słusznych, lecz sprzecznych ze sobą, jest po prostu, jak to już stwierdził K. Reinhardt, „czynieniem z Sofoklesa tragika na modłę Schillera, Kleista czy Goethego”⁶⁰, a więc znowu interpretowaniem tej tragedii w świetle z góry przyjętych norm estetycznych, zapożyczonych z innych czasów.

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia drugiej antytezy Srebrnego, która faktycznie traci swą podstawę po odrzuceniu pierwszej. Zieliński widzi w Kreonie „uosobienie i przedstawiciela władzy państwowej”⁶¹, dla Srebrnego jest on „reprezentantem prawdy państwa”⁶². Ten idealny obraz Kreona został stworzony przede wszystkim na podstawie tzw. mowy tronowej, to jest jego pierwszego przemówienia w sztuce (w. 163 nn.). W swoim przemówieniu król rzeczywiście głosi wzniosłe zasady, jakimi powinien kierować się władca. Lecz jeśli te zasady skonfrontujemy z jego późniejszym postępowaniem, okazuje się, że żadnej z nich nie był wierny. Pierwsza z tych zasad głosi, że władca powinien podejmować decyzje najlepsze dla państwa: „ἀριστων ἄπτεσθαι βουλευμάτων”, a jeśli ze strachu tak nie postępuje jest złym władcą: „κάκιστος εἶναι ... δοκεῖ” (w. 178-181). Bieg akcji wykaże, że najlepszą decyzją byłoby szybkie cofnięcie zakazu grzebania Polinejesa. Taką radę sugerował królowi chór, Hajmon i Tejrezjasz. Kreon z tych rad nie skorzystał ze strachu przed domniemanym spiskiem, bądź też z lęku przed ośmieszeniem się, że ustępuje kobiecie.

Drugą zasadą teoretyczną Kreona jest stawianie wyżej nad dobro własne dobra ojczyzny, a szczególnie król ma za nic tego, kto bliską sobie osobę bardziej ceni niż własny kraj. Ironia losu znowu sprawi, że Kreon odmówi Tejrezjaszowi cofnięcia zakazu, gdy ten powoła się na dobro państwa (w. 1015 nn.), natomiast wycofa go, gdy wieszczek zagrozi mu śmiercią syna (w. 1066 nn.). Nawet przy założeniu, że jego zakaz był dobry dla

⁵⁸ Autentyczność tych wierszy dziś już nie jest kwestionowana.

⁵⁹ Jw. s. 32; zob. też Perrota, jw. s. 88; Reinhardt, jw. s. 99.

⁶⁰ Jw.

⁶¹ Jw. s. 252.

⁶² Jw. s. LVIII.

miasta, Kreon takim postępowaniem zadaje kłam swoim ideałom z „mowy tronowej”.

I wreszcie król twierdzi, że nie milczałby, gdyby wiedział, jaka zguba zagraża miastu zamiast zbawiennego ratunku (w. 185-186). Gdy jednak okaże się znowu, że jego zakaz zamiast być zbawienny, stał się zgubny dla miasta, on go nie wycofuje.

Głosząc te wszystkie szczytne hasła, Kreon miał na względzie nie własne postępowanie, nie idee, którym powinien pozostać wierny, lecz konkretny *casus* Polinejkesa. Stworzył teorię dla uzasadnienia swego zakazu. Jego przemówienie nie jest więc „wyznaniem wiary” (Srebrny) oddanego państwu przywódcy, lecz propagandowym manifestem. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Sofokles komponując „mowę tronową” Kreona, miał na względzie głównie jej wymowę ironiczną, dwuznaczną: słowa króla mają w kontekście całej sztuki odmienne znaczenie niż nadawane im w tym przemówieniu. Cóż bowiem np. oznacza „zguba godząca w obywateli, która miała być zbawieniem”, jeśli nie zakaz króla? Albo kto jest tym mężem, który „wyżej stawia osobę bliską niż ojczyznę”, jeśli nie sam Kreon? Nie bez zamierzonej dwuznaczności poeta każe nowemu władcy określić swój zakaz słowem „φρόνημα” (w. 207), które ma także, obok znaczenia „wola”, sens pejoratywny: „pycha, buta”. Ostatecznie to właśnie postawa króla zostanie określona przez Tejrezjasza jako przejaw pychy: αὐθαδία (w. 1028). I wreszcie ten sam władca, który zaleca podejmowanie najlepszych decyzji, spotka się z zarzutem i czynem to potwierdzi, że jest „ἄβουλος” (w. 1026), człowiekiem niezdolnym do mądrej decyzji⁶³.

Lecz może – jak broni króla Srebrny⁶⁴ – „działa on w swoim przekonaniu dla dobra państwa?” Według niego Kreon np. nie ustąpił przed argumentacją Hajmona nie dlatego, że uznał jej słuszność, lecz ze względów dramatycznych poeta musiał odwlec jego załamanie. Gdyby jednak tak było, Kreon powinien ustąpić zaraz po pierwszym przemówieniu Tejrezjasza, w którym wieszczek ujawnia, że zakaz grzebania Polinejkesa ściągnął na miasto gniew bogów: ustały wyrocznie, ołtarze i świątynie zostały skalane szczątkami trupa rozniesionego przez psy i ptaki, miasto dotknięte zmagą cierpi (w. 1015 n.). Tutaj już nie słowa, lecz fakty mówią, że zakaz króla godzi w dobro państwa. Czy Kreon, rzekomy obrońca jego interesów, uzna swój błąd, jak go o to prosi wieszczek? Wprost przeciwnie, obrzuca Tejrezjasza, jak przedtem Antygonę i Hajmona, gradem obelg i bezpodstawnych zarzutów. Oczywiście i tu można by powiedzieć, iż względy dramatyczne wymagają takiej postawy króla, ale to przecież nie zmienia faktu, że Kreon jest taki, jaki jest. Trzeba go widzieć takim, jak go przedstawia poeta, a nie takim, jaki jest potrzebny do przyjętej tezy. Kreon zaś od początku

⁶³ Por. także w. 1269: δυσβουλίαις oraz 1339: μάταιον ἄνδρα.

⁶⁴ Jw. s. LIX.

sztuki do chwili załamania jest niezmienny i taki sam: pełen nienawiści, podejrzliwy, nie znoszący sprzeciwu, nie dopuszczający niczyjej racji poza swoją. Niczym jest dla niego zdanie innych ludzi, nie liczy się też z wolą bogów. Wobec Tejrezjasza wykrzykuje w gniewie, że gdyby ciało Polinejesa orły zaniósły nawet na tron Zeusa, on się nie złęknie takiej zmayı i ciała grzebać nie pozwoli (w. 1039 nn.). Dodane wyjaśnienie: „ja bowiem dobrze wiem, że nikt z ludzi nie może dotknąć zmayı bogów” (w. 1044), nie pomniejsza ogromu jego pychy, ponieważ butne „ja bowiem dobrze wiem” przeciwstawione jest autorytetowi wieszczka, który odczytał wolę bogów, przekazaną w złowróźnych znakach.

Kreon nie reprezentuje więc interesów państwa, nie jest więc też „reprezentantem prawdy państwa” ani jego „uosobieniem”. Jak dowodzą jego dyskusje z Hajmonem i Tejrezjaszem, Kreon reprezentuje jedynie zarozumiałość i pychę, a jego postępowanie jest sprzeczne z wolą obywateli i dobrem państwa. Nie można więc mówić o istnieniu w *Antygonie* konfliktu między państwem i jednostką. O konflikcie takim nie może być mowy, jeśli spojrzymy na problemy od strony Antygony. Bohaterka przecież nie „wydaje walki państwu”, jak to pisze Stabryła⁶⁵, ona nie wydała nawet walki Kreonowi, a po prostu postąpiła zgodnie z przysługującym jej prawem. Jej bunt przeciw zakazowi grzebania brata nie godził w dobro państwa, nie godził nawet w dobro jego władcy. Przeciwnie, gdyby Antygona mogła swobodnie pogrzebać Polinejesa, na miasto nie spadłaby zmayı, a król nie ściągnąłby na siebie gniewu bogów.

Srebrny rozwijając swoją teorię konfliktu państwa i jednostki, twierdzi, że zdaniem Sofoklesa „jednostka musi wyrzec się pewnej części swoich praw indywidualnych, musi w pewnych wypadkach podporządkować swoje dobro osobiste i rodzinne wspólnemu dobru obywateli, musi związki społeczne uznać za wyższe od związków krwi”⁶⁶. Być może, że takie było zdanie wielkiego poety, ale w *Antygonie* na to dowodów nie znajdujemy. Wymowa sztuki jest zupełnie inna. Jak dowodzą sceny końcowe, a więc sceny prawdy, postępowanie Antygony było słuszne od samego początku, zgodne z dobrem państwa i zgodne z prawem, prawem bożym, ponieważ według Sofoklesa umarły Polinejesowi prawo władcy już nie podlegał. Rzekome prawo Kreona było roszczeniem nieuzasadnionym, bezprzedmiotowym. To nie Antygona powinna była „uznać za wyższe związki społeczne od związków krwi”, lecz Kreon powinien uznać słuszność jej postępowania i cofnąć jak najszybciej swój zakaz. Mówienie w ogóle o winie Antygony jest nieporozumieniem⁶⁷. Pewne ujemne cechy jej charakteru wynikają z tego, że „pycha Kreona wymaga sprzeciwu twardej i bardzo ostrej bezwzględności”⁶⁸.

⁶⁵ Jw. s. 235.

⁶⁶ Jw. s. LIX.

⁶⁷ Zob. przyp. 56.

⁶⁸ Lesky. *Die tragische Dichtung* s. 203.

Pozostała nam jeszcze do krytycznego omówienia trzecia antyteza: prawdy rozumu i prawdy uczucia. Dla Zielińskiego Kreon jest „człowiekiem o surowym, nieubłagalnie logicznym umyśle”, a dla Srebrnego „wcieleniem czystego racjonalizmu”⁶⁹. Srebrny znowu wychodzi w swej interpretacji od aksjomatu: „człowiek całkowicie oddany idei państwa z natury rzeczy będzie człowiekiem intelektu, mózgowcem, racjonalistą. Kreon – wcielenie idei państwa w tragedii Sofoklesa – jest zarazem wcieleniem czystego racjonalizmu”⁷⁰. Tak jedna błędna interpretacja pociąga za sobą następną.

Omawiając tę trzecią antytezę, można by po prostu ją odrzucić na zasadzie logicznego rozumowania: ponieważ faktycznie, jak to wykazaliśmy, Kreon nie jest „człowiekiem oddanym idei państwa”, nie jest też „mózgowcem, racjonalistą”. Ponieważ jednak i Zieliński, i Srebrny swoją teorię popierają powołaniem się na tekst, przyjrzyjmy się ich rozumowaniu. Zdaniem Srebrnego, racjonalizm władcy Teb ujawnia się już w samym zakazie grzebania Polinejesa: „Ponieważ zarówno zdrajcę jak i obrońcę ojczyzny spotkał los jednakowy – obaj polegli – przeto Kreon uważa, że musi uczynić wszystko, co jest w jego mocy, aby przynajmniej po śmierci ich los był różny. I głęboko jest przekonany, że tak samo myślą bogowie”⁷¹. Tekst sztuki rzeczywiście daje podstawy do przypuszczenia, że król tak właśnie myślał, ale sam fakt myślenia bez względu na jego słuszność nie daje prawa do miana racjonalisty. W tym wypadku „myślenie” Kreona jest po prostu przejawem *hybris*, ponieważ oznacza przywłaszczenie sobie nienależnych praw: rozstrzygnięcia o losie człowieka po śmierci, a więc wkraczanie w prawa bóstw podziemnych. Prawa tego nie mieli – jak powiedzieliśmy – nawet bogowie olimpijscy. *Hybris* tego rodzaju jest dla Greków zawsze zaprzeczeniem rozumu i rozważki. Dlatego też pod koniec sztuki właśnie pycha – αὐθαδία (w. 1028) i brak rozumu – μὴ φρονεῖν (w. 1052, 1261, 1353) zostaną uznane za błąd Kreona i przyczyną jego upadku.

Zieliński ze swej strony przejawy logiki i rozumu króla dostrzega w jego postawie w sporze z Antygoną⁷². Kreon – jego zdaniem – „jako człowiek o surowym, nieubłaganiu logicznym umyśle” nie może zrozumieć argumentów swej przeciwniczki, gdy ta uzasadnia swoje postępowanie przez powołanie się na wyższość praw boskich nad bezprawnym zakazem wydanym przez władcę. Rozumowanie Zielińskiego byłoby słuszne, gdyby Kreon był ateistą. Tak jednak nie jest. Argumenty Antygony są bardzo logiczne: jeśli zakaz króla jest sprzeczny z odwiecznymi prawami boskimi, jej obowiązkiem było spełnienie świętego nakazu bogów. Istnienie tych praw niepisanych było tak samo dobrze znane królowi, jak i siostrze Polinejke-

⁶⁹ Zieliński, jw. s. 262; Srebrny, jw. s. LX.

⁷⁰ Jw.

⁷¹ Jw. s. LX.

⁷² Jw.

sa. Z nich dwojga rozumem kieruje się Antyгона: ona właśnie ocenia sytuację, wybiera właściwą drogę postępowania i konsekwentnie nią zmierza bez względu na zakaz władcy. Antygonie obca jest emocja; strach przed śmiercią i strach przed władcą został w niej pokonany, gdy uznała, że raczej powinna słuchać bogów niż człowieka, gdy uznała, że oddanie ostatniej posługi bratu przyniesie jej chwałę najwspanialszą (w. 502-503), gdy uznała, że śmierć w jej położeniu może być tylko zyskiem (w. 460-464), gdy wreszcie zrozumiała, że nie może dać się wciągnąć w krąg nienawiści Kreona, bo braci może darzyć tylko jednym uczuciem: kochać ich, choćby w Hadesie. Bohaterka Sofoklesa nie rzuca się w przepaść z zamkniętymi oczami bez względu na okoliczności, jej postanowienie nie płynie z rozpaczy ani nie pod wpływem nagłej emocji podejmuje się niebezpiecznego czynu. Jej miłość do brata jest miłością mądrą i bohaterską, a nie krzykiem rozpacz czy szaleństwa. Jej odwaga, z jaką decyduje się na śmierć, nie jest objawem chorobliwym, jak sugeruje Stabryła⁷³, lecz przypomina odwagę Sokratesa z *Apologii*, który również uznał, że śmierć w pewnych okolicznościach może być zyskiem⁷⁴. Odwaga Antyfony jest nawet większa, ponieważ Sokrates wiedział, że niewiele mu życia zabrano⁷⁵, bohaterka Sofoklesa w pełni jest świadoma, że poświęciła całe swoje życie. Jej lament w kommosie jest tego dodowem. Nie należy go jednak odczytywać jako załamania, lecz jako dowód pełnej świadomości tego, jak wielka jest jej ofiara.

Jakże odmienna jest postawa Kreona, który kieruje się emocją. Zakaz wydany przez niego nie jest przejawem rozumu, lecz nienawiści. Tylko tym uczuciem można bowiem uzasadnić upór króla, z jakim do końca trwa przy swym postanowieniu. W stychomytii zresztą Kreon sam mówi Antygonie, że wroga można tylko nienawidzić, nawet po śmierci (w. 522). O ile miłość Antyfony, jak powiedzieliśmy, jest miłością mądrą, uzasadnioną, nienawiść Kreona jest zaciekła i – jak się ostatecznie okazuje – bezpodstawna, a nawet bezbożna. Inny czynnik irracjonalny, który kieruje postępowaniem króla – to podejrzliwość. Kreon podejrzewa wszystkich o spiskowanie przeciwko swej władzy. Na wieść o złamaniu jego zakazu wybucha gniewnym oskarżeniem, że to wyraz buntu przeciwko jego władzy przekupionych złotem obywateli (w. 289 n.). Wprawdzie Zieliński widzi w tym przejaw rozumu, bo rzekomo tylko człowiek o logicznym umyśle nie potrafił sobie wyobrazić, by można było coś takiego zrobić nie dla korzyści⁷⁶ – bieg akcji wy-

⁷³ Jw. s. 235. Zob. też A. Nicoll. *Dzieje dramatu*. T. 1.: *Od Ajschylosa do Anouilha*. Tłum. H. Krzeczowski i in. Warszawa 1983³ s. 45.

⁷⁴ Plato. *Apologia* 41 D.

⁷⁵ Jw. s. 38 C.

⁷⁶ Jw. s. 263 oraz Srebrny, jw. s. LX nn. Srebrny myli dwie różne rzeczy: słuszne założenie, że inaczej należy traktować zdrajcę ojczyzny niż jej obrońcę oraz bezbożny zakaz Kreona. Król pod pozorem sprawiedliwości chce pohańbić zwłoki Polinejsesa. Przypisywanie Kre-

każe jednak, że był to jednak przejaw braku rozumu⁷⁷. Następnie podejrzewa kolejno Ismenę (w. 490 n.), Hajmona (że sprzyja Antygonie przeciwko ojcu, w. 476) i Tejrezjasza (w. 1033 n.). Irracjonalny jest także jego kompleks wobec Antygony jako kobiety. Wielokrotnie powtarza, że nigdy jej nie ustąpi (w. 525, 680, 746). Naprawdę trzeba mieć wiele dobrej woli, by uznać w Kreonie reprezentanta prawdy rozumu, gdy całe jego postępowanie jest irracjonalne i kierowane emocjami. Odwoływaliśmy się już kilka razy do Sokratesa. Gdybyśmy i teraz chcieli powołać się na niego, moglibyśmy powiedzieć, że Kreon jedynie sądził, że jest mądry, lecz nim nie był: οὗτος ὁ ἀνὴρ δόκει μὲν εἶναι σοφὸς ἑαυτῷ ἤν δ' οὐ⁷⁸.

Jak staraliśmy się wykazać, tak zwane prawdy Kreona nie mają żadnej podstawy w rzeczywistości poetyckiej *Antygony*. Mit o tych prawdach zrodził się z błędnych interpretacji, opartych na teorii Hegla, która – jak powiedzieliśmy – została już odrzucona. Ponieważ jednak w polskiej literaturze przedmiotu interpretacja ta nadal dominuje, wydawało się nam celowe jej omówienie krytyczne. Jako końcowy wynika z naszych rozważań wniosków o konieczności dokonania nowej interpretacji tej sztuki, zgodnej z tekstem oraz najnowszymi osiągnięciami nauki światowej.

ÜBER DIE ANTIGONE DES SOPHOKLES EINMAL ANDERS

Zusammenfassung

Der Autor des Artikels befasst sich mit drei Interpretationsproblemen zur *Antigone* des Sophokles. Zuerst liefert er eine eigene Interpretation des berühmten Verses 523 und zeigt, dass das Verba συμφιλεῖν an dieser Stelle nicht die Bedeutung von „mitlieben“ hat, sondern von „den einen und den anderen lieben“. In Antigones Replik stellt der Dichter nicht nur die Liebe dem Hass gegenüber, sondern er führt ein Wortspiel aus, das sich auf die unterschiedliche Bedeutung der Vorsilbe συν- im Wort συνέχθειν und συμφιλεῖν stützt. Im ersten Fall bringt συν- eine Vielzahl von Subjekten ein (mithassen), im zweiten eine Vielzahl von Prädikaterweiterungen (den einen und den anderen lieben). Die Replik der Heldin hat also folgenden Sinn: „Schliesslich habe ich als Schwester nicht die Pflicht des Mithassens (zusammen mit Eteokles), sondern des Liebens beider Brüder“. Das zweite Problem betrifft die Todesur-

onowi logicznego myślenia jest po prostu błędem logicznym: „non sequitur“. Ani bowiem z przestanki, że zdrajca powinien ponieść karę, nie wynika, że należy bezcześcić jego ciało, ani też nie ma logicznego związku między dobrem miasta a karą wymyśloną dla brata Antygony. Przeciwnie, szybkie pogrzebanie trupa zapobiegłoby zmazie. Kreon nie jest więc racjonalistą, lecz sofistą, naciągającym rzeczywistość do swej tezy. Zob. Ronnet, jw. s. 87nn. oraz Pohlenz, jw. s. 187nn.

⁷⁷ Saïd, jw. s. 127nn.; Ničev, jw. s. 132 oraz 135. Zob. także *Scholia do Antygony* ad v. 780: πλήρης ὀργῆς καὶ ἀβουλίας ὁ λόγος ὅτι καὶ εἰς θεοὺς θρασύνεται.

⁷⁸ Są to nieco zmienione słowa ateńskiego mędrca z *Apologii* 21 C.

sache der Antigone. Der Autor verwirft die Ansicht, dieser Tod sei die Folge der Zugehörigkeit der Heldin zum verfluchten Geschlecht der Labdakiden. Antigones Untergang ist eher das Ergebnis ihrer eigenen Wahl, ihrer bewussten und freiwilligen Entscheidung. Die Feststellungen des Chores über den Fluch, der auf dem Geschlecht liegt, sind eine religiöse Interpretation dramatischer Ereignisse, eine Interpretation, die keinerlei Einfluss auf den Handlungsablauf hat. Der meiste Raum wird der hegelianischen Interpretation des Sophoklesstückes eingeräumt, die in der polnischen wissenschaftlichen Literatur als ständig aktuell noch immer dominiert. Auf der Grundlage der neuesten ausländischen Literatur sowie eigener Überlegungen des Autors wird dargelegt, wie unbergeründet dieser Standpunkt ist. Sophokles stellt in seiner Tragödie nicht den Widerstreit zweier gleichrangiger Motivationen dar, sondern den Widerstreit zweier unterschiedlicher Haltungen: der Haltung des Kreon, der sich vom Hass leiten lässt, und der Haltung der Antigone, die Liebe auszeichnet. Der Hass findet eine Unterstützung seiner Motivation in der staatlichen Macht und Gewalt, die Liebe dagegen im unverbrüchlichen Glauben an die Richtigkeit der Sache.