

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Trzy rozmowy: Abraham – Antygona – Sokrates

Rozmowa z Jerzym Axerem

Antygona – pierwsza męczennica chrześcijańska

Dariusz Karłowicz: Czy napięcie między Kreonem a Antygoną, które traktuję przede wszystkim jako konflikt polityki i religii, odzwierciedla jakieś głębiej ukryte kłopoty *polis* z religią? Bo dziś wydaje się, że jeśli chodzi o relacje religii i polityki – Ateny Sofoklesa były światem doskonale poukładanym. Czy *Antygona* pokazuje, że pod powierzchnią tej harmonii, czy jak się to nieraz przedstawia – integracji religii i polityki, kryło się jakieś pęknięcie, jakiś rozdzźwięk?

Jerzy Axer: Proszę tego, co powiem, słuchać z pewną rezerwą, ponieważ nigdy nie myślałem zbyt wiele o *Antygonie*. To prawda, dosyć dużo zajmowałem się dramatem antycznym w rozmaity sposób, głównie rekonstruuując różne scenariusze i na tym tle snując domysły, jak funkcjonowało to osobliwe społeczeństwo ateńskie V wieku. Zawsze jednak unikałem *Antygony*. Musiałem mieć z nią jakieś kłopoty. Jednym z nich jest z pewnością wrażenie, że tu nie chodzi o konflikt religii i polityki, lecz o konflikt dwóch religijności. Nie bardzo po-

dobą mi się myśli, że Kreon reprezentuje politykę, a Antygona religię. Wydaje mi się, że to jest anachroniczne spojrzenie, że Ateńczycy tak tego nie odczuwali. Przypuszczam raczej, że Ateńczycy odczuwali to jako konflikt dwóch typów zobowiązań, które oni skłonni byli uważać za religijne i które – jak to w tragedii – wchodziły w incydentalny, nie dający się rozwiązać spór. Religijność ateńska jest dla mnie w ogóle bardzo trudna. Na tym terenie za znawcę może uchodzić Włodzimierz Langauer czy Wiesław Juszcak. Mam słaby instynkt religijny. Intensywne zainteresowania zjawiskami społeczno-politycznymi i artystycznymi łączę z dosyć słabym uchem na metafizykę. Może właśnie dlatego na religijność Greków objawianą w teatrze jestem skłonny patrzeć jako na mało metafizyczną, bardzo pragmatyczną i ściśle związaną z określonymi zachowaniami społecznymi. Ta religijność jest częścią składową życia *polis*. To wszystko natomiast, co się dzieje poza obrębem politycznym i jest przez *polis* mniej lub bardziej tolerowane, te kultury tajemne, wtajemniczenia, ceremonie, to, co się zaczy-

Antyгона – pierwsza męczennica chrześcijańska

Rozmowa z Jerzym Axerem

na przebijać w teatrze Eurypidesa, jest dla mnie bardzo mało rozpoznawalne. W tę przestrzeń wchodzi się za pomocą narzędzi, którymi nie władam, a i nie bardzo chcę władać.

Marek Cichocki: Jak w takim razie zdefiniowałby Pan religijność Antygony i religijność Kreona?

J.A.: To są różne rodzaje zobowiązań wobec zbiorowości. Dla Antygony najważniejsze są więzy rodzinne, tradycja indywidualnych zobowiązań i związków krwi. Kreon reprezentuje zobowiązania wobec społeczności, której przewodzi.

D.K.: Metafizyka władzy w sporze z metafizyką rodziny?

J.A.: Nie wiem, czy tam jest metafizyka, czy po prostu poczucie lęku przed naruszeniem...

M.C.: Tabu?

J.A.: Może i tabu, ale zdecydowanie bardziej w jej wypadku niż w jego. Kreon chce przede wszystkim wypełnić swoją powinność jak oficer. Ale przyznam, że to wszystko jest u mnie przykryte niechęcią do szkolnej lektury *Antygony*. A także brakiem sympatii czy zainteresowania dla różnych upolitycznionych inscenizacji.

D.K.: Jak chociażby ten koszmarny spektakl Wajdy w Teatrze Starym, z chórem w kaskach robotników i Kreonem w ciemnych okularach Jaruzelskiego

J.A.: Nie widziałem tego przedstawienia, wtedy by mi się pewnie podobało. Ale mam własne złe wspomnienia – grywałem Kreona w amatorskim teatrze w szkole. Do dzisiaj pamiętam: racja państwa i racja jednostki, racja

zbuntowanej osoby dążącej do wolności musi ustąpić przed interesem kolektywu (albo odwrotnie). To samo robią dziś feministyczne interpretacje *Antygony*. A mnie zawsze ta sztuka drażniła przez tę nieznośną podatność na tanią, polityczną interpretację. Feministyczna Antygoną – co to jest właściwie za propozycja? Feministki pisują chętnie o Antygonie, dowodząc, że niesie ona człowieczą godność i „tożsamość współczesną”, tzn. tożsamość jednostki, a nie tożsamość, która została narzucona przez zbiorowość. Dla feministycznej interpretacji dużo ciekawsza byłaby jednak Medea, bo przynajmniej wiadomo, w jaki sposób obecna jest tam kobieca natura. Antygoną mogłaby równie dobrze być mężczyzną. Musi być kobietą? Nie jestem pewny.

...grywałem Kreona w amatorskim teatrze w szkole. Do dzisiaj pamiętam: racja państwa i racja jednostki, racja zbuntowanej osoby dążącej do wolności musi ustąpić przed interesem kolektywu (albo odwrotnie). To samo robią dziś feministyczne interpretacje „Antygony”. A mnie zawsze ta sztuka drażniła przez tę nieznośną podatność na tanią, polityczną interpretację.

D.K.: Nie żyje Polinik i Eteokles. Może po prostu autorowi wyczerpali się bracia.

J.A.: No właśnie, z braku braci. Gdyby się nie pomordowali, rolę Antygony mógł przejąć mężczyzna. Może też chodziło o to, że postać jest taka sucha. To by była straszna rola dla mężczyzny. Kobieta to trochę zmiękcza. Pamiętajmy, że Antygoną

nie jest nawet bohaterką sztuki. Bohaterem jest Kreon. I to on, a nie Antygoną, jest tragiczną postacią. Antygoną, mówiąc brutalnie, jest rekwizytem. Antygoną służy do tego, żeby pokazać władcę w sytuacji bez wyjścia.

D.K.: Skąd taka atencja Ateńczyków wobec *Antygony*? Legenda mówi, że ofiarowali Sofoklesowi funkcję stratega, a to był najwyższy wybieralny urząd w Atenach.

J.A.: Ateńczycy chętnie obdarzali tym urzędem amatorów, a skutki tych decyzji ponosili na wojnie. Być może jednak uważali, że dowódca profesjonalny jest groźniejszy dla państwa.

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Trzy rozmowy: Abraham – Antygona – Sokrates

Nieprofesjonalny co najwyżej przegra bitwę. A co im się tak podobało w *Antygonie*? Może wstrząsnęło nimi kontestowanie tego modelu państwa, w którym interes zbiorowy jest tak dobrze chroniony, a interes jednostki jest mu tak bardzo podporządkowany. To byłby odwrót od politycznej lekcji Ajschylosa. Jeśli Ajschylosowa *Oresteja* chwaliła rewolucję, która polegała na przejściu od rodowej moralności do sądów sprawiedliwych, to Sofokles zalecałby ruch w odwrotną stronę. Mówi: mamy sądy i silne państwowe instytucje, i popatrzcie, dokąd nas to może doprowadzić. Mieści się to dobrze w Sofoklesowym myśleniu. Być może więc *Antygona* jest kontrą na Ajschylosową *Oresteję*. Sofokles proponuje, by widzowie spojrzeli od innej strony na to, co dotąd zbudowali; zastanowili się, czy skutki tego projektu nie mogą być katastrofalne.

D.K.: Jeśli to jest proces zbyt namiętnych uczniów Ajschylosa, to w Kreonie dałoby się zobaczyć jakiegoś pre-Platona. Takiego myśliciela, który racjonalizuje rzeczywistość polityczną w sposób radykalny – racjonalisty, który proponuje usunięcie sfery prywatnej.

J.A.: To by się zgadzało z moim pojmowaniem teatru. Każda sztuka walczy z jakąś inną sztuką teatralną. Niech zatem będzie tak, że *Antygona* jest napisana przeciw Ajschylosowi. Zachodzi tu proces charakterystyczny dla funkcjonowania kultury w ogóle: teatr rodzi się z teatru. Jedno przedstawienie powstaje przeciwko drugiemu przedstawieniu. *Antygona* jest napisana przeciwko znanym i nieznanym przedstawieniom. Przeciwko uczniom Ajschylosa i niektórym uczniom Sokratesa. Przeciwko tym, którzy przedstawiają w teatrze państwo nowego typu. Sofokles zdaje sobie sprawę, że za chwilę nie będzie można napisać tragedii. Chce uratować teatr; broni racji obu stron konfliktu, bojąc się, że za chwilę Ajschylosowa wizja społeczeństwa zabije szansę na taki konflikt. Pewne racje przegrają i znikną. Na jego nieszczęście potem przychodzi Eurypides, który powiada: takiego konfliktu w ogóle nie ma.

D.K.: Tym, co byłoby najbardziej zagrożone przez potężniejące państwo, jest rodzina?

J.A.: Myślę, że buntują się przede wszystkim związki krwi. Najbardziej podstawowe relacje i typ zobowiązań odczuwanych jako szalenie istotne i przez państwo lekceważone. To jest naturalne.

D.K.: Brzmi to dość współcześnie. W XX w. mieliśmy sporo przykładów pogardy wobec związków krwi, rodziny. To są świeżej daty eksperymenty prowadzone w obu totalitaryzmach.

J.A.: Jest też np. szwedzka szkoła, która dalej działa w ten sposób. Włącznie z nagrodą za demaskowanie rodziny przed państwem. Gdyby wystawić *Antygonę* w szwedzkiej szkole, może uczniowie lepiej by się bawili niż my za czasów PRL-u. I kazali mi w dodatku grać wtedy Kreona! Odczuwałem to jako mało przyjemne zadanie: działanie propaństwowe i pośrednio przynajmniej skierowane przeciwko religii. Ale bądźmy ostrożni z tymi analogiami. Ucisk czy omnipotencja państwa – w Atenach niczego takiego nie było. Była co najwyżej narastająca przewaga ludzi miernych wśród rządzących i formowanie się społeczeństwa egalitarnego, które dawało mniejsze niż przedtem szanse wybitnym jednostkom. To było państwo, które stawiało wyraźne granice rozwoju indywidualnej *auctoritas*, czyli indywidualnego sukcesu.

D.K.: Czy *Antygona* była zatem przestrożą?

M.C.: Sygnałem, że nie można pójść za daleko, że gdzieś jest granica, której nie powinno się przekroczyć?

J.A.: Tak, to rodzaj prognozy. Nic takiego nie zagraża w tym momencie Atenom. Nic, co dałoby się przełożyć na konflikt polityczny przedstawiony w *Antygonie*. Kreon nie jest żadną z tych postaci z aktualnego świata polityki, które widzimy u Arystofanesa. Taka postać może dopiero się pojawić.

Antygona – pierwsza męczennica chrześcijańska

Rozmowa z Jerzym Axerem

M.C.: Wygląda na to, że udało nam się choć trochę przekonać Pana do *Antygony*.

J.A.: Po co dramatopisarz pisze sztukę? Nie wiem, jakie jest Panów zdanie na ten temat. Jedyną rzeczą, która pozwala nazywać teatr grecki teatrem w naszym rozumieniu, jest podobieństwo na poziomie poszczególnych efektów scenicznych. Wszystko pozostałe jest tam tak inne od tego, czym stał się teatr w czasach późniejszych, że analogie przeszkadzają, zamiast pomagać. Jedynym, co wydaje się trwałe, jest staranie autora o to, żeby sytuacja sceniczna była efektowna. Niezmienne wydaje się dążenie, by widzowie mieli przyjemność z oglądania. I kiedy szukam tak rozumianych efektów scenicznych u Ajschylosa, Sofoklesa czy Eurypidesa, to w wypadku niektórych sztuk mam wrażenie, że trafiam na taki właśnie mechanizm wywoływania przyjemności u widzów, że udaje mi się odtworzyć zamysł inscenizacyjny. W *Antygonie* nie. Więc trudno mi się do niej przekonać. Ujawnia słabość mojego warsztatu.

D.K.: A może tu idzie o coś więcej niż o efektowną inscenizację. W tle każdego spektaklu znajduje się cała ta gigantyczna machina religijna. Tragicy wystawiają swoje sztuki w trakcie świąt Dionizosa. Kiedy publiczność gromadzi się w teatrze, już od kilku dni trwają Wielkie Dionizje, mamy posąg boga górujący wśród publiczności, kapłanów...

J.A.: Tak, to prawda, ten element jest zawsze tam obecny. To jest nieusuwalne. Mówię: nieusuwalne, tak jakby mi to przeszkadzało, prawda? Pewnie bym wołał, żeby go nie było. Może właśnie na tym polega mój problem, że to jest najbardziej religijna sztuka Sofoklesa, w gruncie rzeczy wymykająca się tego rodzaju interpretacjom, jakie ja uprawiam. Być może dla takiego laickiego czytelnika jak ja, szukającego zabawy teatralnej, *Antygona* jest po prostu mało pod tym względem atrakcyjna. To jest niewykluczone.

D.K.: To co począć z tym Dionizosem stojącym na widowni podczas wszystkich spektakli, nie

tylko przecież podczas *Antygony*? Co to jest? O co chodzi w tym połączeniu religii i tragedii? Jaką rolę pełni Dionizos?

J.A.: Jaką rolę? Mówiąc żartem: organu szczątkowego. Kości ogonowej. Albo przeciwnie – rolę bardzo ważnego składnika. To nie jest jasne. Zależy też od tego, jak go gra inscenizator.

D.K.: Bo w *Antygonie* chyba jest on jednak dość mocno obecny. Chór dwukrotnie wzywa Dionizosa i to w bardzo istotnych momentach.

J.A.: Być może w *Antygonie* jest on dość wyraźnie zaznaczony. Problem z innymi sztukami, gdzie Dionizos się nie pojawia. Być może część przedstawień ma głęboko ukryty ten – dla nas szalenie trudno pochwytany – element religijności.

D.K.: Sławne: *Ouden pros ton Dionison*.

J.A.: No, ale co to znaczyło?

D.K.: Rozumiem to, za Kerényim, jako zarzut pod adresem sztuki, która była pozbawiona tego właśnie dionizyjskiego elementu. A więc pośrednio jako dowód, że taki kościec religijnej opowieści był w każdym dramacie obecny. A przynajmniej że publiczność go oczekiwała.

J.A.: Więc tłumaczy Pan tę formułę jako okrzyk publiczności...

D.K.: Która wyrzuca autorowi brak Dionizosa w sztuce.

J.A.: A ja zawsze miałem przewrotną pokusę tłumaczenia: byle nie o Dionizosie. Widzowie mają przed sobą posąg boga i błagają, żeby przynajmniej scenariusz nie dotyczył życia Dionizosa. Tak jakby wołali w teatrze postmysteryjnym: byle nie pasja.

D.K.: Ale zgodzi się Pan, że to mało prawdopodobna interpretacja?

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Trzy rozmowy: Abraham – Antygona – Sokrates

J.A.: Raczej żartobliwa. Ale faktem jest, że – oprócz *Bachantek* – wśród zachowanych sztuk nie ma sztuki o Dionizosie. Więc nie jest takie oczywiste, dlaczego teatr, który miał się narodzić z dziejów Męki Pańskiej (tak inscenizowali nawet mit o Dionizosie niektórzy włoscy reżyserzy), nie poświęca tego żadnym zachowanym scenariuszem. Być może zadecydowały tu w dużym stopniu gust i selekcja dokonana przez potomnych, ale dla nowożytnej praktyki teatralnej ważny jest fakt, że *Bachantki* są takie osamotnione. W dodatku to sztuka dekonstruuująca cały ten teatr.

D.K.: Jest jeszcze towarzyszący tragediom dramat satyrowy.

J.A.: Tak, to prawda. Jest dramat satyrowy, w którym być może te elementy się znajdowały. Być może obecność Dionizosa w postaci figury na widowni czyniła go obecnym, choć brak go było w scenariuszu. Może też na tym polegał sukces *Antyfony*, że w doskonały sposób odpowiadała tym potrzebom i napięciom religijnego niepokoju, który my odczuwamy z najwyższym wysiłkiem. Ja go nie odczuwam wcale. Chrześcijaństwo, jak sądzę, uczyniło nas zupełnie głuchymi na tamtą religijność. A udawanie pogan i zabawy w pierwotne wtajemniczenia to tylko naiwny wybieg, takie „udawanie Greka”.

Można zatem pójść w dwu kierunkach. Można pójść drogą, którą kiedyś szedł Zieliński. Zacząć śmiało wyobrazać sobie po chrześcijaństwu religijność grecką. Tylko że wówczas dojdzie się tam, gdzie on doszedł – do uznania, że Pan Jezus omyłkowo pojawił się w Jerozolimie. Gdyby pojawił się w Atenach, miałby dużo lepiej przygotowany grunt. Tak jak Słowacki mówił, że gdyby Zbawiciel pojawił się w Polsce, to by go nie ukrzyżowano, przeciwnie – szlachta z obnażonymi szablami stanęłaby przy jego boku.

D.K.: Grecka religia jako przygotowanie ewangeliczne?

J.A.: Tak właśnie, i to jest jedna droga, którą można iść.

D.K.: Czy nie ma tu nic na rzeczy?

J.A.: Owszem. Tylko że to może mieć bardzo daleko idące i niebezpieczne konsekwencje ideologiczne i religijne. Dlatego, że ostatecznie możemy dojść do wniosków pewnego profesora sprzed stu lat. Opowiadają, że kiedy *ex cathedra* powiedział coś złośliwego o Żydach a któryś ze słuchaczy nie wytrzymał i zawołał: „Księżę profesorze! Ależ Pan Jezus też był Żydem!”, rąbnął pięścią w stół: „Tak, tak i chwały Mu to nie przynosi!”.

M.C.: Czy to jest problem Zielińskiego?

J.A.: Tak sądzę. Ale jest to również, po części, problem św. Pawła. Więc gdy idzie o dramat antyczny, to owszem, da się go w ten sposób czytać, tylko trzeba pamiętać, że dokonujemy na nim operacji oswojenia na potrzeby naszej duszy schryścianizowanej – uczynienia bardziej pożywnym dla naszego chrześcijańskiego myślenia i wypróbowanego już sposobu interpretacji.

Ale jest jeszcze druga możliwość. W Polsce inny sposób myślenia znajdziemy w publikacjach Ewy Wipszyckiej. To jest wyraźna kontra wobec pierwszej postawy: nie wyobrażamy sobie religijności Greków na sposób chrześcijański. Ich religijność to są głównie czynności i mikroczynności. To jest mnóstwo zobowiązań i obligacji. Wszystko, co jest przeżyciem, pozostaje ukryte.

D.K.: To bardzo ułatwia zrozumienie tego dziwnego połączenia religii i państwowych obowiązków.

J.A.: Tak, pewne zachowania są po prostu przyzwoite, obywatelskie i religijne zarazem. Przy okazji to tłumi zachowania innego typu: zbyt osobiste, zbyt indywidualnie szukające kontaktu z Bogiem. Patrząc w ten sposób, moż-

Antygona – pierwsza męczennica chrześcijańska

Rozmowa z Jerzym Axerem

na by uznać, że Antygona łamie tę konwencję i zachowuje się tak prywatnie, że narusza spokój zbiorowości.

M.C.: Ale tak silne zróżnicowanie Aten i Jeruzolimy wiele rzeczy zaciemnia. Jak w takim razie zinterpretować fakty wskazujące na ciągłość. Dlaczego chrześcijanie do nazwania własnego Kościoła użyli terminu określającego greckie zgromadzenia polityczne. To był przypadek? Mówi Pan, że chrześcijaństwo zupełnie zmienia nasze myślenie o Grekach. Ale czy rzeczywiście chrześcijaństwo zupełnie i bezpowrotnie odrywa nas od religijno-politycznego doświadczenia Greków?

D.K.: Jeśli to była taka przepaść, to dlaczego – co świetnie pokazał Jaeger – chrześcijanie opisywali rzeczywistość Kościoła językiem polityki starożytnej?

J.A.: A niby czym mieli ją opisywać?

D.K.: Choćby jej negacją.

J.A.: Mogli zostać sektą lokalną albo musieli swe posłanie w dramatyczny sposób przetłumaczyć na obcy język i dostosować się do mechanizmów obcej kultury. Mieli przecież szersze ambicje – to miał być Kościół powszechny. Tak widzę napięcia między św. Pawłem i św. Piotrem. Gdy czyta się teksty Ewangelii, to przychodzi do głowy, jak niewiarygodnej pracy musieli dokonać zgrecyzowani chrześcijanie, czy raczej zhellenizowani Żydzi, którzy postanowili wynieść Dobrą Nowinę poza naród wybrany. Musieli ją w coś wpisać. Wpisali to w życie publiczne, bo przecież nie mogli wpisać w życie religijne antycznej Grecji. Korzystali z miejsc, gdzie można było do ludzi przemawiać, wykorzystywali ich język. Próbowali też znaleźć sobie miejsce w systemie rzymskiej kultury. Paradoksalnie najlepszy okazał się amfiteatr, który stał się najskuteczniejszym sposobem oddziaływania.

D.K.: Czy państwowa religijność Rzymian to była jakościowa zmiana w stosunku do greckiego modelu?

J.A.: Zależy, o jakim okresie mówimy.

D.K.: O Republice, jak najdawniejszej.

J.A.: Rzymianie, oczywiście, nie tylko nie kontynuowali tego modelu – nie mieli związku genetycznego z religijnością grecką. Pamiętać też trzeba, jak słabo udokumentowana jest ta sfera życia. Sądzę, że religijność Rzymian musiała być wówczas podobna do religijności takich chłopskich społeczeństw, które są pozbawione pisma i literatury. Kilkaset lat po tym, jak Homer uprawia gry literackie i mitologiczne, Rzymianie jeszcze nie mają czterech czy pięciu zdań zapisanych we własnym języku na czymś, co by się zachowało do naszych czasów. Natomiast bardzo szybko, w miarę jak ten organizm państwowy zaczyna mieć charakter wielokulturowej i wieloetnicznej konstrukcji, Rzymianie wpuszczają całą grecką mitologię w sferę czegoś w rodzaju własnej pamięci historycznej. Oni przecież greckiej mitologii nie używają jako mitologii. Staje się ona częścią narracji historycznej. Rzymianie nie mieli właściwie własnej narracji mitologicznej, czy też tak słabą, że dała się łatwo wyprzeć. I w ten sposób grecka religia staje się zbiorem całkowicie świeckich opowiadań, tworzących państwową czy historyczną tożsamość Rzymian.

Grecy i Rzymianie tylko na pozór używają tych samych pojęć. Rzymska religijność jest dla mnie dużo łatwiejsza do zrozumienia, bo zawiera z pewnością mniej metafizyki niż religijność grecka. W Grecji gdzieś ta metafizyka jest. W Rzymie nie ma po niej śladu. Zostaje praktyczna religijność z bardzo silnymi rodzinnymi i grupowymi obrzędami. Myślę, że chrześcijaństwo dlatego musiało im się początkowo wydawać tak odrażające, bo odsłaniało cały ten tajemniczy świat, o którym nie mieli pojęcia. Byli raczej zabobonni niż religijni.

D.K.: Czy zabobon to jest religia ludzi praktycznych?

J.A.: Oczywiście. Nie zna pan tego z własnych okresów zwątpienia?

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Trzy rozmowy: Abraham – Antygona – Sokrates

D. K.: U mnie takie kryzysy miały raczej postać buntu.

J. A.: Ja w takich chwilach zawsze miałem mnóstwo różnych protez. Najrozmaitsze zastępcze modlitwy, używanie rozmaitych rekwizytów. Rzymianie mieli tego bardzo dużo.

M. C.: Jak nie ma metafizyki, to wówczas wierz się we wszystko.

J. A.: Tak, to z pewnością prawda o Rzymianach.

M. C.: Czy w takim razie boskość cesarza nie miała żadnego istotnie religijnego sensu?

J. A.: Trik socjotechniczny.

D. K.: Socjotechnika to coś, co działa, prawda?

J. A.: Naturalnie, że działa. Ma Pan rządzić społeczeństwem, które już nie jest rzymskie – to wspólnota narodów i ludów „od krańca świata do przeciwległego krańca”. Powstaje problem: jak działać w tej przestrzeni, jak nią zarządzać i jak się wewnątrz niej komunikować. Jak powinna się prezentować władza w społeczeństwie, które wykracza daleko poza granice dawnego *populus romanus*.

D. K.: Taki zabieg dla ciemnych barbarzyńców? Czy jednak Ateńczycy, a potem Rzymianie nie przypisywali władcy w państwie roli analogicznej do roli Zeusa? I to całkiem poważnie.

J. A.: Barbarzyńców? Przeciwnie – dla dużo mniej prostodusznych od Rzymian Hellenów i dalej na wschód. A co do roli Zeusa – Ateńczycy?

D. K.: Grecy IV, V wieku.

J. A.: Jakiemuś tyranowi?

D. K.: Czy to nie jest problem *Antygony*, że legalny władca jest dla państwa trochę jak Zeus, że jest suwerennym prawodawcą – *nomothetes*?

J. A.: Ateńczycy raczej myśleli czasem tak o Zeusie, że jest kimś takim jak tyran w państwie.

D. K.: Tak zrozumiałem Pańską tezę o ukazanym w *Antygonie* konflikcie dwóch religijności. Jedna czyni z władcy w jakimś sensie boga, druga zaś to religijność rodzinnych zobowiązań. Czy nie ma tu ciągu dalszego tej samej tradycji? Powiedzenie, że władca jest boski...

J. A.: Czynili raczej z władcy kapłana. Dlaczego boga? Porządnie spełniającego swoje obowiązki prymasa. Kapłana, który pośredniczy.

D. K.: Władca jest jak bóg prawodawcą, a nie hermeneutą. Nie ma Kościoła.

J. A.: Nie ma, ale władca ma pilnować, żeby poddani właściwie oddawali cześć bogu. Jeśli się nie da inaczej, to wchodząc między bogów. Ten zwyczaj przyszedł ze Wschodu. Jeżeli w ogóle można mówić o greckich elementach w rzymskiej religijności, to one przychodzą w „wersji Aleksandra Macedońskiego”. Greckość wsiąka w przeobrażone przez niego wielkie monarchie Wschodu. Gdy stają się one częścią Imperium, dla Rzymian powstaje problem polityczny – wprowadzenia nowych instrumentów władzy. Najlepiej to śledzić, analizując urządzane za pierwszych cesarów *ludi*, czyli igrzyska dla narodu – ofiara, która dokonuje się w amfiteatrze. To, co na przykład robi Neron, jest przedwczesną próbą zmiany języka propagandy politycznej. Do czasów Nerona princepsi posługiwali się językiem republikańskim. Zwracali się do obywateli rzymskich jak niegdyś mówca na Forum. W dodatku nie tylko wygłaszali własne przemówienia, ale i sami je sobie pisali, co było niestychanie pracochłonne. A przecież byli to ludzie i tak obciążeni wieloma obowiązkami. Jest taka teza, Granta chyba, że wszyscy władcy dynastii julijsko-klaudyjskiej byli całkiem zdrowi na umyśle, dopóki się śmiertelnie nie przepracowali. Ten typ obowiązków musi prowadzić do pracoholizmu, a potem przekształcić się w aberracyjne zachowania. W każdym razie wszyscy oni posługiwali się republikańskim językiem komunikacji politycznej. Tak

Antygona – pierwsza męczennica chrześcijańska

Rozmowa z Jerzym Axerem

jakby nadal mówili do zbiorowości składającej się z obywateli Rzymu i okolic. W ten sam sposób zarządzane były *ludi*, podczas których władca komunikował się ze społeczeństwem ponad głowami elity w Rzymie.

D.K.: Czy tu nie ma podobieństwa do Grecji? Mamy teatr, mamy boga i naród – publiczność? I całość jest rodzajem spektaklu polityczno-religijnego, gdzie przekazuje się najważniejsze idee państwowe?

J.A.: Nie widzę zbyt wielkich podobieństw. W Grecji to na pewno nie elita porozumiewała się w teatrze ze społeczeństwem. Nie chodziło przecież o rozgrywkę między władcą, elitą i rządzonymi. Tak naprawdę to społeczeństwo samo dawało sobie świadectwo. Społeczeństwo wytwarzało ten spektakl dla siebie. Nawet układ widowni stanowił element spektaklu. A jeszcze finansowy udział bogaczy, którzy płacili za chóry, co było traktowane jako rodzaj wyjątkowo honorowego podatku, świadczącego o szczególnym statusie obywatela. I jeszcze ten religijny sztafaż – przecież wszystkie osoby na scenie zostają zsakralizowane, są częścią obrzędu. W Rzymie wszystkie osoby biorące udział w *ludi* są przeklęte. Aktor jest wyłączo-ny ze społeczeństwa.

Wracając jednak do pierwszej myśli. Z chwilą, gdy społeczeństwo rzymskie tak bardzo się rozszerzyło, Neronowi przyszło do głowy, że trzeba zmienić cały język komunikacji. I właśnie w amfiteatrze zaczyna się nagle używać języka nie tylko nierepublikańskiego, ale też należącego do innych horyzontów geograficznych, innej antropologii. Oznacza to: cały świat zamieszkały jest naszą ojczyzną. Mamy ojczyznę globalną. W tej ojczyźnie będą obowiązywały nasze prawa. A jedynym gwarantem harmonijnej jedności tego świata jest władca. I ten władca ma w sobie łączyć cechy potrzebne różnym ludom. Dlatego Neron oświadcza: macie mnie oglądać! Z każdej strony wyglądam inaczej – mam dwadzieścia twarzy. Powinniście cieszyć się tym, że jestem bogiem nawet u Persów. Warto przypomnieć, że Neron

zorganizował pewnego razu intrygującą uroczystość: sprowadził przedstawicielstwo partyjskie, chyba ze czterystu ludzi, i urządził transmitowany na cały Rzym spektakl, w którym wszyscy mówili po grecku (bo z Partami mówiło się po grecku), ale z symultanicznym przekładem na łacinę, żeby rozumiało wojsko i mieszkańcy Miasta. W tym spektaklu Neron koronował księcia partyjskiego, a siebie samego ogłosił najbliższym przyjacielem Mitry. Znaczyło to, że Mitra udzielił mu części kompetencji. Neron dobrze wiedział, co robi, wprowadzając to wschodnie nabożeństwo w samo serce Rzymu. Chodziło o to, żeby jego mieszkańcy zaakceptowali fakt, że ich władca ma obowiązki znacznie szersze niż zaspokajanie wyłącznie rzymskiego poczucia hierarchii, moralności i przyzwoitości. No cóż, pospieszył się, wyprzedził swój czas, przegrał ...

M.C.: Taka eksploatacja, jeśli można to tak nazwać, praktycznego republikanizmu, praktycznej religijności Rzymian prowadzi jednak do całkowitego wyczerpania się tego języka. Pozostaje jedynie pusty, globalny mechanizm socjotechniki władzy w imperium, które zapada się pod siłą chrześcijaństwa.

J.A.: Tak, to puste pole zagospodarowało chrześcijaństwo. Wystarczyło zamęczyć na arenie paru ludzi, ludzi, którzy zachowali się twardo, żeby wszyscy powiedzieli: ten nonkonformizm nam odpowiada, nareszcie ktoś w coś głęboko wierzy.

D.K.: Konstantyn wygląda na ciąg dalszy tego, o czym Pan opowiada. Konstantyn byłby ostatnim Rzymianinem. Nie tyle pierwszym cesarzem chrześcijańskim, ile ostatnim cesarzem rzymskim.

J.A.: Kupiłbym taką myśl, chociaż nie przyszła mi do głowy. Trochę za radykalna.

D.K.: Sprzedajemy.

J.A.: Pogańska rzeczywistość była już tak pragmatyczna i konformistyczna, że twardo posta-

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Trzy rozmowy: Abraham – Antygona – Sokrates

wiona teza weszła w nią jak w masło. Święty Augustyn mówi, kto jest prawdziwym chrześcijaninem. Pamiętacie tę formułę? Ja ją bardzo lubię. Kto to jest prawdziwy chrześcijanin? To jest zawodowy gap, który nawrócił się na słuchacza. Ktoś gapi się, gdy męczą na arenie chrześcijan i dzięki temu otwierają mu się uszy na słuchanie Słowa Bożego. Męczeństwo działa jak terapia. Dzięki temu spektaklowi widz przyzwyczajony do myśli, że istnieje tylko to, co zmysłowe i chwilowe, odkrywa kontakt z metafizyką. To trochę tak jak dzisiaj. Bo czego właściwie dostarczano Rzymianom? Tego, czego i nam dostarcza cywilizacja współczesna. Nieustająca rozrywka, rosnący poziom życia, bezpieczeństwo socjalne. I jeszcze przekonanie, że jedynym, prawdziwym wrogiem jest nuda. Nuda i obniżenie poziomu życia.

D.K.: No tak, ale gdyby to było tak, że chrześcijaństwo wygrywa, bo religia państwowa nie daje szans na indywidualny kontakt z boskością, czy jak Pan mówi – metafizyką, to dlaczego nie wygrał któryś z kultów wschodnich?

J.A.: Dlaczego nie Mitra, który miał wielkie szanse? Wersja antysemicka mówi: bo byli sprytniejsi i swoje przemycili. A serio: w poczuciu współczesnych to był cud. Dlaczego wzgardzona sekta, której Rzymianie nie odróżniali i zwalczali jak każdą żydowską sektę, która wydawała im się groźna – odniosła taki sukces? O tym pewnie lepiej porozmawiać z kimś, kto zajmuje się dzisiejszą ekspansją islamu. Być może z chrześcijaństwem było podobnie. Największa tajemnica to początkowy sukces

chrześcijaństwa. W okresie późniejszym sprawa jest prosta: jeżeli władca wybiera jakąś religię państwową, wehikułem staje się aparat państwowy. Jest w tym element rewolucji i w dużym stopniu zmiany elit. Co do początków, to nie mam na ten temat wyrobionego sądu. Zawsze uważałem, że taki był plan Boży. Tak miało być. Inaczej tego wyjaśnić nie bardzo potrafię. Zresztą pomimo słabego słuchu metafizycznego nie mam zaufania do uczonych objaśnień. Nie wszystko musi się dać wytłumaczyć.

D.K.: Redakcja przychyliła się do tej interpretacji.

J.A.: Choć oczywiście nie zapominajmy o męczennikach i arenie. W tym była twarda obrona tożsamości, która robiła wrażenie i miała ogromną publiczność. No i to na pewno nie było nudne.

D.K.: W pewnym sensie chrześcijanie byliby więc takimi Antygonami starożytności?

J.A.: Byliby takimi Antygonami Rzymu. To jest jakiś pomysł. Antygona jako pierwsza męczennica chrześcijańska. Norwidowi by się spodobało!

Jerzy Axer

*filolog klasyczny, profesor, dyrektor
Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną
w Polsce i Europie Środkowowschodniej UW,
dyrektor Międzywydziałowych Indywidualnych
Studiów Humanistycznych UW. Wydał
ostatnio *Łacina jako język elit* (2004).*