

ROBERT R. CHODKOWSKI

### MOTYWACJA CZYNU ANTYGONY W TRAGEDII SOFOKLESA

W interpretacjach tragedii Sofoklesa do dziś panują bardzo duże rozbieżności<sup>1</sup>, a najwięcej ich spotykamy w literaturze naukowej dotyczącej *Antygony*, która zdaniem wielu współczesnych uczonych jest najtrudniejszą do zrozumienia sztuką tego autora<sup>2</sup>. Najwięcej kłopotu sprawiają oczywiście pieśni chóru, lecz również sprawa tak podstawowa, jak motywacja postępowania tytułowej bohaterki tego dramatu, niełatwo daje się uchwycić<sup>3</sup>. Na pytanie, dlaczego Antygona łamie zakaz Kreona i z narażeniem życia podejmuje się pogrzebania brata, padają różne odpowiedzi, które nie zawsze mogą sprostać wymogom krytycznej oceny i konfrontacji z tekstem utworu. Wydaje się, że źródłem fałszywych interpretacji tej sztuki w ogóle, a interesującego nas zagadnienia w szczególności, jest fakt przystępowania do analizy tego utworu z pewnymi apriorycznymi założeniami czy tezami, które faktycznie nie mają uzasadnienia w tekście. Przyjrzyjmy się krytycznie dwóm tezom, które do dziś można spotkać w wielu pracach.

1. Najwięcej zamieszania w interpretacji *Antygony* spowodował Hegel, który ujmował tę tragedię w kategoriach walki dwu przeciwstawnych racji, reprezentowanych odpowiednio przez Kreona i Antygonę<sup>4</sup>. Teoria Hegla dziś została już całkowicie zarzucona<sup>5</sup>, ale jej ślady wyraźnie dają się zauważyć m. in. w ujmowaniu problemu motywacji czynu Antygony. Ukazuje się ją mianowicie jako osobę, która podejmuje walkę w obronie praw boskich przeciwko Kreonowi, reprezentującemu prawo państwowe. Tak np. A. Lesky, który odrzuca jako błędną interpretację Hegla, jednocześnie

---

<sup>1</sup> H. Patzer. *Methodische Grundsätze der Sophoklesinterpretationen*. "Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft" 15:1983 s. 1.

<sup>2</sup> *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 1: *Greek Literature*. Ed. by P. E. Easterling. Cambridge 1983 s. 308.

<sup>3</sup> C. M. Bowra. *Sophoclean Tragedy*. Oxford 1944 s. 90 n.

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat pisałem w artykule *Inaczej o "Antygonie" Sofoklesa* (RH 35:1987 z. 3).

<sup>5</sup> Por. A. Lesky. *Die tragische Dichtung der Hellenen*. Göttingen 1972<sup>3</sup> s. 203 oraz: G. Rönne. *Sophocle poète tragique*. Paris 1969 s. 86.

stwierdza, że Antyгона "walczy w obronie wiecznych, niezmiennych praw bogów"<sup>6</sup>. Czy jednak faktycznie tak jest w tragedii Sofoklesa? Już K. Reinhardt wskazał, że z tragedii tej nie można robić utworu na wzór Schillera, Kleista czy Goethego, których bohaterowie podejmują walkę w imię pewnych idei<sup>7</sup>. Tymczasem Antyгона nie dlatego łamie zakaz króla, że uważa za swój obowiązek stanąć w obronie praw boskich, lecz ponieważ ciało jej brata zostało bez pogrzebu porzucone na pohańbienie. Owszem, w dyskusji z Kreonem 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. Bohaterka Sofoklesa buntuje się nie w imię idei czy zasady, która została naruszona i której należy przywrócić należną wartość i znaczenie, lecz ponieważ rozkaz króla godzi w dobro jej zmarłego brata. Formuluje to jasno już w pierwszej swej wypowiedzi w sztuce (w. 10), kiedy rozporządzenie nowego władcy określa jako "zło, którym wrogowie godzą w naszych najbliższych". Gdyby zakaz Kreona dotyczył innej osoby, nie Polinejesa, Antyгона nie podjęłaby się czynu, o czym sama mówi w ostatnim swym przemówieniu (w. 905-915)<sup>8</sup>. Nam ludziom współczesnym te jej słowa mogą wydawać się dziwne i rzeczywiście różnie się je próbuje interpretować, ale nie ulega wątpliwości, że poeta podkreśla w nich czysto osobistą motywację czynu swej bohaterki.

Konflikt między Kreonem i Antygoną nie rodzi się z odmienności postaw ideowych tych postaci<sup>9</sup>. Król nie zwalcza praw boskich, na które powołuje się jego oponentka, przeciwnie, uważa, że bogowie stoją po jego stronie (por. w. 282 nn.). Antyгона też nie podejmuje walki z nim jako reprezentantem państwa, choć tak często się twierdzi<sup>10</sup>. Tragedia Sofoklesa nie przedstawia konfliktu zasad, norm czy prawd, lecz konflikt dwu istot ludzkich, różnie oceniających te same fakty i postawy związane ze śmiercią Polinejesa: dla Antyphony jest on przedmiotem miłości i każdy, kto go znieważa czynem czy zaniechaniem obowiązku (Ismena), jest jej wrogiem, dla Kreona każdy, kto chce zmarłego uczcić pogrzebem, jest zdrajcą, podobnie jak każdy, kto staje w obronie zbuntowanej dziewczyny. Motywacja ich czynów jest czysto osobista: miłość i nienawiść spotykają się przy zmarłym Polinejesie. Wprawdzie obydwójce powołują się na racje wyższego rzędu: prawa boskie i prawo państwowe, ale służą one tylko jako uzasadnienie wcześniej podjętych decyzji. Przy tym Antyгона nigdy nie twierdzi, że chodzi jej o obronę praw bożych, i akcentuje ustawicznie, jak to jeszcze wykażemy,

---

<sup>6</sup> *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern und München 1963<sup>2</sup> s. 311.

<sup>7</sup> *Sophocle*. Trad. de l'allemand par E. Martineau. Paris 1971 s. 99.

<sup>8</sup> Dziś już nikt nie podważa autentyczności tych wierszy. Dobrą ich interpretację daje Bowra (jw. s. 93--97).

<sup>9</sup> R e i n h a r d t, jw.

<sup>10</sup> Tak m.in. przedstawia sprawę S. Srebrny we *Wstępie do Antyphony Sofoklesa w przekładzie K. Morawskiego* (Wrocław 1984<sup>11</sup> s. LIII-LX).

motywy osobiste, Kreon natomiast ciągle powołuje się na dobro państwa, lecz przebieg akcji udowodni, że faktycznie chodzi mu o własną nienawiść, którą ubiera w pozory prawa i słuszności<sup>11</sup>.

2. Drugim, błędnym naszym zdaniem, apriorycznym założeniem, rzutującym na niewłaściwe przedstawienie motywów czynu Antygony, jest twierdzenie, że w postępowaniu bohaterki wielką rolę odgrywa przekonanie starożytnych Greków, iż dusza zmarłego nie mogła bez pogrzebu wejść do Hadesu. S. Srebrny, wyjaśniając tło religijne akcji *Antygony*, pisze: "zgodnie z odwiecznymi tradycjami religijnymi, obrzędowe pochowanie ciała było konieczne dla spokoju duszy zmarłego, która inaczej nie mogła się dostać do krainy bogów podziemnych"<sup>12</sup>. Podobne wyjaśnienia można znaleźć u wielu innych badaczy. I tak np. Bowra powołuje się na kilka miejsc u pisarzy greckich, gdzie rzekomo można znaleźć tego potwierdzenie<sup>13</sup>, lecz faktycznie tylko jedno z nich dostarcza dowodu bezspornego. Są to słowa Patroklosa w XXIII księdze *Iliady*, w których skarży się on Achillesowi, że dopóki nie zostanie spalone jego ciało, nie może wejść do krainy Hadesa, ponieważ "cienie zmarłych nie pozwalają mi zająć miejsca wśród nich poza rzeką"<sup>14</sup>. Jak wyjaśnia M. P. Nilsson, spalenie ciała zmarłego prawdopodobnie uznawano za drugą śmierć człowieka i jego ostateczne unicestwienie w jego ziemskiej postaci, przez co zrywał on już całkowicie więzy ze światem żywych<sup>15</sup>.

Jednak ta wiara starożytnych o konieczności pogrzebu dla zapewnienia wejścia do podziemia wcale nie była przez pisarzy traktowana jako dogmat. Poeci, jak Homer w cytowanej księdze *Iliady*, powoływali się na nią, jeśli wymagały tego względy kompozycyjne. Ten sam Homer jednak w *Odysei* aż dwukrotnie wprowadza do Hadesu dusze zmarłych bohaterów, mimo że nie sprawiono im pogrzebu. W XI księdze tego poematu Odys spotyka tam duszę Elpenora, który prosi go o opłakanie i pogrzebanie z chwilą powrotu na wyspę Ajai<sup>16</sup>. Poeta niczym nie zaznacza, że los pośmiertny Elpenora różni się czymkolwiek od losu innych, którzy już zostali pogrzebani i opłakani (np. Achilles czy Ajas). Niepogrzebanie towarzysza może mieć tylko przykre konsekwencje dla Odysa. Podobną sytuację mamy w księdze XXIV, gdzie Hermes wprowadził bez przeszkód dusze zalotników do Hadesu, mimo że ich ciała nie były jeszcze pogrzebane<sup>17</sup>. Homer i tu niczym nie sugeruje, by fakt niepogrzebania stanowił przeszkodę

<sup>11</sup> Sprawę tę obszerniej przedstawiłem w cytowanym artykule (przyp. 4).

<sup>12</sup> S r e b r n y, jw. s. LIV n.

<sup>13</sup> Jw. s. 92.

<sup>14</sup> H o m e r u s. *Ilias* XXIII w. 71 nn. (Przekład K. Jeżowskiej).

<sup>15</sup> *Geschichte der griechischen Religion*. Bd 1. München 1941 s. 162.

<sup>16</sup> W. 51 nn.

<sup>17</sup> W. 1 nn.

w dostaniu się do świata zmarłych, przeciwnie, pisze wyraźnie, że dusze zalotników "wstąpiły na Asfodelowe Błonia, gdzie mieszkają dusze, widma umarłych"<sup>18</sup>. Nikt ich nie odpędza, jak Patroklosa, lecz mogą bez przeszkód uczestniczyć w rozmowie innych przebywających tam "prawnie" bohaterów.

Te różnice u samego Homera, naszym zdaniem, nie wynikają z odmienności w przedstawianiu szczegółów życia pozagrobowego w jednym i drugim poemacie, lecz świadczą o swobodzie poety w traktowaniu elementów wiary w zależności od wymogów kompozycji. Skarga Patroklosa stanowi doskonały pretekst artystyczny do wprowadzenia tematu pogrzebu tego bohatera, tematu wypełniającego całą księgę. W *Odysei* natomiast poeta potrzebuje obecności zmarłych bohaterów w Hadesie, wobec tego niepogrzebanie ich ciał nie stanowi już przeszkody, by mogli tam przebywać na równych prawach z innymi.

Znakomitym przykładem potwierdzającym nasze przypuszczenie jest mit o Syzyfie. Przebiegły syn Eola przed śmiercią zakazał żonie sprawiania mu pogrzebu, by mieć pretekst do powrotu na ziemię. Po śmierci jednak wcale nie jest zatrzymany przed bramami królestwa zmarłych, lecz dostaje się tam bez przeszkód i wprost musi się domagać odesłania na ziemię, by przypomnieć żonie o obowiązku, którego nie spełniła<sup>19</sup>. Tutaj, w jednym i tym samym opowiadaniu, najpierw przyjmuje się, że człowiek nie pogrzebany może dostać się do krainy zmarłych i tam przebywać bez przeszkód z czyjejkolwiek strony. Jest to przecież potrzebne, by Syzyf dotarł do Persefony i sam osobiście poprosił ją o odesłanie na ziemię (istotna tu jest jego własna inicjatywa!), następnie zaś dalszy bieg zdarzeń oparty zostaje na założeniu, że jednak człowiek taki znajduje się tam bezprawnie, ponieważ jest potrzebny pretekst do odesłania zmarłego króla na mocy legalnej decyzji bóstwa.

Wróćmy jednak do *Antygony*. Czy w tym utworze jest obecny element wiary, o którym mówimy, i czy odgrywa on jakąś rolę w motywacji czynu bohaterki tytułowej? H. D. F. Kitto, który poświęcił temu zagadnieniu więcej uwagi niż inni, stwierdził, że w tej sztuce "nie ma ani słowa na temat spokoju duszy Polinejesa, lecz przyjmuje się to jako element powszechnego przekonania czy wiary, akceptowany milcząco przez dramaturga i publiczność"<sup>20</sup>. Razem z tym wielkim znawcą tragedii należy uznać za rzecz bardzo niebezpieczną przyjmowanie tego rodzaju cichych założeń w ogóle, a w odniesieniu do dramatu greckiego w szczególności. Wykazaliśmy już wyżej, jak to samo przekonanie religijne może być swobodnie traktowane i w poezji, i w micie. Tymczasem wiadomo, że tragicy z wyjątkowo dużą swobodą traktowali tradycję religijno-mitologiczną. Przykładem może być jakże odmienne przedstawienie problemu Orestesa

---

<sup>18</sup> Przekład J. Parandowskiego.

<sup>19</sup> Zob. R. Graves. *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1967 s. 204 (tamże znajdują się odsyłacze do tekstów źródłowych).

<sup>20</sup> *Form and Meaning in Drama*. London-New York 1960 s. 147 n.

przez trzech wielkich tragików, albo też ukazanie przez Sofoklesa w *Ajasie* bogini Pallas Ateny, która przecież w micie i żywej wierze Ateńczyków uchodziła za uosobienie roztropności i sprawiedliwości, ale gdy takie były wymagania artystyczne, poeta mógł odejść od tych przekonań i ukazać ją jako bóstwo mściwe i okrutne. Tragicy różnie podchodzili do tradycji: pewne motywy zmieniali częściowo lub całkowicie, inne opuszczali, wymyślali nowe. Nie można więc przyjmować w interpretacji tragedii motywu, który nie ma potwierdzenia w tekście, ponieważ może być to niezgodne z intencją twórcy.

Tymczasem w *Antygonie* nie tylko, jak już powiedzieliśmy, nie ma ani jednego słowa na temat spokoju duszy Polinejkesa, ale ponadto, chociaż w wielu miejscach bohaterka żarliwie mówi, dlaczego podejmuje się pogrzebienia brata, nigdy nie wspomina, że chce mu zapewnić wejście do Hadesu. "Czyż mamy więc prawo zakładać" – pyta retorycznie i zasadnie Kitto<sup>21</sup> – "że największy powód, wieczny spokój duszy jej brata, został przyjęty milcząco?" Rzeczywiście, dziwna byłaby to sytuacja, gdyby poeta kazał mówić jej o wielu, jak się uważa, mniej istotnych motywach czynu, a nie o najważniejszym.

Również istota kary w zamierzeniu Kreona nie może polegać na chęci pozbawienia duszy Polinejkesa wiecznego spoczynku, jak to przyjmuje Srebrny<sup>22</sup>. Gdyby tak było rzeczywiście, to już po pierwszym przysypaniu ziemią ciała brata przez Antygonę problem uległby rozwiązaniu: siostra spełniła swój religijny obowiązek. Brat jej zaś byłby już poza zasięgiem władzy Kreona, bo – jak pisze T. Zieliński – w momencie nawet tego symbolicznego pogrzebu "rozwarły się wrota Hadesu przed jego duszą, która znalazła wieczny odpoczynek. Żadne bezczeszczenie ciała nie mogło jej już stamtąd wygnać"<sup>23</sup>. Kreon Sofoklesa wcale nie uważa jednak, że od tego momentu jego zakaz nie ma sensu. Nie sądzą też tak inni: Hajmon i Tejrezjasz, a pod koniec sztuki także chór. Przeciwnie, usilnie nalegają, by władca wycofał się ze swego stanowiska. Wobec tego musimy przyjąć, że albo istota kary wcale nie polega na chęci zróżnicowania losu synów Edypa w Hadesie (jak chce Srebrny), albo też przyjąć, że za każdym razem, gdy Antygoną grzebie ciało Polinejkesa, jego dusza dostaje się do Hadesu, gdy zaś strażnicy oczyszczają je z ziemi, wraca stamtąd. Ponieważ tragedia Sofoklesa to nie dialog satyryczny Lukiana, jest to założenie absurdalne. Jeśli poeta wygrywa motyw podwójnego (ostatecznie nawet potrójnego) pogrzebu Polinejkesa, jest to najlepszy dowód, że nie mógł jednocześnie przyjmować nawet cichego założenia o zależności losów pośmiertnych człowieka od faktu pogrzebienia ciała. Skrupulatne unikanie tego motywu religijnego dowodzi, że Sofokles zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa powstania sytuacji tragikomicznej, którą przedstawiliśmy. Dlatego ani Antygoną, ani Kreon u Sofoklesa nie mogą w swoich

---

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Jw.

<sup>23</sup> *Sofokles i jego twórczość tragiczna*. Kraków 1928 s. 261. M. Brożek w komentarzu do w. 1023 swego przekładu twierdzi jednak, że "duch Polinejkesa jako pozostającego bez pogrzebu błąka się jeszcze na ziemi" (S o f o k l e s. *Antygoną*. Przeł. i oprac. M. Brożek. Wrocław 1963<sup>4</sup> s. 87 n. ad v. 860).

decyzjach kierować się względami na spokój duszy Polinejkesa. Ich spór nie dotyczy i nie mógł dotyczyć losów pośmiertnych jego duszy, ale losów ciała, które dla dziewczyny jest przedmiotem szacunku i miłości, dla władcy – zacieklej nienawiści. Dla Sofoklesa i jego bohaterów Polinejkes to nie duch błakający się przed bramami Hadesu, lecz nie pogrzebany człowiek, porzucony przed bramami miasta. Antygona dąży do uczczenia tego człowieka pogrzebem i ofiarami zgodnie ze zwyczajem i prawem boskim, Kreon natomiast – do jego pohańbienia pod pozorem sprawiedliwości, a faktycznie demonstrując swoją władzę. Potwierdzeniem słuszności tej interpretacji są słowa Tejrezjasza (w. 1070 nn.), który winę króla widzi właśnie w tym, że nie pozwala grzebać trupa, lecz trzyma go bez należytej czci bez spełnienia świętych obrzędów pogrzebowych<sup>24</sup>. W tej wypowiedzi nie ma żadnej wzmianki o jakiegokolwiek winie króla wobec duszy zmarłego. Wyobrażenia starożytnych o życiu pozagrobowym były jeszcze zbyt mgliste, by los duszy zmarłego, a raczej bliżej nieokreślonego cienia, mógł być przedmiotem takich uczuć jak gniew czy nienawiść. Pojęcie duszy jako samoistnej substancji, która "sama się porusza, swobodnie i samorzutnie działa" wprowadził dopiero Platon<sup>25</sup>. Sofokles określenia "dusza – ψυχή" używa na oznaczenie człowieka żywego: ta "dusza" może umrzeć (por. w. 560), można ją zamknąć w kamiennym grobowcu (por. w. 1069). Człowiek po śmierci to po prostu νέκυσ, ὀλωλώς, τεθνηκώς, νεκρός. Wszystkie te określenia wskazują, że Polinejkesa kojarzy się z jego postacią fizyczną. Dlatego też Tejrezjasz w cytowanej wypowiedzi wskazując na istotę występku Kreona w trzech przymiotnikach: ἄμοιρον, ἀκτέριστον, ἀνόσιον, odnosi je do martwego ciała: νέκυν (w. 1071). Należy więc przyjąć, że same określenia: "wieczny odpoczynek duszy" (Zieliński) czy "spokój duszy" (Srebrny) byłyby niezrozumiałe dla epoki Sofoklesa, ponieważ są wzięte z innych czasów i innej kultury.

Jak nie ma w tekście *Antygony* ani słowa o "spokoju duszy" Polinejkesa, tak obecność jego nie pogrzebanego ciała jest ustawicznie przywoływana (ww.: 29 n., 205 n., 410 n., 697 n., 1039 nn., 1080 (pośrednio), 1198). Motyw trupa porzuconego psom i ptakom na pożarcie jest dość częsty w literaturze greckiej, poczynając od pierwszych wierszy *Iliady*, i prawie zawsze był kojarzony z pojęciem hańby<sup>26</sup>. Sofokles posłużył się nim już w *Ajasie*, gdzie w wymiarze teologicznym porzucenie ciała nie pogrzebanego zostaje uznane za podeptanie Sprawiedliwości (Dike) i pogwałcenie praw boskich, a w wymiarze czysto ludzkim – za pozbawienie czci: ἀτιμάζειν (*Aias*, w. 1332-1345, cf. w.

<sup>24</sup> G. Müller (*Sophokles. Antigone*. Heidelberg 1967 s. 14) powołuje się na w. 25 *Antygony* jako na dowód, że Polinejkes nie miał wstępu do świata zmarłych. Z wiersza tego jednak można najwyżej wnosić, że nie będzie się on cieszył takim szacunkiem w Hadesie jak jego brat. Eteokles jest ἔντιμος, Polinejkes zaś ἄτιμος, to znaczy nie uczczony należnymi ofiarami (por. Aesch. *Choe*. 470 nn.).

<sup>25</sup> W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1958 s. 112.

<sup>26</sup> Zob. I. L i n f o r t h. *Antigone and Creon*. Berkeley and Los Angeles 1961 s. 192.

830)<sup>27</sup>. Widz w teatrze ateńskim słuchając pierwszego przemówienia Kreona, w którym król mówił o karze dla Polinejesa (w. 203-206), nie mógł więc mieć wątpliwości co do prawdziwych intencji władcy. Odmawia on bowiem synowi Edypa nie tylko rytualnego pogrzebu, lecz każe go porzucić właśnie na pażarcie psom i ptakom na haniebnym widoku dla wszystkich obywateli:

ἔαν δ' ἄθραπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας  
καὶ πρὸς κυνῶν ἔδεστων αἰκισθέν τ' ἰδεῖν.

Następnie Kreon sam *expressis verbis* mówi, że chodzi mu o pozbawienie czci Polinejesa. Dwukrotnie użyty tu przez poetę zaprzeczony czasownik τιμᾶν (w. 208 i 210) podkreśla zamiar króla: ἀτιμάζειν.

Jeżeli jednak głównym celem Kreona, jaki chce uzyskać przez swój zakaz, jest pozbawienie czci Polinejesa, zniesławienie go: ἀτιμάζειν to oczywiście motywem, który skłania Antygonę do działania, musi być pragnienie, by brata przed tym ochronić. Pytając bowiem o motywy jej działania, szukamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego ona grzebie brata w zaistniałej sytuacji dramatycznej, a nie dlaczego w ogóle go grzebie. Gdyby nie było zakazu króla, bohaterka Sofoklesa bez wątpienia przecież sprawiłaby pogrzeb bratu. W tej normalnej sytuacji motywem jej czynu byłoby poczucie obowiązku osoby bliskiej, wynikającego ze zwyczaju i praw boskich. Tak postąpiła po śmierci rodziców, dopełniając przy nich wszystkich rytualnych obrzędów pogrzebowych (por. w. 900 nn.). Wyjątkowość sytuacji, w jakiej ten sam obowiązek należy spełnić wobec brata, polega na tym, że tym razem spełniając go trzeba poświęcić życie. Wprowadzając postać Ismeny do sztuki i aprobując jej postawę, a przynajmniej jej nie potępiając (jeśli pominiemy potępienie siostry przez Antygonę), poeta wyraźnie daje do zrozumienia, że czynu swej bohaterki nie ujmuje w kategoriach obowiązku religijnego, lecz w kategoriach postawy heroicznej. W przeciwnym wypadku trzeba by mówić o bezkarności postawy Ismeny, która zlekceważyła nakaz religijny. Pytanie o motywy czynu Antyfony w konkretnej sytuacji dramatycznej sprowadza się więc do kwestii, jaką wartość bohaterka stawia wyżej niż życie?

Wartością tą, jak już powiedzieliśmy, nie jest ani los pośmiertny duszy Polinejesa, ani też wierność prawom bógów, ponieważ nie jest to zgodne z tekstem i z duchem czasów, w jakich tworzył Sofokles. Czynienie z Antyfony męczenniczki, poświęcającej

---

<sup>27</sup> W. Steffen słusznie zwraca uwagę na związek problemowy między zakończeniem *Ajasa* i *Antyfony* (*Czy Antygoną Sofoklesa jest tragedią Antyfony?* "Sprawozdania Wydziału I Nauk Społecznych PAN" 2:1959 z. 1 s. 46).

swe życia dla wartości religijnych jest wyraźnym anachronizmem<sup>28</sup>. Naszym zdaniem, by wyjaśnić i zrozumieć motywy postępowania Antygony, trzeba zrezygnować z dotychczasowych prób ukazywania jej jako bojowniczkę o prawa bogów czy też działającej w imię jakiejś innej abstrakcyjnej idei. Jest ona bohaterką dramatu antycznego i motywów jej postępowania należy szukać wśród wartości uznawanych przez Greków starożytnych, a nie wartości świata nowożytnego.

Sofokles budując charakter Antygony nie miał kobiecego wzoru, wobec tego musiał z konieczności sięgnąć (świadomie czy nie) do wzorów męskich, do ideału rycerskiego. Ponadczasowym i zawsze w Grecji aktualnym ideałem był Achilles z *Iliady* Homera. Podobieństwo sytuacji, w jakiej się znalazła Antygona, do sytuacji Achillesa w XVIII księdze jest uderzające. Do bohatera Homerowego przychodzi z Olimpu Iryda i wzywa go, by nie dopuścił, aby ciało jego przyjaciela stało się łupem dla psów i zostało zelżone przez wrogów; na siebie ściągnąłby przecież straszną hańbę (*Ilias* ww. 170-180). Antygony wprawdzie nie wzywa do czynu żadna bogini, lecz w jej duszy rodzi się nie mniej naglący do działania imperatyw, oparty na tych samych przesłankach: konieczności obrony przed wrogami i pohańbieniem ciała osoby bliskiej oraz uniknięcia własnej niesławy. Najwięcej dowodów na prawdziwość tej tezy dostarcza nam prolog.

Już pierwsze dziesięć wierszy utworu dowodzą, że w świadomości Antygony nieszczęście, które dosięga jej brata ze strony wrogów, nie jawi się jako zło natury religijnej, lecz jako hańba, która spada na nią i siostrę. Wynika to z całości tej wypowiedzi, jak i z poszczególnych sformułowań. Dziewczyna ma przekazać siostrze informacje o zakazie Kreona, ale zaczyna od "nieszczęść Edypowych", co już sugeruje, że los Polinejkesa jest przez nią ujmowany jako jedno z ogniów hańby rodowej. Takie użycie tego samego słowa: κακὰ na określenie niesławy Edypa i obecnego nieszczęścia Polinejkesa kojarzy te dwa przypadki znaczeniowo: są one stawiane na tej samej płaszczyźnie jako przejawy hańby w rodzinie. To, co Antygonę najbardziej boli, poeta eksponuje przez gradację intensyfikacyjną znaczeń czterech słów: ἀλγεῖνόν, ἄτης ἄτερ, αἰσχρὸν, ἄτιμον. Dwa ostatnie z nich, stojące na końcu tej listy, szczególnie mocno eksponują myśl bohaterki, na czym polega jej największe nieszczęście – hańba i niesława. W tym wstępnym przemówieniu warto również zwrócić uwagę na charakterystyczną dla mentalności greckiej opozycję zawartą w w. 10: φίλοι – ἐχθροί, przyjaciele – wrogowie. Użyta tu liczba mnoga nie jest tylko, jak zwykle się przyjmuje, zabiegiem poetyckim, lecz wyrazem dychotomicznego spojrzenia: według Antygony można być albo wrogiem, albo przyjacielem. *Tertium non datur*. Do sprawy tej jeszcze powrócimy. W kategoriach czci, τιμῆ, Antygona ujmuje następnie różny sposób potraktowania braci przez Kreona (w. 21

---

<sup>28</sup> Przed tego rodzaju postępowaniem słusznie przestrzegał już J. Geffcken (*Griechische Literaturgeschichte*. Bd 1. Heidelberg 1926, Anm. 164, 58).



nn.): Eteokles został uczczony, ἔντιμος, Polinejkes natomiast tej czci pozbawiony, ἄτιμος<sup>29</sup>. W kategoriach etosu rycerskiego przedstawia także stosunek swój i siostry do zaistniałej sytuacji: pogrzebanie ciała brata wbrew zakazowi Kreona jest dla niej wyrazem szlachetności, zaniechanie tego obowiązku – tchórzostwa i zdrady (por. ww. 38 i 46). Użyte przez nią słowa: εὐγενής, ἐσθλός, κακή i προδοῦσα jednoznacznie określają proveniencję skojarzeń bohaterki Sofoklesa.

Na szerokim tle hańby i niesławy w rodzinie każe poeta przedstawić los Polinejkesa także Ismenie. Ona również, w swoim przemówieniu (w. 49 nn.), przypomina niesławną śmierć ojca (ἀπεχθής δυσκλεής τ'), haniebny koniec życia matki (λωβᾶται βίον) i wreszcie nieszczęsną śmierć braci (ἀδελφῶ δθο τῶ ταλαιπῶρω). Można powiedzieć, że w obiektywnej ocenie sytuacji siostry się nie różnią: obydwie zdają sobie sprawę, że ich życiu towarzyszy ból, hańba i niesława oraz że zakaz Kreona jest dla nich nowym ciosem tego samego rodzaju, ponieważ godzi w ich cześć i ich brata. U Antygony jednak świadomość tej sytuacji wyzwala bunt, stanowi wyzwanie do działania, by wreszcie przerwać ten łańcuch niesławy. Inaczej reaguje Ismena, która obawia się, że złamanie zakazu ściągnie na nie obie jako kobiety nową hańbę, a ich śmierć stanie się jeszcze jednym ogniwem w łańcuchu nieszczęść rodzinnych (por. w. 59: ὄσω κάκιστ' ὀλοῦμεθα). Dla naszych rozważań ważne jest zaś to, że poeta w centrum zainteresowania obydwu siostr stawia nie problem religijny związany z zakazem króla, lecz sprawę czci, τιμῆ, i sławy. Obydwie zdają sobie sprawę, że zakaz godzi w dobre imię ich brata i obydwie chciałyby uniknąć niesławy: Ismena na drodze podporządkowania się woli władcy, Antygona – na drodze działania i sprzeciwu. Jeżeli dla Ismeny pogrzebanie Polinejkesa jest złamaniem zakazu władcy i narażeniem się na haniebną śmierć, to dla Antygony jest przerwaniem ciągu hańby w rodzie i okazją do zdobycia największej sławy. Najczęściej Antygonę przedstawia się jako buntowniczkę przeciw władcy i władzy<sup>30</sup>. Faktycznie jednak jej bunt jest buntem przeciwko losowi, losowi rozumianemu nie jako przeznaczenie, lecz jako splot okoliczności, w jakich przyszło jej żyć. Ten los skazuje ją bądź na życie w niesławie, bądź na śmierć, która stanowi warunek wyrwania się z kręgu hańby. Okoliczności, w jakich znalazła się bohaterka, jak nietrudno zauważyć, są podobne do sytuacji Achillesa. Tragiczny wybór między życiem i sławną śmiercią charakteryzuje postawę i działanie tak Antygony, jak i bohatera Homerowego. Przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej.

W drugiej scenie z Ismeną Antygona wypowiada znamienne słowa: "dusza moja już dawno umarła" (w. 559). Wcześniej wobec Kreona stwierdza, że dla niej, która żyje wśród tyłu nieszczęść (κακοίς), śmierć jest jedynie zyskiem (w. 463-464). Gdzie indziej znowu swoje postępowanie wobec siostry uzasadnia dokonany wyborem: "ty wybrałaś życie, a

<sup>29</sup> Jak dowodzą *Choephoroi* Ajschylosa (w. 470 n.), tak właśnie określano człowieka, któremu odmówiono rytualnych ofiar pogrzebowych.

<sup>30</sup> W polskiej literaturze przedmiotu jest to powszechne.

ja śmierć dla siebie" (w. 555). Co oznaczają te trzy wzmianki o śmierci? Czy powinniśmy przyjąć za A. Nicollem, że Antygona "jest niemal zakochana w śmierci"?<sup>31</sup> Takiej interpretacji przeczy cały kommos, w którym młoda dziewczyna nie tai, że i dla niej życie ma wielką wartość i rozstanie się z nim jest dla niej wielką tragedią. Antygona wybiera śmierć nie dla niej samej, lecz ponieważ jest to jedyna droga do położenia kresu hańbie i zdobycia sławy. Podobnie jak Achilles chęcią zdobycia "sławy zaszczytnej" uzasadnia swoją decyzję wkroczenia do walki i pojedynku z Hektorem (por. *Il.* XVIII 121:  $\nu\upsilon\upsilon \delta\epsilon \kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\theta\lambda\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\omicron\iota\mu\eta\nu$ ), tak samo bohaterka Sofoklesa "piękną śmierć" kilkakrotnie podaje jako motyw swojej decyzji. Najpierw w prologu dwukrotnie mówi, że za swój czyn spodziewa się znaleźć "piękną śmierć" ( $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma \theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu$  – w. 72 i 97), a potem w scenie z Kreonem twierdzi z dumą, że przez pogrzebanie brata uzyskała najwspanialszą sławę –  $\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$  (w. 502). Piękna śmierć i sława pośmiertna to hasła, które przyświecały tak bohaterom Homera, jak i późniejszym Hellenom<sup>32</sup>. Antygona także uznaje ich wartość i pozostaje im wierna. Jest także głęboko przekonana, że czyn jej aprobuje chór jako przedstawiciel społeczności tebańskiej (por. w. 504 nn.). Starcy wobec Kreona nie ośmielają się opowiedzieć po jej stronie, w kommosie jednak poeta każe im przyznać, że bohaterska dziewczyna rzeczywiście stała się sławna i zdobyła powszechne uznanie (por. w. 817:  $\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\nu \kappa\lambda\epsilon\iota\nu\eta \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\alpha\iota\nu\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha \dots \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\rho\chi\eta$ ), a nawet już za życia dorównała rozgłosem herosom (w. 836-38). Może jeszcze bardziej obiektywną ocenę postawy i motywów Antygony daje Sofokles słowami Hajmona, który informuje ojca, że lud tebański uznał, iż dziewczyna ginie za dokonanie najśławniejszego czynu (w. 695:  $\acute{\alpha}\pi\prime \acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu \epsilon\upsilon\kappa\lambda\epsilon\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$ ) i jest godna uczczenia najwyższą nagrodą (w. 699:  $\chi\rho\upsilon\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\xi\iota\alpha \tau\iota\mu\acute{\eta}\varsigma \lambda\alpha\chi\epsilon\iota\nu$ ). Zauważmy, że poeta w obydwu wypowiedziach (chóru i Hajmona) nie eksponuje w postawie swej bohaterki motywów religijnych, lecz prawdziwie po grecku ukazuje wartość jej czynu w kategoriach rycerskich: sławy –  $\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  i czci –  $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ .

Lecz nie tylko hołdowanie ideałom czci i sławy każe nam widzieć w postępowaniu Antygony realizację etosu rycerskiego. Jego przejawem jest także oddanie bohaterki osobie najbliższej, określanej greckim słowem:  $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ . Dla Achillesa tą najbliższą osobą był przyjaciel Patroklos. Dla Antygony jest nim ukochany brat Polinejkes. Jak Achilles nie waha się oddać życia za przyjaciela (por. ks. XVIII w. 98 n.), tak samo Antygona bez wahania poświęca życie dla brata. W obydwu wypadkach to oddanie i poświęcenie jest tak wielkie, że staje się kryterium oceny innych: wrogowie osób im bliskich, stają się ich osobistymi wrogami. Antygona w tym dychotomicznym podziale otoczenia na wrogów i

<sup>31</sup> *Dzieje dramatu od Ajschylosa do Anouilha*. Tłum. H. Krzeczowski, W. Niepokólczycki i J. Nowacki. T. 1. Warszawa 1983<sup>3</sup> s. 45.

<sup>32</sup> Zob. K. K u m a n i e c k i. *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1964<sup>2</sup> s. 55 oraz A r i s t o t e l e s. *Rhetorica* 1361a 25-27.

przyjaciół idzie tak daleko, że nie tylko Kreona uznaje za wroga, lecz także Ismenę, gdy ta nie chce z nią współdziałać w grzebaniu brata (por. w. 93 n.).

Miłość do brata jako motyw czynu Antygony jest wielokrotnie eksponowany w sztuce. W prologu dwukrotne powołanie się przez Antygonę na miłość do brata (w. 10 i 73) jest obiektywnie potwierdzone dodatkowo przez Ismenę, która nie akceptuje decyzji siostry, przyznaje jednak, że jej miłość do najbliższych jest prawdziwa (por. w. 99). Następnie, w swym pierwszym przemówieniu w II epejzodionie Antygona miłość do braci podaje jako jeden z głównych motywów pogrzebania jednego z nich (w. 466-68) – drugi został pogrzebany przez Kreona. W tej samej scenie w drugim przemówieniu bohaterki motyw poświęcenia dla Polinejkesa pojawia się ponownie, tym razem obok motywu sławy, którą spodziewa się ona uzyskać za swój czyn (w. 502-503).

Manifestacją miłości do braci są jej wypowiedzi w stychomytii z Kreonem (w. 508-525). Ten spór między dwoma głównymi bohaterami sztuki nie ma większego znaczenia dla przebiegu akcji, to znaczy w planie dramatycznym, natomiast ma ogromne znaczenie dla wyjaśnienia przyczyn postawy Antygony<sup>33</sup>. Jej repliki na zarzuty króla pozwalają na określenie charakteru jej uczucia wobec Polinejkesa. Jest ono wyznaczone następującymi słowami: ὁμοσπλάγχθους (511), ὄμοιομος (513), συμφιλεῖν ἕφου (523). Wskazują one, że postawa bohaterki opiera się nie tyle na miłości *sensu stricto*, a więc rozumianej jako emocjonalne zaangażowanie wobec konkretnej osoby ze względu na jej walory osobiste, lecz uczuciu określanym przez Greków przyjaźnią – φιλία, to jest silnym związkiem naturalnym, jaki łączy np. siostrę z bratem. Arystoteles w swej *Etyce Nikomachejskiej* tego rodzaju związek wymienia wśród wielu innych rodzajów przyjaźni. Istotną przyczyną przyjaźni między rodzeństwem jest według niego przede wszystkim wspólne pochodzenie od jednych rodziców: τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν (= γονέων) πεφυκέναι<sup>34</sup>. Wynikająca z tego faktu tożsamość (ταυτότης) według Stagiryty czyni brata i siostrę identycznymi ze sobą (ἀλλήλοις ταυτοποιεῖ)<sup>35</sup>. Sofokles oczywiście nie znał wywodów wielkiego filozofa, lecz myśl w nich zawarta widocznie była wspólną wartością Hellenów już w V wieku, jeśli ten tragik właśnie w tych samych kategoriach co Arystoteles przedstawia stosunek swej bohaterki do rodzeństwa. I tak Ismena jest dla Antygony najpierw (tzn. zanim jej nie zawiedzie) "tożsamą z nią, rodzoną siostrą" – κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα, natomiast jej odmowa współdziałania w czynie zostaje uznana przez Antygonę za zdradę przyjaźni (por. w. 46, 93-94, 543 – brane w szerszym kontekście). Mówiąc o braciach w związku ze swą decyzją bohaterka Sofoklesa używa określeń, które także akcentują wspólność pochodzenia z jednych rodziców, a mianowicie: rodzeni bracia – κασιγνήτω

<sup>33</sup> Dokładniejszą analizę tej stychomytii daliśmy w artykule *Zur Interpretation von Sophokles "Antigone"* 523. "Eos" 76:1988 s. 21 nn.

<sup>34</sup> Arystoteles. *Ethica Nicomachea* 8, 12, 13. Zob. też J. Niemirska-Pliszczyńska. *Czar przyjaźni. Z rozmyślań nad VIII i IX księgą "Etyki Nikomachejskiej" Arystotelesa*. RH 16:1963 z. 3 s. 70.

<sup>35</sup> Arystoteles, jw.

(21), ὁμοσπλάγχνοι (511), θυμιαμός ἐκ μιᾶς τε καὶ ταύτου πατρός (513). Przede wszystkim jednak ten specyficzny charakter uczucia dziewczyny znalazł odbicie w określeniach stosowanych przez nią w odniesieniu do Polinejkesa. Jest on dla niej bratem – ἀδελφός, ale gdy mówi o nim w emocjonalnym zaangażowaniu, wówczas ten zwyczajny rzeczownik ustępuje miejsca innym, które podkreślają właśnie naturalny związek między rodzeństwem, przyjaźń – φιλία w jej Arystotelesowskim znaczeniu. I tak Polinejkes dla swej siostry jest przede wszystkim φίλος, w przymiotnikowym i rzeczownikowym znaczeniu tego określenia (10, 73, 81), następnie bratem zrodzonym z tej samej matki (466, cf. 513), rodzonym bratem – κασίγνητος (870, 899, 915), tożsamym z siostrą – αὐτάδελφος (503, cf. 696)<sup>36</sup>.

Przyjaźń w jej greckim znaczeniu jest dla Antygony wartością liczącą się bardzo tak w jej stosunkach z rodzeństwem, jak i z rodzicami (por. w. 898-899). Dlatego Kreon w stychomaytii próbuje wykazać swej przeciwniczce, że oddając cześć Polinejkesowi sprzeniewierzyła się miłości (φιλία) wobec drugiego brata, Eteoklesa. Antygona odpiera te ataki króla replikując, że jako siostra ma naturalny obowiązek kochania obydwu braci, nie ma natomiast obowiązku dzielenia nienawiści (523):<sup>37</sup> οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔθου. Wyrażony w tym zdaniu najgłębszy sens prawdziwej przyjaźni (miłości) wobec osób najbliższych z racji wspólnego pochodzenia, przyjaźni, która wyklucza nienawiść bez względu na okoliczności, musi budzić potępienie ze strony Kreona, który kieruje się nienawiścią. Dlatego na słowa dziewczyny reaguje gniewem i odrzuceniem jej wyznania (524-525): "jeśli musisz ich (tj. braci) kochać, Kochaj ich w Podziemiu" – κάτω νυν ἔλθοῦσ' εἰ φιλητέον, φιλεῖ κείνους. W tych gniewnych i ironicznych słowach króla zawarta jest cała tragedia bohaterskiej dziewczyny, która rzeczywiście w zaistniałej sytuacji, opuszczona przez przyjaciół (por. w. 876: ἄφιλος, 882: οὐδέτις φίλων, 919: ἐρήμος πρὸς φίλων, cf. 847: φίλων ἄκλαυτος), może świadczyć miłość i spodziewać się jej jedynie w Hadesie, gdzie wszyscy jej prawdziwi przyjaciele przebywają w królestwie Persefony. Na tym motywie oparte jest jej pożegnalne, ostatnie przemówienie w sztuce (w. 891 nn.). W nim wyraża nadzieję, że spotka ją przyjazne przyjęcie ze strony najbliższych: ojca, matki i braci jako wyraz wdzięczności za jej postawę wobec nich<sup>38</sup>. Postawa ta płynąca z miłości wyraziła się w czci dla zmarłych przyjaciół (por. w. 904: σ' ἐγὼ' τιμήσα), którym zawsze najbardziej chciała się podobać (por. w. 89).

<sup>36</sup> Por. uwagę Scholiasty do l. w. *Antygony*: αὐτάδελφος· ἐκ τοῦ αὐτοῦ πατρός καὶ μητρὸς γεγονώς.

<sup>37</sup> Słuszność takiego rozumienia tego wiersza uzasadniliśmy w artykule cytowanym w przypisie 33.

<sup>38</sup> Ujmowanie przez Antygonę przyjaźni jako relacji wzajemnej między bliskimi jest identyczne z jej rozumieniem u Arystotelesa, który w *Retoryce* (B. 4. 1381a 1-2) pisze: φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φίλων καὶ ἀντιφιλούμενος. οἴονται δὲ φίλοι εἶναι οἱ οὕτως ἔχειν οἰόμενοι πρὸς ἀλλήλους.

Podsumowując nasze rozważania możemy stwierdzić, że głównym impulsem do działania dla Antygony jest jej wewnętrzne poczucie silnego związku z najbliższymi (φίλοι). Są nimi rodzice i rodzeństwo. Tak jak rodzicom sprawiła pogrzeb, by być godną ich przyjaźni, także mimo zakazu Kreona nie chce okazać się zdrajczynią przyjaźni wobec brata. Ismena, która odmówiła jej swego współudziału w czynie, zostaje uznana przez nią za wroga, zdrajczynię przyjaźni (por. w. 93-94, 543, 549, 557). Antygona kocha jednakowo obydwu braci, lecz czynem miłość tę okazuje Polinejkesowi, ponieważ zakaz króla godzi w jego cześć. Uczczenie brata pogrzebem jest celem, który dziewczyna chce osiągnąć. Nie chodzi jej jedynie o pogrzeb symboliczny, lecz o spełnienie w miarę możliwości wszystkich wymaganych zwyczajem obrzędów. Obowiązek uczczenia brata pogrzebem wynika dla niej nie tylko z przyjaźni wobec Polinejkesa, lecz także z faktu pochodzenia od szlachejnych rodziców. To szlachejne urodzenie (εὐγένεια) każe jej postępować zgodnie z etosem rycerskim, a więc unikać hańby, szukać sławy, zachować wierność wobec przyjaciół w potrzebie<sup>39</sup>. Od początku jest świadoma, że za jej czyn czeka ją śmierć. Lecz śmierć, która jest wyrazem oddania osobie bliskiej – φίλος i przynosi sławę, jest – zgodnie z ogólnym przekonaniem Greków starożytnych – pięknym zakończeniem życia – καλῶς θανεῖν<sup>40</sup>. To przekonanie podziela również Antygona. Tego rodzaju motywacja stawia bohaterkę Sofoklesa na równi z Achillesem, który również wyżej nad życie stawiał te same wartości, a więc cześć, sławę, wierność przyjacielowi oraz szlachejne pochodzenie, rozumiane jako obowiązek szlachejnego postępowania wobec osób najbliższych – φίλοι<sup>41</sup>.

Wśród wartości, które naszym zdaniem stanowią motywację czynu Antygony, nie wymieniliśmy pobożności i wierności prawom bogów, ukazywanych tradycyjnie jako główne motywy jej postępowania. Jak wykazaliśmy na początku, nie są to wartości, o które bohaterka Sofoklesa walczy i za które oddaje życie. Antygona oczywiście jest pobożna i wierna prawom bożym, lecz wartości religijne liczą się dla niej nie jako motywy inspirujące do czynu czy też jako cel jej działań, lecz jedynie jako warunki konieczne, by jej postępowanie znalazło uznanie u rozsądnych ludzi (por. w. 504-505, 904) i bogów podziemnych (por. w. 450-460, cf. 89 i 557). Inaczej mówiąc, Antygona

---

<sup>39</sup> Jeżeli porównamy rozumienie szlachejności przez Antygonę i przez Arystotelesa, znowu dostrzeżemy wielką zbieżność. Filozof ujmuje je także jako szacunek dla przodków (ἐντιμότης προγόνων) i wierność naturalnym związkom (τὸ μὴ ἐξίστασθαι τῆς φύσεως) – (*Rhetorica* 1390b 19-23).

<sup>40</sup> Np. Solon u Herodota "piękny koniec życia" uznaje za największe szczęście, jakie może spotkać człowieka (H e r o d o t u s I 32, 28).

<sup>41</sup> Jeżeli jeszcze raz sięgniemy do Arystotelesa, znowu znajdziemy, że u niego również jak w *Antygonie*, wszystkie te pojęcia: cześć, sława, przyjaźń, szlachejne urodzenie wzajemnie się łączą i przenikają. I tak np. dla niego "cześć jest przejawem sławy uzyskanej przez świadczenie dobra" (*Rhetorica* 1361a 28). Warto zauważyć, że Stagiryta odwołując się do 456 wiersza *Antygony*, w którym bohaterka mówi o odwiecznych prawach, dostrzega słuszność jej stanowiska nie w boskości tych praw, co akcentują badacze nowożytni, lecz w ich "naturalności": ὡς φύσει ὄν τοῦτο δίκαιον (*Rhetorica* A. 13. 1373b 10-11).

nie dlatego łamie zakaz Kreona, by przywrócić znaczenie naruszonemu prawu boskiemu, lecz by uczcić brata i zyskać sławę, a na prawa boskie powołuje się, by uzasadnić, że jej czyn nie jest dziełem bezbożnym, mimo że stanowi przekroczenie prawa stanowionego.

#### MOTIVATION OF ANTIGONE'S DEED IN SOPHOCLES' TRAGEDY

##### S u m m a r y

Presenting Antigone's motivation while performing her act in religious aspect, as it is advocated in most modern studies, and considering thus her attitude as acting in defense of divine rights and willing to have Polynices' should achieve the 'eternal rest' seems inconsistent with the text of the play and the times when Sophocles wrote. Although his character shows herself pious and faithful to divine and customary rights, religious virtues are important to her not as a drive making her perform the deed or her goal, but merely as justification of her behavior.

While thinking over the causes of Antigone's deed, we should ask why she had determined to bury her brother in a given dramatic situation, and not just simply why she buried him. Normally speaking, had Creon's interdiction not existed, her deed would have been driven by the very wish to fulfill the duty resulting from divine and customary rights. Meanwhile in Sophocles' play Antigone's behavior is the response to Creon's ban on burying her brother. Hence asking for motives that had made her perform this act, we wonder why she buries her brother despite the ban in force. Therefore her attitude is a response to the king's ban and ought to have been analyzed as such. Since the king aimed at bringing dishonor upon Polynices' body (not at violating divine rights), Antigone was firmly wishing to save his brother from this disgrace.

Hence the object of her dispute with Creon is not the superiority of divine rights over the statutory ones (the king approved of those last, too), but the honor of Polynices, his τιμή. Antigone acts thus not in defense of the divine right, but in defense of her brother's honor and hers. She has qualified the ban on burying her brother to be one more ring in the chain of dishonor and disgrace in her family, and undertakes not only to protect her brother from disgrace by performing her act, but also to win fame at the same time. This is a knightly behavior reminding that of Achilles in the 18th Book of Illiad. Antigone preferred beautiful death (καλῶς θανεῖν) and glory to live like Achilles. This organic combination of deed, honor and glory is typically a Greek one, since - as Aristotle will have put it later - 'honor is sign of glory which is to take the other's good into account'.

Antigone achieves such a kind of εὐεργετικὴν δόξαν both in her own opinion and in that of the other characters of the play: Haimon, Teban people, or even the chorus itself. These two motives, honor and fame, are firmly connected to love of her brother, love meaning a closer tie owing a common descent from the same parents, and thus φιλία ἀδελφική in Aristotelian sense. Sister's love conceived this way compels Antigone to devote her life entirely for Polynices. Her love (φιλία) appeared not only in the words she has uttered, but also in her deeds performed in favor of others.

Considering the noble descent brings on another important motive, also originating from Greek knightly ethos. This 'εὐγένεια' was also understood in a typically Greek (and Aristotelian) manner as the duty to behave nobly towards relatives, that of φίλοι and faithfulness to natural ties. All these themes, isolated as separate elements for the sake of analysis, are closely united and penetrating ones another in Sophocles' play, because they originated from the knightly ethos, compelling to show noble descent, honor, glory, faithfulness to a friend, even at the cost of life. Beautiful death (καλῶς θανεῖν) has become the very ideal and the best end of life. Antigone's behavior conceived this way has restored to Sophoclean hero the Greek feature, altered by its modern interpretations which laid all their emphasis on religious motivations of the deed performed by (Edipus' daughter. Meanwhile Antigone breaks Creon's ban not to defend divine rights, but to honor her brother with burial and to win fame; if she has to refer to divine rights, its is only to prove her act not to be a profane one, despite of having flouted the king's law.