

## GENEALOGIA POTOMKÓW EDYPA W TRAGEDII GRECKIEJ V WIEKU P.N.E.

Niniejszy artykuł składa się z czterech koherentnie powiązanych ze sobą części. Zostały one zatytułowane: 1. *Prolog – Kontekst historyczno-literacki*, 2. *Γένος Edypa*, 3. *Tragedia attycka a dzieje Attyki w V w. p.n.e.*, 4. *Podsumowanie*. Poniższe analizy będą stanowić próbę odpowiedzi na pytanie: czy, a jeśli tak to w jakim stopniu, treści zawarte w tragedii greckiej V w. p.n.e. (a przede wszystkim w tzw. „tebańskich” tragediach Sofoklesa) mogą, w korelacji z informacjami zawartymi w źródłach historiograficznych tego okresu (*Dzieje Herodota*, *Wojna peloponeska* Tukidydesa), być pomocne w głębszym zrozumieniu mentalności mieszkańców Attyki, a w szczególności samych Ateńczyków, w aspekcie filozoficzno- i teologiczno-politycznym.

### 1. Prolog – Kontekst historyczno-literacki

Sofokles (ok. 497/496-406/405 r. p.n.e.) pochodził z ateńskiej gminy Κολωνός Ἰππιος (pol. *Końskie Wzgórze*<sup>1</sup>), która położona była mniej więcej około 1 km na północny-zachód od Aten. Poeta musiał być bardzo przywiązany do tego miejsca, ponieważ przedstawił jego urok w pięknej pieśni chóru, w napisanej przez siebie pod koniec życia tragedii *Edyp w Kolonos*:

„Jesteś, gościu, w kraju koni,  
w najwspanialszym miejscu Ziemi,  
pośród lśniących skał Kolonos.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Brak cudzysłowu przy tłumaczeniu greki na język polski wskazuje na przekład własny.

<sup>2</sup> Sofokles, *Edyp w Kolonie*, ww. 668-670 (Chodkowski, s. 453). Źródła historyczne w tłumaczeniu na język polski będą cytowane za następującymi przekładami: Ajschylos, *Tragedie*, przeł. i oprac. Stefan Srebrny, Kraków 2005; Arrian, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, przeł. Helena Gesztoft-Gasztold, oprac. Józef Wolski, Arcydziela Kultury Antycznej, Wrocław 2004; Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach czyli onejrokrityka*, przeł. Iwona Żółtowska, Warszawa 1995; Arystofanes, *Komedie*, przeł. i oprac. Janina Ławińska-Tyszkowska, t. 2 (*Ptaki, Lizystrata, Thesmoforie, Żaby, Sejm Kobiet, Plutos*), Biblioteka Antyczna, Warszawa 2003; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, przeł. Ludwik Piotrowicz, oprac. Lidia Winniczuk, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1973; tenże, *Poetyka*, przeł. i oprac. Henryk Podbielski, Biblioteka Narodowa II 209, Wrocław 1983; tenże, *Etyka Nikomachejska*, przeł. i oprac. Daniela Gromska, Warszawa 2007; Eurypides,

Sofokles napisał tę sztukę w wieku około dziewięćdziesięciu lat. Można zatem przyjąć, że jest ona *sui generis* poetyckim pożegnaniem ze światem i z życiem dramatopisarza<sup>3</sup>, który miał postrzegać swoją starość jako radosny czas, uwalniający go od złych skłonności.<sup>4</sup> Jednak oprócz *Edypa w Kolonos* Sofokles napisał jeszcze dwie inne sztuki, które zostały oparte na tebańskim micie o rodzie Labdakidów. Są to: *Antygona* oraz *Król Edyp*. *Antygona* została po raz pierwszy wystawiona prawdopodobnie w roku 442 lub 441 p.n.e., tuż przed wyprawą samijską (440 r. p.n.e.).<sup>5</sup> *Król Edyp* powstał i został wystawiony między rokiem 428 a 425 p.n.e.<sup>6</sup>, zaś premiera *Edypa w Kolonos* miała miejsce już po śmierci Sofoklesa w roku 401 p.n.e. Sztuka ta została wystawiona przez wnuka poety o tym samym imieniu.<sup>7</sup>

---

*Tragedie*, przeł. i oprac. Jerzy Łanowski, t. 3-4, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2007<sup>2</sup>; Herodot, *Dzieje*, przeł. Seweryn Hammer, oprac. Romuald Turasiewicz, Biblioteka Narodowa II 252, Wrocław 2005; Hezjod, *Teogonia*, przeł. J. Łanowski, Biblioteka Antyczna, Warszawa 1999; Homer, *Iliada*, przeł. Kazimiera Jeżewska, oprac. J. Łanowski, Biblioteka Narodowa II 17, Wrocław 1986<sup>14</sup>; tenże, *Iliada*, przeł. Franciszek K. Dmochowski, oprac. Tadeusz Sinko, J. Łanowski, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004; tenże, *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński, oprac. Zofia Abramowiczówna, J. Łanowski, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004; Ksenofont, *Historia grecka*, przeł. Witold Klinger, oprac. J. Wolski, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004; Lizjasz, *Mowy*, przeł. i oprac. R. Turasiewicz, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej 11, Kraków 1998; Menander, *Sąd rozjemczy*, przeł. i oprac. Jerzy Manteuffel, Biblioteka Narodowa II 67, Kraków 1951; Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. Anna Kamińska, oprac. Stanisław Stabryła, t. 1, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004; Pauzaniusz, *Wędrowki po Helladzie. W świątyni i w micie (ks. I, II, III i VII)*, przeł. i oprac. Janina Niemirska-Pliszczyńska, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2005; tenże, *Wędrowki po Helladzie. U stóp boga Apollona (ks. VIII, IX, X)*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska (ks. VIII), H. Podbielski (ks. IX, X), oprac. H. Podbielski, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2005; Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. Maria Maykowska, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1960; tenże, *Państwo*, przeł. i oprac. Władysław Witwicki, Biblioteka Europejska, Kęty 2003; Sofokles, *Tragedie*, przeł. i oprac. Robert Chodkowski, t. 1-2, Źródła i Monografie 344 i 387, Lublin 2009-2012; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, t. 1-2, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław 2004.

<sup>3</sup> Por. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 1, cz. 2: *Literatura klasyczna (w. V-IV przed Chr.)*, Kraków 1932, s. 125. Bezpośrednią inspiracją dla Sofoklesa do napisania *Edypa w Kolonos* mogły być wydarzenia, które miały miejsce w 407 r. p.n.e. podczas wojny peloponeskiej. Ateńczycy zdołali wówczas odeprzeć w pobliżu Kolonos atak spartańskiego króla Agisa II (ok. 426-401/400 r. p.n.e.), wspieranego m.in. przez Tebańczyków i Beotów. Ten militarny sukces mógł podsunąć poecie pomysł nadania Edypowi statusu herosa-opiekuna Aten. Por. Jan C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, t. 7 (*The Oedipus Coloneus*), Leiden 1984, s. 3.

<sup>4</sup> Por. Platon, *Państwo*, I 3.329b-c (Witwicki, s. 15).

<sup>5</sup> Por. R. Chodkowski, *Wstęp*, w: Sofokles, *Tragedie*, t. 1, s. 17.

<sup>6</sup> *Króla Edypa* przyjęło się datować na okres tuż po wybuchu wojny peloponeskiej (431-404 r. p.n.e.) z powodu możliwej aluzji do panującej wówczas zarazy (w wyniku której zmarł m.in. Perykles, ok. 495-429 r. p.n.e.), która została zawarta w prologu do sztuki, por. Sofokles, *Król Edyp*, ww. 22-28 (Chodkowski, s. 74). Na ten

Mit o rodzie Labdaka świetnie nadawał się jako materiał kompozycyjny tragedii zarówno ze względu na swoją treść, jak i wymowę. Nie jest wobec tego dziełem przypadku, że najwięksi tragicy greccy sięgali właśnie po ten antyczny przekaz. Obok Sofoklesa uczynił to także Ajschylos (ok. 525/524-456/455 r. p.n.e) i Eurypides (ok. 480-406 r. p.n.e). Ajschylos wiosną 467 r. p.n.e. wystawił w ateńskim teatrze Dionizosa tetralogię, z której zachowała się tylko sztuka zatytułowana *Siedmiu przeciw Tebom*. Dwie pozostałe sztuki, czyli *Lajos* i *Edyp* oraz dramat satyrowy *Sfinks*, niestety nie zachowały się do naszych czasów. Również z trzech sztuk Eurypidesa poświęconych historii Edypa (*Edyp*, *Antygona*, *Fenicjanki*) zachowała się tylko jedna, a mianowicie *Fenicjanki*. Zostały w niej przedstawione losy Eteoklesa i Polinika, czyli synów-braci Edypa, którzy polegli w bratobójczej walce o schedę po ojcu. Treścią zatem tego dramatu była ta sama historia tragiczna, która została opisana w *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa.<sup>8</sup> Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że ujęcie mitu u obydwu dramaturgów było zgoła inne. Mityczny motyw *klątwy rodowej* (gr. ἡ δαίμων), czyli literacka dominanta sztuki tragicznej Ajschylosa, została przesunięta na margines w tragedii Eurypidesa na rzecz motywu *żądzy* (gr. ὁ ἔρως) władzy, który jest w tym dramacie swoistym *spiritus movens* działań Eteoklesa i Polinika.<sup>9</sup>

---

temat, por. Bernard M. W. Knox, *The date of the Oedipus Tyrannus of Sophocles*, „American Journal of Philology” 77 (1956), s. 133-147; tenże, *Oedipus at Thebes: Sophocle's Tragic Hero and His Time*, Yale 1957, s. 10 i 200; J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, t. 4 (*The Oedipus Tyrannus*), Leiden 1967, s. 28-29; Maria Maślanka-Soro, *Sofokles i jego twórczość dramatyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 1 (*Epika-Liryka-Dramat*), Źródła i monografie 255, Lublin 2005, s. 729.

<sup>7</sup> Por. R. Chodkowski, *Życie Sofoklesa. Wstęp-przekład-komentarz*, „Roczniki Humanistyczne” 43 (1995), z. 3, s. 9, 17 i 19. Więcej informacji na temat życia i twórczości Sofoklesa, por. *Testimonia vitae atque artis*, w: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, red. Stefan Radt (F 730 a-g red. Richard Kannicht), t. 4 (*Sophocles*), Getynga 1999, s. 27-96. Por. też Mary R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Classical Life and Letters, Londyn 1981, s. 75-87; Patricia E. Easterling, *Sophocles*, w: *The Cambridge History of Classical Literature*, red. P. E. Easterling, B. M. W. Knox, t. 1 (*Greek Literature*), Cambridge 1985, s. 295-316; Andrew Connolly, *Was Sophocles Heroized as Dexion?*, „Journal of Hellenic Studies” 118 (1998), s. 1-21; M. Maślanka-Soro, *Sofokles i jego twórczość dramatyczna*, s. 725-733; Albin Lesky, *Tragedia grecka*, przeł. Magda Weiner, Kraków 2006, s. 189-197; R. Chodkowski, *Wstęp* (I. *Sofokles: życie i twórczość, 496-405*), w: *Sofokles, Tragedie*, t. 2, s. 13-22; Ruth Scodel, *Sophocles' Biography*, w: *A Companion to Sophocles*, red. Kirk Ormand, Oxford 2012, s. 25-37.

<sup>8</sup> Por. R. Chodkowski, *Wstęp do Króla Edypa*, w: *Sofokles, Tragedie*, s. 10. Por. też Sofokles, *The Plays and Fragments. With critical notes, commentary and translation in English prose*, oprac. i przeł. Richard C. Jebb, t. 1 (*The Oedipus Tyrannus*), Cambridge 1914<sup>3</sup>, s. XV-XVII; Herbert J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, t. 1, Amsterdam 1957, s. 162.

<sup>9</sup> Por. Peter Burian, *City, Farewell! Genos, Polis, and Gender in Aeschylus' Seven Against Thebes and Euripides' Phoenician Women*, w: *Bound by the City: Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of*

Temat historii Edypa na przełomie V i IV w. p.n.e. podjęło też wielu innych, choć mniej znanych twórców takich, jak na przykład: Achajos z Eretrii (ok. 484-401 r. p.n.e.), Nikomachos z Aleksandrii (ok. V w. p.n.e.), Ksenokles (ok. V/IV w. p.n.e.), czy Meletos z Aten (ok. V w. p.n.e.). Wyżej wymienieni byli autorami tetralogii lub trylogii teatralnych, które dotyczyły nie tylko Edypa, ale w ogóle cyklu mitów tebańskich. Helleniści jednak nie próbują nawet zastanawiać się, jakie było ujęcie mitu w zaginionych sztukach tych poetów, ponieważ żadne miarodajne dane na ten temat nie są znane.<sup>10</sup>

## 2. Γένος<sup>11</sup> Edypa

Przyjęta w tejże pracy teza zakłada, iż w wyżej wymienionych tragediach Sofoklesa, a więc w *Królu Edypie* oraz w *Edypie w Kolonos*, zostały przedstawione nie tylko dramatyczne losy jednostki, czyli Edypa, ale również geneza swoistego „dramatu genealogicznego” jego rodu. Dramat Edypidów został w sposób szczególny wyeksponowany w takich sztukach jak: *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa czy w *Antygona* Sofoklesa, które stanowią w oczach współczesnego odbiorcy jakby fabularną kontynuację wydarzeń, opisanych przez Sofoklesa we wspomnianym wyżej *Królu Edypie* i w *Edypie w Kolonos*. Specyfika zaś tego „dramatu genealogicznego” polega na tym, że został on stworzony nie dla ukazania prostych więzów krwi, lecz celem przedstawienia dramatycznego splatania się ludzkich losów, wbrew naturze i

---

*the Polis*, red. Denise Eileen McCoskey, Emily Zakin, *Insinuations: Philosophy, Psychoanalysis, Literature*, Albany (N. J.) 2009, s. 17-20.

<sup>10</sup> Wartą do odnotowania ciekawostką jest jeszcze to, iż Sofokles zatytułował obydwie swoje sztuki, *Króla Edypa* i *Edypa w Kolonos*, jednolitym tytułem *Edyp*. Znane nam rozróżnienie jest tworem dużo późniejszych czasów, być może pochodzącym dopiero z XVIII w., kiedy to odkryto niejako na nowo wartość dramatów Sofoklesa, por. Andrzej Lubach, *Edyp*, w: *Mit, człowiek, literatura*, red. S. Stabryła, Warszawa 1992, s. 153. Na przykład Arystoteles (384-322 r. p.n.e.) stosował w *Poetyce* jeden tytuł, *Edyp*, w odniesieniu do obydwu wymienionych sztuk Sofoklesa, por. Arystoteles, *Poetyka*, XIV.1453b 6 (Podbielski, s. 38). Podobnie zresztą jak Autor *Vita Sophoclis*, gdy wspominał o incydencie oskarżenia Sofoklesa przez własnego syna, Iofonta, który zarzucił ojcu rzekome postradanie zmysłów, por. R. Chodkowski, *Życie Sofoklesa. Wstęp-przekład-komentarz*, s. 9.

<sup>11</sup> Tó γένος oznacza ogólnie ród, rasę, plemię, szczep, rodzinę, pochodzenie, urodzenie, pokrewieństwo, dziedziczenie, por. Henry G. Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, red. Henry S. Jones, Roderick McKenzie, Oxford 1996<sup>9</sup>, s. 344. W tragediach Ajschylosa wyraz, który oznacza ród, to ó οἶκος. Może on też oznaczać dom czy rodzinę tak, jak słowo ó δόμος, por. R. Chodkowski, *Ajschylos i jego tragedie, Źródła i Monografie* 143, Lublin 1994, s. 153. Por. też John H. F. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, Londyn 1962, s. 83-84; Michael Gagarin, *Aeschylean Drama*, Berkeley 1976, s. 58.

woli człowieka, który staje się bezwiednie ofiarą Losu – Przeznaczenia (czyli Mojry<sup>12</sup>). Istota Przeznaczenia i rola, jaką ono spełnia w tragediach Sofoklesa, przywołuje pewne wydarzenia historyczne, które mogły zainspirować ateńskiego poetę do napisania tragedii, poświęconych mitycznemu Edypowi.

Punktem wyjścia dla dramatu związanego z rodem Edypa jest odrzucenie Edypa-noworodka przez jego naturalnych królewskich rodziców, czyli przez Lajosa i Jokastę. Zgodnie bowiem z treścią *Króla Edypa*, Lajos otrzymał w Delfach wyrocznię, według której miał wkrótce zginąć z ręki własnego syna:

„Kiedyś tam Lajos otrzymał wyrocznię,  
nie wiem, od Feba czy też od sług jego,  
że zgodnie z losem zginie z ręki syna,  
jeśli ten zrodzi się z niego i ze mnie.”<sup>13</sup>

Zatem gdy Lajosowi urodził się syn, postanowił on już na trzeci dzień, aby związano dziecku nogi<sup>14</sup>, a następnie porzucono je wśród górskich bezdroży:

---

<sup>12</sup> Mojra to personifikacja ludzkiego losu, przeznaczenia i prawa, którego nawet bogowie nie mogą przekroczyć, ponieważ zakłóciłoby wówczas porządek świata. Od urodzenia każdy człowiek posiada swoją *ἡ μοῖρα*, czyli część życia, szczęścia lub nieszczęścia. Dzięki Homerowi (ok. VIII w. p.n.e.) rozwinęła się idea trzech Mojry, trzech sióstr przeznaczenia (Kloto, Atropos, Lachesis), które wyznaczały długość życia każdego śmiertelnika od narodzin aż do śmierci za pomocą nici, którą jedna przędła, druga zwijała, a trzecia ucinająca, gdy to życie dobiegło końca. Mojry nie posiadały odrębnie poświęconego im mitu, ale odgrywały znaczącą rolę w mitach związanych z innymi bóstwami, por. Pierre Grimal, *Mojry*, w: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. J. Łanowski, przeł. Maria Bronarska, Wrocław 1987, s. 238; Krzysztof Narecki, *Mojry*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 50-51. Ich odpowiednikami w religii starożytnego Rzymu były Parki (łac. *Parcae*), które powstały pod wpływem hellenizacji Zachodu, por. Wanda Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1987<sup>5</sup>, s. 24. W poezji attyckiej zaś, Mojry były kojarzone z *ἡ δίκη* (pol. *porządek, sprawiedliwość*) i łączone z boginiami krwawej zemsty, Eryniami (Alektó, Tyzيفونé, Megera). Mojry (lub *ἡ δίκη*) ferowały bowiem wyroki, a Erynje dbały o to, aby te wyroki, zwłaszcza w sprawach o morderstwo, były przez nie egzekwowane, por. George Thomson, *Aischylos i Ateny. Studium nad społeczną genezą dramatu*, przeł. Antoni Dębicki, Warszawa 1956, s. 52-53 i 58. Więcej na temat Erynii, por. Edward Zwolski, *Erynje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1103-1104.

<sup>13</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 711-714 (Chodkowski, s. 109-110).

<sup>14</sup> Podstawowa interpretacja imienia Edyp (gr. *Οἰδίπους*), to człowiek o nabrzmiałych, spuchniętych stopach (gr. *οἰδεῖν πούς*). Imię Edypa może oznaczać również człowieka, który posiadał wiedzę o stopach, wskazując na moment rozwiązania zagadki Sfinksa (gr. *οἶδα* – *wiedzieć* i *πούς* – *stopa*). Może także oznaczać człowieka o *dwoch stopach* (gr. *οἰ-δίπους*), co z kolei przywodzi na myśl samą treść odpowiedzi Edypa na zagadkę Sfinksa, por. Christopher Rocco, *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, *Classics and Contemporary Thought* 4, Berkeley 1997, s. 44-45. Etymologia imienia Edyp może

„Dziecku natomiast, gdy trzech dni nie miało,  
sam związał nogi w kostkach i polecił,  
by ktoś je rzucił w górach na bezdrożu.”<sup>15</sup>

Zadanie to zostało powierzone słudze Lajosa, pasterzowi jego stad w górach Kitajronu. Ów pasterz jednak otrzymał niemowlę z przekłutymi stopami nie od króla Lajosa, lecz paradoksalnie od jego żony, pięknej Jokasty – „ozdobionej fiołkami”<sup>16</sup> (gr. ἰοκάστη), która była najwidoczniej bardziej strwożona prawdopodobieństwem spełnienia się wyroczni niż sam król.<sup>17</sup> W ten sposób Jokasta postawiła niejako rolę kobiety-żony ponad rolę kobiety-matki. Odrzucając własnego syna, ciało ze swego ciała, wyrzekła się ogromnego daru natury – macierzyństwa. Z drugiej jednak strony pozbywając się syna-ojcobójcy ratowała męża, z którym potencjalnie mogła mieć jeszcze potomstwo. Gdyby bowiem syn zabił ojca, Jokasta utraciłaby ich obu, a dom królewski okryłby się niesławą. Ten moment wyboru w sytuacji granicznej dla ludzkiej psychiki pokazuje ogromną siłę ducha Jokasty, kobiety zdolnej do dokonywania głęboko egzystencjalnych wyborów. Lajos schodzi do roli statysty. Tymczasem sługa Lajosa nie spełnił woli króla i postanowił oddać niemowlę innemu pasterzowi, wywodzącemu się z Koryntu, ponieważ kierowała nim litość i myśl, „by je zabrał do innej ziemi, tam, skąd sam pochodził”<sup>18</sup>. W konsekwencji Edyp-noworodek z królewskiego rodu w Tebach trafił do bezdzietnej pary królewskiej w Koryncie, czyli do Polibosa i Meropy<sup>19</sup>,

---

jeszcze dotyczyć człowieka, który posiada wiedzę o konkretnym miejscu (gr. οἶδα – *wiedza* i ποῦ – *gdzieś*, gdziekolwiek), gdzie dokonała się przepowiednia wyroczni, a więc o rodzinnych Tebach, por. Charles Segal, *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Cambridge (Mass.) 1995, s. 141. Więcej na temat znaczenia imienia Edyp, por. Bernard M. W. Knox, *Oedipus at Thebes*, New Haven 1957, s. 182-184; Valdis Leinieks, *The Foot of Oedipus*, „The Classical World” 69 (1975), s. 35-44.

<sup>15</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 717-719 (Chodkowski, s. 110).

<sup>16</sup> Por. T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, s. 135. Tebanki uchodziły za kobiety obdarzone wyjątkową urodą. Wyróżniały się spośród wszystkich Greczynek wzrostem i naturalnym wdziękiem, mając przy tym bardzo przyjemny głos. Na głowie nosiły rodzaj woalu zasłaniającego prawie całą twarz oprócz okolicy oczu. Miały zwykle jasne włosy podwiązywane aż do czubka głowy w stylu zwanym jako τὸ λαμπάδιον. Często także uwydatniały długie nogi, nosząc lekkie i płytkie obuwie, które było wiązane rzemykami, por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 207 i 215-216.

<sup>17</sup> Por. Sofokles, *Król Edyp*, ww. 1171-1175 (Chodkowski, s. 136-137).

<sup>18</sup> Tamże, ww. 1178-1179 (Chodkowski, s. 137).

<sup>19</sup> W starożytnej Grecji noworodka owijano w powijaki i ozdabiano amuletami, czyli naszyjnikami lub pierścionkami. Te przedmioty zwano „τά γυνώρισματά” (pol. *oznaki*), ponieważ pełniły ważną funkcję przy stwierdzaniu tożsamości dziecka. Dzięki tzw. totemicznemu godłu dziecko mogło stać się nowym wcieleniem protoplasty rodu, dziedziczącym prawem urodzenia wszelkie tradycyjne przywileje i obowiązki rodu. „Τά

k którzy uznali, że skoro nie mają własnych dzieci, to przyjmą owo niemowlę jako swoje i wychowają je na następcę tronu.

Z czasem, gdy Edyp dorósł, dochodziły do niego co raz częściej głosy, że jest podrzutkiem, dlatego postanowił bez wiedzy swoich (przyrodnych) rodziców udać się do wyroczni delfickiej Apollina, aby rozstrzygnąć tam zagadkę swojej przeszłości. Jednak Edyp nie uzyskał w Delfach takiej odpowiedzi jakiej oczekiwał, gdyż Apollon przekazał mu tylko „suchą” przepowiednię, według której:

*„Rzekł, że się z matką złączę i potomstwo  
wydam, którego widok wzbudzi grozę  
i że zabiję rodzonego ojca.”<sup>20</sup>*

Edyp zdecydował się wobec tego uciekać jak najdalej od Koryntu, ażeby nigdy więcej nie spotkać Polibosa i Meropy, których postrzegał jako swoich (naturalnych) rodziców:

*„(...) bo nie chcę poślubić  
matki ni zabić ojca, Polibosa,  
który mi życie dał i mnie wychował.”<sup>21</sup>*

Ta tragiczna ironia nieodwracalnego losu sprawiła, że Edyp rozpoczął wędrówkę, kierując się położeniem gwiazd na niebie, czyli swoistych drogowskazów przeznaczenia, która w rezultacie przywiodła go do miejsca, gdzie spotkał pewnego mężczyznę w podeszłym wieku, Lajosa, jadącego na wozie wraz ze swoim heroldem i niewielką świtą. Było to miejsce

---

γυνώρισματᾶ” były więc w jakimś sensie totemiczne, gdyż οἱ Σπαρτοί (pol. *Spartanie*, dosł. zaś *zasiani*) z Teb mieli dwa emblematy: węża (lub smoka) i włócznię. Wąż mógł być np. naszyjnikiem w kształcie węża, który był porzucany wraz z noworodkiem, natomiast włócznia mogła być totemicznym tatuażem, por. G. Thomson, *Aischylos i Ateny*, s. 53-54. Lajos musiał zatem zadbać również o to, żeby pozbawić Edypa-noworodka owych „τῶν γυνώρισματῶν”, w przeciwnym razie Polibos i Meropa zorientowaliby się, że to porzucone niemowlę należy do tebańskiego rodu Kadmosa, por. Ajschylos, *Ofiarnice*, ww. 229-234 (Srebrny, s. 447), gdzie czytamy, że Elektra rozpoznaje brata po ubiorze, czyli być może po *powijkach* (gr. τό ὄφασμα) zawierających totemy rodowe, które ona sama utkała, gdy był on jeszcze dzieckiem (por. też Arthur W. Verrall, *Introduction*, w: Ajschylos, *The Choephoroi*, przeł. i oprac. A. W. Verrall, Londyn 1893, s. L i przyp. 1); Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, ww. 253-258 (Łanowski, s. 99), gdzie mowa jest o tym, że okręty beockie w Aulidzie miały na rufie figury przedstawiające Kadmosa, trzymającego złotego smoka; Menander, *Sąd rozjemczy*, ww. 137-139 (Manteuffel, s. 16), gdzie jeden z bohaterów sztuki (Syriskos) prosi w czasie procesu, aby podano mu naszyjnik, znak rodowy, który znaleziono przy porzuconym niemowlęciu.

<sup>20</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 791-793 (Chodkowski, s. 113-114).

<sup>21</sup> Tamże, ww. 825-827 (Chodkowski, s. 115).

„w ziemi fokidzkiej, gdzie schodzą się drogi: jedna z Delf biegnie, druga zaś z Daulii”<sup>22</sup>. W ten sposób wiedzeni przeznaczeniem najbliżsi sobie ludzie spotkali się jako obcy sobie cudzoziemcy na rozstaju dróg. Syn oddalał się od apollińskich Delf, gnany grozą wyroczni. Ojciec zaś zmierzał do apollińskiej świątyni z nadzieją poznania prawdy, czy jego syn żyje i gdzie ewentualnie będzie można go odnaleźć:

„[Edyp] *Chcąc poznać rodziców,  
rusza do Feba świątyni, a Lajos,  
mąż mój, tak samo chciał wiedzieć, czy żyje  
syn porzucony.*”<sup>23</sup>

Jednak droga, na której zetknął się ich los, była zbyt wąska dla króla i królewskiego syna. Poczucie dumy, a może pychy – zgubnej często cechy władców – sprawiło, że nikt nie chciał ustąpić miejsca drugiemu. Zgodnie więc z relacją Edypa: „*Przewodnik i starzec użyli siły, by mnie zepchnąć z drogi*”<sup>24</sup>. Rozgniewany Edyp uderzył najpierw woźnicę, a następnie Lajosa, który wpierw ugodził go w głowę podwójnym ościeniem. Cios Edypa, który został zadany przez niego kosturem, okazał się dla Lajosa śmiertelny. Zabił on też pozostałych towarzyszy króla nie wiedząc, że jeden z nich uciekł i zaniósł do Teb wiadomość o nieszczęściu, jakie

---

<sup>22</sup> Tamże, ww. 733-734 (Chodkowski, s. 110-111). Dla starożytnych Greków rozdroże trzech dróg, tj. delfickiej, korynckiej i tebańskiej, miało niemałe symboliczne znaczenie. Było to złowieszcze miejsce „ἐν τριπλάϊς ἀμαξίτοϊς” (pol. *na rozstaju trzech dróg*) – Sofokles, *Oedipus Rex* (w. 716), w: tenże, *Tragoediae*, oprac. Roger D. Dawe, t. 1 (*Ajax, Electra, Oedipus Rex*), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsk 1975, s. 150 – w którym czczono boską strażniczkę dróg, Hekate, boginię czarów, magii oraz widm. To w tym samym miejscu Platon (ok. 428/427-348/347 r. p.n.e.) domagał się, aby dodatkowo kamieniowano nagie zwłoki zbrodniarzy, którzy byli winni morderstw, na którymś ze swoich krewnych, por. Platon, *Prawa*, IX 873b-c (Maykowska, s. 418-419). A poeta Nonnus z Panopolis (ok. IV/V w. n.e.) w swoim dziele *Dionysiaca*, opisującym znane mu mity dionizyjskie, pisał m.in. o Lamidach, córkach Lamosa opiekujących się małym Dionizosem, które dokonywały na przecięciu trzech dróg strasznych mordów, gdyż Hera rzuciła na nie boski szal, por. Nonnus, *Dionysiaca* (IX 37-54), przeł. William H. D. Rouse, oprac. H. J. Rose, Levi R. Lind, t. 1 (*Books I-XV*), The Loeb Classical Library 344, Londyn 1940, s. 306-309 (por. też tenże, *Dionysiaca* (XLVII 481-492), t. 3 (*Books XXXVI-XLVIII*), Londyn 1942, s. 406-407, gdzie mowa jest z kolei o mordach dokonywanych na rozdrożu przez kobiety argejskie, na które Dionizos rzucił obłęd). Znany niemiecki filolog klasyczny i archeolog, Carl Robert (8 III 1850-17 I 1922), zdołał nawet zlokalizować to miejsce i zrobić odpowiednie zdjęcia, które następnie zamieścił w napisanej przez siebie pracy, pt.: *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*, t. 1, Berlin 1915, s. 86-89. Por. też Jan Bremmer, *Oedipus and the Greek Oedipus Complex*, w: *Interpretation of Greek Mythology*, red. J. Bremmer, Londyn 1990, s. 45.

<sup>23</sup> Eurypides, *Fenicjanki*, ww. 34-37 (Łanowski, s. 108).

<sup>24</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 804-805 (Chodkowski, s. 114).

spotkało Lajosa. Dlatego Edyp, gdy po tych wydarzeniach opowiadał tę historię Jokaście, stwierdził kategorycznie: „*Zabiłem wszystkich*”<sup>25</sup>. Jednak los po raz kolejny z niego zadrwił. Nie zginęli wszyscy świadkowie nieświadomego ojcobójstwa. Cień tej zbrodni przylgnał w ten sposób na stałe do Edypa. Jest to początek końca rodowej tragedii.

Dalszym etapem tejże „kierowanej”, jak się później okaże, Losem wędrówki Edypa były Teby, które nękał Sfinks, potwór w postaci uskrzydłonego lwa o piersiach i głowie kobiety. Sofokles nic nie powiedział o przyczynie pobytu mitycznego potwora pod tym miastem, przekazując tylko, że śpiewnym głosem zadawał on przechodniom zagadkę, która brzmiała następująco: „τί ἐστὶν ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπους καὶ δίπους καὶ τρίπους γίνεται”<sup>26</sup> (pol. *kim jest [istota], wydająca jeden głos, która z czteronożnej staje się dwunożną, a następnie z dwunożnej trzynożną*). Ponadto poeta w swojej tragedii *Król Edyp* określił Sfinksa mianem „*okrutnej śpiewaczki*”<sup>27</sup>. Jego okrucieństwo wynikało stąd, że każdy, kto nie zdołał rozwiązać zagadki, ginął. W ten sposób Sofokles wplótł w akcję tragedii motyw „morderczej zagadki”, czekającej na rozwiązanie. Ten kto tego dokona może się uważać za „mędrca”. Lecz mądrość ludzka nie jest mądrością Losu. To co w oczach ludzi dodaje splendoru, w perspektywie przeznaczenia prowadzi ku katastrofie. Mądrość ludzka nie jest

---

<sup>25</sup> Tamże, w. 813 (Chodkowski, s. 114). Ta błędna interpretacja zdarzeń dokonana przez Edypa nie pozwoli mu później skojarzyć tych wydarzeń z pogłoskami na temat śmierci Lajosa w Tebach, por. R. Chodkowski, *Wstęp do Króla Edypa*, w: Sofokles, *Tragedie*, s. 18.

<sup>26</sup> Pseudo-Apollodoros, *The Library* (III 5.8-9), przeł. James George Frazer, t. 1 (*Books I-III*), The Leob Classical Library 121, Londyn 1921, s. 346-348.

<sup>27</sup> Sofokles, *Król Edyp*, w. 36 (Chodkowski, s. 74). Dla Greków Sfinks był istotą rodzaju żeńskiego zwaną Sfingą. Sfinks uchodził za syna Echidny i Ortrosa, psa Geriona, który był bratem lwa nemejskiego. Ortros miał zgwałcić swą matkę, Echidnę, a owocem tego kazirodztwa miał być Sfinks. Inna wersja mitu mówi, że jego ojcem był potwór Tyfon. Sfinks jest związany głównie z mitem o królu Edypie i cyklem tebańskim, dlatego występuje już w *Teogonii* Hezjodowej: „Jeszcze też Fiks zrodziła zgubną, Kadmejów zagładę” – Hezjod, *Teogonia*, w. 326 (Łanowski, s. 41). Według innych przekazów Sfinks mógł być również córką z nieprawego łoża Lajosa, por. Elmer G. Suhr, *The Sphinx*, „Folklore” 81 (1970), nr 2, s. 104-111; Ulrich Haarmann, *Die Sphinx. Synkretische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten*, „Saeculum” 29 (1978), s. 367-384; P. Grimal, *Sfinks*, w: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 320. W *Edypodei* cyklicznej Sfinks był prawdopodobnie istotą typu średniowiecznych smoków, który został zesłany na Teby przez boginię Herę, aby ukarać miasto za zbrodnie popełnione przez króla Lajosa. Zachowała się nawet archaiczna waza (gr. ἡ λήκυθος), która przedstawia walkę Edypa ze Sfinksem, por. Hetty Goldman, *Two Unpublished Oedipus Vases in the Boston Museum of Fine Arts*, „American Journal of Archaeology” 15 (1911), nr 3, s. 378-385. Koncepcja zagadki Sfinksa jest zaś tworem późniejszych czasów, por. S. Srebrny, *Wstęp*, w: Sofokles, *Król Edyp*, przeł. i oprac. S. Srebrny, Biblioteka Narodowa II 5, Kraków 1952<sup>3</sup>, s. IX-X i przyp. 2.

mądrością jako taką, gdyż to Edyp a nie Sfinks był *de facto* źródłem „morderczej zagadki” na miarę egzystencjalnej głębi Losu.

Gdy Edyp dowiedział się, że ten, kto zdoła rozwiązać zagadkę Sfinksa, otrzyma w nagrodę rękę owdowiałej królowej Jokasty oraz władzę w Tebach, postanowił bez wahania zmierzyć się z mitycznym potworem. Edyp ufał bowiem sile swojego rozumu, która w jego mniemaniu przewyższała nawet sztukę wróżenia. Dlatego w jednej z późniejszych rozmów ze ślepym wieszczkiem Tejrezjaszem, w której to Edyp wspominał okoliczności pokonania „skrzydlatej muzy”, stwierdza on, że:

„Choć tej zagadki nie mógł pierwszy lepszy  
przecież rozwiązać bez sztuki wieszczania,  
tyś nie wyjaśnił jej z natchnienia boga  
ni z lotu ptaków. Wtedy przyszedł Edyp,  
ja, zwykły laik; zwalczyłem potwora  
siłą rozumu, bez pytania ptaków.”<sup>28</sup>

Odpowiedź Edypa na zagadkę Sfinksa dotyczyła po prostu człowieka.<sup>29</sup> Edyp, rozwiązując więc zagadkę mitycznego potwora, pozbawił go mocy, w wyniku czego Sfinks rzucił się z górskiej skały, uwalniając tym samym miasto od swej obecności.<sup>30</sup> Edyp stał się dla Teban zbawcą, a dla królowej prawdziwym szczęściem w małżeństwie. Natomiast on sam, będąc dumny ze swego osiągnięcia, uważał się nawet za: „παῖδα τῆς Τύχης”<sup>31</sup> (pol. *dziecko szczęśliwego Losu*<sup>32</sup>). Określenie to, które Edyp odnosił do siebie, można odnieść do

<sup>28</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 393-398 (Chodkowski, s. 92).

<sup>29</sup> Treść pełnej odpowiedzi Edypa na zagadkę Sfinksa można znaleźć w: Eurypides, *Tragoedia Phoenissae cum scholiis Graecis*, przeł. Hugo Grocjusz, oprac. Lodewijk C. Valckenaer, Richard F. P. Brunck, Richard Porson, red. Christian G. Schütz, Halae 1821, s. 20-21 (przyp. 50).

<sup>30</sup> Jednak zniknięcie Sfinksa mogło być tylko pozorne, gdyż: „The Sphinx’s riddle deceives Oedipus by its apparent simplicity and its outcomes. Oedipus imagines that he has won the verbal gambit when the Sphinx hurls herself from the rock. He misperceives that the Sphinx’s suicide is his own. She is his death, his absence. Removing herself from the realm of the apparent, she becomes more quizzical, relevant riddle for Oedipus, one so concealed that he does not perceive its presence and fails to guess its meaning. (...) Her disappearance initiates his gradual transformation into her, which when complete, signals that she never actually disappeared at all, but merely became more dissembling. Behind the Oedipal mask, she lives on, for her absence is present in him, and more effectively distorted.” – Kevin Z. Moore, *The Beauty of the Beast: Presence/Absence and the Vicissitudes of the Sphinx in Sophocles’s Oedipus Tyrannus and Oedipus at Colonus*, „boundary 2” 8 (1980), nr 3, s. 8.

<sup>31</sup> Sofokles, *Oedipus Rex* (w. 1080), w: tenże, *Tragoediae*, s. 163.

<sup>32</sup> W innym przekładzie: „*dziecko Przypadku*”, por. Sofokles, *Król Edyp*, w. 1080 (Chodkowski, s. 130).

całego jego rodu. Jest to jednak nie zaszczytny przydomek, lecz znamię „kłątwy” spoczywającej na jego rodzie, czyli jeden z elementów ironii tragicznej, która wzmacnia strukturę dramatyczną sztuki Sofoklesa.<sup>33</sup> Każdy bowiem człowiek jest dzieckiem swoich rodziców. Tutaj było inaczej. Jokasta mająca dzieci z własnym dzieckiem i Edyp, jej dziecko, płodzące z nią własne dzieci, to całkowite zaprzeczenie stosunków międzyludzkich w kulturze greckiej. Sofokles stara się wniknąć w istotę tej „niehumanitarnej” genealogii, która ma swą genezę w Tebach. Tymczasem Teby pod rządami Edypa (i Jokasty) także musiały przeżywać pomyślny okres, skoro kapłan Zeusa mówił do Edypa, że: „*Niegdyś pomyślne przywiodły cię ptaki na nasze szczęście*”<sup>34</sup>. Jednak zarówno Edyp, jak i inni, nie zdawali sobie sprawy z tego, że jego początkowy sukces był do głębi pozorny, wręcz ironiczny, ponieważ tak naprawdę wprowadził go w kazirodczy związek z własną matką, Jokastą, z którą *nota bene* miał czworo dzieci: Antygonę, Ismenę, Eteoklesa i Polinika. Niejako kolejne dwie pary, mogące stworzyć kolejne kazirodczne związki. Owa symetria genealogiczna, która w normalnych warunkach mogła by być uznana za dar bogów lub Losu, jest tutaj obciążona tragiczną ironią, która przejmując zgrozą. To genealogia stygmatyzowana kazirodztwem. Okrutny los ciążył nad Edypem w sposób nieubłagany, dając mu tylko iluzję trwałego szczęścia, a straszliwą prawdę objawiając jedynie w takich znakach, jak na przykład śmiertelna zaraza zesłana na Teby, którą rozsiewał „ὁ πυρφόρος θεὸς”<sup>35</sup> (pol. *niosący ogień bóg*), nie oszczędzając przy tym nawet niewinnych dzieci (por. przyp. 6):

„Bo, jak sam widzisz, miastem miota burza  
niby okrętem<sup>36</sup>; samo nie jest w stanie

<sup>33</sup> Por. Desmond J. Conacher, *Oedipus Without Footnotes*, „Echos du Monde Classique = Classical Views” 43 (1999), nr 1, Nowa Seria 18, s. 40-44. Por. też Robert L. Kane, *Prophecy and Perception in the Oedipus Rex*, „Transactions of the American Philological Association” 105 (1975), s. 189-208.

<sup>34</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 52-53 (Chodkowski, s. 75).

<sup>35</sup> Tenże, *Oedipus Rex* (w. 27), w: tenże, *Tragoediae*, s. 124. „ὁ πυρφόρος θεὸς” to upostaciowana zaraza (gr. ὁ λοιμός), zesłana na Teby przez Aresa, opiekuna miasta, który w ten sposób objawił ludziom kłątwe, która wisiała nad rodem Edypa. Według J. C. Kamerbeeka (4 X 1907-13 III 1998) Sofokles nie mógł użyć trafniejszej metafory, ponieważ: „Would any people more likely have been struck by such an identification than an Athenian audience in time of war who have just survived the great plague?” - J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles*, t. 4 (*The Oedipus Tyrannus*), s. 38. Por. też Sofokles, *The Plays and Fragments*, t. 1 (*The Oedipus Tyrannus*), s. 15 (przyp. 27). Więcej na ten temat, por. Elizabeth W. Scharffenberger, *Ares in the family: the parodos of Sophocles' Oedipus The King*, „Text and Presentation” 16 (1995), s. 90-95.

<sup>36</sup> Na temat „ship-metaphor”, która miałaby wskazywać na Edypa jako sternika Teb i własnego życia, por. Herbert Musurillo, *Sunken Imagery in Sophocles' Oedipus*, „The American Journal of Philology” 78 (1957), nr 1, s. 40-42 oraz 49.

wynurzyć głowy z zabójczej topieli.  
Zginie – bo plony zamierają w pąkach,  
zginie – padają stada krów i owiec,  
dzieci się rodzą martwe, bo ognisty  
bóg pędząc, sieje najgorszą zarazę.”<sup>37</sup>

Przeznaczenie napisało dla Edypa zupełnie inną historię od tej, którą on sam chciał współtworzyć u boku Jokasty: „*Wcześniejsze szczęście było ich prawdziwym szczęściem*”<sup>38</sup>, dlatego też ostateczny upadek Edypa był tylko kwestią czasu. Gdy zatem Edyp odkrył w końcu prawdę, której poznania jedynie pozornie odmówił mu poprzednio Apollon: gdyż już przy wejściu do swojej świątyni w Delfach bóg ten wyeksponował egzystencjalną zasadę „*γνῶθι σεαυτόν*”<sup>39</sup> (pol. *poznaj samego siebie*), Edyp wykłuł sobie oczy, a jego matka-żona Jokasta powiesiła się na sznurze:

„*Tam już wiszącą widzimy kobietę  
zdlawioną splotem powroza na szyi.*  
(...) *To, co się działo, to był straszny widok:*

---

<sup>37</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 22-28 (Chodkowski, s. 74).

<sup>38</sup> Tamże, ww. 1282-1283 (Chodkowski, s. 141-142).

<sup>39</sup> Inskrypcja z takim napisem widniała na ścianie świątyni Apollina w Delfach, por. Pauzaniusz, *U stóp boga Apollona*, X 24.1 (Podbielski, s. 438). Por. też Saul Levin, *Know thyself. Inner compulsions uncovered by oracles*, w: *Fons perennis. Saggi critici di filologia classica raccolti in onore di Vittorio d'Agostino*, Turyn 1971, s. 231-257. W latach dwudziestych V w. p.n.e., po premierze sztuki Sofoklesa *Król Edyp*, ta sentencja stała się przyczyną publicznej debaty, która powracała później w kolejnych generacjach krytyków i filozofów. Dla konserwatywnych poetów okresu archaicznego „*γνῶθι σεαυτόν*” było boskim wezwaniem skierowanym do człowieka, ażeby zachowywał wstrzeźliwość, był pobożny, praktykował *ἡ σωφροσύνη* (pol. *zdrowy rozsądek*), pokorę, umiar i był rozważny, ponieważ los człowieka jest w rękach bogów. Dla sofistów 2 poł. V w. p.n.e. było to przesłanie nawołujące do wejrzenia w głąb własnej duszy, aby poznać racjonalną przyczynę chorób i wojen, za które odpowiedzialny jest człowiek. Jednostka ludzka przestała być marionetką w rękach bogów i sama stała się miarą wszystkiego. Można zatem powiedzieć, że z czasem powstały dwa obozy, które forsowały własną interpretację tej myśli. Według pierwszego, Sofokles to konserwatywny wyznawca kultu Apollina i jego wyroczni, a Edyp jest symbolem niemocy wobec potęgi bogów. Według drugiego obozu, Sofokles miałby reprezentować współczesnych sobie humanistów, którzy postrzegali Edypa jako moralnie odpowiedzialnego za całą akcję w sztuce, por. Joel D. Schwartz, *Human Action and Political Action in Oedipus Tyrannos*, w: *Greek Tragedy and Political Theory*, red. Peter J. Ruben, Berkeley 1986, s. 186-188. Dla cesarza Juliana Apostaty (ok. 331/332-26 VI 363, cesarz od 3 XI 361) sentencja „*γνῶθι σεαυτόν*” oznaczała wezwanie do tego, aby nie brać pod uwagę opinii innych o sobie, lecz żeby oceniać się według własnej miary, por. Julian, *Oration to the Cynic Heracleios* (VII 211c-d), w: *The Works of the Emperor Julian*, przeł. Wilmer C. Wright, t. 2, The Loeb Classical Library 29, Londyn 1913, s. 90-91.

z jej sukni wyrwał obie złote szpile,  
którymi szaty były pospinane,  
i z góry wbił je w źrenice swych oczu.”<sup>40</sup>

Konsekwencją więc takiego kierowanego Losem splotu wydarzeń jest to, iż Edyp wiedziony przez ów Los wchodził stopniowo, czyli w apriorycznie określonym dla siebie miejscu i czasie<sup>41</sup> (można wręcz powiedzieć ustami poety: „χρόνου [...] καιρὸν”<sup>42</sup>), w relacje genealogiczne, których nie pragnął i nie był w stanie zaakceptować.<sup>43</sup> Dlatego stwierdził on m.in., że jest przeklęty z trzech powodów:

---

<sup>40</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 1263-1270 (R. Chodkowski, s. 141). *Złote fibule* (gr. „χρυσηλάτους περόνας” – tenże, *Oedipus Rex* (ww. 1268-1269), w: tenże, *Tragoediae*, s. 171) pełniły ważną rolę, gdyż jak się okazuje były przedmiotem działania Przeznaczenia w życiu Edypa. Więcej na ten temat, por. Maiullari Franco, *La perone nel destino di Edipo*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” (1998), nr 60, s. 17-34.

<sup>41</sup> Czas w tragediach Sofoklesa jest głęboko związany z kwestią ludzkiego cierpienia i staje się kategorią antropologiczną, będąc jednocześnie istotnym narzędziem w rękach Losu: „πάνθ’ ὁ μέγας χρόνος μαρναίνει” (pol. „Czas, władca wielki, wszystko uspokoi” – Sofokles, *Ajas*, w. 714 [Chodkowski, s. 120]) – tenże, *Oedipus Rex* (w. 714), w: tenże, *Tragoediae*, s. 30. Więcej na ten temat, por. M. Maślanka-Soro, *Antropologiczna wizja czasu u Sofoklesa*, „Eos” 75 (1987), z. 1, s. 21-37; Gregory Hutchinson, *Sophocles and Time*, w: *Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, red. Griffin Jasper, Oxford 1999, s. 47-72;

<sup>42</sup> Sofokles, *Electra* (w. 1292), w: tenże, *Tragoediae*, s. 110.

<sup>43</sup> Trzeba jednak przy tym zaznaczyć, że Sofokles wybrał za kanwę fabularną dla swoich tragedii najpóźniejszą wersję mitu o Edypie (apolińską), czyli tzw. *Edypodeję delficką*, która była różna od swej pierwotnej wersji (*Edypodeji cyklicznej*). Pierwsze bowiem wzmianki na temat mitycznego Edypa znajdują się w *Iliadzie* i *Odysei* Homera. Jednak ich fragmentaryczność nie pozwala odtworzyć do końca treści mitu, por. Homer, *Iliada*, XXIII 678-679 (Jeżewska, s. 545) – warto też dodać, że tego ustępu o Edypie w *Iliadzie* Homera zabrakło w bardziej poetyckim przekładzie F. K. Dmochowskiego (2 XII 1762-20 VI 1808), por. Homer, *Iliada*, XXIII 578-579 (Dmochowski, s. 416); tenże, *Odyseja*, XI 279-288 (Siemieński, s. 234-235). W zachowanych fragmentach *Tebaidy*, której powstanie datuje się mniej więcej na pierwszą połowę VII w. p.n.e., dowiadujemy się, iż motywem konstytutywnym mitu był gniew Edypa na swych synów oraz klątwa rodowa, por. *The Thebais 2*. (*Athenaeus*, xi. 465 E), w: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*, przeł. Hugh G. Evelyn-White, The Loeb Classical Library 57, Londyn 1914, s. 484-485; por. też T. Sinko, *Literatura archaiczna (w. IX-VI przed Chr.)*, s. 173-174. Natomiast w jednym z poematów cyklicznych, *Edypodia*, przypisywanym Kinajtonowi z Lacedemonu (ok. VIII w. p.n.e.), a zachowanym tylko z przekazów pośrednich dzięki greckiemu podróżnikowi i geografowi Pausaniaszowi (110-180 r. n.e.), Edyp miał tak naprawdę dwie żony: Jokastę, która po poznaniu prawdy o swym kazirodczym związku odebrała sobie życie oraz Euryganeję, córkę Hyperfasa, z którą miał on czworo dzieci: Antygone, Ismene, Eteoklesa i Polinika, por. Pausaniasz, *U stóp boga Apollona*, IX 5.11 (Podbielski, s. 224 i przyp. 22). W *Edypodeji cyklicznej* kara zesłana na Tebańczyków była spowodowana przez Lajosa, który uwiódł młodego Chryzypposa, syna Pelopsa (króla Elidy). Pelops przeklął następnie Lajosa i cały jego ród za ten haniebnny występpek. Można więc powiedzieć, cytując Tadeusza Zielińskiego (14 IX 1859-8 V

„O biada, biada! Wszystko już jest jasne!  
Światło, niech ciebie nigdy nie oglądam,  
bo się zrodziłem przeklęty w poczęciu,  
przeklęty w ślubach, przeklęty zabójca.”<sup>44</sup>

W ten sposób Edyp zburzył nieświadomie klasyczny schemat następstwa pokoleń, tworząc niejako hybrydy pokrewieństwa w postaci syna-męża (Edyp), matki-żony (Jokasta), córki-siostry (Antygona i Ismena), syna-brata (Eteokles i Polinik) oraz brata-ojca (Edyp), co dobrze oddaje poniższy *passus* monolog posłańca z *Króla Edypa*:

„[Jokasta] Jęczy nad łóżem, w którym z męża męża  
poczęła, potem z dziecka – dzieci.  
(...) On [Edyp] pobiegł do nas, domagał się miecza,  
pytał, gdzie żona – nie-żona, ta rola,  
z której on wyrósł, jak i jego dzieci.”<sup>45</sup>

Zatem zrządem Losu powstaje wypaczony genealogicznie ród Edypidów, który zmierza ku autodestrukcji, ponieważ stał się on ofiarą krwiożerczych Erynii. Można powiedzieć, że w tym miejscu kończy się mit a rozpoczyna tragedia. „*Tragedia to święty obrządek; tragedia to modlitwa*”<sup>46</sup>. Zatem Sofokles jako poeta „natchniony” jest jej celebransem, zaś uczestnikami tej ceremonii są sami Ateńczycy, licznie gromadzący się w ateńskim teatrze Dionizosa. Edyp musi więc zostać złożony w ofierze niczym kozioł ofiarny, gdyż jest on przyczyną nieszczęść dla miasta. Stał się on bowiem dla Tebańczyków tym, czym wcześniej był pokonany przez niego Sfinks, czyli źródłem nieszczęścia-zarazy. Tylko w taki sposób może zostać dokonane oczyszczenie, zarówno w świecie przedstawionym przez poetę na scenie, jak i w rzeczywistości ateńskiej *polis*.<sup>47</sup> Jednak zmaza klątwy Edypa, ta wiecznie nienasycona

---

1944), że „*Edypodeja* cykliczna była tragedią zboczonej miłości; liryczna [czyli *Edypodeja delficka*] – tragedią przeznaczenia” – T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928, s. 137; Por. też Stavros Melissinos, *Œdipe, fils de Laïos, et la conspiration du silence, ou La condamnation tragique du crime d'homosexualité*, „*Connaissance Hellénique*” (1994), nr 59, s. 60-68; S. Srebrny, *Wstęp do Siedmiu przeciw Tebom*, w: Ajschylos, *Tragedie*, s. 241-246.

<sup>44</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 1182-1185 (Chodkowski, s. 137).

<sup>45</sup> Tamże, ww. 1249-1257 (Chodkowski, s. 140-141).

<sup>46</sup> T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, s. 111.

<sup>47</sup> Więcej na ten temat, por. René Girard, *Violence and the Sacred*, przeł. Patrick Gregory, Baltimore 1989, s. 68-88 (rozdział 3: *Oedipus and the Surrogate Victim*); Jean-Pierre Vernant, *The God of Tragic Fiction*, w: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, red. J.-P. Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Nowy Jork 1999, s. 184-185.

ludzkim cierpieniem Erynia-boginia zemsty, szukała dalszych ofiar. Dotarła wobec tego również do potomków Edypa, nie oszczędzając nikogo.

Ten teleologiczny destrukcjonizm niszczący ród Edypa zasugerował w swojej tragedii *Siedmiu przeciw Tebom*, Ajschylos. Tragedia ta, jak to określił Arystofanes (ok. 446-386) w wystawionej przez siebie w 406 r. p.n.e. komedii *Żaby*, to „δρᾶμα ποιήσας Ἄρεως μεστόν”<sup>48</sup> (pol. *skomponowany dramat pełen Aresa*). Być może dzieje się tak właśnie z powodu dominującej roli, jaką odgrywa w niej klątwa rodowa. Ciężyla ona bowiem z przyrodzenia na Eteoklesie i Poliniku, będąc niejako dodatkowo wzmocniona przez osobną klątwę samego Edypa, którą rzucił on dwukrotnie na swoich synów-braci, tłumacząc to tym, że ci ojcu „(...) *prastarej czci skąpią*”<sup>49</sup> i że Polinik „(...) *swego ojca wypędził z kraju*”<sup>50</sup>. Każda klątwa posiada swoją Erynię, dlatego słowa Edypa oznaczały tym samym sprowadzenie na Eteoklesa i Polinika śmiertelnych mścicieli, które gdy już raz zostały wezwane, nie mogły być odesłane z powrotem.<sup>51</sup> Prawdopodobnie dlatego Polinik stwierdza w jednym z końcowych fragmentów *Edypa w Kolonos*: „*w milczeniu muszę wyjść przeciw losowi*”<sup>52</sup>. W ten sposób, jak słusznie stwierdził S. Srebrny (14 I 1890-12 X 1962), „*manifestuje się dziedzictwo grzechu*”<sup>53</sup> Edypa wobec swoich naturalnych rodziców (Lajosa i Jokasty), jak również Eteoklesa i Polinika wobec swojego ojca-brata (Edypa).

Klątwa rodowa była wciąż na nowo ożywiana *wina* Edypową (gr. „ἡ ἀμαρτία”<sup>54</sup>) i jak możemy dowiedzieć się od Ajschylosa „*do trzech pokoleń trwa*”<sup>55</sup>. Zatem powinna zakończyć

---

<sup>48</sup> Arystofanes, *The Frogs* (w. 1021), w: *Aristophanes with the english translation*, przeł. Benjamin Bickley Rogers, t. 2 (*The Peace, The Birds, The Frogs*), The Loeb Classical Library 488, Londyn 1927, s. 390.

<sup>49</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, ww. 778-779 (Srebrny, s. 293).

<sup>50</sup> Sofokles, *Edyp w Kolonos*, w. 1356 (Chodkowski, s. 487). Więcej na temat motywów Edypa i racji Polinika, por. Cedric H. Whitman, *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Cambridge (Mass.) 1966<sup>2</sup>, s. 211-212.

<sup>51</sup> Por. Eva Stelhe, *Prayer and Curse in Aeschylus' Seven Against Thebes*, „Classical Philology” 100 (2005), nr 2, s. 111. Więcej na temat związków między klątwami a Eryniami, por. René Vallois, *Arai*, „Bulletin de Correspondance Hellénique” 38 (1914), nr 1, s. 250-271; Franziska Geisser, *Götter, Geister und Dämonen: Unheilmächte bei Aischylos – Zwischen Aberglauben und Theatralik*, Beiträge zur Altertumskunde 179, München 2002, s. 242-252; Szersza bibliografia na wskazany temat, por. Lindsay Watson, *Arae: The Curse Poetry of Antiquity*, ARCA 26, Leeds 1991, s. 30 (przyp. 133).

<sup>52</sup> Sofokles, *Edyp w Kolonos*, w. 1404 (Chodkowski, s. 488).

<sup>53</sup> S. Srebrny, *Wstęp do Siedmiu przeciw Tebom*, w: Ajschylos, *Tragedie*, s. 252.

<sup>54</sup> Na temat pojęcia „ἡ ἀμαρτία” i związanego z nim cierpienia bohatera tragicznego, por. Arystoteles, *Poetyka*, XIII.1453a 1-16 (Podbielski, s. 35-36). Por. też Martin Ostwald, *Aristotle on ἀμαρτία and Sophocles' Oedipus Tyrannus*, w: *Festschrift E. Kapp*, Hamburg 1958, s. 93-108; M. Maślanka-Soro, *Problem cierpienia bohatera tragicznego u Sofoklesa (na przykładzie Króla Edypa i Ajasa)*, „Eos” 62 (1984), z. 1, s. 27-43; M. Ostwald,

ona swoje działanie w chwili, kiedy „wypełnił się los wedle imion” synów-braci Edypa (gr. Ἑτεοκλῆς i Πολυνείκης – pol. „Prawdziśław i Wielogniew”<sup>56</sup>), „co sławę wieściły i waśń”<sup>57</sup>, ponieważ szczęśliwy początek ich życia (władza w Tebach i Argos<sup>58</sup>) zwieńczył tragiczny koniec. Siódmą bramę „pan siedmiornicy wybrał sobie święty, wieszczu mocarzu Apollon, by ród Edypowy karę poniósł za dawny nierozum Lajosa.”<sup>59</sup>. Synowie-bracia Edypa muszą więc zginąć, gdyż tak długo jak żyją Teby nie zostaną oczyszczone ze zmazy klątwy (w postaci zarazy, siejącej grozę w mieście), którą do tego miejsca przyniósł pierwotnie Edyp.<sup>60</sup> Dlatego Ismena stwierdza podczas rozmowy z Edypem, że:

„Najpierw więc chcieli Kreonowi oddać  
tron oraz władzę, by nie skalać miasta,  
mając na względzie dawną hańbę rodu,  
która dotknęła twą biedną rodzinę.”<sup>61</sup>

Ponadto, z informacji zawartych w *Siedmiu przeciw Tebom* o historii rodu Edypa dowiadujemy się na przykład tego, że z powodów bliżej nieokreślonych Apollon aż trzy razy mówił Lajosowi, że jeśli chce ocalić miasto, to powinien umrzeć bezpotomnie: „Ocali od zagłady gród bezpotomny króla zgon”<sup>62</sup>. Ostatecznie Lajos ze względu „ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν”<sup>63</sup> (pol. na nierozwagę ukochanych) spłodził syna, Edypa, który zabił ojca i zhańbił własną

---

*Tragedians and historians*, „Scripta Classica Israelica” 21 (2002), s. 9-25; Wolfgang Rösler, *Ödipus und der Speerwerfer: zur Hamartia-Konzeption des Aristoteles und zu ihrer Anwendung auf den König Ödipus des Sophokles*, „Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete” 57 (2011), nr 2, s. 335-344.

<sup>55</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, ww. 728-731 (Srebrny, s. 291).

<sup>56</sup> T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, s. 147.

<sup>57</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, ww. 818-820 (Srebrny, s. 295).

<sup>58</sup> Gdy Polinik został wypędzony przez brata, udał się do Argos, gdzie poślubił córkę króla Adrastosa, Argię. Był więc, jak można sądzić, faktycznym spadkobiercą schedy po Adraście. Następnie zaś namówił króla do podjęcia wyprawy na Teby, por. Sofokles, *Edyp w Kolonos*, ww. 1301-1307 (Chodkowski, s. 485).

<sup>59</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, ww. 791-793 (Srebrny, s. 294).

<sup>60</sup> Por. E. Stelhe, *Prayer and Curse in Aeschylus' Seven Against Thebes*, s. 117. Więcej na temat koegzystencji klątwy i zarazy (czy też zmazy i gniewu bogów), por. Platon, *Prawa*, IX 871b (Maykowska, s. 415). Por. też Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, s. 5-11;

<sup>61</sup> Sofokles, *Edyp w Kolonos*, ww. 367-370 (Chodkowski, s. 434).

<sup>62</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, ww. 735-736 (Srebrny, s. 291).

<sup>63</sup> Tenże, *The Seven against Thebes* (w. 735). *With introduction, critical notes, commentary, translation and a recension of the Medicean Scholia*, oprac. Thomas G. Tucker, Cambridge 1908, s. 154.

matkę. Zwrot „ἐκ φίλων”<sup>64</sup> wskazuje na tych, których Lajos obdarzył najwyższym uczuciem, więc zapewne m.in. na Jokastę, która pomimo ostrzeżeń wyroczni najwyraźniej chciała mieć syna, podobnie zresztą jak i sam Lajos.<sup>65</sup> To zaś tłumaczy znaczenie imienia Antygony (gr. Ἀντιγόνη – pol. „wzamian urodzonej”<sup>66</sup>), które zapewne wybrała Jokasta, aby w ten sposób uczcić pamięć zaginionego pierworodnego syna. Wynikiem więc sprzeciwu Lajosa i Jokasty wobec wyroków Losu była klątwa rodowa. Z kolei na synach-braciach Edypa, Eteoklesie i Poliniku, zawisła dodatkowa klątwa, która została na nich rzucona przez samego Edypa, tak jak to już wyżej zostało powiedziane. O jej szczegółowych przyczynach, o których nie informuje nas Ajschylos, Eurypides czy Sofokles, dowiadujemy się z fragmentu *Tebaidy*:

„ἰσχίον ὥς ἐνόησε χαμαὶ βάλε εἴπε τε μῦθον·

ὅμοι ἐγὼ, παῖδες μὲν ὀνειδείοντες ἔπεμψαν

εὖκτο Δίῃ βασιλῆϊ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι

χερσὶν ὑπ’ ἀλλήλων καταβήμεναι Ἄϊδος εἴσω.”<sup>67</sup>

– (pol. „On zaś, biodro ujrzawszy, na ziemię je rzucił i krzyknął:

*Biada, dar rodzicowi synowie na hańbę przysłali!*

*I Zeusa błaga władykę, śle modły do bóstw pozostałych,*

*Aby od ręki wzajemnej we wnętrze Hadesu popadli.”<sup>68</sup>)*

Zatem wynikiem tragicznego splotu wydarzeń (innymi słowy: w wyniku braku poszanowania głowy rodu przez własnych synów, którzy podali mu podczas uczty biodro ofiarnego zwierzęcia zamiast pleców) synowie-bracia Edypa spotkali się przy siódmej bramie grodu tebańskiego, gdzie ostatecznie polegli, przelewając bratobójczo krew w walce:

„Już koniec: już | pieśń zgrzytliwą śpiewa,

zwycięstwa pieśń – Erynij chór;

już w boju klęskę poniósł ostateczną ród.

*We wrotach, gdzie polegli, pomnik chwały swej*

<sup>64</sup> Przymiotnik „φίλων” to rodzaj żeński dopełniacza liczby mnogiej, który być może w poprawionej wersji tekstu powinien przyjąć postać „φιλῶν”, co wskazywałoby na osobę własną Lajosa (wówczas tekst przyjąłby następujący przekład: *na własną nierozwagę*) lub ewentualnie na osobę Jokasty (*na nierozwagę [dla] drogiej [sobie Jokasty]*), utrzymując swoje homeryckie znaczenie *własna* lub *droga*, por. H. J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, s. 220 (przyp. 695) i s. 225 (przyp. 750).

<sup>65</sup> Por. tenże, *Septem contra Thebas, with introduction and notes*, oprac. Arthur Sidgwick, Oxford 1903, s. 49 (przyp. 750).

<sup>66</sup> T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, s. 146.

<sup>67</sup> *The Thebais 3. (Schol. Laur. on Soph. O. C. 1375)*, w: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*, s. 484.

<sup>68</sup> T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, s. 139.

*Zagłada wzniosła... Jeszcze dwu, ostatnich dwu  
zmógł – i odszedł demon.*”<sup>69</sup>

Ajschylos zasugerował jasno, że los braci został zapisany w ich imionach (podobnie jak w przypadku Edypa, por. przyp. 14). Skoro Eteokles jest tym, którego imię oznacza „rzeczywiście sławny, prawdziwie sławny”, zapewne wskazuje to na fakt, iż poległ on jako bohater i obrońca Teb. Polinik zaś jest tym, którego imię sugeruje skłonność do nieustannych kłótni i sporów, co jednoznacznie podkreślił Ajschylos: „w samym już imieniu (...) spory nosi on krwawe i wieczną niezgodę”<sup>70</sup>. Polinik stał się nawet zza grobu przyczyną konfliktu między Antygona i Kreonem, która przed swoją śmiercią rzuciła na władcę Teb *ultima verba*, mające moc performatywnego proroctwa, co zostało opisane w sztuce Sofoklesa *Antygona*, która dopełnia historię „dramatu genealogicznego” rodu Edypa:

*„Jeśli zaś wyrok podoba się bogom,  
niechaj w cierpieniu poznam, że zbłądziłam”<sup>71</sup>  
lecz gdy są winni ci  
[Antygona] wskazuje na Kreona  
oby nie większe  
niż moja krzywda spotkały ich klęski.”<sup>72</sup>*

Po bratobójczej śmierci synów-braci Edypa władzę w Tebach objął właśnie Kreon, który był bratem zmarłej królowej Jokasty. Antygona, której imię sugeruje bezwzględna miłość matki wobec utraconego syna (Edypa), jednak mimo swojej szlachetnej natury nie

---

<sup>69</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, ww. 923-927 (Srebrny, s. 300).

<sup>70</sup> Tamże, ww. 564-565 (Srebrny, s. 284). Na temat rozłożenia akcentów w konfiguracji dobra i zła („Right-Famous” i „Right-Quarrelsome”) w imionach Eteoklesa i Polinika, por. tenże, *The Seven against Thebes*, s. 169, przyp. 814.

<sup>71</sup> Por. też Hezjod, *Works and Days* (w. 218), t. 1 (*Theogony, Works and Days, Testimonia*), oprac. i przeł. Glenn W. Most, The Loeb Classical Library 57, Cambridge (Mass.) 2006, s. 104; Ajschylos, *Agamemnon*, ww. 174-176 (Srebrny, s. 366). Natomiast więcej na temat motywu πάθει μάθος (pol. *nauka przez cierpienie*) zawartego w tragedii Sofoklesa *Antygona*, por. M. Maślanka-Soro, *Nauka przez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991, s. 63-69 (rozdział 4: *Relacja pomiędzy winą a cierpieniem. Odejście od modelu Ajschylosa: 1. Kreon i Antygona*); Martin Cropp, *Antigone's Final Speech (Sophocles, Antigone 891-928)*, „Greece & Rome” 44 (1997), nr 2, s. 137-160; Michela Lombardi, *L'apologia del giusto sofferente in Soph. Ant. 891-928 e nella letteratura biblica (Job. 31)*, „Hermes” 138 (2010), nr 2, s. 131-151.

<sup>72</sup> Sofokles, *Antygona*, ww. 925-928 (Chodkowski, s. 264).

potrafiła obdarzyć Kreona szacunkiem i nigdy nie odnosiła się do niego jako do prawowitego króla Teb, nazywając go pogardliwie „τὸν στρατηγὸν”<sup>73</sup> (pol. *wodzem*):

*„Teraz znów mówią, że ludowi w mieście  
Jakieś rozkazy wódz właśnie ogłosił.”<sup>74</sup>*

Kreon odmówił pogrzebu Polinikowi z powodu zdrady ojczyzny i wydał w tej sprawie dekret, któremu stanowczo sprzeciwiła się Antygona. Owa decyzja Kreona to w jakimś stopniu początek końca jego kariery politycznej.<sup>75</sup> Władca Teb pozbawił bowiem Polinika naturalnego prawa każdego człowieka, które zostało dane ludziom od bogów – prawa do godnego pogrzebu. W świetle stanowionego prawa ateńskiego z V w. p.n.e. świętokradcom i zdrajcom nie przysługiwał pochówek wewnątrz danego miasta, z którego się wywodzili, lecz poza nim. W przypadku Aten byłaby to prawdopodobnie pobliska Megara.<sup>76</sup> Choć brat Antygony okrył się niesławą, organizując wyprawę siedmiu wodzów przeciw Tebom, to ona wciąż uznawała *rodzone więzy miłości* (gr. ἡ φιλία<sup>77</sup>) za najważniejsze:

*„Lecz gdy już ojciec i matka w Hadesie,  
Innego brata nigdy mieć nie będę.  
Oto dlaczego ponad wszystko ciebie  
uczciłam, bracie. A Kreon to uznał*

---

<sup>73</sup> Tenże, *Antigone* (w. 8), w: tenże, *Tragoediae*, oprac. R. D. Dawe, t. 2 (*Trachiniae, Antigone, Philoctetes, Oedipus Coloneus*), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsk 1979, s. 57.

<sup>74</sup> Tenże, *Antigona*, ww. 7-8 (Chodkowski, s. 217).

<sup>75</sup> „(...) Creon’s assumption on behalf of the polis of the authority to decree burial for one brother (Eteocles) but deny it to the other (Polyneices) that leads ultimately to his downfall.” – Harvey Alan Shapiro, *The Wrath of Creon: Withholding Burial in Homer and Sophocles*, „Helios” 33S (2006), s. 120.

<sup>76</sup> Inna sytuacja miała miejsce, gdy osoba łamiąca prawo była okarżona o zbrodnię przeciw ludowi ateńskiemu (tzw. uchwała Kannona). Winny miał wówczas ponieść śmierć, będąc wrzuconym do przepaści, por. Ksenofont, *Historia grecka*, I 7.20-22 (Klinger, s. 46-47). Por. też Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I 138 (Kumaniecki, s. 112-113) – kazuś pochówku ciała Temistoklesa (ok. 524-459 p.n.e.). Więcej na ten temat, jak również na temat kontrowersyjnego dekretu Kreona, por. Vincent J. Rosivach, *On Creon, Antigone and Not Burying the Dead*, „Rheinisches Museum” 126 (1983), s. 192-211; Martin Cropp, *Antigone’s Final Speech (Sophocles, Antigone 891-928)*, s. 153-154; Mark Griffith, *Introduction (5. The meaning of the play: (b) Lessons)*, w: Sofokles, *Antigone*, red. M. Griffith, Cambridge 1999, s. 29-30; Edward Monroe Harris, *Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of νόμος*, w: *The Law and the Courts in Ancient Greece*, red. E. M. Harris, Lene Rubinstein, Londyn 2004, s. 19-56; H. A. Shapiro, *The Wrath of Creon: Withholding Burial in Homer and Sophocles*, s. 120; Victoria Wohl, *Sexual Difference and the Aporia of Justice in Sophocles’ Antigone*, w: *Bound by the City*, s. 119-148.

<sup>77</sup> Więcej na temat tego pojęcia, por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII 1162a (Gromska, s. 253-255).

za czyn występny i wielką zuchwałość.”<sup>78</sup>

Dlatego sprofanowanie ciała swojego Polinika przez Kreona, który kazał „rzucić jego ciało sępom i psom na pastwę”<sup>79</sup>, postrzegala jako cios wymierzony nie tylko wobec niego samego i siebie, ale również wobec bóstw podziemnych, których Kreon ewidentnie nie uszanował.

Postawa Antygony i jej logika myślenia w obliczu dramatu rodzinnego przywodzi na myśl żonę Intafrenesa (zm. ok. 521 r. p.n.e.), o której wspomina Herodot (ok. 485-425 p.n.e.) w swoich *Dziejach*. Te dwie, zdawałoby się, zupełnie odmienne postaci łączy bardzo głębokie uczucie miłości siostrzanej do swych braci, którzy pozostawiali jedyną wciąż trwającą przy życiu część ich zmarłych rodziców. Gdy więc nieznana nam z imienia żona Intafrenesa stanęła przed trudną decyzją wyboru ocalenia życia jednego ze skazanych na śmierć członków swojej najbliższej rodziny (był to dar otrzymany od króla perskiego Dariusza I Wielkiego [ok. 550-486]), po krótkim zastanowieniu wybrała właśnie swojego jedynego brata. A swój wybór tłumaczyła przed władcą medyjskim w sposób następujący: „Królu, innego męża mogłabym, jeśli bóg zechce, znów dostać, a także inne mieć dzieci, gdybym te straciła; ale skoro mój ojciec i moja matka już nie żyją, więc nie mogłabym w żaden już sposób innego brata otrzymać”<sup>80</sup>. Nie trudno więc dostrzec w jej słowach podobieństwa do apologii Polinika wyrażonej przez Antygonę w przytoczonym wcześniej ustępie ze sztuki tragicznej Sofoklesa *Antygona*: „οὐκ ἔστ’ ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ”<sup>81</sup> (pol. „Innego brata nigdy mieć nie będę”).

Polinik nawet po śmierci nie przestał być dla Antygony bratem. Córa Edypa stawiała go na równi z Eteoklesem, który poległ w obronie ojczyzny.<sup>82</sup> Dlatego Antygona

<sup>78</sup> Sofokles, *Antygona*, ww. 911-915 (Chodkowski, s. 263-264). Trzeba jednak zaznaczyć, że nie wszyscy uczeni są zgodni w tym temacie, gdyż niektórzy negują fakt, iż Antygona kierowała się w swoim działaniu wyłącznie pobudkami wynikającymi z silnych więzi rodzinnych, por. np. Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954, s. 49 czy Gennaro Perrotta, *Sofocle*, Biblioteca di cultura contemporanea 87, Florencja 1965, s. 120. Powyższą bibliografię cytuję za M. Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, s. 66-67.

<sup>79</sup> Sofokles, *Antygona*, ww. 205-206 (Chodkowski, s. 227).

<sup>80</sup> Herodot, *Dzieje*, III 119 (Hammer, s. 270). Więcej na temat ewentualnych podobieństw między Antygoną a żoną Intafrenesa czy możliwych inspiracji Sofoklesa *Dziejami* Herodota, por. Cecil Maurice Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1947, s. 93-96; Herbert Zellner, *Antigone and the Wife of Intaphrenes*, „The Classical World” 90 (1996-1997), nr 5, s. 315-318; Stephanie West, *Sophocles’ Antigone and Herodotus’ Book Three*, w: *Sophocles Revisited*, s. 109-136; Orlando Ameduri, *Antigone*, vv. 904-915, „Vichiana” 4 (2004), nr. 1, Seria 6, s. 3-9.

<sup>81</sup> Sofokles, *Antigone* (w. 912), w: tenże, *Tragoediae*, s. 93.

<sup>82</sup> Por. R. Chodkowski, *Wstęp do Antygony*, w: Sofokles, *Tragedie*, s. 209.

przeciwstawiając miłość braterską pysze Kreona odnajduje w sobie pewien wewnętrzny imperatyw miłości i stwierdza, iż: „οὗτοι συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν”<sup>83</sup>. W ten sposób Antygona udowodniła także przed Kreonem jak ważne jest każde ludzkie życie głosząc przekaz, w myśl którego nikt nie posiada prawa do tego, aby pozbawiać kogoś sensu śmierci. Zdaje się natomiast, że dla Kreona najważniejsza była żądza władzy i uczucie nienawiści w stosunku do wroga, dlatego uważał on, iż: „*Nawet po śmierci wróg nie będzie bliskim*”<sup>84</sup>.

Tragizm Edypa stał się najpierw tragizmem jego rodziców, później tragizmem jego synów-braci (Eteoklesa i Polinika), a na końcu tragizmem jego córek-siostr (Antygony i Ismeny<sup>85</sup>). Istotą tego tragizmu była śmierć, która w dramatycznych okolicznościach dopadała

---

<sup>83</sup> Sofokles, *Antigone* (w. 523), w: tenże, *Tragoediae*, s. 77. Na przestrzeni lat powstało wiele polskich przekładów omawianego wersu ze sztuki Sofoklesa, co pokazuje jak trudno oddać w języku polskim wszystkie niuanse słów Antygony: 1. „*Nie nienawdzić, by kochać mam serce.*” (tenże, *Antygona. Tragedya Sofoklesa*, przeł. Jan Czubek, Kraków 1881, s. 22, w: *Liryki greccy*, przeł. J. Czubek, Kraków 1882, s. 138); 2. „*Mnie, nie nienawiść modlą, lecz kochanie*” (tenże, *Antygona* (w. 147), przeł. Kazimierz Kaszewski, oprac. Piotr Chmielowski, Arcydzieła Polskich i Obcych Pisarzy, Brody 1908, s. 39); 3. „*Mem przeznaczeniem kochać, nie być wrogą swym*” (tenże, *Antygona. Dramat Sofoklesa*, przeł. Tadeusz Węclewski, Lwów 1931, s. 40 [w przyp. 1 tłumacz podaje jeszcze inną propozycję przekładu tego wersu: „*Nie wspólnie nienawdzić, wspólnie kochać chcę*”]); 4. „*Zrodzonej dla miłości, nie każ nienawdzić.*” (tenże, *Antygona* (w. 523), przeł. Ludwik H. Morstin, Warszawa 1953, s. 33); 5. „*Mój los – współkochać, nie współnienawdzić!*” (tenże, *Antygona* (w. 511), przeł. Mieczysław Brożek, Wrocław 1964<sup>5</sup>, s. 70); 6. „*Lecz w miłości | Szukam wspólnoty, nie w nienawidzeniu*” (tenże, *Antygona* (w. 522-523), przeł. Zygmunt Kubiak, w: Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 185); 7. „*Współkochać przyszłam, nie współnienawdzić.*” (tenże, *Antygona* (w. 521), przeł. Kazimierz Morawski, oprac. S. Srebrny, J. Łanowski, Biblioteka Narodowa II 1, Wrocław 1999<sup>13</sup>, s. 27); 8. „*Mam kochać braci, nie ich wrogość dzielić!*” (tenże, *Antygona*, ww. 523 [Chodkowski, s. 243]). Por. też R. Chodkowski, *Zur Interpretation von Sophocles' Antigone v. 523*, „Eos” 76 (1988), fasc. 1, s. 21-27.

<sup>84</sup> Sofokles, *Antygona*, w. 522 (Chodkowski, s. 243).

<sup>85</sup> Treść zachowanych tragedii Sofoklesa nie określa dalszych losów Ismeny. Zgodnie więc z przyjętą tradycją, a zapoczątkowaną prawdopodobnie przez Mimnermosa (ok. 2 poł. VII w. p.n.e.), Ismena (gr. Ἰσμήνη) była kochanką młodego Tebańczyka Teoklymenosa (por. *Greek Elegiac Poetry from the Seventh to the Fifth Centuries B.C.*, przeł. i oprac. Douglas E. Gerber, t. 1, The Loeb Classical Library 258, Cambridge (Mass.) 1999, s. 101). Przyłapana *in flagranti*, miała zostać zabita przez Tydeusa, co zostało przedstawione na jednej z zachowanych amfor korynckich, której datację określa się szacunkowo na ok. 560-550 r. p.n.e. (por. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Louvre+E+640&object=vase> [dostęp: 22 VII 2014]). Ismena podzieliła tym samym los pozostałych Edypidów, por. P. Grimal, *Ismene*, w: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 165; John P. Barron, P. E. Easterling, *Early Greek Elegy: Callinus, Tyrtaeus, Mimnermus*, w: *The Cambridge History of Classical Literature*, s. 136. Według innej wersji mitu Ismena była córką Asopa, która z Argosem miała syna Iasosa, a ten z kolei miał być ojcem Io, por. Pseudo-Apollodoros, *The library* (II 1.3), s. 130-131. Więcej na temat roli postaci Ismeny w „dramacie genealogicznym” rodu Edypa w tragediach

poszczególnych członków rodu. Ku niej nakierowane były wszystkie ich działania. Nie była to jednak śmierć, która spotyka człowieka w starości, jako wyznaczony prawem natury kres życia. Była to śmierć w kwiecie wieku. Śmierć nienaturalna, która nie pozwala rozwinąć talentów ludzkiej natury. Wyjątkiem jest sam Edyp, któremu dano doczekać późnej starości. Jest on swego rodzaju zwornikiem sklepienia rodu, który musi (nawet jako ślepiec) patrzeć na wszystkie jego nieszczęścia. W tym sensie jest on greckim Hiobem – mężem boleści (albo być może tylko kozłem ofiarnym wybranym przez Los). Nieszczęście towarzyszy mu od dnia narodzin do dnia śmierci. Przez to Edyp oswoił się niejako z nieszczęściem i nauczył się z nim żyć. Inni członkowie jego rodu mieli mniej „szczęścia”. Siłą charakteru Edypa to hart ducha w znoszeniu nieszczęść. Jego córka-siostra, Antygona, „οὐκ ἐπίσταται κακοῖς”<sup>86</sup> (pol. *nie poddaje się nieszczęściom*), lecz chce ich uniknąć, aby uciec przed hańbą. Jednak swoim własnym twardym postępowaniem ściągnęła na siebie klęskę<sup>87</sup>:

„Po ojcu pewnie ma charakter twardy:  
jak on nieszczęściom poddać się nie umie.”<sup>88</sup>

Antygona, jak widać, uchodziła za charakter najbliższy charakterowi Edypa. Doświadczyła w swoim krótkim życiu czasu, gdy skazana była wyłącznie na siebie, cierpiąc w samotności. Była więc żeńskim odpowiednikiem swojego brata-ojca, owocem wielkiej miłości matki (Jokasty) do utraconego pierworodnego syna (Edypa). Ale kobiecość powodowała, że nie była lustrzanym odbiciem Edypa, lecz zapewne urodziwej Jokasty, po której Antygona mogła odziedziczyć piękną urodę, jak również wewnętrzną odwagę w podejmowaniu głęboko egzystencjalnych wyborów. Antygona była więc sobą tak, jak sobą był Edyp, co zostało podkreślone w ich imionach, które niejako desygnują życiową drogę tych dwoje bliskich sobie osób. Stąd mimo wszystko szła ona w życiu własną drogą, będąc do końca świadomą klątwy rodowej, tej *trzykrotnie wypowiedzianej niedoli ojca* (gr. „πατὴρὸς τριπόλιστον οἴκτου”<sup>89</sup>), która wisiała również nad jej życiem.

---

Sofoklesa, por. María Luisa Picklesimer, *Ismene, una figura incomprendida*, „Florentia Iliberritana 11 (2000), s. 215-225; Stefani Engelstein, *Sibling Logic or Antigone Again*, „Publications of the Modern Language Association of America” 126 (2011), nr 1, s. 38-54; Bonnie Honig, *Ismene's Forced Choice: Sacrifice and Sorority in Sophocles' Antigone*, „Arethusa” 44 (2011), nr 1, s. 29-68.

<sup>86</sup> Sofokles, *Antigone* (w. 472), w: tenże, *Tragoediae*, s. 75.

<sup>87</sup> Por. R. Chodkowski, *Wstęp do Antygony*, w: Sofokles, *Tragedie*, s. 213.

<sup>88</sup> Sofokles, *Antygona*, ww. 471-472 (Chodkowski, s. 240).

<sup>89</sup> Tenże, *Antigone* (w. 859), w: tenże, *Tragoediae*, s. 91. Na temat dwuznaczności przymiotnika „τριπόλιστον”, mogącego również wskazywać na przypadki związków w rodzie Edypa, które były podejmowane przeciw

Przesłanie *Antygony* zostało dobitnie wyrażone przez Sofoklesa w krótkiej strofie eksodosu, w której to chór wypowiada następujące słowa:

„Szczęścia podstawy szukajmy w rozwadze.  
Na nic postawa buntu wobec bogów,  
a wielkie słowa pyszałków zuchwałych  
ściągają na nich  
równie wielkie kary,  
rozwagi uczą dopiero na starość.”<sup>90</sup>

Wydaje się zatem, że poeta zamierzał przekazać swoim odbiorcom pewną etyczną prawdę mówiącą o tym, że nie można przedkładać prawa państwowego nad prawo boskie, rozumiane jako prawo naturalne, ponieważ jest to, jak można było by dziś powiedzieć, pułapka klasycznego deontologizmu heteronomicznego. Słusznie więc wnioskował sir C. M. Bowra (8 IV 1898-4 VII 1971) pisząc: „It is that the laws of man must conform to the laws of the gods. Otherwise disaster will follow. (...) Sophocles saw that it was not inevitable and dramatized a case of discord between them”<sup>91</sup>. Nie przypadkowo zatem Sofokles w napisanym przez siebie w 409 r. p.n.e. *Filoktecie* wkłada w usta Neoptolemosa (syna Achillesa) słowa, które mogą być antytezą takiej postawy pseudoetycznej, typowej dla Kreona (*Antygona*), ale również jak się okazuje i dla Odyseusza (*Filoktet*)<sup>92</sup>: „*Wstręt tylko budzi, gdy ktoś postępuje wbrew swej*

---

naturze (związek Lajosa i Jokasty, Edypa i Jokasty oraz Lajosa i Chryzypposa), por. Clarke Michael, *Thrice-ploughed woe: (Sophocles, Antigone 859)*, „Classical Quarterly” 51 (2001), nr 2, s. 368-373.

<sup>90</sup> Sofokles, *Antygona*, ww. 1348-1353 (Chodkowski, s. 287).

<sup>91</sup> C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, s. 101. Nie oznacza to jednak, że przesłanie *Antygony* powinno być rozumiane wyłącznie w sensie dialektyki heglowskiej (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Lectures of 1827* (557), w: *Lectures on the Philosophy of Religion*, przeł. i oprac. Peter C. Hodgson oraz inni, t. 2 (*Determinate Religion*), Berkeley 1996, s. 665), która została już jakiś czas temu obalona, por. A. Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*, Studienhefte zur Altertumswissenschaft Heft 2, Getynga 1972<sup>3</sup>, s. 202-203; Karl Reinhardt, *Sophocles*, przeł. Hazel Harvey, David Harvey, oprac. Hugh Lloyd-Jones, Oxford 1979 s. 64-65; R. Chodkowski, *Motywacja czynu Antygony w tragedii Sofoklesa*, „Roczniki Humanistyczne” 36 (1988), z. 3, s. 75-76.

<sup>92</sup> Jeżeli postawę Kreona (nieetyczne dekrety) można uznać za właściwą dla logiki klasycznego deontologizmu heteronomicznego, to postawę Odyseusza (świadome kłamstwo) należałoby określić mianem deontologizmu autonomicznego, por. tenże, *Filoktet*, ww. 79-85 (Chodkowski, s. 309). Więcej na temat sztuczek słownych Odyseusza oraz etyki Neoptolemosa, por. Mary Whitlock Blundell, *The Moral Character of Odysseus in Philoctetes*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 28 (1987), s. 307-329; Malcolm Heath, *Sophocles' Philoctetes: a problem play?*, w: *Sophocles Revisited*, s. 137-160; Seth L. Schein, *Odysseus and the Language of Violence in Sophocles' Philoctetes*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 3a (2002), nr. 1-2, Seria 20, s. 41-45;

*naturze i temu, co słuszne*”<sup>93</sup>. Zatem bohaterka Sofoklesa, Antygona, czynem dowodzi, że w pewnych sytuacjach życiowych nie można przyjmować postawy biernej, lecz należy podjąć walkę<sup>94</sup>, nawet jeśli była by ona z góry skazana na porażkę (brzemień Lajosa i Edypa)<sup>95</sup>:

„O dziecko, chyba w nadmiarze odwagi  
starłaś się z Diki zbyt wysokim tronem.  
I w tych zapasach z jakiejś przyczyny  
za swoich ojców dzisiaj splacasz winy.”<sup>96</sup>

W ten sposób Antygona udowadnia, że jest postacią nietuzinkową, której postawa zasługuje na miano ogólnoludzkiego „heroicznego humanizmu”, przekraczającego epokę Sofoklesa.<sup>97</sup>

Z drugiej strony owe „ojców winy”, o których wspomina cytowany wyżej fragment tragedii, to odwołanie się do pewnego następstwa pokoleń władców tebańskich. U początków owej genealogicznej hierarchii stoi Kadmos (por. Rys. 1). Kolejne pokolenia jego potomków wyznaczają imiona Polidora, Labdaka, Lajosa i Edypa. Antygona jest piątym pokoleniem Kadmosa, a trzecim pokoleniem Labdaka. Jest przy tym ostatnią z rodu, którą cechuje niezłomna duma „ojców-królów” (por. wcześniejszy fragment *Antygony*: „*Po ojcu pewnie ma charakter twardy*” [w. 471]). Ich winy stoją niejako u podstaw jej heroizmu. Jest to ród, którego paradoksalnie genealogię „po mieczu” kończy kobieta, która powinna stać u początku genealogii „po kądzieli”. Jednak Antygona ginie jako dziewczyna. Jest niezamężna i bezdzietna. Ma zatem w sobie coś z mężczyzny, który bez żony – rodzicielki swych dzieci jest zawsze sam i w tym sensie jest z natury rzeczy skazany na bycie ostatnim z rodu. Sofokles musiał więc sięgnąć po wzorce postaw męskich, gdy rozpoczynał pracę nad stworzeniem profilu charakterologicznego dla swojej bohaterki. Zapewne za taki paradygmat

---

Laurel Fulkerson, *Neoptolemus Grows up? Moral Development and the Interpretation of Sophocles' Philoctetes*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” 52 (2006), s. 49-61.

<sup>93</sup> Sofokles, *Filoktet*, ww. 902-903 (Chodkowski, s. 349).

<sup>94</sup> Por. R. Chodkowski, *Wstęp do Antygony*, w: Sofokles, *Tragedie*, s. 210.

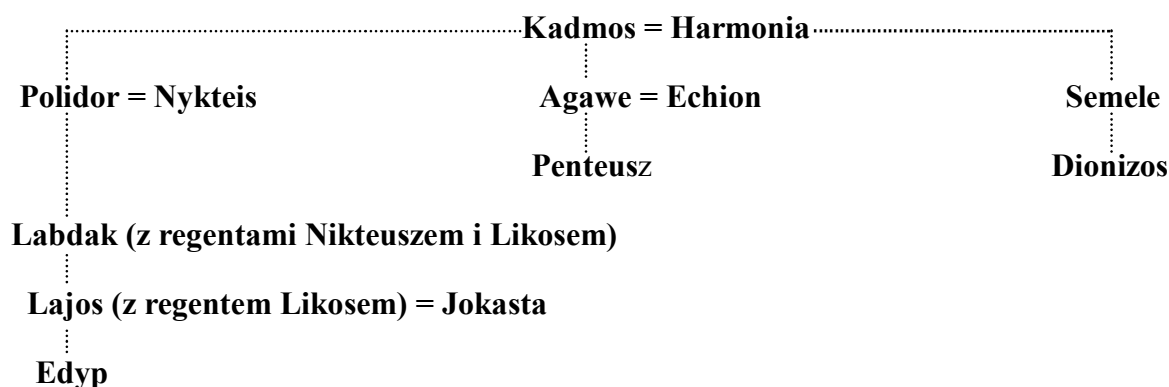
<sup>95</sup> Postawę życiową Antygony doskonale oddają słowa sir R. C. Jebba (27 VIII 1841-9 XII 1905), które warte są do przytoczenia w całości: „*The case of Antigone is a thoroughly typical one for the private conscience, because the particular thing which she believes that she ought to do was, in itself, a thing which every Greek of that age recognised as a most sacred duty (...) to render burial rites to kinsfolk*” – tenże, *Introduction*, w: Sofokles, *The Plays and Fragments. With critical notes, commentary and translation in English prose*, przeł. i oprac. R. C. Jebb, t. 3 (*The Antigone*), Cambridge 1891<sup>2</sup>, s. XX.

<sup>96</sup> Sofokles, *Antygona*, ww. 853-856 (Chodkowski, s. 261).

<sup>97</sup> Por. M. Maślanka-Soro, *Sofokles i jego twórczość dramatyczna*, s. 761.

dla postaci Antygony posłużył poecie Achilles, mityczny heros z *Iliady* Homera, który reprezentował ponadczasowy ideał etosu rycerskiego w starożytnej Grecji.<sup>98</sup>

Γένος Edypa może więc nasuwać następujące rozumowanie *per analogiam*: pokolenie maratonmachów w Atenach to „I pokolenie”; pokolenie Peryklesa to „II pokolenie”; pokolenie okresu wojny peloponeskiej to „III pokolenie”. Sofokles swoim długim życiem objął prawie całe V stulecie p.n.e. Poeta widział więc jak przemijają trzy pokolenia Ateńczyków. W kontekście rozważań nad trzema ostatnimi pokoleniami rodu Kadmosa można zatem przyjąć, iż wyżej wymienione pokolenia nr „I”, „II” i „III” zostały w pewnym sensie kolejno spersonifikowane w sztukach tragicznych Sofoklesa przez Lajosa, Edypa i Antygonę. Zwycięstwo pod Maratonem (490 r. p.n.e.) to początek końca wielkości Aten, które od tego momentu w swoich burzliwych dziejach stopniowo zaczynają ulegać imperialistycznym zakusom. Nie potrafią dostrzec w maratońskim zwycięstwie zrzędzenia Losu, lecz widzą w nim wyłącznie sukces własnego męstwa. To początek bezbożności, najgorszej formy ή ύβρις (pol. *pycha*). Po wojnach perskich (492-478 p.n.e.) Perykles poprzez politykę gwałtu na członkach Związku Morskiego zapewnił dobrobyt Atenom przez długi czas. Lecz pokoleniu okresu wojny peloponeskiej, czyli pokoleniu Antygony, przyszło za to zapłacić. Wydaje się wobec powyższego, że poeta przekazuje nam, iż wielkie sukcesy są początkiem wielkich klęsk, gdyż egzystencja człowieka podlega ciągłej fluktuacji. Jest to prawda o ironii ludzkiego losu, która wypływa z przesłania „dramatu genealogicznego” Sofoklesa.



Rys. 1: Rodowód Edypa<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Por. R. Chodkowski, *Motywacja czynu Antygony w tragedii Sofoklesa*, s. 82. Podobieństwo heroizmu Achillesa i Antygony wynika przede wszystkim z ich usilnych dążeń, aby zapewnić godny pochówek swym najbliższym, czyli Patroklowi i Polinikowi, por. Homer, *Iliada*, XVIII 125-138 (Dmochowski, s. 322-323); Sofokles, *Antygona*, ww. 20-99 (Chodkowski, s. 218-223). Więcej na ten temat, por. R. Chodkowski, *Antigone und Achilles oder Die Ritterideale in der Antigone des Sophokles*, „Eos” 78 (1990), s. 249-257; H. A. Shapiro, *The Wrath of Creon: Withholding Burial in Homer and Sophocles*, s. 119-122.

### 3. Tragedia attycka a dzieje Attyki w V w. p.n.e.

Sformułowane przez Sofoklesa powyższe przesłanie *Antygony*, w świetle którego racjonalny czyn powinien być przeciwwagą inercji, a prawo boskie powinno być podstawą prawa pozytywnego, było zapewne bardzo aktualne w jego czasach. W tym okresie dziejów Aten za główne przywary mieszkańców tej *polis* uchodziły: „ἡ φιλοτιμία” (pol. *nieposkromiona ambicja zdobywania zaszczytów*), „ἡ πλεονεξία” (pol. *chciwość*), „ἡ μεγαλοψυχία” (pol. *arogancja*), „ἡ μεγαλαυχία” (pol. *zarozumiałość*)<sup>100</sup> i ἡ ἀσέβεια (pol. *bezbożność*) – opisana przez Tukidydesa (ok. 471/460-404/393 r. p.n.e) w następujący sposób: „θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε”<sup>101</sup> (pol. *nikt bowiem nie zważał na lęk wobec bogów, jak również na prawo ludzi*). Co może być rozumiane przez współczesnego dobiorcę jako słabo zawołowana krytyka demokracji ateńskiej, zwłaszcza w okresie wojny peloponeskiej. Ten stan rzeczy poświadczają częściowo słowa spartańskiego króla Archidamosa (król Sparty od 468-426 r. p.n.e.) oraz samego Sofoklesa.

Król spartański wypowiadał się w kontekście Ateńczyków na temat swoich rodaków w taki sposób: „*Dzielni jesteście i roztropni dzięki rozwadze (...); roztropni zaś dlatego, że za*

---

<sup>99</sup> Por. T. G. Tucker, *Introduction*, w: Ajschylos, *The Seven against Thebes*, s. XXIV. Dobrym uzupełnieniem powyższych filiacji rodzinnych Edypa jest *Tablica Genealogiczna Rodu Labdakidów*, sporządzona przez prof. R. Chodkowskiego, z której jasno wynika, iż Jokasta również należała do tego samego rodu Kadmosa, będąc prawnuczką Agawe i Echiona, por. R. Chodkowski, *Wstęp do Króla Edypa*, w: Sofokles, *Tragedie*, s. 70. Por. też Eurypides, *Fenicjanki*, ww. 5-16 (Łanowski, s. 107). Na temat zaś spartańskiej genealogii królów, por. Claude Calame, *Spartan Genealogies. The Mythological Representation of a Spatial Organisation*, przeł. A. Habib, w: *Interpretation of Greek mythology*, s. 153-186.

<sup>100</sup> Na temat „ἡ φιλοτιμία”, która wręcz opętała obywateli Aten, por. Tukidydes, *History of the Peloponesian War* (II 65.7), przeł. Charles Foster Smith, t. 1 (*Books I and II*), The Loeb Classical Library 108, Cambridge (Mass.) 1956, s. 374. Na temat „ἡ πλεονεξία”, por. Herodot, *Book VIII* (112), w: *Herodotus with an english translation*, przeł. A. D. Goodley, t. 4 (*Books VIII-IX*), The Loeb Classical Library 120, Cambridge (Mass) 1969, s. 114. Na temat „ἡ μεγαλοψυχία”, postrzeganą przez Demostenesa (ok. 384-322 r. p.n.e.) jako przywarę, por. Demostenes, *On the Crown* (68.21-24), *with an english translation, introduction, notes, indices*, oprac. i przeł. Francis P. Simpson, Oxford 1882, s. 50-51. Por. też Arystoteles, *Ethica Nicomachea* (II 1107b.20-27), oprac. Ingram Bywater, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1962, s. 34-35, gdzie „ἡ μεγαλοψυχία” jest rozumiana jako szlachetna cnota; Isokrates, *Evagoras* (59-60), w: *The Works of Isocrates in Three Volumes*, przeł. Larue van Hook, t. 3, The Loeb Classical Library 373, Londyn 1945, s. 36-37, gdzie odnaleźć można podobne rozumienie tego słowa, co u Arystotelesa. Na temat zaś „ἡ μεγαλαυχία”, por. Lukian, *Timon, or the Misanthrope* (28), w: *The Works of Lucian in Seven Volumes*, przeł. Austin M. Harmon, t. 2, The Loeb Classical Library 54, Londyn 1919, s. 356-359.

<sup>101</sup> Tukidydes, *History of the Peloponesian War* (II 53.4), s. 352.

*prosto jesteśmy wychowani na to, żeby wydawać się sobie samym mądrzejszymi od prawa i obyczajów, i za surowo, żeby prawom odmawiać posłuszeństwa. Nie dość jesteśmy wyćwiczeni w tej nieużytecznej sztuce, która uczy, jak w pięknych słowach ganić przygotowania nieprzyjaciół, gdy czynem nie umie się słowom dorównać. Sądzymy, że inni myślą zupełnie podobnie i że losu nie da się słowami naprzód ustalić*<sup>102</sup>.

Sofokles natomiast, motywowany doświadczeniem zgrozy moralnej (objawiającej się np. całkowitym zanikiem pobożności), która wypełniała serca obywateli Aten w czasie dwukrotnego wybuchu zarazy w mieście podczas trwającej wojny peloponeskiej, pewnie nie przypadkowo umieścił w *Królu Edypie*, powstałym w pierwszych latach tego panhelleńskiego konfliktu, taki ustęp:

*„Apollona nigdzie nie czci się jawnie,  
a cześć bogów niknie.”*<sup>103</sup>

W tym kontekście jeszcze większego sensu nabiera relacja Tukidydesa o upadku moralnym Ateńczyków w chwili, gdy zagrażały im dwie wrogie siły: wroga koalicja peloponeska za murami miasta i „boska” zaraza wewnątrz miasta: *„Takie to nieszczęście spadło na Ateńczyków; w mieście ludzie marli, za miastem nieprzyjaciół pustoszył pola”*<sup>104</sup>.

Żeby jednak lepiej zrozumieć przyjętą w tej pracy interpretację historyczną „tragedii genealogicznych” Sofoklesa, warto przyjąć się bliżej pewnej ciekawej wzmiance, która znajduje się w dziele „ojca historii”. Według Herodota klątwa rodu Edypa (czy w innej wersji mitu klątwa Pelopsa, por. przyp. 43), nie zakończyła swojego działania wraz ze śmiercią Eteoklesa i Polinika, czy Antygony i Ismeny, ponieważ wciąż wisiała nad potomkami Kadmosa<sup>105</sup>, a więc spartańskimi Ajgidami. Nie mogli oni bowiem powstrzymać fatalnego

---

<sup>102</sup> Tenże, *Wojna peloponeska*, I 84 (Kumaniecki, s. 69-70). Idąc za przekładem K. Kumanieckiego (18 V 1905-8 VI 1977), głównym zarzutem Archidamosa skierowanym do Ateńczyków była ich „biegłość w nieużytecznej sztuce mówienia” (gr. „τὰ ἀχρεῖα ζῶντες”), por. Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, t. 1 (*Books I-III*), Oxford 2003, s. 129.

<sup>103</sup> Sofokles, *Król Edyp*, ww. 909-910 (Chodkowski, s. 118).

<sup>104</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 54 (Kumaniecki, s. 161).

<sup>105</sup> Kadmos, syn Agenora (króla Tyru), był założycielem mitycznej Kadmei w Beocji (późniejsze Teby) oraz protoplastą Spartan, którego siostrę, Europę, zgwałcił i uprowadził Zeus. Kadmos poszukiwał jej bezskutecznie po całej Grecji. Wreszcie postanowił zasięgnąć rady Apollina w jego delfickiej świątyni, gdzie bóg doradził mu porzucenie poszukiwań i podążanie za jałówką, którą znajdzie na zewnątrz świątyni. Miała ona wskazać Kadmosowi miejsce, w którym powinien zbudować nowe miasto, czyli wspomnianą Kadmeę. Jednak zanim do tego doszło Kadmos zabił węża (lub w innej wersji mitu smoka), syna Aresa, który utrudniał mu złożenie ofiary dziękczynnej bogini Atenie, blokując dostępu do źródła. Następnie za namową tejże bogini miał on posiać w

pomoru swoich dzieci na wyspie Terze, którą zamieszkiwali odkąd przybył na nią z Lacedemonu Teras, praprawnuk Polinika.<sup>106</sup> Stosownie więc do orzeczenia wyroczni, u której Ajgidzi zasięgnęli rady w związku z zaistniałym nieszczęściem, wzniesli świątynię, w której sprawowano kult bogiń przeznaczenia oraz swoich mitycznych przodków tak, aby odpędzić demona, który nękał ich ród od wieków<sup>107</sup>: „(...) *Ajgidzi, wielka fyla w Sparcie. Mężowie tego rodu, nie mogąc utrzymać przy życiu swych dzieci, wzniesli stosownie do orzeczenia wyroczni świątynię dla Erynii, Lajosa i Edypa. I potem istniał ten sam kult na Terze u tych, którzy od tych mężów pochodzili.*”<sup>108</sup>

---

ziemi zęby zabitego węża, dając tym samym początek Spartanom, czy „Posianym” (por. przyp. 19). Po tych wydarzeniach Kadmos wybrał za żonę Harmonię, córkę Aresa i Afrodyty, z którą miał cztery córki (Semele, Ino, Agawe, Autonoe) i jednego syna (Polidora). Córki Kadmosa trapił jednak w życiu nieszczęśliwy los, podobnie zresztą jak i jego jedyne go syna, por. Owidiusz, *Metamorfozy*, II 834-876 (Stabryła, s. 69-70); tamże, III 1-137 (Stabryła, s. 71-76); tamże, IV 570-604 (Stabryła, s. 121-122). Por. też Robert Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, oprac. Aleksander Krawczuk, Warszawa 1982<sup>4</sup>, s. 174-178; Michael Grant, *Myth of the Greeks and Romans (revised and updated bibliography)*, Penguin Books, Harmondsworth (Middlesex) 1995, s. 388; David Sacks, *Encyclopedia of the Ancient Greek World. Revised edition*, oprac. Oswyn Murray, Lisa R. Brody, Facts on File Library of World History, Nowy Jork 2005, s. 73.

<sup>106</sup> Na temat historii założenia spartańskiej kolonii na wyspie Terze (w czasach Kadmosa zwanej pod nazwą Kalliste) przez Terasa, syna Autesjona, por. Herodot, *Dzieje*, IV 147-148 (Hammer, s. 351). Na temat zaś genealogii Eteoklesa i Polinika, por. Pauzaniusz, *Ustęp boga Apollona*, IX 5.12-16 (Podbielski, s. 224-225).

<sup>107</sup> Przywołuje to na myśl ustęp z *Orestei* Ajschylosa, w której jest mowa m.in. o demonie, który prześladował również mityczny ród Atreusza: „*Żywie demon w tym rodzie prastary i krwią coraz nową się pasie*” – Ajschylos, *Agamemnon*, ww. 1475-1476 (Srebrny, s. 423). Przytoczone słowa zostały wypowiedziane przez Klitajmestrę, która tłumaczyła w ten sposób motywy mordu, którego dokonała na swoim mężu Agamemnonie: „*Nie królowa przed tobą stanęła – to on, to ów demon, co zbrodnią napelnia ten dom (...)*” – tamże, ww. 1499-1500 (Srebrny, s. 424). Klitajmestra postrzegała zatem siebie jako „agentkę klątwy rodowej”, zesłanej przez Zeusa po to, aby ukarać Agamemnona za śmierć niewinnej Ifigenii (zemsta Klitajmestry) oraz za zniszczenie Troi (gniew Zeusa), por. H. Lloyd-Jones, *The Guilt of Agamemnon*, „The Classical Quarterly” 12 (1962), nr 2, s. 187-199; P. E. Easterling, *Presentation of Character in Aeschylus*, „Greece & Rome” 20 (1973), nr 1, Seria 2, s. 3-19; James J. Helm, *Aeschylus' Genealogy of Morals*, „Transactions of the American Philological Association” 134 (2004), nr 1, s. 23-54.

<sup>108</sup> Herodot, *Dzieje*, IV 149 (Hammer, s. 351). Ta historia Herodota o dziwnej umieralności ajgidzkich dzieci na wyspie Terze mogła być jakąś legendarną opowieścią, która miała ścisły związek z tradycyjnym kultem Edypa na tym terenie, jak również i w samej Sparcie, por. *Herodotus, with a commentary*, oprac. Joseph W. Blakesley, t. 1, Bibliotheca Classica, Londyn 1854, s. 524 (przyp. 384). Spartańscy potomkowie Ajgeusza, wnuka Terasa i syna Ojolykosa, zamieszkiwali nie tylko Terę czy Kyrę, lecz również Teby i Akragas, por. Walter Wybergh How, Joseph Wells, *A Commentary on Herodotus: with introduction and appendixes*, s. 384 [http://www.gutenberg.org/ebooks/24146, dostęp: 27 VI 2014]. Ponadto, w Sparcie istniały tylko trzy fyle

Z przytoczonego powyżej fragmentu z *Dziejów* Herodota wynika istotna, jak się wydaje, informacja o prawdopodobnych motywach, które mogły towarzyszyć Sofoklesowi przy pisaniu jego sztuk tragicznych o Edypie i jego rodzie. Herodot wyraźnie przekazuje nam, iż mieszkańcy Hellady w V w. p.n.e. usilnie wierzyli, że mity stanowią rudymetarną część ich faktycznej historii, w której są niejako zakorzenieni.<sup>109</sup> Nie może być zatem przypadku w tym, że Sofokles pisząc swoje sztuki tragiczne poświęcone Edypowi (*Król Edypa* i *Edypa w Kolonos*) w czasie wojny peloponeskiej, obrał właśnie za głównego bohatera swojej trylogii tragicznej Tebańczyka, którego przodkiem był Kadmos (por. Rys. 1), mityczny protoplasta Spartan.<sup>110</sup> Ponadto sam zły los, jaki spada na Edypa i jego ród, można odczytywać na poziomie metatekstualnym, czyli jako pewną aluzję odnoszącą się do wydarzeń

---

doryckie, natomiast Ajgidzi to nazwa jednej ze spartańskich fratrii. To wskazuje na to, że mieszkańcy wyspy Tera usilnie chcieli wywodzić się od Ajgidzkich Spartan, powołując się przy tym na wspólnego przodka, Terasa, por. David Asheri, Alan Lloyd, Aldo Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, oprac. Oswyn Murray, Alfonso Moreno, Oxford 2007, s. 675-676.

<sup>109</sup> Innym przykładem głębokiej wiary Ateńczyków w przeszłość mityczną jest fragment *Dziejów* Herodota, który mówi o tym, w jaki sposób Hellenowie rozstrzygnęli spór między Ateńczykami a Tegeatami o to, kto jest bardziej godny, aby zająć lewe skrzydło w czasie bitwy pod Platejami (479 r. p.n.e.) – prawe skrzydło bowiem zajmowali tradycyjnie Lacedemończycy. Głównymi argumentami, tak jednych jak i drugich, były historyczne zasługi, które kolejno przedstawiali na forum zgromadzenia Tegeaci, a po nich również i Ateńczycy. Ateńczycy więc, którym ostatecznie przyznano tę pozycję w szyku bojowym, powołali się m.in. na swoją mityczną przeszłość, twierdząc m.in. że: „(...), gdy Argiowowie, którzy najechali z Polinejesem Teby, zakończyli swe życie i leżeli niepogrzebani, urządziliśmy wyprawę na Kadmejczyków i, jak twierdzimy, zabraliśmy ich zwłoki i pochowaliśmy je w naszym kraju, w Eleusis” – Herodot, *Dzieje*, IX 27 (Hammer, s. 667-668).

<sup>110</sup> Dobrym źródłem potwierdzającym historyczną niechęć Aten do Teb jest, na przykład, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, która została napisana przez Flawiusza Arriana (ok. 95-173). Arrian opisał w swojej pracy m.in. pacyfikację powstania tebańskiego przez Macedończyków, która miała miejsce w 335 r. p.n.e. Opiswane przez niego wydarzenia noszą znamiona aktu dziejowej sprawiedliwości zesłanej przez bogów, która spadła na niegodziwych Teban w postaci karcącej ręki Aleksandra Wielkiego (19/20 VII 356-10 VI 323), ponieważ Tebanie niechlubnie zapisali się na kartach historii Grecji: „Tebańczycy zasłużyli już dawno na taką karę za zdradę podczas wojny perskiej, za napaść na Plateje w czasie pokoju, za obrócenie mieszkańców tego miasta w niewolników, za bestialską rzeź wbrew obyczajom greckim, dokonaną na tych, którzy się poddali Sparcie, za spustoszenie miejsca, gdzie Grecy wystąpili przeciw Medom i ocalili Grecję od niebezpieczeństwa, a także za to, że zgubili Ateńczyków podczas głosowania, gdy padł wniosek wśród sprzymierzeńców spartańskich o niewoli ateńskiej” – Arrian, *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, I 9 (Gesztolt-Gasztold, s. 23-24). To ostatnie zdanie odnosi się do zgromadzenia członków Związku Peloponeskiego w 404 r. p.n.e., kończącego wojnę peloponeską, kiedy to Koryntianie i Tebańczycy najusilniej głosowali za wysiedleniem Ateńczyków z miasta pomimo tego, że nawet Lacedemończycy głosowali za zawarciem pokoju z Atenami, por. Ksenofont, *Historia grecka*, II 2.19-22 (Klinger, s. 63-64).

poprzedzających wybuch wojny peloponeskiej. Według Tukidydesa przed wybuchem tejże wojny, która w jego oczach była najstraszliwszą ze wszystkich wojen w dziejach Grecji, Helladę nawiedziły okropne nieszczęścia: trzęsienia ziemi, dziwne zaćmienia słońca, wielkie susze, głód oraz zaraza, której ofiarą stał się m.in. Perykles. Być może Ateńczycy, w tym również i sam Sofokles, postrzegali je jako *sui generis* karę zesłaną na nich od bogów, z powodu bratobójczej walki wśród Hellenów. Można to hipotetycznie wywnioskować z poniższego fragmentu *Wojny peloponeskiej*: „(...) obecna zaś wojna była długotrwała i tyle cierpień przypadło w udziale Helladzie, ile nigdy przedtem w równie długim okresie. Nigdy bowiem przedtem nie zdobyli i nie zamienili w pustynię tylu miast ani barbarzyńcy, ani sami Grecy walczący przeciw sobie. (...) Nigdy też przedtem nie było takiej fali wysiedleń ani takiego przelewu krwi wskutek działań wojennych i walk domowych. Rzeczy, które dawniej znano tylko ze słyszenia, ale które raczej rzadko znajdowały potwierdzenie w rzeczywistości, obecnie utraciły swą niewiarygodność: niezwykle silne trzęsienia ziemi na dużych obszarach, zaćmienia słońca, zdarzające się częściej, niż to z dawniejszych czasów wspomniano, wielkie susze i spowodowane przez nie klęski głodowe, a przede wszystkim zaraza, która w poważnym stopniu spustoszyła i częściowo zniszczyła Helladę – wszystko to szło równocześnie z tą wojną.”<sup>111</sup>

Można również przyjąć, że wszystkie te dziwne zjawiska przyrodnicze, które nawiedziły Helladę tuż przed wybuchem i w trakcie wojny peloponeskiej, były swego rodzaju znakami zesłanymi od bogów, wskazującymi na przyszłe nieszczęścia, a podobnymi do tych z tragedii Sofoklesa *Król Edyp*, o których była mowa wyżej. Miałyby więc one ustrzec Greków

---

<sup>111</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I 23 (Kumaniecki, s. 22-23). Tukidydes w swojej narracji wielokrotnie wspomina o podobnych przypadkach kataklizmów, które nawiedzały Helladę przez 27 lat trwania wojny peloponeskiej (1. trzęsienia ziemi: III 87, s. 272; III 89, s. 273-274; IV 52, s. 334-335; IV 56, s. 337-338; V 45, s. 435-436; V 50, s. 441-442; VI 95, s. 551; VIII 6, s. 636-637; VIII 41, s. 661-662; 2. zaćmienia słońca: II 28, s. 143; IV 52, s. 334-335; 3. zaraza: II, 47, s. 157; II 54, s. 161; III 87, s. 272) tak, jakby chciał on z poetycką precyzją nadać tej wojnie jeszcze większego dramatyzmu i patosu, por. Adam Parry, *The Language of Thucydides' Description of the Plague*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 16 (1969), nr 1, s. 114. Jedynym odosobnionym przypadkiem, o którym Tukidydes mówi tylko jeden raz, jest susza (I 23, s. 23). W księdze trzeciej zaś (III 116, s. 295) jest mowa o erupcji wulkanu Etna, która nie została wymieniona wśród katastrof, jakie szły koincydentalnie z rozpoczęciem wojny peloponeskiej. Por. Anthony J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, Londyn 1988, s. 28-40; S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, s. 62-64; Rosalind Thomas, *Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague*, w: *Brill's Companion to Thucydides*, red. Antonios Rengakos, Antonios Tsakmakis, Brill's Companions in Classical Studies, Leiden 2006, s. 87-108.

przed niepotrzebnym przelewem bratobójczej krwi, która według relacji Tukidydesa została przepowiedziana bardzo dawno temu: „*Przyjdzie wojna dorycka, a z nią nadejdzie zaraza*”<sup>112</sup>. Zdaje się bowiem, że Tukidydes, uczeń ateńskich sofistów, prowadzi swoją narrację w *Wojnie peloponeskiej* tak, jakby chciał w szczególności zaakcentować w wojnie ów czynnik fatalistyczny (nie wyzbywając się przy tym racjonalnego podejścia do opisywanych zjawisk<sup>113</sup>), który popychał Ateny do coraz większej brutalności, a nawet do okrucieństwa w polityce zewnętrznej i w prowokowanej przez nich wojnie.<sup>114</sup> Tym bardziej, że najwyraźniej ateńska imperialistyczna ideologia używania siły wobec słabszych *poleis* zdominowała ich politykę, podobnie jak wewnętrzne nastroje ateńskich demokratów.<sup>115</sup> Być może dlatego Tukidydes stwierdza stanowczo, że: „*Ateńczycy (...) podejmowali szkodliwe dla siebie i*

---

<sup>112</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 54 (Kumaniecki, s. 161).

<sup>113</sup> Więcej na temat metodyki narracyjnej Tukidydesa, łączącej elementy racjonalistyczny-empiryczne oraz metafizyczne w ujęciu opisywanej przez niego wojny, por. Lisa Kallet, *Thucydides, Apollo, the Plague, and the War*, „*American Journal of Philology*” 134 (2013), nr 3, s. 355-382 (tam też całościowa bibliografia na wskazany temat).

<sup>114</sup> Więcej na temat wpływu Sofistów na sposób myślenia Tukidydesa o dziejach i ludzkim losie, por. Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, przeł. Janet Lloyd, Oxford 2002, s. 240-241. Ateńczycy dopuścili się wielu masakr i przymusowych wysiedleń niewinnej ludności. Za przykład może tutaj posłużyć ludność Eginy, którą Ateńczycy wypędzili w 431 r. p.n.e. Gdy zaś Egineci przenieśli się za sprawą Sparty do Tyrei (*polis* na pograniczu argiwo-lakońskim), Ateńczycy w 427 r. p.n.e. ponownie na nich napadli, uprowadzili do Aten, a następnie wymordowali, por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 27 (Kumaniecki, s. 142); tamże, IV 56-57 (Kumaniecki, s. 337-338). Mieszkańców Skiony i Torony w Chalkidyce spotkał w 421 r. p.n.e. podobny los co kilka lat wcześniej Eginetów, por. tamże, V 2-3 (Kumaniecki, s. 398-400); tamże, V 32 (Kumaniecki, s. 424). Natomiast w 415 r. p.n.e. Ateńczycy zaatakowali wyspę Melos, na której wymordowali wszystkich mężczyzn, którzy wpadli im w ich ręce, natomiast kobiety i dzieci sprzedali w niewolę, a samo miasto skolonizowali przysyłając własnych osadników, por. tamże, V 84-116 (Kumaniecki, s. 465-475). Od tego czasu w walnych bitwach wojny peloponeskiej Ateny ponosiły w większości same porażki, w rezultacie których Sparta zdobyła Ateny i ustanowiła latem 404 r. p.n.e. tzw. tyranię trzydziestu oligarchów. Na temat sprawowania władzy w Atenach przez członków „trzydziestki”, por. Lizjusz, *Przeciwko Eratostenesowi, członkowi rządu Trzydziestu* (Turasiewicz, s. 81-103); Ksenofont, *Historia grecka*, II 3-4 (Klinger, s. 65-95); Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, XXXIV 2-XXXVIII 1 (Piotrowicz, s. 61-65); Diodor Sycylijski, *The Historical Library in Fifteen Books* (XIV 1), przeł. George Booth, t. 1, Londyn 1814, s. 584-586.

<sup>115</sup> Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, III 82 (Kumaniecki, s. 267-269). Więcej na temat ateńskiej „theory of force” w polityce zewnętrznej, por. J. de Romilly, *Thucydides and Athenian Imperialism*, przeł. Philip Thody, Oxford 1963, s. 298-299 i 309.

*sprzymierzeńców akcje, niewiele z tą wojną, jak się zdaje, mające wspólnego, popychani ambicją jednostek i ich chęcią zysku*”<sup>116</sup>.

Zostało już wcześniej przynajmniej dwukrotnie zaznaczone, że Sofokles napisał i wystawił *Króla Edypa* mniej więcej na początku wojny peloponeskiej. Był to więc okres w dziejach Grecji, w którym Ateny przeżywały szczyt swojego rozwoju. Z tej perspektywy nieszczęścia, jakie spadły na Edypa, musiały być dla Ateńczyków wizją wręcz przerażającą, ponieważ los Edypa mógł stać się także ich udziałem jako katastrofalna konsekwencja wojny. Do mitu o królu Edypie poeta z Kolonos powrócił pod koniec wojny peloponeskiej, a więc około 406 r. p.n.e., gdy Ateny zaczęły odczuwać schyłek dawnej świetności. Jednak tym razem postać Edypa miała znamionować dla Aten nie upadek, lecz nadzieję na przyszłość: „*Zniszczywszy, chcą dziś bogowie cię podnieść*”<sup>117</sup>, jak czytamy w *Edypie w Kolonos*. Sofokles, pisząc swoją ostatnią sztukę w czasie bardzo trudnej dla Aten sytuacji politycznej, mógł pozwolić sobie na pewien wizjonerski zabieg. Ateny pod wpływem mało chwalebnych dla siebie doświadczeń wojennych doznawały w pewnym sensie duchowego odrodzenia, podobnie zresztą jak postać Edypa w dramacie Sofoklesa. Oto Edyp z tebańskiego wygnańca, nad którym wisiała klątwa rodowa, stał się nowym człowiekiem, oczyszczonym z ciąży nad nim klątwy. I został też przyjęty w mury nowego miasta, Aten, gdzie wywyższono go do godności jednego z bóstw chtonicznych. Sofokles mógł również mieć nadzieję na taką duchową metamorfozę, ponieważ pisał *Edypa w Kolonos* (czyli swoją już ostatnią sztukę tragiczną), będąc już w bardzo zaawansowanym wieku.<sup>118</sup> To niebawem rzeczywiście się ziściło, ponieważ Ateńczycy po śmierci poety zbudowali mu świątynię i czcili go jako herosa o imieniu Δεξιόν (pol. *Przyjmujący*).<sup>119</sup> Z tego względu obraz Edypa w sztukach tragicznych

---

<sup>116</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 65 (Kumaniecki, s. 170).

<sup>117</sup> Sofokles, *Edyp w Kolonos*, w. 394 (Chodkowski, s. 435). Bardzo osobliwe dla tego wersu jest to, że czasownik ὄλλυσθαι (pol. *zniszczywszy*) przyjął formę *imperfectum*, co podkreśla tylko fakt, iż upadek Edypa nie był czymś ostatecznym, lecz miał znamionować przed nim nową nadzieję na przyszłość, por. tenże, *The Plays and Fragments. With critical notes, commentary and translation in English prose*, przeł. i oprac. R. C. Jebb, t. 2 (*The Oedipus Coloneus*), Cambridge 1900<sup>3</sup>, s. 70 (przyp. 394); J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles*, t. 7 (*The Oedipus Coloneus*), s. 74.

<sup>118</sup> Więcej na ten temat, por. Ch. Segal, *Tragedy and Civilisation. An Interpretation of Sophocles*, Martin Classical Lectures 26, Cambridge (Mass.) 1999, s. 373-375. Na temat ewolucji Edypa ze stanu społecznego ἀπόπολις (pol. *nie mający miasta*) do stanu ἐμπολις (pol. *przynależny do miasta*), por. Peter Burian, *Suppliant and Saviour. Oedipus at Colonus*, „Phoenix” 28 (1974), nr 4, s. 416-417; Laura Slatkin, *Oedipus at Colonus. Exile and Integration*, w: *Greek Tragedy and Political Theory*, s. 219-220.

<sup>119</sup> Por. R. Chodkowski, *Życie Sofoklesa. Wstęp-przekład-komentarz*, s. 18.

Sofoklesa wydaje się być w jakimś znaczeniu metaforycznym odbiciem losu Aten i samego poety.

W powyższe rozważania wpisuje się dalsza konstatacja historyczna, uprzednio już kilkakrotnie wzmiankowana, która naprowadza nas na obarczony klątwą ateński ród arystokratyczny Alkmeonidów, do którego należał Perykles, wspaniały strateg i bliski przyjaciel Sofoklesa.<sup>120</sup> Poeta mógł zadedykować swoją tragedię właśnie jemu czy też jego rodowi. Dowodem przemawiającym za tym mógłby być ponownie Herodot, gdy wspomina w swoich *Dziejach* o okolicznościach narodzin Peryklesa. Jego matka, Agarista (pochodząca z rodu Alkmeona, ok. VI w. p.n.e.), kiedy była brzemienna miała mieć widzenie senne, w którym to zdawało jej się, że porodziła lwa. Kilka dni po tym widzeniu urodziła Peryklesa.<sup>121</sup> W archaicznej i klasycznej symbolice greckiej lew mógł oznaczać wspaniałość, mądrość, ale i niebezpieczną dzikość natury, co z politycznego punktu widzenia rodzi skojarzenia z tyranią.<sup>122</sup> Zatem lew symbolizujący dwoistość natury politycznej Peryklesa może być odczytywany jako aluzja do postaci Edypa z tragedii Sofoklesa, który charakteryzuje się podobnymi cechami osobowościowymi (szczególnie w *Królu Edypie*).<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 8; Por. też *Testimonia vitae atque artis*, w: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, t. 4 (*Sophocles*), s. 44-46.

<sup>121</sup> Por. Herodot, *Dzieje*, VI 131 (Hammer, s. 485).

<sup>122</sup> Por.  
„Tego skoro waleczny Menelaj postrzega,  
Iż [Parys] śmiałymi przed rotę krokami wybiega  
– Jak lew uradowany, kiedy go spotyka  
Albo jeleń rogaty, albo koza dzika,  
Zgłodniałą rwie paszczką, co mu się dostanie,  
Choć go rączę psy gonią i żwawi młodzianie”

– Homer, *Iliada*, III 23-28 (Dmochowski, s. 49); „Nie wolno nigdy w mieście lwa hodować – kto go wychowa, musi mu ulegać.” – Arystofanes, *Żaby*, ww. 1431-1432 (Ławińska-Tyszkowska, s. 326). Por. też Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach czyli onejrokrytyka*, II 12 (Żółtowska, s. 114), gdzie czytamy m.in., że sny, w których śniący trzyma lub ogląda młode lwiątko oznaczają dobrą wróżbę, ponieważ zapowiada ona narodziny potomstwa.

<sup>123</sup> Więcej na temat interpretacji fragmentu 131 z VI księgi *Dziejów* Herodota, por. Hermann Strasburger, *Herodot und das perikleische Athen*, „Historia” 4 (1955), z. 1, s. 1-25; F. D. Harvey, *The Political Sympathies of Herodotus*, „Historia” 15 (1966), z. 2, s. 254-255; J. Schwartz, *Hérodote et Périclès*, „Historia” 18 (1969), z. 3, s. 367-370; Brad McNellen, *Herodotean Symbolism: Pericles as Lion Cub*, „Illinois Classical Studies” 22 (1997), s. 11-23; V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates. Greek history and civilization during the 6th and 5th centuries B. C.*, Routledge Classics, Londyn i Nowy Jork 2011, s. 190-192.

Historia rodu Alkmeonidów silnie zapadła w pamięci Ateńczyków prawdopodobnie z powodu archonta Megaklesa (ok. VII w. p.n.e), przodka Peryklesa, którego bezpośrednio wiązano z przyczynami tzw. zbrodni kylońskiej. Kylon był bowiem ateńskim arystokratą, który w 632 r. p.n.e. dokonał w Atenach na akropolu nieudanej próby zamachu stanu. Choć sam uszedł z życiem, to jego zwolennicy zostali wymordowani przy ołtarzu bogini Ateny, gdzie szukali schronienia.<sup>124</sup> Od tego momentu w dziejach Aten na sławny ród potomków Alkmeona spadało wielokrotnie odium nienawiści i to w sposób szczególny ze strony Lacedemończyków, w interesie których leżały zapewne wszelkie działania dezintegrujące politykę Aten. Tak było na przykład za czasów reformatora Klejstenesa z Aten (ok. 570-492), gdy w 507 r. p.n.e. Lacedemończycy za sprawą Izagorasa (ok. VI w. p.n.e.), politycznego przeciwnika Klejstenesa, chcieli przejąć władzę w Atenach: żądano wówczas wygnania wszystkich „τοὺς ἐναγέας”<sup>125</sup> (gr. *obciążonych klątwą*), a więc Alkmeonidów.<sup>126</sup> Podobna sytuacja miała miejsce, gdy Lacedemończycy przed wybuchem wojny peloponeskiej postawili Ateńczykom ultimatum, wzywając ich do „zamazania zbrodni przeciw bogini”<sup>127</sup>, czy gdy w Atenach wybuchła dwukrotnie zaraza już w trakcie trwania tejże wojny: tym razem to Ateńczycy żądali wygnania Peryklesa, który choć ostatecznie został oczyszczony z wszelkich infamii (co prawda po zapłaceniu przez niego kary pieniężnej, nałożonej mu z woli ludu), to niedługo po tych wydarzeniach, bo jesienią 429 r. p.n.e., zmarł w wyniku epidemii.<sup>128</sup> To zaś mogło być odczytane jednoznacznie przez Ateńczyków. Tak Perykles, jak i cały jego ród, był słusznie obarczony klątwą, gdyż Megakles był rzeczywiście winny zarzucanej mu zbrodni. Stąd Perykles płacąc niejako winy przodków poniósł przedwczesną śmierć z wyroków Losu. To zaś mogło być dla obywateli Aten logicznym wyjaśnieniem tego, co było właściwą przyczyną wybuchu zarazy w mieście oraz dlaczego Ateny ponosiły liczne klęski w trwającej wtedy wojnie.

---

<sup>124</sup> Por. Herodot, *Dzieje*, V 71 (Hammer, s. 404); Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I 126 (Kumaniecki, s. 100-101).

<sup>125</sup> Herodot, *Book V* (70.2), w: *Herodotus with an english translation*, przeł. Alfred Denis Goodley, t. 3 (*Books V-VII*), The Loeb Classical Library 119, Cambridge (Mass) 1938, s. 78.

<sup>126</sup> Por. Tenże, *Dzieje*, V 70 i 72 (Hammer, s. 404).

<sup>127</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I 126 (Kumaniecki, s. 100). W czasie I wojny perskiej (492-490 p.n.e.) ród Alkmeonidów został nawet posądzony, być może właśnie z powodu ciąży nad nim klątwy, o konszachty z Persami, por. Herodot, *Dzieje*, VI 115 (Hammer, s. 478).

<sup>128</sup> Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 21 (Kumaniecki, s. 138-139); II 59-60 (s. 164-165); II 64-65 (s. 168-169).

Sofokles prawdopodobnie darzył olbrzymim szacunkiem Peryklesa jako uznanego polityka. Był świadkiem śmierci jego dwóch synów (Paralosa i Ksantypposa) z pierwszego małżeństwa oraz siostry, których najwyraźniej dosięgła szalejąca w Atenach dżuma.<sup>129</sup> Słyszał też on zapewne, jak niewdzięczni Ateńczycy obrzucali go różnymi oszczerstwami z powodu okolicznościowych zmian w prawie ateńskim (por. poniższy przyp. 129). Można zatem powiedzieć, iż poeta z Kolonos doświadczył upadku tego człowieka. Dla Sofoklesa oznaczało to więc przyjęcie w tym czasie od Losu trzech bolesnych ciosów, gdyż: a) był on przyjacielem Peryklesa, który zmarł przedwcześnie; b) był przyjacielem swoich rodaków<sup>130</sup>, którzy najwraźniej pod wpływem wojny podupadli moralnie; c) był też wiernym wyznawcą religii apollinińskiej, do której Ateńczycy zaczęli mieć wielce sceptyczny stosunek, gdyż Apollo okazał się wspierać w wojnie Peloponezyjczyków.<sup>131</sup>

Poszukiwania różnych wydarzeń historycznych, które mogły ewentualnie znaleźć swe odbicie w twórczości poetyckiej Sofoklesa, należą do trudnych przedsięwzięć badawczych. Ale być może stwierdzenie, iż m.in. pod wpływem wyżej wymienionych czynników poeta przypomniał sobie (po kilkunastu latach od napisania *Antygony*) mityczną historię rodu Edypa i zdecydował się wobec tego podjąć pracę nad napisaniem *Króla Edypa*, nie będzie zbyt daleko idącym wnioskiem. Grecy przykładali dużą wagę do mitycznych genealogii, co zostało już wcześniej wspomniane. W świetle zachowanych źródeł można powiedzieć, że Alkmeon był częściowo powiązany z rodem Labdakidów poprzez osobę Polinika, z którym brał udział w wyprawie siedmiu wodzów.<sup>132</sup> Poza tym, Sofokles jako dramaturg i zarazem ὁ διδάσκαλος

<sup>129</sup> „ἀπέθανε γὰρ ὁ Ξάνθιππος ἐν τῇ λοιμῷ νοσήσας. Ἀπέβαλε δὲ καὶ τὴν ἀδελφὴν ὁ Περικλῆς τότε (...) καὶ τὸν περίλοιπον αὐτοῦ τῶν γνησίων υἱῶν ἀποβαλεῖν Πάραλον.” (pol. *Ksantyppos zachorowawszy zmarł w czasie zarazy. W tym czasie odeszła też siostra Peryklesa (...) i jego ostatni pozostały przy życiu pełnoprawny syn Paralos*) – Plutarch, *Pericles* (36.3-4), w: *Plutarch's Lives*, oprac. i przeł. Bernadotte Perrin, t. 3 (*Pericles and Fabius Maximus, Nicias and Crassus*), The Loeb Classical Library 65, Londyn 1932, s. 104 i 106. To zaś tłumaczyłoby usilne dążenia Peryklesa do nadania pełni praw obywatelskich swojemu synowi z drugiego małżeństwa z Milezyjką Aspazją (ok. V w. p.n.e.), co było niezgodne z prawem ateńskim usankcjonowanym przez samego Peryklesa, por. tamże (37), s.106-109. Por. też Herodot, *Dzieje*, I 173 (Hammer, s. 92). Więcej na ten temat, por. James A. S. Evans, *Herodotus, explorer of the past: three essays*, Princeton Legacy Library, Princeton 1991, s. 93-94.

<sup>130</sup> Por. R. Chodkowski, *Życie Sofoklesa. Wstęp-przekład-komentarz*, s. 9.

<sup>131</sup> Por. T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, s. 46-47 i 141. „Ci zaś, którzy znali wyrocznię udzieloną Lacedemończykom, przypomnieli sobie, że na pytanie Lacedemończyków, czy należy podejmować wojnę, odpowiedział bóg, że jeśli będą ją prowadzić energicznie, odniosą zwycięstwo, oraz że on sam im dopomoże.” - Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 54 (Kumaniecki, s. 161).

<sup>132</sup> Por. tamże, II 102 (Kumaniecki, 207-208); Pseudo-Apollodoros, *The Library* (III 7.2), s. 376-379.

mógłby dzięki swoim tragediom o Edypidach wyjaśnić Ateńczykom istotę ludzkiej winy tragicznej, która spada na człowieka nieoczekiwanie i bezwiednie, za sprawą niezbadanych wyroków Losu. To tragiczne przesłanie poety również mogłoby powiązać ród Edypa z rodem Alkmeona, ze szczególnym wskazaniem na postać Peryklesa i jego życiowy los. Sofokles, poeta „natchniony” przez Muzy, doskonale rozumiał istotę złożoności ludzkiej egzystencji naznaczonej ręką Przeznaczenia. Świadczą o tym jego zachowane tragedie. Zapewne Perykles również miał w tej materii swoje zdanie, skoro twierdził, że: „φέρειν δὲ χρὴ τὰ τε δαιμόνια ἀναγκαίως τὰ τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως”<sup>133</sup> (pol. *to, co jest zsyłane od bógów, należy znosić jako konieczność, to zaś, co jest zsyłane on nieprzyjaciół, mężnie*). Pozostaje jedynie pytanie, czy rodacy Sofoklesa i Peryklesa również potrafili pójść drogą wskazówek swojego wieszczka i stratega, czy jednak w swoich wygórowanych ambicjach pozostali nieczuli i głusi na porady swych „sterników”, co po części wyjaśniałoby przyczyny upadku imperium ateńskiego w drugiej poł. V w. p.n.e.

#### 4. Podsumowanie

Na podstawie analizy tragedii greckiej V w. p.n.e. można postawić hipotezę, iż genealogia rodu Edypa (czy w szerszym ujęciu genealogia rodu Labdakidów) legła u podstaw refleksji filozoficzno-politycznej, która być może była dobrze czytelna dla współczesnych Sofoklesowi Ateńczyków. Warto zwrócić uwagę na podkreślaną stale przez poetę rolę Losu (Mojry) w zdarzeniach związanych z dziejami Edypidów. Uwypuklenie zależności człowieka od tego potężnego bóstwa wprowadza bowiem odbiorcę tragedii dotyczących Edypa w krąg tzw. teologii politycznej, która nabiera jeszcze większego sensu w odniesieniu do fatalistycznych wydarzeń związanych z wojną peloponeską. Sofokles usprawiedliwia z jej pomocą człowieka (w tym takie postaci jak Perykles), który jest tu przedstawiony jako swego rodzaju zabawka, igraszka w rękach Mojry. Tak też tę dramatyczną relację przedstawił Platon: „ἄνθρωπον δέ, (...) θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον”<sup>134</sup> (pol. *człowieka zaś, (...) wymyślnie stworzono do bycia zabawką [w rękach] boga*). Człowiek jest więc nie podmiotem tworzącym historię, lecz przedmiotem wrzuconym w bieg dziejów, rządzonych przez Los. W tym kontekście orzekanie o ludzkiej winie lub niewinności nie ma większego sensu. Pozostaje tylko uczucie współczucia lub litości. Człowiek nie jest panem swej doli, a zatem pycha i

<sup>133</sup> Tukidydes, *History of the Peloponesian War* (II 64.2), s. 370.

<sup>134</sup> Platon, *Laws* (VII 803 c), przeł. Robert Gregg Bury, t. 2 (*Books VII-XII*), The Loeb Classical Library 192, Londyn 1926, s. 52.

okrucieństwo ateńskich demokratów oraz ich imperialistyczne zapatrywania to dowód całkowitego niezrozumienia mechanizmu, który rządził dziejami znanego im świata.

Gdyby zestawić dialogi Tejrezjasza z Edypem w tragedii Sofoklesa *Król Edyp* z elementami ateńskiego życia politycznego, może można by powiedzieć, że w dialogach tych pobrzmiewa echo rozmów Sofoklesa z Peryklosem, poety-wieszczą z politykiem-strategiem. Ten pierwszy patrzy na życie ludzkie z perspektywy religijnej: ludzkim życiem kieruje Los (Mojra). Ten drugi to antropocentryk, dla którego, podobnie jak i dla ówczesnych sofistów, miarą wszystkiego jest człowiek jako taki. Dyskurs między Sofoklesowym teocentryzmem a Peryklesowym antropocentryzmem to dyskurs, który być może dzielił społeczeństwo ateńskie na dwie podstawowe opcje społeczno-religijne (por. przyp. 39).

Tebańskie „tragedie genealogiczne” Sofoklesa wskazują wobec tego na pułapkę ludzkiego racjonalizmu. Poeta w *Królu Edypie* umieścił tytułowego bohatera na skrzyżowaniu trzech dróg, a więc w miejscu, gdzie nasz protagonista musiał zmierzyć się z trudnym wyborem egzystencjalnym. Dramat Edypa polegał na tym, że w jego przypadku nie istniał właściwy wybór, gdyż paradoksalnie wszystkie drogi prowadziły do dawno przez niego zapomnianych rodzinnych Teb. Epoka Peryklesa, czyli druga połowa V wieku p.n.e., to dla Aten okres naznaczony myślą sofistyczną, która była zdominowana przez filozofię antropocentryczną. Sofokles jednak udowadnia, że nie da się wyjaśnić wyłącznie logicznie istoty człowieka, jak i rzeczywistości, w której przyszło mu egzystować, czyli żyć ze świadomością śmierci. Tenże doświadczony życiowo arystokrata z ateńskiego demu Κολωνός Ἴππιος, który był wychowany w tradycji obyczajowości homerowej (która odcisnęła piętno również na jego twórczości poetyckiej), zapewne świetnie zdawał sobie z tego sprawę. Być może Ateńczycy w dobie wojny peloponeskiej, jak gdyby zachłyśnięci „naukowymi” teoriami politycznymi sofistów, zapomnieli o tej starej prawdzie homeryckiej, o której przypomina nam historia rodu Edypa. Jest więc ona, tak w naszych oczach jak i w oczach współczesnych Sofoklesowi Ateńczyków, rodzajem ofiary na rzecz ateńskiej *polis*, a więc swoistym kozłem ofiarnym – *pharmacosem*, który pomaga lepiej zrozumieć istotę arystotelesowskiej ἡ κάθαρσις.