DOKTORANCKIE SPOTKANIA Z HISTORIĄ

Redakcja

Krzysztof Andrzej Kierski
Mateusz Klempert
Joanna Elżbieta Śliczyńska

Olsztyn 2014

Recenzenci:
Sławomir Augusiewicz, Jan Gancewski, Witold Gieszczyński, Radosław Gross, Grzegorz Jasiński, Norbert Kasparek, Anna Kołodziejczyk, Jan Ptak, Dariusz Radziwiłłowicz, Karol Sacewicz, Miron Wolny

Korekta:
Aneta Maciejewska

Projekt okładki, DTP
Bogdan Grochal

Zdjęcie na okładce:
Archiwum w Wojtkuszkach, Ta-5199_33p.767
M. K. ČIURLIONIO DAILĖS MUZIEJAUS VADOVYBĖ KAUNAS

ISBN 978-83-65171-04-7

Wydawca:
Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ul. Kurta Obitza 1 10-725 Olsztyn tel.: 89 524 64 40 tel./fax 89 527 36 12
www.uwm.edu.pl/historia
historia.human@uwm.edu.pl

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie

Spis treści

Wstęp 9

Damian Kalinowski
Dzieje rodu Edypa w kontekście wojny peloponeskiej (431–404 r. p.n.e.). Relektura mitycznej genealogii w świetle historycznych realiów 11

Milena Mierzejewska
Zakon klauzurowy norbertanów na ziemiach Polski, gałąź męska i żeńska 25

Urszula Celińska
Główne kierunki polityki zagranicznej książąt mazowieckich Janusza I Starszego oraz Siemowita IV 39

Sylwia Skiendziul
Kobieta kokietowana i kokietująca. Średniowieczny rytuał uwodzenia na przykładzie „Powieści o Róży" 49

Artur Ziembiński
Klasztor i szpital św. Jadwigi na Stradomiu. Zapomniane miejsce w historii Krakowa 63

Joanna Elżbieta Śliczyńska
Produkty spożywcze w zamkach krzyżackich w Prusach na przełomie XIV/XV w. (ze szczególnym uwzględnieniem zamku w Gdańsku) 71

Justyna Dziadek
Warsztat kaznodziejski i treści moralizatorskie średniowiecznych kazań na przykładzie Sermones de Pentecostes Łukasza z Wielkiego Koźmina (XIV/XV w.) i Mikołaja Włoskiego (XV w.) – próba porównania 85

Michał Sierba
Żydzi tykocińscy w XVI w. 99

Anna Penkała
„Pewny kontrakt i nieodmienne postanowienie". O majątkowych aspektach zawierania małżeństw przez szlachtę w czasach saskich 111

Rafał Borkowski
Charakterystyka XVIII-wiecznych edyktów pruskich (na wybranych przykładach) 121

Kamil Jakimowicz
Działania Lubelskiej Komisji Dobrego Porządku w zakresie zapewnienia bezpieczeństwa publicznego w mieście w latach 1780–1789 129

Krzysztof Augustyniak
Florian Kobyliński – przyczynek do biografii 141

Ewelina Tarkowska
Echa wydarzeń paryskich w departamencie Côtes-du-Nord w latach istnienia monarchii lipcowej (1830–1848) 149

Mateusz Klempert
Dzieje fortuny rodu Kossakowskich z Wojtkuszek 171

Ariel Orzełek
Generał Kazimierz Sosnkowski wobec kryzysu personalnego w Ministerstwie Spraw Wojskowych latem 1920 r. 187

Sebastian Nowakowski
Nie tylko letni wypoczynek. Rozkazy dzienne Dowództwa Grupy Obozów Letnich Korpusu Ochrony Pogranicza w Rackim Borze (czerwiec – sierpień 1935 r.) 203

Grzegorz Kała
Służba Młodych Obozu Zjednoczenia Narodowego. Geneza, struktura, działalność 267

Magdalena Pasewicz-Rybacka
„Moda powinna być racjonalna i uzasadniona gospodarczo". Pojęcie i cechy mody w Polsce Ludowej w I poł. lat 50. XX w. 291

Arkadiusz Gryko
Obraz społeczeństwa Słupska w świetle analiz Ośrodka Badania Opinii Publicznej w Warszawie z 1963 r. 303

Daniel Fidala
Skutki „powodzi tysiąclecia" w 1997 r. na przykładzie Zakładu Karnego Nr 1 we Wrocławiu 323

Bibliografia selektywna 343

Damian Kalinowski
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Dzieje rodu Edypa w kontekście wojny peloponeskiej (431–404 r. p.n.e.). Relektura mitycznej genealogii w świetle historycznych realiów

Mit o rodzie Labdaka, którego apogeum to kazirodczy związek syna (Edypa) z matką (Jokastą), znakomicie nadawał się jako materiał kompozycyjny tragedii zarówno ze względu na głęboko egzystencjalną treść, jak i genealogiczną formę. Nie jest wobec tego dziełem przypadku, że najwięksi tragicy greccy sięgali właśnie po ten antyczny przekaz. Sofokles (ok. 497/496–406/405 r. p.n.e.) napisał trzy sztuki tragiczne oparte na cyklu mitów tebańskich. Są to: *Antygona*, *Król Edyp* oraz *Edyp w Kolonos*. *Antygona* została po raz pierwszy wystawiona prawdopodobnie w roku 442 lub 441 p.n.e., tuż przed wyprawą Ateńczyków przeciw wyspie Samos (440 r. p.n.e.)[1]. *Król Edyp* powstał i został wystawiony między rokiem 428 a 425 p.n.e.[2],

[1] Według Jana C. Kamerbeeka (4.10.1907–13.03.1998) druga data, czyli 441 r. p.n.e., jest mniej prawdopodobna, ponieważ w tym roku, m.in. Eurypides (ok. 480–406 r. p.n.e) zajął pierwsze miejsce w agonie tragicznym (więcej na ten temat, por. V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oksford 1954, s. 135–136); por. J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, t. 3 (*The Antigone*), Leiden 1978, s. 36; por. też T. Zieliński, *Antygona*, w: idem, *Szkice antyczne*, oprac. A. Biernacki, J. Parandowski, Kraków 1971, s. 475–477; J. de Romilly, *Les débats dans l'Antigone de Sophocle*, „Atti della Accademia delle Scienze di Torino", 1993, nr 1 (127), s. 17–24; R. Chodkowski, *Wstęp*, w: Sofokles, *Tragedie*, tłum. i oprac. R. Chodkowski, t. 1 (*Ajas*, *Trachinki*, *Filoktet*, *Edyp w Kolonos*), Lublin 2009, s. 17.

[2] *Króla Edypa* przyjęło się datować na okres tuż po wybuchu wojny peloponeskiej 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), w: idem, *Tragedie*, tłum. i oprac. R. Chodkowski, t. 2 (*Król Edyp*, *Antygona*, *Elektra*), Lublin 2012, s. 74. Na ten temat, por. B. M. W. Knox, *The Date of the Oedipus Tyrannus of Sophocles*, „The American Journal of Philology", 1956, nr 2 (77), s. 133–147; J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, t. 4 (*The Oedipus Tyrannus*), Leiden 1967, s. 28–29; M. Maślanka-Soro, *Sofokles i jego twórczość dramatyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 1 (*Epika-Liryka-Dramat*), Lublin 2005, s. 729; D. Aubriot, *La culpabi-*

a zatem w okresie wojny peloponeskiej, zaś premiera *Edypa w Kolonos* miała miejsce już po śmierci Sofoklesa w roku 401 p.n.e., gdy dla Aten rozpoczął się okres długiego pokoju[3]. Sofokles napisał tę sztukę w wieku ok. 90 lat. Można zatem przyjąć, że jest ona *sui generis* poetyckim pożegnaniem ze światem i z życiem dramatopisarza, który sam pochodził z ateńskiej gminy *Κολωνός Ἵππιος* (pol. *Końskie Wzgórze*), położonej ok. 1 km na północny zachód od Aten[4]. Widać zatem, że ta trylogia Sofoklesa wplata się ściśle zarówno w historię jego ojczystego miasta, jak i w osobiste losy poety[5]. W ten sposób „dzieje grzechu" wchodzą w historię zbiorową i indywidualną.

---

lité d'Œdipe et la date de l'Οἰδίπους τύραννος de Sophocle, w: *Phileuripidès. Mélanges offerts à François Jouan*, red. D. Auger, J. Peigney, Nanterre 2008, s. 355–370.

3 Por. *Hypothesis II do Edypa w Kolonos* (ww. 1–5), w: Sofokles, *Fabulae*, oprac. A.C. Pearson, Oxonii 1961 [b.n.s.]; J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, t. 7 (*The Oedipus Coloneus*), Leiden 1984, s. 3; R. Chodkowski, *Życie Sofoklesa. Wstęp-przekład-komentarz*, „Roczniki Humanistyczne", 1995, z. 3 (43), s. 19. Prawdopodobnie Sofokles objął obie swoje sztuki, czyli *Króla Edypa* i *Edypa w Kolonos*, jednym tytułem (być może dlatego Arystoteles, 384–322 r. p.n.e., stosował w *Poetyce* jeden tytuł – *Edyp* w odniesieniu do obu wymienionych sztuk Sofoklesa, por. Arystoteles, *Poetyka* (XIV.1453b 6), tłum. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1983, s. 38). Jednak jeszcze w starożytności pojawiło się rozróżnienie dwóch wymienionych sztuk Sofoklesa. Do *Króla Edypa* przypisano rzeczownik „τύραννος" lub nadano mu dodatkowy epitet „πρότερον", który miał wskazywać na wcześniejszą datę wystawienia, albo na wydarzenia, których dotyczy fabuła sztuki. Por. K. Pietruczuk, *Dzieje tektsu Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa między Atenami i Aleksandrią*, Warszawa 2014, s. 116; por. też W. Luppe, *Dikaiarchos und der ΟΙΔΙΠΟΥC TYPANNOC*, „Hermes", 1991, z. 4 (119), s. 467–469. Zatem znane nam współcześnie tytuły tych sztuk tragicznych są tworem dużo późniejszych czasów, być może pochodzącym dopiero z XVIII w., kiedy to odkryto niejako na nowo wartość dramatów Sofoklesa. Por. A. Lubach, *Edyp*, w: *Mit, człowiek, literatura*, red. S. Stabryła, Warszawa 1992, s. 153.

4 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. J.C. Kamerbeek, op. cit., s. 2–3; por. też U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die beiden Elektren*, „Hermes", 1883, t. 18, s. 214–263, gdzie mowa jest m.in. o tym, że Sofokles, pisząc swoją ostatnią tragedię, inspirował się sztuką młodszego kolegi – Eurypidesa, zatytułowaną *Fenicjanki*. Por. też T. Zieliński, *Sofokles i jego twórczość tragiczna*, Kraków 1928, s. 32–33, gdzie autor utrzymuje, że Sofokles, pisząc *Edypa w Kolonos*, sięgnął do dobrze znanego sobie mitu kolonejskiego.

5 Więcej informacji na temat życia i twórczości Sofoklesa, por. *Testimonia vitae atque artis*, w: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, red. S. Radt (F 730 a–g, red. R. Kannicht), t. 4 (*Sophocles*), Getynga 1999, s. 27–96. Por. też M.R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Londyn 1981, s. 75–87; P.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; M. Maślanka-Soro, op. cit., s. 725–733; A. Lesky, *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006, s. 189–197; R. Chodkowski, *Wstęp* (I. *Sofokles: życie i twórczość, 496–405*), w: Sofokles, *Tragedie*, t. 2, s. 13–22.

Do mitycznej genealogii rodu Labdakidów odwoływali się także inni tragicy greccy, przede wszystkim Ajschylos (ok. 525/524–456/455 r. p.n.e) i Eurypides. Ajschylos w roku 467 p.n.e. wystawił w ateńskim teatrze Dionizosa tetralogię, z której zachowała się tylko sztuka zatytułowana *Siedmiu przeciw Tebom*[6]. 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 Polinika i Eteoklesa, 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[7]. Ów tragizm, co warto podkreślić, jest ściśle powiązany z wątkiem genealogicznym, u podstaw którego legło kazirodztwo. W ten sposób owa kazirodcza genealogia, mroczna skaza pożądania, staje się wyznacznikiem losów indywidualnych i zbiorowych.

Indywidualizm ten dochodzi do głosu głównie w *Królu Edypie* i w *Edypie w Kolonos*. Zbiorowy, czy raczej genealogiczny, aspekt dramatu Edypidów, został zaś w sposób szczególny wyeksponowany w takich sztukach jak: *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa czy *Antygona* Sofoklesa, które stanowią w oczach współczesnego odbiorcy swoistą kontynuację wydarzeń opisanych przez Sofoklesa we wspomnianym *Królu Edypie* i w *Edypie w Kolonos*. Specyfika zaś tego *dramatu genealogicznego* polega na tym, że została ona stworzona nie dla ukazania prostych więzów krwi, lecz przedstawienia tragicznego splotu ludzkich losów, wbrew naturze i woli człowieka, który staje się bezwiednie ofiarą *Losu*[8].

---

[6] Por. H.J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, t. 1, Amsterdam 1957, s. 5–6 i 162; por. też L.M. Lech, *A possible date of the revival of Aeschylus' Seven against Thebes*, „The Classical Quarterly", 2008, z. 2 (58), s. 661–664.

[7] Por. R. Chodkowski, *Wstęp do Króla Edypa*, w: Sofokles, *Tragedie*, t. 2, s. 10; por. też Sofokles, *The Plays and Fragments. With critical notes, commentary and translation in English prose*, tłum. i oprac. R.C. Jebb, t. 1 (*The Oedipus Tyrannus*), Cambridge 1914, s. 15–17.

[8] Mojra to personifikacja ludzkiego losu, przeznaczenia i prawa, którego nawet bogowie nie mogą przekroczyć, ponieważ zakłóciliby wówczas porządek świata. Od urodzenia każdy człowiek posiada swoją μοῖρα, czyli *część* życia, szczęścia lub nieszczęścia. Dzięki Homerowi (ok. VIII w. p.n.e.) rozwinęła się idea trzech Mojr, 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 ucinała, gdy to życie dobiegło końca. Mojry nie miały odrębnie poświęconego im mitu, ale odgrywały znaczącą rolę w mitach związanych z innymi bóstwami. Por. P. Grimal, *Mojry*, w: idem, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. J. Łanowski, tłum. M. Bronarska, Wrocław 1987, s. 238; G. Giannakis, *The „Fate-as-Spinner" Motif. A Study on the Poetic and Metaphorical Language of Ancient Greek and Indo-European*, Indogermanische Forschungen, 1998, t. 103, s. 1–27; A. Górniak, *Mojry w świecie antycznym*, „Meander", 2000, nr 5 (55), s. 417–437; K. Narecki, *Mojry*,

Punktem wyjścia *dramatu genealogicznego* rodu Labdakidów jest odrzucenie Edypa – noworodka przez jego naturalnych królewskich rodziców, czyli Lajosa i Jokastę. Zgodnie bowiem z treścią *Króla Edypa*, Lajosowi przepowiedzianow Delfach, że wkrótce zginie 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[9].

Zatem, gdy Lajosowi urodził się syn, postanowił on już trzeciego dnia, aby związano dziecku nogi[10], a następnie porzucono wśród górskich bezdroży. Zadanie to zostało powierzone słudze Lajosa, pasterzowi jego stad w górach Kitajronu. Sługa ten nie spełnił jednak woli króla, tylko oddał niemowlę innemu pasterzowi wywodzącemu się z Koryntu, kierując się głęboko ludzkim uczuciem współczucia i litości. Zrządzeniem losu Edyp – noworodek z królewskiego rodu w Tebach trafił do bezdzietnej pary królewskiej w Koryncie, czyli do Polibosa i Meropy[11],

w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 50–51. Ich odpowiednikiem w religii starożytnego Rzymu były Parki (łac. *Parcae*), które powstały pod wpływem hellenizacji Zachodu. Por. W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1987, s. 24. W poezji attyckiej zaś Mojry kojarzone były z Δίκη (pol. *porządek*, *sprawiedliwość*) i łączone z boginiami krwawej zemsty – Eryniami (Alekto, Tyzyfone, Megera). Mojry (lub Δίκη) ferowały bowiem wyroki, a Erynie dbały o to, aby te wyroki, zwłaszcza w sprawach o morderstwo, były przez nie sprawnie egzekwowane. Por. G. Thomson, *Aischylos i Ateny. Studium nad społeczną genezą dramatu*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1956, s. 52–53 i 58. Więcej na temat Erynii, por. E. Zwolski, *Erynie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1103–1104.

9 Sofokles, *Król Edyp* (ww. 711–714), s. 109–110.

10 Podstawowa interpretacja imienia Edyp (gr. Οἰδίπους) – to człowiek o *nabrzmiałych*, *spuchniętych stopach* (gr. οἰδεῖν πούς). Imię Edypa może oznaczać również człowieka, który posiadł wiedzę o stopach, wskazując na moment rozwiązania zagadki Sfinksa (gr. οἶδα – *wiedzieć* i πούς – *stopa*). Może także oznaczyć człowieka o *dwóch stopach* (gr. οἰ-δίπους), co z kolei przywodzi na myśl samą treść odpowiedzi Edypa na zagadkę Sfinksa. Por. C. Rocco, *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, Berkeley 1997, s. 44–45. Etymologia imienia Edyp może jeszcze dotyczyć człowieka, który posiada wiedzę o konkretnym miejscu (gr. οἶδα – *wiedza* i πού – *gdzieś*, *gdziekolwiek*), gdzie dokonała się przepowiednia wyroczni, a więc o rodzinnych Tebach. Por. C. Segal, *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Cambridge (Mass.) 1995, s. 141. Więcej na temat znaczenia imienia Edyp, por. B.M.W. Knox, *Oedipus at Thebes*, New Haven 1957, s. 182–184.

11 W starożytnej Grecji noworodka owijano w powijaki i ozdabiano amuletami, czyli naszyjnikami lub pierścionkami. Te przedmioty zwano γνωρίσματα (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. Γνωρίσματα były więc w jakimś sensie totemiczne, gdyż Σπαρτοί (pol. *Spartanie*, dosł. zaś *zasiani*) z Teb mieli dwa emblematy: węża (lub smoka)

którzy uznali, że skoro nie mają własnych dzieci, to przyjmą niemowlę jako swoje i wychowają na następcę tronu. Edyp dorósł tam[12], a słysząc pogłoski, że jest podrzutkiem, wyruszył do wyroczni delfickiej Apollina, żeby poznać prawdę na temat swojej przeszłości. Nie uzyskał jednak w Delfach takiej odpowiedzi, jakiej oczekiwał, gdyż bóg przekazał mu tylko pełną egzystencjalnego tragizmu przepowiednię, iż zabije swego ojca i poślubi własną matkę, która zrodzi mu dzieci[13]. Edyp zdecydował się wobec tego uciekać jak najdalej od Koryntu, żeby nigdy więcej nie spotkać Polibosa i Meropy, których uważał za swoich naturalnych rodziców. Ta tragiczna ironia nieodwracalnego losu sprawiła, że Edyp rozpoczął wędrówkę, która zamiast oddalać go od miejsca tragedii, prowadziła wprost na *rozstaje trzech dróg* (gr. τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς)[14], gdzie zabił swojego ojca Lajosa, a

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, op. cit., s. 53–54. Lajos musiał zatem zadbać również o to, żeby pozbawić Edypa – noworodka owych γνωρίσματα, w przeciwnym razie Polibos i Meropa zorientowaliby się, że to porzucone niemowlę należy do tebańskiego rodu Kadmosa. Por. Ajschylos, *Ofiarnice* (ww. 229–234), w: idem, *Tragedie*, tłum. i oprac. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 447, gdzie czytamy, że Elektra rozpoznaje brata po ubiorze, czyli być może po powijakach (gr. ὕφασμα) zawierających totemy rodowe, które ona sama utkała, gdy był on jeszcze dzieckiem (por. też A.W. Verrall, *Introduction*, w: Ajschylos, *The Choephori*, tłum. i oprac. A.W. Verral, Londyn 1893, s. 50 i przyp. 1); Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie* (ww. 253–258), w: idem, *Tragedie*, tłum. i oprac. J. Łanowski, t. 4 (*Bakchantki, Ifigenia w Aulidzie*, *Cyklop*, *Rhesos*), Warszawa 2007, 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), tłum. i oprac. J. Manteuffel, Kraków 1951, s. 16, gdzie jeden z bohaterów sztuki (Syriskos) prosi w czasie procesu, aby podano mu naszyjnik, znak rodowy, który znaleziono przy porzuconym niemowlęciu.

[12] Skoro Edyp dorastał w Koryncie jako naturalne dziecko pary królewskiej, to m.in. na podstawie analizy tego fragmentu mitu można łatwo wyjaśnić błąd Zygmunta Freuda (6.05.1856–23.09.1939), twórcy znanej teorii kompleksu Edypa, w jego interpretacji tragedii Sofoklesa. Edyp był bowiem wychowywany przez Polibosa i Meropę jako ich własny syn. W życiu uczuciowym Edypa rolę matki mogła więc spełniać tylko Meropa. Jeżeli Edyp znalazł szczęście u boku Jokasty, to stało się tak dlatego, że psychologicznie jej łoże nie było dla niego łożem matki. Związek małżeński Edypa z Jokastą nie mógł więc oznaczać dla Edypa dokonania aktu kazirodczego, gdyż w chwili otrzymania ręki Jokasty byli oboje dla siebie ξένος (pol. *obcy*). Por. J.P. Vernant, *Edyp bez kompleksu*, tłum. W. Krzemień, w: *Psychoanaliza i literatura*, red. P. Dybel, M. Głowiński, Gdańsk 2001, s. 235–236. Więcej na temat teorii *kompleksu Edypa*, zob.: Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 230–233.

[13] Por. Sofokles, *Król Edyp* (ww. 791–793), s. 113–114.

[14] Ibidem, (ww. 733–734), s. 110–111. Dla starożytnych Greków rozdroże trzech dróg, tj. delfickej, korynckiej i tebańskiej, miało duże symboliczne znaczenie. Było to złowieszcze miejsce τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς, 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), tłum. i oprac. M. Maykowska, Warszawa

następnie do rodzinnych Teb, gdzie rozwiązał zagadkę Sfinksa[15] i poślubił swoją matkę Jokastę.

Ironia nieuniknionego *Losu* sprawiła zatem, że Edyp wszedł w relacje genealogiczne, których za wszelką cenę pragnął uniknąć. W konsekwencji Edyp zburzył nieświadomie klasyczny schemat następstwa pokoleń, tworząc genealogiczną hybrydę pokrewieństwa w postaci syna – męża (Edyp), matki – żony (Jokasta), córki – siostry (Antygona i Ismena), synów – braci (Eteokles i Polinik) oraz brata – ojca (Edyp). Ta kazirodcza genealogia rodu Edypidów ma w sztukach tragików greckich wszelkie znamiona *nieludzkiej* genealogii, której ogniwa muszą ulec destrukcji. Zatem ironia *Losu*, która stworzyła ród Edypa, przyczynia się również do jego zagłady. Sofokles stara się z jednej strony wniknąć w istotę tej *nieludzkiej*

1960, 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 szał. Por. Nonnus, *Dionysiaca* (IX 37–54), tłum. W.H.D. Rouse, oprac. H.J. Rose, L.R. Lind, t. 1 (*Books I–XV*), Londyn 1940, s. 306–309 (por. też idem, *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 (8.03.1850–17.01.1922) zdołał nawet zlokalizować to miejsce i zrobić odpowiednie zdjęcia, które następnie zamieścił w napisanej przez siebie pracy pt. *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, t. 1, Berlin 1915, s. 86–89. Por. też J. Bremmer, *Oedipus and the Greek Oedipus Complex*, w: *Interpretation of Greek Mythology*, red. J. Bremmer, Londyn 1990, s. 45.

[15] W tragedii Sofoklesa, *Król Edyp*, Sfinks (gr. Σφίγξ) to uskrzydlone monstrum o piersiach i głowie kobiety, które poeta nazwał *okrutną śpiewaczką* – Sofokles, *Król Edyp* (w. 36), s. 74. Sfinks zadawał przechodniom *morderczą zagadkę* o następującym brzmieniu: „τί ἐστιν ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπουν καὶ δίπουν καὶ τρίπουν γίνεται" – Pseudo-Apollodoros, *The Library* (III 5.8–9), tłum. J.G. Frazer, t. 1, Londyn 1921, s. 346–348. Dla Greków był on istotą rodzaju żeńskiego zwaną Sfinga. 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), tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 41. Według innych przekazów Sfinks mógł być również córką z nieprawego łoża Lajosa (por. P. Grimal, op. cit., 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 (więcej na temat zbrodni Lajosa, por. S. 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). Zachowała się nawet archaiczna *waza* (gr. λήκυθος), która przedstawia walkę Edypa ze Sfinksem. Por. H. Goldman, *Two Unpublished Oedipus Vases in the Boston Museum of Fine Arts*, „American Journal of Archaeology", 1911, nr 3 (15), s. 378–385. Koncepcja zagadki Sfinksa jest zaś tworem późniejszych czasów. Por. S. Srebrny, *Wstęp*, w: Sofokles, *Król Edyp*, tłum. i oprac. S. Srebrny, Kraków 1952, s. 9–10 i przyp. 2.

genealogii, która ma swoją genezę w Tebach, z drugiej zaś zwraca stale uwagę na rolę *Losu* w zdarzeniach związanych z dziejami rodu Edypa. Uwypuklenie zależności człowieka od tego potężnego bóstwa wprowadza bowiem odbiorcę tragedii dotyczących Edypa w krąg tzw. teologii politycznej. Sofokles usprawiedliwia z jej pomocą człowieka, który jest tu przedstawiony jako swego rodzaju *ludibrium Fortunae – igraszka Losu.* Człowiek nie jest podmiotem tworzącym historię, lecz przedmiotem wrzuconym w bieg dziejów rządzonych przez *Los.*

Sofokles napisał i wystawił *Króla Edypa* mniej więcej, jak już wspomniano, na początku wojny peloponeskiej, czyli wojny bratobójczej między Atenami a Spartą. Był to okres w dziejach Grecji, w którym Ateny przeżywały szczyt swojego rozwoju. Z tej perspektywy nieszczęścia, które spadły na Edypa i jego ród, co właśnie przywoływała sztuka Sofoklesa, musiały być dla Ateńczyków wizją wręcz przerażającą, ponieważ los Edypa mógł stać się także ich udziałem, jako katastrofalna konsekwencja bratobójczej wojny. Do mitu o królu Edypie poeta z Kolonos powrócił pod koniec wojny peloponeskiej u schyłku swego 90-letniego życia, a więc ok. 406 r. p.n.e., gdy przelano już morze bratniej krwi i Ateny zaczęły odczuwać wyraźnie schyłek swej dawnej świetności[16]. Z tego względu obraz losu Edypa w sztukach tragicznych Sofoklesa wydaje się być metaforycznym odbiciem losu Aten.

Dla Sofoklesa bowiem pisanie swojej ostatniej sztuki w czasie skrajnego wyczerpania Aten długotrwałą wojną ze Spartą mogło oznaczać wizję nowego porządku. Ateny pod wpływem doświadczeń wojennych doznawały w pewnym sensie duchowego odrodzenia, podobnie zresztą jak Edyp w dramacie Sofoklesa. Ten ostatni po wielu przeżytych w swoim życiu trudach (np. związanych z tułaczką) został ostatecznie wywyższony przez bogów, znajdując spokój w kolonejskim gaju Eumenid. Sam Sofokles mógł również oczekiwać takiej duchowej przemiany, tym bardziej że pisał *Edypa w Kolonos*, będąc już w bardzo zaawansowanym wieku[17].

Obraz wojny bratobójczej przerażał nie tylko Sofoklesa. Podobnie ujmował ten problem Tukidydes (ok. 471/460–404/393 r. p.n.e). Wspomina on, że tuż przed

[16] Por. J.P. Wilson, *The Hero and the City. An Interpretation of Sophocles' Oedipus at Colonus*, Ann Arbor 2000, s. 4. Por. też I.A.E. Yaser, *Οιδίπους επὶ Κολωνῷ: ὁ ποιητὴς του 406 π.Χ. καὶ ὁ θεατὴς του 401 π.Χ.*, „Hellenica", 2004, nr 2 (54), s. 203–211, gdzie Autor stara się zbadać, jak widownia ateńska mogła odebrać treść przesłania *Edypa w Kolonie* w czasie premiery tej sztuki w 401 r. p.n.e., gdy Ateny przeżywały całkiem smutny okres tuż po przegranej wojnie peloponeskiej.

[17] Por. C. Segal, *Tragedy and Civilisation. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.), s. 372–374; por. też G. Anagnostopoulos, *The divinity of Oedipus: Sophocles on the nature of the divine*, t. 13–14, Skepsis 2002–2003, , s. 319–345. Na temat zaś ewolucji Edypa ze stanu społecznego ἀπόπτολις (pol. *niemający miasta*) do stanu ἔμπολις (pol. *przynależny do miasta*), por. P. Burian, *Suppliant and Saviour. Oedipus at Colonus*, „Phoenix", 1974, nr 4 (28), s. 416–417; L. Slatkin, *Oedipus at Colonus. Exile and Integration*, w: *Greek Tragedy and Political Theory*, red. P.J. Ruben, Berkeley 1986, s. 219–220.

wybuchem, a także w trakcie wojny peloponeskiej, nawiedziły Helladę dziwne zjawiska przyrodnicze[18], które można uważać za swego rodzaju *znak profetyczny* (gr. σῆμα) zesłany przez bogów[19], podobny do tego z prologu tragedii Sofoklesa *Król Edyp*: zaraza, która nie oszczędza nawet dzieci:

> Bo, jak sam widzisz, miastem miota burza
> niby okrętem; samo nie jest w stanie
> 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*[20].

Miałyby więc one ustrzec Greków przed niepotrzebnym przelewem bratniej krwi, który według relacji Tukidydesa został przepowiedziany bardzo dawno temu: *Przyjdzie wojna dorycka, a z nią nadejdzie zaraza*[21]. Zdaje się bowiem, że Tukidydes prowadzi swoją narrację w *Wojnie peloponeskiej* tak, jakby chciał w szczególności zaakcentować w wojnie ten czynnik fataliczny (trzęsienia ziemi, zaćmienia słońca, zaraza, susza, erupcja wulkanu)[22], który popychał Ateny do coraz większej brutal-

[18] Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska* (I 23 i II 8), tłum. K. Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, t. 1 (*ks. I–III*), t. 2 (*ks. IV–VIII*), Wrocław 2004, s. 22–23, 125–126.

[19] Na przykład Pauzaniasz w Περιήγησις traktował zarazę (gr. λοιμόν) jako strzały Artemidy i Apollina. Por. Pauzaniasz, *Wędrówki po Helladzie. W świątyni i w micie* (II 21.9), tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2005, s. 243–244; idem, *Wędrówki po Helladzie. U stóp boga Apollona* (IX 5.9), tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Warszawa 2005, s. 223 i przyp. 19; por. też Homer, *Iliada* (I 309–314), tłum. F.K. Dmochowski, oprac. T. Sinko, J. Łanowski, Wrocław 2004, s. 18; Tukidydes, *Wojna peloponeska* (II 54), s. 161–162. Dlatego zapewne w tragedii Sofoklesa *Król Edyp* chór wznosił modlitwy o wybawienie miasta od zarazy do Zeusa, Ateny oraz właśnie do Artemidy i Apollina (por. Sofokles, *Król Edyp* (ww. 158–167), s. 81). Z kolei Hippokrates (ok. 460–370 r. p.n.e.) w inwokacji swej przysięgi lekarskiej zwraca się, m.in. do Apollina i jego syna Aklepiosa: „Ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγείαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας, ἵστορας ποιεύμενος, ἐπιτελέα ποιήσειν κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν ὅρκον τόνδε καὶ συγγραφὴν τήνδε·" – Hippokrates, *The Oath* (w. 1–5), tłum. W.H.S. Jones, t. 1, Londyn 1957, s. 298.

[20] Sofokles, *Król Edyp* (ww. 22–28), s. 74.

[21] Tukidydes, *Wojna peloponeska* (II 54), s. 161.

[22] 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. A. Parry, *The Language of Thucydides' Description of the Plague*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies", 1969, nr 1 (16), s. 114. Jedynym odosobnionym przypadkiem, o którym Tukidydes

ności, a nawet okrucieństwa w stosunku do swych braci – Greków[23]. Wydaje się zatem, że nieszczęścia, które spadły na Edypa i jego ród, można by odczytywać na poziomie metatekstualnym, czyli jako pewną aluzję odnoszącą się do wydarzeń związanych z wojną peloponeską. W ten sposób mit zostaje podniesiony do rangi proroctwa, które jak miecz Damoklesa wisiało przez wieki nad Helladą, a którego właściwy sens zrozumiano dopiero w czasie bratobójczej wojny.

Nie przypadkiem też do motywu kazirodczej genealogii jako pierwszy nawiązał Ajschylos. Komu innemu bowiem, jak nie poecie, natchnionemu słudze Muz, mogło przypaść w udziale dotknięcie istoty dawnego proroctwa ubranego w szaty mitu. To Ajschylos właśnie nawiązał do tego teleologicznego destrukcjonizmu niszczącego ród Edypa w swojej tragedii *Siedmiu przeciw Tebom*[24]. Sztuka ta, jak

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 (warto w tym miejscu dodać, że np. Herodot (ok. 485–425 p.n.e.) postrzega kataklizmy, jakie nawiedzały Helladę, nie jako pewne zbiegi okoliczności, lecz jako *cudowny znak od boga, który w ten sposób objawił ludziom grożące im nieszczęście* – Herodot, *Dzieje* (VI 98), tłum. S. Hammer, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 2005, s. 469–470). Por. A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, Londyn 1988, s. 28–40; S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, t. 1 (*Books I–III*), Oksford 2003, s. 62–64; R. Thomas, *Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague*, w: *Brill's Companion to Thucydides*, red. A. Rengakos, A. Tsakmakis, Leiden 2006, s. 87–108.

[23] 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 argiwsko-lakońskim), Ateńczycy w 427 r. p.n.e. ponownie na nich napadli, uprowadzili do Aten, a następnie wymordowali. Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska* (II 27), s. 142; ibidem, (IV 56–57), s. 337–338. Mieszkańców Skiony i Torony w Chalkidyce spotkał w 421 r. p.n.e. podobny los co kilka lat wcześniej Eginetów. Por. ibidem, (V 2–3), s. 398–400; ibidem, (V 32), s. 424. Natomiast w 415 r. p.n.e. Ateńczycy zaatakowali wyspę Melos, na której wymordowali wszystkich mężczyzn, którzy wpadli w ich ręce, natomiast kobiety i dzieci sprzedali w niewolę, a samo miasto skolonizowali, przysyłając własnych osadników. Por. ibidem, (V 84–116), s. 465–475. Od tego czasu, jak można stwierdzić, 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. Lizjasz, *Przeciwko Eratostenesowi, członkowi rządu Trzydziestu*, w: idem, *Mowy*, tłum. i oprac. R. Turasiewicz, Kraków 1998, s. 81–103; Ksenofont, *Historia grecka* (II 3–4), tłum. W. Klinger, oprac. J. Wolski, Wrocław 2004, s. 65–95; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* (XXXIV 2 – XXXVIII 1), tłum. L. Piotrowicz, oprac. L. Winniczuk, Warszawa 1973, s. 61–65; Diodor Sycylijski, *The Historical Library in Fifteen Books* (XIV 1), tłum. George Booth, t. 1, Londyn 1814, s. 584–586.

[24] Na temat polityczno-społecznego aspektu tragedii Ajschylosa, por. L.A. Post, *The Seven against Thebes as Propaganda for Pericles*, „The Classical Weekly", 1950, nr 4 (44), s. 49–52; A.J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor 1966, s. 27–41; F. Turato, *Il momento storico dei Sette a Tebe di Eschilo e le guerre persiane*, Atti e memorie dell'

to określił prof. R. Chodkowski, jest tragedią *w której rozgrywa się konflikt między przeciwnikami reprezentującymi przeciwne racje. Jest sztuką, w której bohater zmaga się z samym sobą i losem, będącym immanentną cząstką jego osobowości jako syna Edypa i potomka Lajosa*[25].

Ajschylos sugeruje, że los braci został zapisany w ich imionach (podobnie jak to czyni Sofokles w przypadku Edypa), *co sławę wieściły i waśń*[26]. Eteokles jest tym, którego imię oznacza *rzeczywiście sławny, prawdziwie sławny*, ponieważ poległ on jako bohater i obrońca Teb. Polinik zaś jest tym, którego imię sugeruje skłonność do nieustannych kłótni i sporów, co jednoznacznie podkreśla Ajschylos pisząc, że *w samym już imieniu* [...] *spory nosi on krwawe i wieczną niezgodę*[27]. Polinik stał się przecież nawet zza grobu przyczyną konfliktu między Antygoną i nowym władcą Teb, Kreonem, który był szwagrem Edypa. Antygona bowiem, postępując w zgodzie ze swoją życiową dewizą, która brzmiała: οὔτοι συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν[28] (pol. *mam kochać braci, nie ich wrogość dzielić!*[29]), oddała swoje życie na znak sprzeciwu wobec niemoralnej uchwały Kreona, który odmówił godnego pogrzebu Polinikowi, nakazując *rzucić jego ciało sępom i psom na pastwę*[30], ponieważ był zdrajcą ojczyzny. Zatem konflikt ten, będący dialektyką prawd opartych z jednej strony na prawie pozytywnym (Kreon) i prawie naturalnym (Antygona) z drugiej, stanowi treść tragedii Sofoklesa *Antygona*, która dopełnia historię *dramatu genealogicznego* rodu Edypa[31].

Accademia Patavina di t. 118, Scienze 2005–2006, s. 243–275; M. Giordano-Zecharya, *Ritual appropriateness in Seven Against Thebes: civic religion in a time of war*, „Mnemosyne", 2006, nr 1 (59), s. 53–74; M.C.G.Z. Fialho, *Los Siete contra Tebas en el contexto histórico de su representatión*, w: *El teatro clásico en el marco de la cultura griega y se pervivencia en la cultura occidental. Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica. Las relaciones de poder en época de crisis*, red. J.V. Bañuls, F. Martino, C. Morenilla, Bari 2008, s. 175–187; D.G. Sylvie, *Le partage du pouvoir. Les Etéocle de la tragédie*, Ktèma, 2008, t. 33, s. 331–346.

[25] R. Chodkowski, *Ajchylos i jego tragedie*, Lublin 1994, s. 104; por. też S.E. Lawrence, *Eteocles' Moral Awareness in Aeschylus' Seven*, „The Classical World", 2007, nr 4 (100), s. 335–353.

[26] Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* (w. 819), s. 295.

[27] Ibidem, (ww. 564–565), s. 284. Na temat rozłożenia akcentów w konfiguracji dobra i zła (*Right-Famous* i *Right-Quarrelsome* – pol. prawdziwie sławny i niosący waśni i spory) w imionach Eteoklesa i Polinika, por. idem, *The Seven against Thebes. With introduction, critical notes, commentary, translation and a recension of the Medicean Scholia*, oprac. T.G. Tucker, Cambridge 1908, s. 169, przyp. 814.

[28] Sofokles, *Antigone* (w. 523), w: idem, *Tragoediae*, oprac. R.D. Dawe, t. 2 (*Trachiniae*, *Antigone*, *Philoctetes*, *Oedipus Coloneus*), Lipsk 1979, s. 77.

[29] Idem, *Antygona* (w. 523), s. 243.

[30] Ibidem, (ww. 205–206), s. 227.

[31] *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* – R.C. Jebb, *Introduc-*

Tragizm Edypa stał się więc najpierw tragizmem jego rodziców, później tragizmem jego synów – braci (Eteoklesa i Polinika), a na końcu jego córek – sióstr (Antygony i Ismeny[32]). Istotą tego tragizmu była śmierć, która w dramatycznych okolicznościach dosięgała poszczególnych członków rodu. Ku niej nakierowane były wszystkie ich działania. Nie była to 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 los pozwala, a może nakazuje, dożyć późnej starości owianej mistyką jego apoteozy[33]. Żyje on jednak tylko po to, aby jak najdłużej cierpieć, widząc klęskę powołanego przez siebie do istnienia rodu. Taka forma cierpienia jest gorsza od śmierci. Edyp bowiem jako syn – mąż i ojciec – brat współuczestniczy w każdej agonii bliskiej osoby, pozostając niejako poza zasięgiem fizycznej śmierci.

tion, w: Sofokles, *The Plays and Fragments. With critical notes, commentary and translation in English prose*, tłum. i oprac. R.C. Jebb, t. 3 (*The Antigone*), Cambridge 1891, s. 20. Więcej na temat historyczno-politycznego tła *Antygona* Sofoklesa, por. A. Beltrametti, *Antigone o della questione morale: l'elaborazione tragica della sovranità democratica*, t. 4, Sungraphe 2002, s. 33–49; L. Miriam, *Antigone, the political and the ethics of psychoanalysis*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society", 2003, t. 49, s. 130–154; H.C. Cullyer, *A wind that blows from Thrace: Dionysys in the fifth stasimon of Sophocles' Antigone*, „The Classical World", 2005–2006, nr 1 (99), s. 3–20; J.V. Bañuls, P. Crespo, *Sófocles ante la deslegitimación de la legalidad política*, w: *El teatro clásico en el marco de la cultura griega*, s. 21–52; E.M. Harris, *Sophocles and Athenian Law*, w: *A Companion to Sophocles*, red. K. Ormand, Oksford 2012, s. 287–300. Należy jednak pamiętać, że w Grecji okresu klasycznego za uroczystości pogrzebowe odpowiadali raczej męscy reprezentanci rodziny zmarłego lub jego przyjaciele. Por. K.J. Hame, *Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone*, „Classical Philology", 2008, nr 1 (103), s. 1–15; por. też B. Goff, *Improvising on the Atenian Stage: Women's Ritual Practises in Drama*, w: *Finding Persephone. Women's Rituals in the Ancient Mediterranean*, red. M. Parca, A. Tzanetou, Bloomington 2007, s. 79–91. Mimo wszystko Antygona, postępując w ten sposób, można by powiedzieć na przekór obyczajom, jeszcze mocniej udowadania, że jest postacią nietuzinkową, a jej postawa zasługuje na miano ogólnoludzkiego *heroicznego humanizmu*, który przekracza epokę Sofoklesa. Por. M. Maślanka-Soro, op. cit., s. 761.

[32] Zgodnie z przyjętą tradycją, zapoczątkowaną prawdopodobnie przez Mimnermosa (ok. II 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.*, tłum. i oprac. D.E. Gerber, Cambridge (Mass.) 1999, s. 101). Przyłapana *in flagranti*, miała zostać zabita przez Tydeusa, co zostało przedstawione na jednej z zachowanych amfor korynckich, która jest datowana na ok. 560–550 r. p.n.e. (por. ‚http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Louvre+E+640&object=vase, 12 I 2015>. Ismena podzieliła tym samym los pozostałych Edypidów. Por. P. Grimal, op. cit., s. 165; J.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, z Argosem miała syna Iasosa, a ten z kolei miał być ojcem Io. Por. Pseudo-Apollodoros, *The library* (II 1.3), s. 130–131.

[33] Por. Sofokles, *Edyp w Kolonos* (ww. 1586–1666), s. 497–500.

Duchowo jednak umiera wielokrotnie, oczekując, że śmierć fizyczna będzie wybawieniem. Ta jednak przychodzi późno.

Obok interpretacji mitu-proroctwa, którą można wyprowadzić od Ajschylosa, przez Sofoklesa do Tukidydesa, ogniskującej się wokół historii Aten, można uchwycić drugą linię interpretacji, która ten proroczy mit aplikuje do dziejów Sparty. Jej twórcą jest Herodot. Według niego klątwa rodu Edypa nie zakończyła swojego działania wraz ze śmiercią Eteoklesa i Polinika czy Antygony i Ismeny, lecz wciąż wisiała nad potomkami Kadmosa, a więc spartańskimi Ajgidami. Nie mogli oni bowiem powstrzymać fatalnego pomoru swoich dzieci na wyspie Terze, którą zamieszkiwali odkąd Teras, praprawnuk Polinika, przybył na nią z Lacedemonu. Stosownie więc do proroctwa wyroczni, u której Ajgidzi zasięgnęli rady w związku z zaistniałym nieszczęściem, wznieśli świątynię, w której sprawowano kult bogiń przeznaczenia oraz swoich mitycznych przodków, tak aby odpędzić demona, który nękał ich ród od wieków[34].

Mieszkańcy Hellady w V w. p.n.e. usilnie wierzyli, że mity stanowią rudymentarną część ich faktycznej historii, w której są niejako zakorzenieni[35]. Nie może być zatem przypadku w tym, że Sofokles, który pisał swoje sztuki tragiczne poświęcone Edypowi (*Król Edypa* i *Edypa w Kolonos*) w czasie wojny peloponeskiej, obrał właśnie za głównego bohatera swojej trylogii Tebańczyka, którego przodkiem był Kadmos, mityczny protoplasta Spartan[36].

---

[34] Por. Herodot, *Dzieje* (IV 149), s. 351. Spartańscy potomkowie Ajgeusza, wnuka Terasa i syna Ojolykosa, zamieszkiwali nie tylko Terę czy Kyrenę, lecz również Teby i Akragas. Por. W.W. How, J. Wells, *A Commentary on Herodotus. With introduction and appendixes*, s. 384 <http://www.gutenberg.org/ebooks/24146, 12.01.2015>. 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. J.W. Blakesley, t. 1, Londyn 1854, s. 524 (przyp. 384).

[35] Takim przykładem głębokiej wiary Ateńczyków w historyczną 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 na swoją mityczną przeszłość, twierdząc m.in., że: *gdy Argiwowie, którzy najechali z Polinejkesem 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), s. 667–668.

[36] Dobrym źródłem potwierdzającym historyczną niechęć Aten do Teb jest, np. *Wyprawa Aleksandra Wielkiego*, która została napisana przez Flawiusza Arriana (ok. 95–173 r.). Arrian opisał w swojej pracy m.in. pacyfikację powstania tebańskiego przez Macedończyków, która miała miejsce w 335 r. p.n.e. Opisywane przez niego wydarzenia noszą znamiona aktu dzie-

Powyższy wywód można podsumować następująco. Genealogia rodu Edypa, czy szerzej genealogia Labdakidów, może być odczytywana na co najmniej dwóch płaszczyznach: a) jako dramat egzystencjalny tego rodu, b) jako poetyckie rozumowanie *per analogiam* – kazirodztwo i bratobójstwo odczytane w kontekście wojny peloponeskiej. Nie przypadkiem *Król Edyp* powstał w początkowym okresie tego panhelleńskiego konfliktu, a *Edyp w Kolonos* – w 406 r. p.n.e. W ten sposób Sofokles stworzył swoiste metapolityczne ramy tego genealogicznego konfliktu, którego był świadkiem jako starzec między 65 a 90-tym rokiem swego życia. Poeta „towarzyszył" temu konfliktowi przez 25 lat (431–406 r. p.n.e.), dojrzewając do jego zrozumienia, który ujął właśnie w formę dwóch tragedii „genealogicznych", których zapowiedź stanowiła wystawiona ok. 10 lat przed konfliktem *Antygona*. W ten sposób genealogia legła u podstaw refleksji filozoficzno-politycznej i teologiczno-politycznej. Być może stosowano ją często, co sugerują chociażby *Persowie* Ajschylosa, lecz przykładów na to zachowało się stosunkowo niewiele. Najlepszymi z nich są niewątpliwie *Król Edyp* i *Edyp w Kolonos*.

jowej sprawiedliwości zesłanej przez bogów, która spadła na niegodziwych Teban w postaci karcącej ręki Aleksandra Wielkiego (19/20.07.356 – 10.06.323 r. p.n.e.), 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), tłum. H. Gesztoft-Gasztold, oprac. J. Wolski, Wrocław 2004, 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, mimo że nawet Lacedemończycy głosowali za zawarciem pokoju z Atenami. Por. Ksenofont, *Historia grecka* (II 2.19–22), s. 63–64.