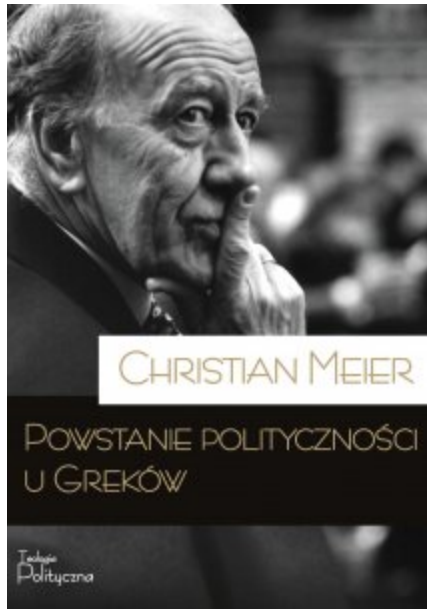


Christian Meier: Eumenidy Ajschylosa i pojawienie się polityczności

W całej sztuce Ajschylosa *Eumenidy* mamy do czynienia z refleksją o charakterze politycznym



W całej sztuce Ajschylosa *Eumenidy* mamy do czynienia z refleksją o charakterze politycznym. Jej głównym motywem jest przecież powstanie konfliktu a potem rozwiązanie sporu między dwiema głównymi stronami – bogami Olimpu oraz Eryniami. Przynajmniej przez pierwszą połowę sztuki Ajschylos traktuje obie strony jako równorzędne, zasadniczo odmienne porządki, które znalazły się ze sobą w konflikcie - przeczytaj fragment z książki Christiana Meiera *Powstanie polityczności u Greków*



„Każde prawdziwe świadectwo epoki jest na pierwszy rzut oka nudne, ponieważ wydaje się zupełnie obce. Wyraża poglądy i interesy swoich czasów, które rozmiągają się z naszymi... Dla zwykłego, średnio wykształconego człowieka każda poezja (może z wyjątkiem poezji okolicznościowej)... jest nudna i niezrozumiała”. Ten pogląd Jacoba Burckhardta[1] może służyć jako wytłumaczenie, dlaczego polityczne przesłanie *Eumenid* do dzisiaj nie wzbudziło szczególnie dużego zainteresowania. A przecież sztuka ta zajmuje wyjątkowe miejsce w historii politycznej Greków i ma dla niej ogromne znaczenie. Jest ona być może najwspanialszą manifestacją tej myśli z V wieku. Dochodzi w niej do głosu greckie rozumienie polityczności akurat w momencie, gdy urzeczywistnia się ona w Atenach w stopniu jak dotąd najdoskonalszym i to w sposób, który oddziałuje na nas do dzisiaj. Wszystko to staje się czytelne dopiero jednak wtedy, gdy uwzględni się całą polityczną problematykę tamtej sytuacji, w kontekście której pojawia się owa sztuka, a ściślej okres około roku 458 przed Chrystusem oraz później, kiedy wyłania się polityczność Greków.

Taka interpretacja Eumenid, ściśle związana z okolicznościami tamtych czasów, a więc „na pierwszy rzut oka nudna”, z konieczności pomijać będzie wiele tych aspektów, które dotyczą sztuki jako części całej trylogii, a posiadających znaczenie ponadczasowe, tak jak to jest zwykle w przypadku klasycznego dzieła[2]. Algernon C. Swinburne doceniając całe bogactwo *Oresteji*, określa ją jako: „perhaps the greatest achievement of the human mind”[3]. Niezależnie od tego, jak będziemy czytać owe trzy dramaty, nie ulega wątpliwości, że polityczność stanowi dla nich centralny aspekt. I wiele przemawia za tym, że *Oresteja* właśnie z problemu polityczności czerpie swoją wielkość i powagę. Bo w niej akurat zostało zawarte najważniejsze, decydujące, najgłębsze doświadczenie ludzkie okresu, w którym powstaje trylogia.

1. Sytuacja około roku 458 przed Chrystusem: upolitycznienie porządku *polis*

Kiedy powstawała *Oresteja* i została – na początku 458 roku – wystawiona, Ateny wciąż znajdowały się w cieniu wydarzenia o głębokim znaczeniu: odebranie władzy Areopagowi w 462-461[4]. Była to stara rada, która straciła już charakter organu stricte arystokratycznego, ale w której wciąż zasiadali najbardziej doświadczeni i wpływowi politycy ateńscy[5]. Wobec spowodowanej wojnami perskimi konieczności prowadzenia intensywnej polityki zagranicznej oraz zakrojonych na szeroką skalę działań wojskowych jej rola musiała być wyjątkowa[6]. Główny mąż stanu oraz dowódca w latach 462-461, Kimon, opierał swoją politykę przede wszystkim na niej. Wydaje się, że rada preferowała określony kierunek w polityce: sceptycznie odnosiła się do prób dalszej rozbudowy ateńskiej potęgi i

uważała, że należy zachować dobre relacje ze Spartą. Także w polityce wewnętrznej Areopag miał spore znaczenie i dysponował prawem do pociągnięcia do odpowiedzialności władz miejskich. W każdym razie pełnił on w polityce ateńskiej istotną rolę kontrolną.

W latach 462-461 grupa polityków skupiona wokół Efialtaesa sprawiła, że zgromadzenie ludowe zabroniło Areopagowi rozpatrywania kwestii politycznych. Pozostawiono mu jedynie kompetencje w zakresie orzekania kary śmierci[7]. Motywy „reformatorów” związane były w pierwszym rzędzie raczej z polityką zagraniczną niż wewnętrzną. Byli oni zwolennikami bezkompromisowej polityki ekspansji bez oglądania się na Spartę (a nawet kosztem konfliktu z nią). Areopag stanowił więc dla nich przeszkodę, dlatego należało zneutralizować jego polityczne znaczenie[8]. Niezależnie od tego, jakie motywy przede wszystkim kierowały postępowaniem Efialtaesa, obrońcy Areopagu musieli z całą pewnością przedstawiać jego decyzję jako zamach na starodawne i uświęcone prawa oraz tradycyjny porządek. Tak więc podstawowa kwestia całej tej sprawy, to jest konsekwencje zmiany dla ustroju Aten, musiała zostać wyraźnie naświetlona przynajmniej przez przeciwników decyzji zgromadzenia.

Wraz z pozbawieniem Areopagu władzy przełamany został dotychczasowy horyzont politycznego życia. Zniknął ważny element przeciwwagi wobec władzy zgromadzenia ludowego. Dlatego Plutarch stwierdza, że Efialtas tak hojnie napełnił obywatelom kielich wolności, iż się nim całkiem upili[9]. Przewagę zyskali nowi ludzie, nowe metody, nowe praktyczne, polityczne cele. Nowy rodzaj bezwzględności stał się możliwy. Zwrócenie się przeciwko Sparcie i budowa długich murów do Pireusu miały zapewnić miastu status politycznego mocarstwa, co nie było zgodne z dotychczasową polityczną tradycją[10]. Wydaje się, że w

samym zgromadzeniu ludowym musiało dojść do silnego wzburzenia obywateli z najniższych warstw społecznych. Pojawiła się wolność pozwalająca realizować politykę opartą wyłącznie na zgromadzeniu i Radzie Pięciuset[11]. Zgromadzenie wyemancypowało się całkowicie. Instytucjonalno-polityczne sklepienie, jakie w ramach ustroju dawał Areopag, załamało się. Był to decydujący krok w stronę nowej formy politycznej wolności.

Dlatego odebranie Areopagowi władzy musiało mieć znacznie poważniejsze konsekwencje niż reforma fyli Klejstenesa. Reforma pozwoliła obywatelom zyskać nowe, decydujące znaczenie w ramach istniejącego porządku; mogli bowiem jako opozycja bronić swoich interesów wobec działań Areopagu i urzędników. Władza arystokracji została ograniczona, odtąd musiała ona w większym stopniu liczyć się z ludem. W dalszym ciągu jednak arystokracja pozostawała klasą przywódczą o wyraźnej przewadze nad innymi obywatelami. Teraz jednak utraciła całkiem swoją pozycję. Tak więc o ile za Klejstenesa po prostu wzmocniono rolę opozycji, to obecnie całkowicie zmieniono formę rządów. Ta zmiana sięgnęła zatem znacznie głębiej i dlatego też spotkała się z silniejszym sprzeciwem. W każdym razie ci, których bezpośrednio dotknęła, tworzyli silną mniejszość. Podjęła ona wysiłki, aby cofnąć tę decyzję. Efiates został zamordowany. Coraz częściej wyrażano w Atenach obawy, że może dojść do wybuchu wojny domowej, że różne grupy arystokratów konspirują ze Spartą, by obalić demokrację[12]. Była to sytuacja przedstawiona w *Eumenidach*. Zaprzysięgłe napomnienia Ajschylosa, by zachować jedność oraz prawy porządek[13], pokazują, że wszystkie problemy oraz konflikty, jakie musiało wywołać pozbawienie Areopagu władzy, w 458 roku nadal były bardzo żywe.

Niezależnie od bezpośredniego zaangażowania w zmiany, musiał do głosu dochodzić także niepokój, czy nie podważono samej istoty wspólnoty, czy nie postawiono pod znakiem zapytania reguł wspólnego życia w ramach *polis*. Bowiem po raz pierwszy w historii Grecji – ale także w historii powszechnej – oddano w całości do dyspozycji obywateli porządek *polis*, który stał się w ten sposób przedmiotem politycznego sporu. Po raz pierwszy tak jednoznacznie postawiono przed wspólnotą obywatelską (nie licząc nieobywateli i niewolników) alternatywę: czy rządzić, którzy nie specjalizują się w polityce, mają mieć w niej udział *et de iure et de facto*, czy nie. Teraz pytanie nie brzmiało już, czy chcemy mieć porządek publiczny (mianowicie monarchię lub arystokrację), czy chaos, ani: kto ma władzę, jak ją sprawuje i jakie są poszczególne jej elementy[14]. Nie, teraz chodziło o to, który z całkowicie odmiennych ustrojów chcemy mieć u siebie. Czy rządzić ma arystokracja, czy demos – to był problem; czy rządzić mają mieć zasadniczy udział we władzy. Polityczny podział na to, co wyżej i niżej, stawał się przedmiotem decyzji. Otwierały się ponadpersonalne, instytucjonalne możliwości dla sposobu funkcjonowania porządku publicznego. Oznacza to także, że po raz pierwszy w ogóle uznano problem porządku politycznego w węższym znaczeniu: odkryto, że ustrój zostaje określony przez to, czy rządzi jedna osoba, grupa nielicznych lub cały lud. Być może wtedy także, w każdym razie na pewno dość szybko potem, pojawiają się pojęcia określające typy ustrojów, w tym również „demokracja”.

To wydarzenie można uznać za *upolitycznienie* porządku *polis*. A dokładniej, za jego zakończenie, skoro jest to moment, w którym proces upolitycznienia został w pełni wyrażony i uświadomiony. Należy rozumieć to określenie przede wszystkim w nowoczesnym sensie: porządek stał się całkowicie przedmiotem polityki. To też jest

centralnym przesłaniem *Eumenid*. Upolitycznienie ma także swoje znaczenie odpowiadające antycznemu rozumieniu przymiotnika „polityczny”. Bowiem porządek, który stał się teraz możliwy, oznaczał decydujący krok w kierunku emancypacji *polis* względem wszelkich partykularnych sił: urzeczywistnienie politycznego w greckim sensie, mianowicie obywatelskiego ideału sprawiedliwości, postawienie tamy arbitralności rządzących, utrzymanie władzy. Także i to zostaje w jasny sposób wyrażone w *Eumenidach*. W końcu demokracja, która sama stanowiła instytucjonalną alternatywę dla tradycyjnego porządku, musiała mieć formę bezpośrednią. To zakładało, że obywatele także mieli podlegać procesowi upolitycznienia, a więc stawali się obywatelami w antycznym znaczeniu pojęcia „polityczny”. Tego zjawiska Ajschylos nie mógł jeszcze dostrzec. To było z jednej strony zbyt oczywiste (za sprawą łagodnego przejścia), z drugiej zbyt nowe.

Począwszy od Klejstensa Ateńczycy pojmowali samych siebie oraz traktowali się nawzajem jako obywatele. Prawdopodobnie także początkowo czynili to w kontekście relacji z Areopagiem, widząc w obywatelstwie prawo do współudziału w debacie, w refleksji nad polityką, często także w podejmowaniu decyzji, ale z reguły wciąż jeszcze w ramach tradycyjnego porządku i przy ustalonym podziale hierarchii. W końcu dotyczyło to także tylko określonej, niezbyt szerokiej grupy obywateli. Teraz wszystko spoczęło w rękach zgromadzenia ludowego i Rady Pięciuset (oraz wyłanianych z niej organów). Oznacza to, że sprawy całości zależały teraz w stopniu nieporównywalnie wyższym od obywateli, i to przede wszystkim tych ze średniej i niższej klasy. Ci bowiem w szczególnie intensywny sposób mogli teraz występować jako obywatele. Dotyczyło to przede wszystkim najniższych warstw pracowników najemnych, którzy podług tradycyjnych norm sami – w przeciwieństwie do chłopów – nie reprezentowali sobą żadnej wartości, a ich pozycja jako obywateli

zależała całkowicie od tego, jakie usługi świadczyli dla *polis*. I to właśnie w ich przypadku upolitycznienie obywateli było teraz najsilniej odczuwalne.

Wraz z pozbawieniem Areopagu władzy polityka stała się zasadniczo sprawą obywateli, a obywatele stali się przedmiotem polityki. To znaczy, że nie tylko obywatele decydowali obecnie o politycznych sprawach, ale także polityka określała teraz obywateli na różnych, nowych poziomach współżycia w *polis*. Wskutek tych nowych form współdziałania stali się tak silnie ze sobą związani, że wszystkie inne liczne zależności ich łączące, lokalne i partykularne, zostały silnie podporządkowane tej jednej podstawowej, jakim był związek lojalności wobec *polis*. Interesy prywatne, domowe zeszły na dalszy plan. Wśród obywateli można było być tylko obywatelem, nikiem innym. Korespondował z tym rozdział – usankcjonowany od czasu Klejstenesa – politycznego od społecznego porządku. Różnice społeczne pozostawały, jednak obok powstał nowy, sztuczny porządek, w ramach którego obowiązywały całkowicie odmienne relacje, mianowicie prawa były równe dla wszystkich, a decydował lud większością głosów. Stąd powstał polityczny porządek w węższym znaczeniu, oparty na relacji między obywatelami jako obywatelami. Polityczność stała się dzięki temu centralnym elementem rzeczywistości Aten.

To upolitycznienie porządku *polis* oznaczało najczęściej krok w kierunku wolności, w kierunku tego, co dotąd niechronione, w sferę nowych rodzajów ryzyka łączących się z ludzką egzystencją. Związane było z całym kompleksem tendencji szczególnego rodzaju. Jeden z jego warunków stanowiło idące relatywnie daleko osłabienie pierwotnych instytucji. To uzyskane w ten sposób otwarcie oznaczało także sytuację bycia wystawionym na zupełnie nowe okoliczności. Pojawienie się

ogromnego pola możliwych działań współistniało z poczuciem ciężaru i z wszelkiego rodzaju trudnościami związanymi z wolnością decydowania. Bycie zależnym tylko od siebie stawało się także źródłem pełnej świadomości tego, jak wielkim cierpieniem może być ludzkie życie. Duma wynikająca z ogromu możliwości wiązała się z doświadczeniem ludzkiej potworności (*deinón*)[15]. Nawet wrogość – przy braku wielu instytucjonalnych zapośredniczeń – była teraz traktowana wyjątkowo poważnie i pojmowana jedynie w polityczno-militarnym kontekście: wróg był wyłącznie tym innym, który zagraża mojej egzystencji i który w żaden sposób nie może być ideologicznie dyskwalifikowany[16]. Wszystko to wiązało się w końcu z pojawieniem się szczególnego rodzaju zdarzeń o ogólnym znaczeniu. Mamy bowiem wówczas do czynienia z niepowtarzalnym stopniem współmierności wydarzeń, co wytworzyło wyjątkową w dziejach relację między jednostką a zdarzeniami oraz szczególny rodzaj ich postrzegania. Przyjęto specyficzną „polityczną” postawę wobec świata. Działo się tak przede wszystkim w Atenach oraz także w innych rejonach Grecji, w stopniu trudnym jednak do oszacowania.

Pojawienie się tego politycznego świata poprzedza długa droga. Ogromna rola przypada tutaj bez wątpienia politycznej refleksji. Na początku występuje ona w bardzo podstawowej formie, rozwija się, niejako posuwając się naprzód po omacku, krok po kroku w ramach bardzo złożonego i wciąż amorficznego procesu.

Jak dalece Grecy oddalili się w wyniku tego wszystkiego od pierwotnej tradycji, widać najwyraźniej na przykładzie dwóch największych kroków, jakie poczynili w politycznej refleksji na drodze do utrwalenia demokracji: najpierw pojawiła się pierwsza, wczesna koncepcja ustrojowa – odnajdujemy ją u Solona – w której dokładnie opracowano

ideę prawego porządku *polis*. Choć sposób jej urzeczywistnienia pozostawał konserwatywny, można było jednak wyraźnie odróżnić jej treść od istniejącego *status quo*. Dzięki temu zarysowano pewien ideał i zrobiono pierwszy krok na drodze do rozluźnienia bezpośredniego związku z daną rzeczywistością. Ten nowy porządek oraz towarzyszący mu ideał mogły uzyskać konieczną siłę tylko wówczas, jeśli stanowiły sankcjonowany przez bogów, prawy porządek *polis*, wobec którego wszelkie odstępstwa uznawane były za złamanie zasad[17].

Jeżeli jednak wszystko to miało doprowadzić do powstania demokracji, *demos* musiał wpieryw przeciwstawić się arystokracji i ustanowić całkiem inny niż dotąd porządek. Dlatego musiał wykonać następny krok: uwolnić się od wyobrażenia, że jedynie pierwotny porządek może być słuszny. Dzięki temu mógł stać się dysponentem ustroju wspólnoty jako całości. W Atenach ten krok został zrobiony wraz z pozbawieniem władzy Areopagu. W ten sposób, czy to w efekcie wcześniejszych przygotowań, czy też nie do końca świadomie, jednym uderzeniem, na oczach wszystkich, wywołując ogólny entuzjazm, ale i przerażenie, obalono tradycyjny porządek. Teraz faktycznie zapanowała władza ludu[18]. W tym momencie wystąpiło szczególne zagęszczenie polityczności pod postacią rozstrzygającego działania.

Trudno nam dokładnie zrozumieć, jak wielka musiała być egzystencjalna głębia oraz doniosłość tej nagłej zmiany, jak fascynująca była ta uzurpacja nowych możliwości o niespotykanych dotąd, rozległych horyzontach, ale także jak wielka niepewność, która się z niej zrodziła. Wszystko to odnajdziemy w kulturze greckiej okresu klasycznego, kiedy elementy te najsilniej dochodzą do głosu. *Eumenidy*

Ajschylosa stanowią tutaj najwspanialszy chyba wyraz polityczności w V wieku. Aby to w pełni zrozumieć, trzeba dokładnie przyjrzeć się politycznej wymowie tego dzieła.

2. Możliwość wyrażania politycznych poglądów w tragedii

Nie znajdziemy w tragedii żadnych miejsc, o których można by powiedzieć, że są wyrazem zajęcia stanowiska w którejś z bieżących spraw politycznych. Jej polityczna funkcja uwidacznia się na zupełnie innym, głębszym poziomie. Teatr attycki był częścią święta ku czci Dionizosa[19]. Dlatego tragedie podlegały szczególnym regułom formalnym. W ciągu roku wystawiano trzy sztuki (włącznie z jednym dramatem satyrowym) trzech różnych autorów. Archont Eponymos dokonywał wyboru spośród kandydatów, którzy wyznaczali chór i przedkładali gotową sztukę. Nie wiemy, czy on sam decydował o wyborze trzech najlepszych i jakimi kierował się kryteriami. Archont wybierał także trzech choregów, którzy odpowiadali za przygotowanie każdej sztuki z osobna. Sprawa była prestiżowa i łączyła się z wielkimi ambicjami. Na wystawienia sztuki przeznaczano wielkie sumy, czyniono także intensywne przygotowania. Chodziło w końcu o zdobycie nagrody. Zwycięzcę wskazywało specjalne jury, składające się z dziesięciu obywateli, losowanych według podziału na fyle z jednej, przygotowanej przez Radę Pięciuset listy. Taki skład jury gwarantował z jednej strony przynajmniej podstawowe kwalifikacje do dokonania wyboru, z drugiej eliminował wszelkiego rodzaju „specjalistów” czy zdeklarowanych zwolenników któregoś z autorów. Jurorzy mieli także dość ograniczone możliwości ignorowania głośno wyrażanej aprobaty lub dezaprobaty przez widzów podczas spektaklu[20]. Sztuki cieszyły się ogromnym powodzeniem zarówno wśród obywateli, jak i obcych. W spektaklu mogło uczestniczyć nawet ponad 15 tysięcy widzów[21].

Perykles, wprowadzając specjalny rodzaj subwencji, chciał umożliwić uczestnictwo w spektaklach nawet najbiedniejszym obywatelom[22]. Należy więc zakładać żywe zainteresowanie szerokich warstw społecznych.

Było absolutną zasadą, że autor tragedii nie mógł zajmować konkretnego politycznego stanowiska wobec którejś ze stron bieżącego konfliktu. W najlepszym razie, wyjątkowo, mógł przy zachowaniu wszelkiej ostrożności złamać tę regułę, odwołując się do szczególnego rodzaju powagi. Wydaje się, że *Eumenidy* są właśnie takim przypadkiem[23]. To jednak nie jest wcale tutaj sprawą aż tak ważną. Pytanie o polityczne zaangażowanie autora nie budzi ciekawości już choćby ze względu na to, że jego osobiste poglądy trudno identyfikować z opiniami wyrażanymi przez bohaterów jego sztuki oraz przez chór[24].

Z drugiej strony dozwolone były liczne aluzje do aktualnych wydarzeń politycznych. W *Eumenidach* możemy znaleźć wiele przykładów na to. Znajdziemy tam choćby wyraźne nawiązanie, i to w sposób szczególnie zaakcentowany, do zawartego właśnie sojuszu z Argos, także do zaangażowania Aten w powstanie w Egipcie, na Chalkidike oraz do roszczeń względem terenów u ujścia Skamandra[25]. Przy czym sojusz z Argos stanowił tak centralny punkt w nowej polityce zagranicznej, że jego mityczną prefigurację można uznać za przyjęcie jednoznacznie pozytywnego stanowiska – choć na pewno nie za aprobatę całego kierunku nowej polityki[26]. Takie jednoznaczne zajęcie stanowiska jest jednak niezwykle rzadkie. Z reguły tego typu nawiązania polegały jedynie na zreferowaniu aktualnej sytuacji oraz konkretnych wydarzeń.

Najbardziej interesująca jest jednak trzecia możliwość wyrażania politycznych poglądów w tragedii, na polu, które pozostawiało poecie o wiele większą swobodę ruchu. Chodzi o obszar politycznych problemów oraz poglądów, które abstrahując od wszelkich politycznych frakcji, odnosiły się do ogólnej natury *polis* i polityki. Dlatego często mit, który autor czynił przedmiotem swego dzieła, mógł być przez niego na nowo interpretowany z punktu widzenia polityczności. Tak więc konkretne polityczne doświadczenia oraz tematyka mogły na nowo określać znaczenie mitów. W ten sposób można było ujrzyć problemy współczesności w głębszej perspektywie, jako bardziej centralne lub bardziej marginalne. Przez pryzmat mitu rozpoznawano nowe polityczne problemy, nowe poglądy i nowe doświadczenia. Tragedia staje się więc ważnym elementem politycznej refleksji swoich czasów. Przypisana jej edukacyjna funkcja[27] polega tutaj na tym, że uzmysławia ona jasno zarówno główne problemy i osiągnięcia *polis*, jak i istotę polityczności, podnosząc je do rangi neutralnej instancji; tragedia zawiera poglądy formułowane w odniesieniu do całości.

Tam, gdzie tożsamość jakiejś społeczności ma polityczny charakter, problematyka polityczna przybiera szczególnie egzystencjalny charakter. Wraz z pojawieniem się niesłychanych zmian politycznych, jak krok w sferę całkowitej wolności oraz możliwość pełnego rozporządzania ustrojem, wyłaniają się także najtrudniejsze, elementarne problemy dotyczące wyboru orientacji. To właśnie w stopniu wciąż niedocenianym staje się przedmiotem attyckiej tragedii. Tutaj, w politycznej refleksji poza wszelkimi frakcyjnymi podziałami, tkwi jej zasadniczo polityczny, skierowany do wspólnoty obywateli temat.

Myślenie i poezja występowały w tamtych czasach razem, nierozdzielnie[28]. Tragedia docierała do najszerszych kręgów. Poprzez nią więc cała długa tradycja politycznej refleksji mogła znaleźć swoją kontynuację w nowych warunkach demokracji. Prawdopodobnie tragicy utożsamiali się sami z tradycją tzw. „trzeciej strony”, funkcją rozjemcy, która pozwoliła wcześniej zinstytucjonalizować wśród Greków polityczną refleksję. Towarzyszył temu swoisty rodzaj realizmu. Także dzięki temu – jak i z odpowiedniej formy politycznych stronnictw – każda postać stronnictwa była mocno ograniczona[29]. Oczywiście w ramach tradycji wszystko to miało bardzo początkowy, nierozwinięty charakter. Polityczność pojawiła się nagle. Jednak za formami jej rzeczywistości można było rozpoznać stare normy, szczególnego rodzaju oczekiwania i wymagania. Dopóki nie pojawiła się demokracja, nie rozpoznawano jednak całości tego, do czego zmierzano krok po kroku w sensie praktycznym. Ale nawet wtedy demokracja oraz ustroje jej przeciwstawne nie były jeszcze w pełni rozumiane w kontekście porządku jako całości. Tym bardziej więc wydarzenia prowadzące do fundamentalnych zmian odbierano jako coś niesamowitego. Ajschylos starał się całość tego zjawiska uchwycić w nowej perspektywie i w ten sposób ustabilizować.

3. Struktura i tematyka *Oresteii*

Eumenidy stanowią trzecią i ostatnią część *Oresteii*, trylogii, która opowiada o zamordowaniu Agamemnona przez Klitajmestrę (*Agamemnon*), o zemście jego syna Orestesa (*Ofiarnice*), wreszcie o oczyszczeniu go z winy. Sztuka jest więc przedstawieniem historii rodu. Ukazuje ona pierwotny łańcuch następujących po sobie aktów zemsty[30]. Momentem szczytowym tej historii jest aporia Orestesa, sytuacja w której okazuje się, że może on pomścić ojca tylko wtedy,

jeśli zabije swoją matkę. Prawo staje tutaj przeciwko prawu. Gorzej być już nie może[31]. Jaką decyzję człowiek powinien podjąć w takim położeniu? Ajschylos zostawia to pytanie otwartym. Decyzję podejmuje w jego sztuce nie Orestes, ale Apollo: oznacza ona, że nakaz zemsty jest nakazem najwyższym[32]. Pradawne prawo odpłaty musi zostać bezwzględnie dochowane! W przeciwnym razie Orestesa spotka straszliwa kara. Co jednak stanie się z nim, jeśli zamorduje matkę? Zgodnie z obietnicą Apolla, zostanie uwolniony od swojej winy[33]. Czy jednak popełniony przez niego mord może pozostać nieukarany? Czy odwieczne prawo odpłaty nie zostanie bezwzględnie wyegzekwowane także w jego przypadku?

O ile Apollo zdecydowanie zaprzecza temu, to jednak duchy zemsty, Erynie, twierdzą z całą mocą coś przeciwnego[34]. Wzięły we własne ręce zemstę Klitajmestry, gdyż nikt już z rodu nie pozostał jako ziemski mściciel[35]. Dlatego między Eryniami i Apollem dochodzi do sporu. Świat bogów popada w konflikt. Zeus i jego dynastia stają po przeciwnej stronie niż duchy zemsty, chociaż dotąd korzystali z ich pomocy, kiedy chcieli przywrócić sprawiedliwość[36]. Ajschylos konflikt ten przedstawia jako walkę między starymi i nowszymi bóstwami. Dynastia Zeusa jest stosunkowo młoda, jako spadkobierczyni starczej dynastii Uranosa i Kronosa. Erynie należą natomiast do najstarszego pokolenia bóstw: Ajschylos przedstawia je jako córki nocy[37]. Są straszliwe, odrażające i nieustępliwe, jest w nich pierwotna siła – podczas gdy młodsze bóstwa reprezentują bardziej ludzką, wspaniałomyślną władzę, przynajmniej w *Eumenidach*.

W sporze między bóstwami tylko pozornie chodzi o los Oresta. Dla obu stron sprawa jest znacznie bardziej zasadnicza. Teraz dotyczy bowiem pytania – czym jest w ogóle prawo. To znaczy: które prawo lub jeszcze

dokładniej: czyje prawo ma obowiązywać; czy nowe prawo dynastii Zeusa, czy stare prawo Eryinii. Zależnie od odpowiedzi Orestes albo podlegać będzie nieuchronnej karze, albo zostanie uniewinniony. Spór ten oraz jego ostateczne rozwiązanie stanowią centralny problem *Eumenid*.

Erynie prześladowają Orestesa. Apollo rytualnie uwolnił go od winy. Ale fakt ten nie zmienił postawy Eryinii, które z całą mocą domagają się koniecznej zemsty na mordercy własnej matki. Można to zinterpretować „teologicznie”: stary rytuał uwolnienia od winy nie był już w Atenach V wieku powszechnie akceptowany[38]. Można to jednak widzieć także w kontekście przesłania całej sztuki: jeśli świat bogów jest podzielony, to wybawienie od winy przez jedne bóstwa nie jest już wiążące dla innych. Oba wyjaśnienia nie wykluczają się. W każdym razie brak skuteczności rytualnego wybawienia od winy ma swoje źródło w sytuacji podziału, z jaką mamy do czynienia w *Eumenidach*. Orestes wstępuje na długą drogę usianą nieporozumieniami. Zakłada, że faktycznie został uwolniony od winy, skoro nic złego nie stało się jego towarzyszom (235 i nn., 297 i nn., 445 i nn.). Ale Erynie nie ustępują. W końcu zgodnie z poleceniem Apolla Orestes udaje się do Aten, by tam szukać ratunku u Ateny. Wtedy cały spór staje się kwestią decyzji. Bogini przekazuje sprawę trybunałowi: ustanawia w tym celu areopag (482 i nn.). W scenie przedstawiającej regularny spór sądowy Erynie wnoszą swoją skargę, Orestes odpowiada na zarzuty, Apollo występuje w roli adwokata (585 i nn.). Członkowie areopagu podejmują decyzję o uniewinnieniu.

W ten sposób Orestes zostaje uwolniony od zemsty Eryinii, ale sytuacja ma dalsze, poważne konsekwencje[39]. Duchy zemsty grożą bowiem teraz, że ukarzą Ateny za wyrok, który ich zdaniem drwi z powagi

pradawnych praw (778 i nn.). W długim sporze udaje się jednak bogini obłaskawić Erynie. Proponuje im jako zadośćuczynienie siedzibę w Atenach oraz obiecuje, że będą tam otoczone należnym kultem. Mają tam w przyszłości dbać o przestrzeganie sprawiedliwości w czasie, gdy Atena będzie prowadzić miasto od jednego zwycięstwa do następnego. W ten sposób Erynie przemieniają się w łaskawe boginie, w *Eumenidy*. Zarówno w mieście, jak i w świecie bogów zaprowadzony zostaje nowy, pełny, sprawiedliwy porządek.

Ajschylos posłużył się w tragedii przekazaną przez tradycję legendą, gruntownie ją modyfikując. Nie tylko powiązanie mitu z Atenami jest tutaj produktem inwencji autora, ale także cała konstrukcja, z której wynika, że to areopag staje się instancją zdolną ostatecznie przełamać pradawny krąg zemsty i odpłaty oraz panującą nad losem rodu Atrydów klątwę. Także pokazanie form przewodu sądowego, uwolnienie od winy, wreszcie obłaskawienie i zadowolenie Erynii, ich identyfikacja z *Eumenidami*[40] to pomysły autora. Tak więc wkrótce po 460 r. w Atenach legenda o Atrydach została wzbogacona o istotne w sensie politycznym, nowe przesłanie.

To, co Ajschylos przedstawia w *Orestei*, jest faktycznie jakimś ogromnym krokiem w historii cywilizacji: od pierwotnego, nieodwołalnego wymogu zemsty i odpłaty[41] w kierunku sprawiedliwości *polis*; od samodzielnego wymierzania kary ku nowej rzeczywistości obywatelskiej; od glorii i chwały poszczególnych rodów oraz osób ku panowaniu wspólnoty miasta. Chodzi tutaj więc przede wszystkim o ukonstytuowanie się prymatu *polis* ponad wszelkimi partykularnymi siłami. Jest to na pewno bardzo ważny aspekt całej trylogii. W ostatnich fragmentach *Eumenid* historia koncentruje się głównie wokół Aten oraz nowego porządku *polis*. Przerwanie

tragicznego łańcucha zemsty jawi się także jako część zdarzeń, które bezpośrednio dotyczą również bogów. Przemianie podlega zatem cały świat.

Szczególnie ciekawe jest to, że zmiana nie dokonuje się w świecie bogów przez obalenie kolejnej dynastii, ale najpierw przez wybuch wewnętrznego konfliktu w ramach utrwalonego już systemu władzy Zeusa, potem zaś przez zwycięstwo „partii zmiany” oraz pojednanie z pokonanymi.

Taka całościowa wizja pojawienia się nowego porządku *polis* bez wątpienia łączy się z wydarzeniami, w cieniu których powstawała: z pozbawieniem władzy areopagu. Biorąc pod uwagę, że to wówczas po raz pierwszy nagle całość ustroju *polis* została oddana do dyspozycji obywateli, trudno nie zapytać, do jakiego stopnia *Eumenidy* stanowią zwierciadło tych wydarzeń oraz są koncepcyjnym przemyśleniem kwestii politycznych konfliktów i rozpadu tradycyjnego porządku.

Oczywiście nie można traktować polityczności w sposób wyizolowany. Problem był zbyt powszechny, nabrzmiały i nazbyt centralny w ówczesnych Atenach, by przemiany takie jak te z lat 462-461 można było interpretować wyłącznie politycznie. Porządek świata i porządek *polis* były już od dawna, od Solona, rozpatrywane łącznie, we wzajemnym związku[42]. Wciąż istniały różnice poglądów w tym względzie, co z kolei prowadziło do rozwijania nowych koncepcji. Dla obserwatorów zdolnych do głębszej analizy było więc oczywiste, że tak decydujące polityczne zmiany musiały wiązać się także problemem porządku świata. Dotykały więc spraw głębszych, wpływały także na konieczność rewizji dotychczasowych relacji oraz układu sił między

bogami. Tak więc koncentrując się na aspekcie politycznym, nie można tutaj pomijać problemu porządku świata, gdyż jedno jest ściśle powiązane z drugim.

Przede wszystkim narzuca się pytanie, jak polityczny wzorzec z *Eumenid* ma się do całej wymowy trylogii? Jakie miejsce zajmuje konflikt między bogami w wydarzeniach *Orestei*? Przede wszystkim chodzi o to, czy i w jaki sposób wpisuje się on w szeroką, historyczną perspektywę, którą można wyczytać z opowieści trzech dramatów? Jak dochodzi do owego decydującego z punktu widzenia greckiej cywilizacji kroku od archaicznego świata zemsty i nierozwiązywalnych konfliktów do świata *polis*? Czy u podstaw *Orestei* znajduje się, tak jak przypuszcza wielu, jakiś rodzaj filozofii i teologii historii, które swój kulminacyjny punkt znajdują w *Eumenidach*? Pojawia się tutaj także zasadniczy problem Zeusa: czy uosabia on w tragedii jakiś rozwój, rodzaj postępu[43]?

Takie założenia prowadzą do następującej linii argumentacji: w *Agamemnonie* Zeus wciąż silnie identyfikowany jest z wszystkimi aktami zemsty, przede wszystkim z zemstą na Troi i z zamordowaniem Agamemnona przez Klitajmestrę. Wszystkie jego interwencje, by wyegzekwować karę, prowadzą jednak do tego, że ziemscy wykonawcy jego wyroków muszą całą winę wziąć na siebie, ta z kolei domaga się własnego zadośćuczynienia. Cały ten łańcuch zdarzeń wydaje się więc mocno problematyczny. Wyprawa przeciw Troi, której konsekwencją jest śmierć tak wielu ludzi, z powodu niewierności kobiety (oraz kary, jaką musi ponieść jej kochanek), spotyka się ze strony obywateli Argos z jawną krytyką[44]. Jednak prawo Zeusa, zgodnie z którym sprawca musi cierpieć (*patheîn tòn érxanta*), bezwzględnie obowiązuje. I tak upokorzenie jest odpowiedzią na upokorzenie, cios odpowiedzią na

cios, mord równoważy mord, a we wszystkim tym Zeus działa jako „przyczyna wszystkiego” (*panaitios*) i jako „sprawca wszystkiego” (*panergētēs*). Bogini prawa Dike oraz Erynie, które opłacają zbrodnie zbrodnią, są tutaj jego pomocnikami[45].

Skoro więc w *Eumenidach* ten sam Zeus łamie prawo zemsty i odpłaty, to możemy założyć, że nastąpił w tym czasie jakiś proces „ewolucji” boga, co bliskie byłoby nowoczesnemu sposobowi myślenia. Warto także przypomnieć, że w *Prometeuszu* Ajschylos pokazuje, jak Zeus podąża ku takiej formie władzy, która byłaby zgodna z porządkiem całego świata, umiarkowana i mądra, zastępując tyrański brak miary, okrucieństwo oraz arbitralność tych wszystkich, którzy uzurpują sobie prawo do władzy[46]. Przeciw tezie o „ewolucji” podnoszono argument, iż byłaby ona sprzeczna z greckim wyobrażeniem o bogach. Bogowie u Ajschylosa pokazują jednak różne oblicza. Jedne czynią widocznymi, by ukrywać inne. Nie muszą więc wcale ewoluować, by pokazać się z całkiem nowej strony[47]. Zastanawiające jest jednak, że te różne twarze bóstw z *Prometeusza* i z *Orestei* układają się w pewien porządek, od form surowych, strasznych, pierwotnych do bardziej ludzkich, cywilizowanych, odnajdujących się w kontekście *polis*. Zeus „upolitycznia się” w *Orestei* i jak zauważa John Ferguson, zmienia się z Zeusa Xenios (który złamanie zasady gościnności kończy aktem przemocy) w Zeusa Agoraios (który tworzy warunki pokojowego porozumienia)[48]. Przejście od społeczeństwa opartego na samodzielnym wymierzeniu kary do *polis* z całym jej systemem sprawiedliwości odbywa się w pewnym sensie równolegle do pojawienia się ostatniej fazy procesu kształtowania się kultury, tak jak to wówczas rozumiano. Koncepcja powstawania kultury miała także znaczenie dla Ajschylosa, który pojmował ją w sposób religijny[49]. Dlatego nie da się wykluczyć, że nowym poglądom na temat powstawania *polis* towarzyszyły także przekonania, może nie o

„ewolucji”, ale przynajmniej o stopniowej przemianie władzy Zeusa od uzurpacji w kierunku jej ostatecznej stabilizacji (co można było rozumieć jako jego zasługę, być może także jako kompromis, jaki zawarł ze starszymi, pradawnymi mocami). Tak przynajmniej można wnioskować na podstawie *Prometeusza*. Także *Oresteja* dostarcza nam pewnych podstaw do snucia przypuszczeń o historyczności każdej formuły władzy, także o paralelności uzasadnień ziemskiego oraz boskiego porządku władzy. Oczywiście tutaj kwestia ta stawiana jest jeszcze ostrożnie, skoro pełny wyraz znajdzie dopiero później, w trylogii prometejskiej. Skoro Zeus był kiedyś młodym bogiem, to także jego władza była kiedyś młoda, a w perspektywie V wieku nic nie zapowiada, że miałaby ona być władzą spełnioną. W momencie, w którym taką by się stała, musiałaby już pozostawać trwałą i niezmienną[50].

Oczywiście u Ajschylosa nie znajdziemy żadnej sugestii o tym, że to nowe stanowisko i podejście Zeusa w *Eumenidach* jest wynikiem jakiegoś „rozwoju” czy „dojrzewania”, które się w nim dokonuje, czy nawet po prostu zmiany usposobienia lub zmiany zdania. Żadna taka sugestia nie zostaje wyrażona, czy to w odniesieniu do wewnętrznej przemiany, czy do jakiegoś podwójnego oblicza Zeusa. Idąc tropem fabuły, można zauważyć, że zmiana dokonuje się w szczególny sposób poprzez dwa decydujące kroki.

Pierwszy to odpowiedź Apolla udzielona Orestesowi: musi on bezwarunkowo przyjąć na siebie akt zemsty i będzie uwolniony od winy za jego dokonanie. Dlatego Erynie nazywają go „wszechsprawcą matkobójstwa” (200). Apollo twierdzi w *Eumenidach* wyraźnie, że wszystkie jego wyroki pochodzą od Zeusa[51]. Tak więc perwersyjna sytuacja, w którą Orestes zostaje wrzucony, sytuacja bezwarunkowego

poddania się wymogom zemsty, bierze swój początek z Zeusa. Młodzi bogowie zatem konsekwentnie egzekwują stare prawo. Czy więc pragną wpierw doprowadzić do ostateczności prawo zemsty, aby potem przełamać jego fatalistyczny mechanizm? Tak to wygląda, nawet jeśli w tekście nie znajdziemy takiej sugestii. Jeżeli taki był właśnie ich zamiar, to osiągnęli go tylko dlatego, że realizując stare przykazanie, zmusili obrońców starego prawa do zajęcia stanowiska.

Potem drugi krok czynią Erynie, przejmując sprawę zemsty na Klitajmestrze. Nie mają też innego wyjścia. Ale działają już w logice sporu, jako jego strona. Czyż nie prześladowały Klitajmestry z powodu mordu na Agamemnonie (219 i nn., 604)? Widać również, że teraz nie wykonują po prostu swojej powinności, ale że mord dokonany na matce jest dla nich dużo ważniejszy niż mord popełniony na mężu. To jednoznaczne określenie się Erynii jest, co wyraźnie zostaje powiedziane (219 i nn.), powodem dla Apolla, by jednoznacznie opowiedzieć się po stronie Orestesa. Bez sprzeciwu Erynii – tak można domniemywać – Orestes zostałby bez problemu uwolniony od winy. W ten sposób powstaje konflikt, z którego zrodzi się ostatecznie całkowicie nowe prawo.

Fabula sztuki jest więc zbudowana na szczególnie mocno wyostrej konfiguracji, z której wynikają następne kulminacje akcji aż do jej przesilenia[52]. Ta formuła współgra z logiką wydarzeń w polityce. Dochodzi w pewnym momencie do konfliktu, który polaryzuje się tak bardzo i nabiera tak zasadniczego charakteru, że jego strony zaczynają negocjować samą podstawę, na której dotąd razem działały. Nowe powstaje więc w wyniku kulminacji spowodowanej przez łańcuch zdarzeń, którymi rządzi zasada, że na cios należy odpowiedzieć ciosem. I taki właśnie ciąg wydarzeń leży u podstaw zasadniczego sporu między

nowym i starym. Ajschylos doskonale rozumiał więc, że całkowita zmiana nie oznacza końca polityki, ale jej przemianę, często także radykalizację. Warto jednak zastanowić się, czy zmiana, która zachodzi w postawie Zeusa, wynika jedynie z logiki sytuacji, czy też jej przyczyny leżą także gdzieś indziej, poza nią.

Kitto uważa, że interwencja Zeusa wzięła się stąd, iż rządy Ajgistosa i Klitajmestry doprowadziły do pogwałcenia reguł porządku *polis*. Dlatego przykazanie Orestesowi zemsty należy rozumieć przede wszystkim w politycznym kontekście. Chodziło o wyswobodzenie Argos. Spór z Eryniami byłby tu zatem tylko nieuniknionym, ale i niezamierzonym skutkiem tej polityki.

Rzeczywiście Ajschylos sporo miejsca poświęca temu, by dokładnie uzmysłowić nam, jak bardzo śmierć Agamemnona zaważyła na położeniu Argos. Już w pierwszej części trylogii dowiadujemy się, że jego rządy były legalne i bardzo roztropne. Nie prowadziły do zniewolenia ludu[53]. Ta ocena była całkiem niezależna od krytycznej opinii o Agamemnonie jako przywódcy wielkiej wyprawy na Troję oraz wojownika. Rządy jego morderców są zaś przedstawione jako zupełnie nie do zniesienia ani dla rodu, ani dla miasta. Chór ofiarnic, który mówi o tym w *Agamemnonie*, składa się nieprzypadkowo nie tylko ze starszyszy z Argos, ale również z trojańskich niewolnic[54]. To silny argument, by uznać zemstę Orestesa: dzięki niej sprawiedliwy porządek oraz wolność zostałyby przywrócone[55]. W ten sposób tematyka dramatu przesuwana jest w stronę rodu Atrydów i związanej z nim pomyślności Argos. Zgodnie z tym właściwie nie ma już prawie w ogóle mowy w sztuce o winie Agamemnona, ale wyłącznie o jego wielkości, o jego prawach oraz potwornej śmierci[56]. Bogowie, którzy w *Agamemnonie* występują jako obrońcy prawa wyrażającego się w

całym łańcuchu aktów zemsty i odpłaty, zdarzeń, które sięgają głęboko w przeszłość i wybiegają daleko w przyszłość, w *Ofiarnicach* są cytowani i przywoływani wyłącznie w jednym kontekście: zapewnień o skuteczności i nieodzowności zemsty Orestesa[57]. Interpretacja Kitto jest więc bardzo interesująca. Łączy bowiem przemiany ziemskiego porządku z wolą Zeusa, stawiając je w nowym świetle i wpisując sztukę w ciekawą koncepcję rozwoju *polis*. Trzeba jednak dodać, że sam Ajschylos był bardzo wstrzeźliwy w czynieniu aluzji w podobnym kierunku. Przede wszystkim nie wiadomo, dlaczego losy miasta miałyby mieć dla Zeusa tak zasadnicze znaczenie.

Kitto rozwija jednak swoją interpretację jeszcze dalej. Uważa, że ewolucję w postawie Zeusa można obserwować w całej trylogii, równoległe do procesu zachodzących zmian w świecie ludzkim. Oba zjawiska są dla niego tym samym procesem, który rozgrywa się na dwóch poziomach. Zeus, jak czytamy w *Agamemnonie*, ustanowił prawo, zgodnie z którym uczymy się przez cierpienie (*páthei máthos*). Wspomnienie doznanego bólu drażni serce człowieka jak krople wody; wbrew woli wdzierają się w nie myśli i roztropność (*[sō]phroneîn*). Bogowie przemocą obdarzają nas tą łaską (*cháris bíaios*)[58]. Według Kitto Ajschylos miałby więc pokazać ową drogę od prawa zemsty do jego przewyciężenia.

Także to spostrzeżenie jest bardzo ważne, jeśli tylko pominiemy pytanie, dlaczego Zeus to wszystko robi. Bowiem faktycznie w postępowaniu kolejnych protagonistów z Argos możemy dostrzec pewien „postęp”. Agamemnon niczego się nie uczy. Klitajmestra przez swój czyn staje się bardziej świadoma. Orestes oraz Elektra, początkowo bardzo dalecy od pragnienia zemsty, zdobywają już wcześniej pewną wiedzę. Jednak nie udaje im się jeszcze uciec od

konieczności zamordowania własnej matki[59]. Dlatego prawdziwy zwrot dokonuje się w sztuce dopiero poprzez konflikt w świecie bogów i interwencję Ateny, która swoją mądrość ma od Zeusa (850).

Także tutaj mamy równoległe do czynienia z ziemską, historyczną perspektywą. Mądrość Ateny działa na korzyść jej miasta. Wprawdzie nie wynika to z samego mitu. Jednak nawiązuje on do aktualnych wydarzeń około roku 458. I to właśnie między tą sytuacją z mitu i tą aktualnych wydarzeń zachodzić musi w znacznym stopniu ów „proces uczenia się” Ateńczyków jako tych, którzy zostają powierzeni dziewicy Atenie. Jest o tym mowa w proszących o błogosławieństwo modłach Eumenid, które życzą mieszkańcom, by z czasem spłynęło na nich opanowanie (*sōphroneîn en chrónōi*: 1000)[60]. Tyle że proces ten zachodzi niejako w tle sztuki. Jest to konieczne, gdyż został on rozciągnięty w czasie. Jest to szczególnie wyraźnie widoczne, kiedy zostaje przeciwstawiony innym formom wymuszania „roztropnego myślenia”: np. na końcu *Agamemnona* Klitajmestra i Ajgistos dwukrotnie przestrzegają starszyznę Argiwów, iż mają podporządkować się tyranii, w przeciwnym razie przemoc, łańcuchy i głód przywołają ich do porządku. Ajschylos mówi w tym miejscu o *sōphrosýne*[61]. Jednak akurat w przypadku Ateńczyków nie w taki sposób należy uczyć rozsądku. Obywatele powinni osiąść go sami, żyjąc w wolności, potrzebują zatem do tego celu dłuższego czasu. Atena, która występuje tutaj zamiast króla jako przywódczyni wolnej wspólnoty, stwarza im ku temu warunki.

Przy czym cel, jakim jest właściwa *sōphrosýne*, nie zostaje osiągnięty wyłącznie procesualnie. Znacznie częściej zarówno człowiek, jak i cała *polis* dochodzą do niej „pod wpływem przymusu” (*hypó sténei*: 521). To może także oznaczać, że jest ona wynikiem uczenia się z historii

własnych upadków – na pewno wykracza to poza wydarzenia 458 roku – i że jest to możliwe, jeśli takie instancje jak Eumenidy oraz areopag są „nadzorcami umysłów i emocji” ludzi oraz miasta[62].

Wydaje się więc, że według Ajschylosa Ateńczycy lepiej rozumieli tę kwestię w kontekście wydarzeń 458 roku niż wcześniej. To by oznaczało istotną zmianę na lepsze (której towarzyszy także coraz większa świadomość, iż taka zmiana jest możliwa). Nie jest ona jednak częścią jakiegoś procesu postępu. Wręcz przeciwnie, stawia ona wyraźną granicę wszystkim prącom do przodu politycznym siłom[63], tak jak w *Prometeuszu* stawia ona na końcu oczywistą granicę dla działań Prometeusza. Tylko w takim kontekście można uważać ją za postęp. Ściślej rzecz ujmując: tylko w tym sensie, iż ludzie oraz wspólnoty obywatelskie potrafią politycznie radzić sobie z takimi problemami, możemy mówić o tym, że sprawy idą w jakimś kierunku, idą do przodu, co nie oznacza, że procesualnie rzeczy stają się lepsze, a więc, że to, co prze do przodu, jest młodsze, nowe, jest jednocześnie lepsze. Czy jednak zmiana ta – wraz z trwalszymi procesami, które wywołuje – bierze się z samej woli, czy też także z przemiany Zeusa, pozostaje niejasne.

Biorąc więc pod uwagę całą fabułę *Oresteji*, można stwierdzić, że przedstawia ona jakiś proces zmiany na lepsze w historii ludzkiej cywilizacji, z którym współgra zmiana zachodząca w polityce Zeusa. Nie jest jednak jasne, czy mamy tutaj do czynienia z jakimś dojrzwaniem boga, jakimś jego lepszym rozumieniem. Zmiana może po prostu oznaczać kontynuację starej polityki, ale z uwzględnieniem nowych okoliczności.

W *Prometeuszu* sprawa przedstawia się inaczej. Tam, jak już wspomnieliśmy, autor wyciąga najodważniejszą z możliwych konsekwencji, gdyż zmiana porządku na sprawiedliwy nie jest wynikiem władztwa Zeusa (jak u Hezjoda czy jak w *Orestei*), ale skutkiem stopniowej przemiany jego samego oraz charakteru jego władzy. Na początku dynastia Zeusa jest po prostu nowa i młoda; wiadomo było, co to może oznaczać; dopiero z czasem zyskuje ona, w przeciwieństwie do poprzednich, zarówno na trwałości, jak i na doskonałości.

W przypadku *Orestei* można natomiast jedynie powiedzieć, że zmiana władzy Zeusa daje się niejako w izolowany sposób zrekonstruować na podstawie wydarzeń[64]. Ajschylos jest tutaj – w przeciwieństwie do Hezjoda, ale także do własnego *Prometeusza* – wyjątkowo skoncentrowany na krótkiej odcinku czasu. Wydarzenia są włożone w ramy ludzkiej historii (czasów wojny trojańskiej), a nie historii dynastii bogów. Dynastia Zeusa nie jest tutaj już młoda (jak w *Prometeuszu*), ale tylko młodsza niż poprzednie. Rozwiązanie dylematu zemsty i odpłaty prowadzi w Argos po prostu do przywrócenia prawowitej władzy. Tylko dlatego, że wynika stąd konflikt między bogami, dochodzi do ustanowienia w Atenach całkiem nowego porządku *polis*. Jest więc tutaj mowa głównie o polityce[65], a tylko w tle o długotrwałych historycznych procesach.

Ten konflikt został także przedstawiany jako walka między tym, co męskie, i tym, co kobiece. Wychodząc z tego założenia, można stwierdzić, że *Oresteja* porusza nie tylko wielki temat historiozoficzny, ale również antropologiczny: Ajschylos miał bowiem w swym dziele zawrzeć także problem przejścia od społeczeństwa matriarchatu do

patriarchalnego porządku. Klitajmestra ucieleśnia seksualną niezależność i (prawdziwie męskie) pragnienie władzy u kobiety. Pozbawiona matki córka Zeusa Atena jest obrazem starego męskiego marzenia, by móc samemu rodzić dzieci, podczas gdy Erynie są – być może (!) – dokładnym przeciwieństwem jako pozbawione ojca córki nocy[66]. Ostateczny cel *Oresteji*, w najnowszych interpretacjach, ma polegać na tym, że kobieta uznaje małżeński związek, a przez to panowanie mężczyzny za coś naturalnego i słusznego[67]. Te interpretacje są w jakimś sensie całkiem interesujące. Nie jest jednak pewne, na ile wyjaśniają nam one intencje samego Ajschylosa, a na ile dotyczą prastarych, dawno zapomnianych znaczeń mitów, którymi autor się posługuje[68]. Ostatecznie nie musiał on nic wiedzieć na temat tego, co dzisiaj mają do powiedzenia nowoczesna etnologia oraz strukturalistyczne teorie na temat narodzin Ateny. Poza tym przejście od matriarchatu do patriarchalnego porządku nie może być przedmiotem sztuki przede wszystkim z tego powodu, że nie ma w niej o tym mowy. Hierarchiczny porządek z Zeusem na szczycie oraz służebnymi wobec niego Eryniami nie pojawia się na końcu sztuki, ale jest już na samym jej początku. Apollo grozi nawet Orestesowi Eryniami, jeśli nie zabije Klitajmestry. Także władza atrydzkich królów jest obecna od samego początku sztuki. Chwilowo zostaje zerwana przez Klitajmestrę i jej akt zemsty, tak jak konflikt Apolla z Eryniami zrywa ustanowiony już wcześniej porządek między bogami. Dlatego jeśli rzeczywiście nowy porządek w Atenach oraz na świecie stanowi postępek w stosunku do tego, co było, to na pewno nie ustanawia się on na osi tego, co żeńskie i męskie.

Na pewno znajdziemy w sztuce wiele miejsc, w których mowa jest o wyjątkowej roli straszliwych kobiet. Np. kiedy Klitajmestra występuje przeciwko wszelkiemu porządkowi, chór ofiarnic przypomina podobne przypadki kobiecej niezależności, pragnienia władzy, okrucieństwa oraz

niezaspokojonej miłości (585 i nn.). Z tego jednak nie wynika wniosek, że Ajschylos wyrażał w ten sposób jakieś feministyczne dążenia. Po prostu nawiązywał do starych, zawartych w mitach wyobrażeń o zwycięstwie władzy mężczyzn nad władzą kobiet.

Dlatego o tetralogii da się z pewnością powiedzieć tyle, że uwidacznia ona wielki krok w kierunku samodzielności *polis*. W tym sensie tematem *Oresteii* jest *gift of justice*, tak jak *Prometusza* – *gift of reason*[69]. Co z tego wynika, przede wszystkim w jakim stopniu Ajschylos chciał przedstawić współczesność, a może także przyszłość Aten, czy pragnął w jakiejś mierze historycznie umiejscowić powstanie demokracji, to wszystko możemy uczynić przedmiotem rozważań, skupiając się na *Eumenidach*. Całość tetralogii natomiast pozwala tylko zauważyć, że autor wyraźnie koncentruje się na politycznym konflikcie, na jego poszczególnych zdarzeniach.

W tym kontekście możemy zauważyć, że w pierwszej części *Eumenid* centralną rolę odgrywa szczególnie ostro zarysowany konflikt między kobietą i mężczyzną. Pozostaje pytanie, co on oznacza dla całej sztuki. Czy zbrodnie popełnione przez straszliwe kobiety są czymś więcej niż tylko uogólnieniem czynów Klitajmestry? A przede wszystkim: czy chodzi tutaj pierwotnie o konflikt między tym, co męskie i kobiece, czy raczej ta naturalna, podstawowa różnica płci, która oddziela połowę ludzkości od drugiej, ma tutaj wyrażać coś bardziej ogólnego? Biorąc pod uwagę, że problem mężczyzny i kobiety praktycznie nie istniał dla Greków, trudno wyobrazić sobie, by miał on do spełnienia jakąś fundamentalną rolę w sztuce. W każdym razie na pewno zejdziemy na manowce, jeśli będziemy chcieli spojrzeć na sprawę przez feministyczne okulary. Siłą rzeczy spłaszczymy problem. Musielibyśmy więc spekulować na temat kwestii, które były aktualne już dużo

wcześniej lub które stały się aktualne dopiero jakieś półtora tysiąca lat potem[70]. Natomiast bez wątpienia sprzeczność płci – obok innych zasadniczych sprzeczności – doskonale nadaje się do wykorzystania, jeśli idzie o przedstawienie tego, o co Ajschylosowi chodzi, a więc o historię egzystencjalnego konfliktu oraz jego rozwiązanie w ramach sprawiedliwego, politycznego porządku. W ten sposób dochodzimy do właściwego tematu: konfliktu przedstawionego w *Eumenidach* oraz jego rozwiązania jako głównego problemu politycznej refleksji.

4 . *Eumenidy* jako przykład wczesnej myśli politycznej

W całej sztuce Ajschylosa *Eumenidy* mamy do czynienia z refleksją o charakterze politycznym. Jej głównym motywem jest przecież powstanie konfliktu a potem rozwiązanie sporu między dwiema głównymi stronami – bogami Olimpu oraz Eryniami. Przynajmniej przez pierwszą połowę sztuki Ajschylos traktuje obie strony jako równorzędne, zasadniczo odmienne porządki, które znalazły się ze sobą w konflikcie[71]. Punktem wyjścia jest stary mit o kolejnych dynastiach bogów[72]. Erynie w tym kontekście należą do starego, pokonanego przez Zeusa świata. Uwagę zwraca fakt, że jak już mówiłem, Ajschylos pozwala, by konflikt między dwoma obozami bogów wybuchł właśnie za panowania dynastii Zeusa. Oznacza to, że jego władza jest już władzą starszej dynastii, być może tak starej, jak ta, którą kiedyś obalił i podporządkował sobie. A ponieważ cały czas konsekwentnie przestrzega ona starych praw, dawnych reguł, w końcu staje przed koniecznością ogłoszenia nowych praw i wprowadzenia nowych reguł. Ta dziwna konstrukcja prawdopodobnie była konieczna ze względu na strukturę sztuki. Jeżeli w Argos miano przywrócić wolność oraz prawomyślne rządy, mordercy Agamemnona musieli zostać usunięci. Skoro Zeus miał stanąć po stronie *polis*, musiał także

zaangażować się w wyegzekwowanie zemsty. Czy jednak wyczerpuje to już sens tej konstrukcji? Czy nie dotyczy ona także ogólnego konfliktu między tym, co stare i nowe? W każdym razie na pewno odzwierciedla ona istotny etap ateńskiej historii. Tak jak Olimpijczycy i Erynie, także różne siły w Atenach żyły razem w zgodzie, pod rządami demosu (uznanymi przynajmniej od 463 roku)[73]. W następstwie konfliktu, po zwycięstwie nowych politycznych sił, mianowicie demosu, wspólne życie w obrębie miasta zostało przywrócone na nowych zasadach, tak jak to działo się pod władztwem Zeusa w świecie bogów. Układy i zdarzenia zatem, które rozgrywały się w Atenach między starym i nowym, mogły być dokładnie odwzorowane w *Eumenidach*. Tak dokładnie, że należy zastanowić się, czy nakładanie się starych reguł, którego momentem przełomowym jest podjęcie ostatecznej decyzji przez nowe siły, znajdowało także swój odpowiednik w ówczesnych Atenach, np. w nieprzejeźdzanym sprzeciwie zwolenników nowego, co doprowadziło do buntu arystokracji, a w końcu do pozbawienia władzy areopagu[74]. Trudno jednak stwierdzić, czy taka właśnie pełna paradoksów, ale i sensu konstrukcja, kiedy nowe siły działają wciąż podług starych reguł, pozwalała na jakąś polityczną puentę. Jeżeli tak, to ze względu na bliską relację między porządkiem polityki a porządkiem bogów nie byłaby to puenta wcale płytka, jak to czasami bywa w przypadku poetyckiego ujęcia politycznych zjawisk.

W każdym razie w pierwszej części tragedii udaje się Ajschylosowi rozerwać i przeciwstawić sobie to, co w tradycyjnej wersji mitu tworzyło całość[75]. Dynastia Zeusa obróciła się przeciwko pomocnikom, na których dotąd liczyła. Ajschylos tworzy konflikt, opierając się na różnicy wieku i pokoleń między bogami; różnicy, która dla ówczesnych Greków nie miała dotąd większego znaczenia[76]. Nowością było, że przypisywał starym siłom posiadanie własnych racji, których nie można było z góry unieważnić. Erynie bronią ich z całą

furią[77]. Apollo i Atena reprezentują z kolei nowe prawo dynastii Zeusa. Przy czym Apollo występuje tutaj jako bardziej pewny swego zwycięstwa i bardziej świadomy swych racji przeciwnik. Atena wprawdzie powołuje się czasami na władzę swego ojca, odgrywa jednak bardziej rolę tej, która jedna[78], niż rolę zwycięzcy.

Różnice między obiema stronami sporu Ajschylos odmalowuje z całą ostrością. Stosunek Apolla i Erynii charakteryzuje skrajna jednostronność, dzięki czemu Ajschylos tworzy wyraźne pary przeciwieństw[79].

Stare prawo nie wynika z jakiegoś zamysłu, lecz jest osadzone w tradycji. Natomiast nowe bierze się z konkretnego postanowienia, jest efektem działania Zeusa. Wiele przemawia za nowym prawem w czasach religii Zeusa. Ale na pewno nie chodzi głównie o to, że jest ono nowe. Kategorie nowości lub młodości nie pojawiają się nigdzie w sztuce jako dumne hasła młodych bogów, ale tylko jako ciągłe zarzuty ze strony Erynii[80]. Atena wprawdzie raz odwołuje się do swojej młodości, ale robi z całą skromnością, aby podkreślić swój szacunek wobec tego, co stare (847 i nn.). Tak więc argument przemawiający za starym światem, oparty na autorytecie czasu, nie jest jeszcze tutaj całkowicie zrelatywizowany. Młodzi bogowie ani razu nie oświadczają wprost, że reprezentują nowy rodzaj prawa. To tylko Erynie stawiają sprawę w zasadniczy sposób, zarzucając im, że niszczą oni stary porządek. Bogowie Olimpu jedynie w warstwie praktycznej wprowadzają nowe zasady nowego rodzaju sprawiedliwości. W polityce, *mutatis mutandis*, mamy do czynienia dokładnie z tym samym.

Stare prawo charakteryzuje surowość, wymóg kary jest tutaj nieodwołalny[81]. Zgodnie z tym klątwy rzuconej na ród Atrydów, która sprawia, że Orestes musi pomścić śmierć ojca, mordując matkę, nie można zdjąć. W konsekwencji pojawia się łańcuch straszliwych czynów, kar za nie oraz zemsty. Erynie starają się wymusić respektowanie tego starego prawa. W tym widzą swoje powołanie. Czują się związane przysięgą, na której straży stoją jako stare bóstwa. Przysięga ta staje się punktem centralnym oraz głównym symbolem, na którym oparte są ich roszczenia[82], by w ten sposób odkryć prawdziwą naturę morderstwa. Chodzi im tylko o to (czemu zresztą Orestes wcale nie zaprzecza).

Christian Meier

Fragment z książki Christiana Meiera Powstanie polityczności u Greków

[1] J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche...*, s. 47, por. D. Jähning, *Welt-Geschichte, Kunst-Geschichte: zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*, Kolonia 1975, s. 102, 85 i nn.

[2] Por. E. Dodds, op. cit., s. 62, 4. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na słynną interpretację J. Bachofena, *Gesammelte Werke*, t. 2, Basel 1948, s. 174 i nn.

[3] Cyt. za A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, wyd. 3, Bern 1971, s. 295.

[4] Hipotetyczna data wystawienia *Agamemnona*: za archonta Filoklesa, w drugim roku 80. olimpiady.

[5] E. Badian „*Antichthon*” 5, 1971, s. 1 i nn., por. jednak J. Martin, „*Chiron*” 4, 1974, s. 27. E. Ruschenbuch, *Athenische Innenpolitik im 5. Jh. V. Chr.*, Bamberg 1979 nie rozwinął swojej krytyki (s. 54, 23).

[6] Arystoteles, *Ustrój Aten*, op. cit., 23,1, 25,1, wypowiada w tym względzie trafną opinię. Wydaje się jednak, że autor niewystarczająco docenia rolę areopagu w okresie od Klejstenesa do roku 480, skutkiem czego musi za każdym razem mocno naciągać wytłumaczenie, dlaczego jego władza do 462 była w wielu kwestiach tak znaczna. Faktycznie bowiem także po Klejstenesie rada była bardzo miarodajnym organem (por. ibidem, 8,4, choć nie jest to oczywiście żaden przekonujący dowód. Ważniejsze są wnioski, jakie można wyciągnąć na podstawie całościowej formy ustroju). Jej znaczenie wzrastało przede wszystkim wraz z okolicznościami wynikającymi z wojny po 480 roku. W tym samym czasie mówi się także o tym, że wzrosła niepomiarne pozycja Kimona: za sprawą zwycięstw cieszył się on ogromną popularnością wśród ludu. Było bardzo prawdopodobne, że jego władza oraz władza areopagu w końcu wejdą sobie wzajemnie w drogę.

[7] Świadczenia źródłowe u G. F. Hill, *Sources for Greek History between the Persian and Peloponnesian Wars* (nowe wydanie: R. Meiggs, A. Andrewes), Oxford 1951, s. 350. Ostatnio: R. Sealey, *Ephialtes*, [w:] idem, *Essays in Greek Politics*, Nowy Jork 1967, s. 42 i nn., J. Martin, s. 29 i nn.

[8] J. Martin, s. 36 i nn.; E. Ruschenbuch, (*Athenische Innenpolitik...*, s. 61 i nn.) ma naturalnie rację, kiedy twierdzi, że polityczne konflikty z V wieku zostały w przekazach z wieku następnego poddane ideologizacji. Jednak jego alternatywa: ideologia lub pragmatyzm, nie wystarcza, by uchwycić istotę problemu. Niezależnie od tego, jakie cele stawiali sobie politycy, nie da się wprost wykazać, że należały do nich także polityczna degradacja areopagu oraz arsytokracji czy dowartościowanie demosu, tak samo jak to, że związane z tym kwestie władzy oraz instytucji pozwalają nam zakładać jakieś różnice w kwestiach ustrojowych.

[9] Plutarch, *Perykles*, s. 7-8 [pol. wydanie: idem, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1955] z wyraźną aluzją do *Państwa Platona*, 562c/d.

[10] Budowa długich murów i spisek przeciwko temu: G. F. Hill, s. 350. Poprzedza to jednak wmieszanie się Sparty w sprawę Związku Morskiego. Tak więc eskalacja konfliktu nie jest wyłącznie sprawą polityki ateńskiej. Nowością tej polityki jest na pewno wypowiedź, którą Tukidydes przypisuje Temistoklesowi w związku z pierwszą budową murów po wojnach perskich (1,91,4). Podkreśla on w niej wyraźną zdolność [gr] Aten do wolnego sposobu podejmowania odpowiednich decyzji, a więc takiego, który nie jest związany tradycyjnymi autorytetami oraz przyswojonymi od dawna zasadami zachowań. Na przyszłość należy wiedzieć, że Ateńczycy bardzo dobrze potrafią rozpoznać (GR) to, co jest korzystne dla nich samych i co jest sprzyjające w ogólności. Wypowiedź zmierza do tego, że Ateny osiągnęły całkiem nowy poziom zdolności politycznego działania. Po raz pierwszy przejawiał się on przed bitwą pod Salaminą wraz z odważną

(GR) decyzją, by opuścić miasto i wsiąść na okręty. Jest to przykład pełnego dzielności uwolnienia się od związku z tym co odziedziczone, od powszechnie uznanych (najczęściej zaś określonych przez Spartę) tradycyjnych zasad; pojawia się nowa zdolność analizy: wolnej od uprzedzeń, odnoszącej się do sedna sprawy, zdolnej do abstrahowania i dostosowanej do sytuacji. Ważna jest także nowa umiejętność działania, które – jeśli można posłużyć się skrajnym rozróżnieniem – opiera się raczej na własnej ocenie niż na przekazanych tradycyjnie poglądach. Odpowiada temu powstanie nowej polityki. Taka intelektualna odwaga, śmiałość oceny, znajdują swój interesujący pierwowzór w radzie Hekatajosa dotyczącej tego, w jaki sposób Jonowie mogą najszybciej pokonać Persów (Herodot, 5,36,3). Widać tutaj wyraźnie jak obok pojawienia się nowych możliwości dysponowania wewnętrznym porządkiem, rodzą się także nowe możliwości działania i planowania w polityce zewnętrznej, które zostają w pełni urzeczywistnione podczas wojen perskich.

[11] Ta nowa, agresywna polityka zagraniczna oraz prowadzenie nowych wojen, które mają wtedy miejsce (E. Will, op. cit., s. 150 i nn.) musiały oczywiście przede wszystkim odpowiadać interesom pracowników najemnych. Stąd też wynikał ich większy udział w polityce, obecność w podejmowaniu decyzji oraz wpływy.

[12] Plutarch, *Kimón* 15,3 – Tukidydes 1,107,4; Plutarch, *Kimón* 17,4, *Perykles* 10,1 i nn. (do 457, ale obawy musiały być wcześniejsze. Świadczy o tym Ajschylos, *Eumenidy* 858 i nn., 976 i nn. Zamordowanie Efialtaesa miało miejsce przed 458 (por. Arystoteles, *Ustrój Aten...*, 25,4. U. von Wilamowitz[-Moellendorff], *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, s. 342)

[13] Por. F. Schachermeyr, *Die frühe Klassik der Griechen*, Stuttgart 1966, s. 146.

[14] Por. na ten temat Ch. Meier, *Entstehung des Begriffs Demokratie*, Frankfurt 1970, s. 26 i nn. W czasach Klejstenesa jedynie częściowo próbowano udzielić odpowiedzi na te kwestie; pytanie, kto rządzi: arystokracja czy demos, nie było wtedy jeszcze jednoznacznie postawione.

[15] Por. słynna pieśń chóru z *Antygony* Sofoklesa, s. 332 i nn. [polskie wydanie: np. przeł. K. Morawski, Wrocław etc. 1995, także przeł. R. Chodkowski, Warszawa 2004 lub idem, *Król Edyp, Edyp w Kolonie, Antygona*, przeł. L. H. Morstin, Warszawa 1956]. Interesujące nawiązanie do *Choephronen* Ajschylosa, s. 585 i nn.

[16] Od Homera i Herodota grecki sposób przedstawiania zmagania wojennych charakteryzuje się traktowaniem wroga w szczególnie poprawny sposób, jako równego godnością i urodzeniem (odnosiło się to także do kobiet, Amazonki). Możemy znaleźć wiele tego przykładów. O ile wiem, nie powstała dotąd żadna monografia na ten temat (Ion X. Contiades, [gr], Ateny 1969 odnosi się jedynie do sposobów użycia tego określenia, szczególnie w kontekście różnicy między *echthros* i *polémios*). Moje przypuszczenie jest takie, że ten sposób pojmowania wroga stanowi najbardziej wyraźny symptom, jak wyjątkowe było greckie „stanowisko wobec świata”. Wiązało się ono ściśle z tym, że miasta nie postrzegały się naiwnie jako oddzielne światy, istniejące same dla siebie, pomimo pewnych prób w tym kierunku, ale liczyły się z kosmosem, który dominował ponad wszelkimi poszczególnymi

formami panowania, dzięki czemu żadna polityczna empiria, potraktowana nazbyt poważnie, nie mogła stać się pożywką dla jakiejś ideologii. Różnica w stosunku do pojmowania wroga w przypadku azjatyckich imperiów jest wręcz namacalna, jeśli wybrać się do British Museum w Londynie i porównać asyryjskie fryzy z metopą z Bassai. Nie mogłem znaleźć tam ani jednego poległego lub przynajmniej blessierten Asyryjczyka, lecz niezliczoną masę (przedstawionych w wyraźnie mniejszej skali), zdyskwalifikowanych i pokonanych wrogów. U Greków natomiast wróg i przyjaciel zajmują zasadniczo równą pozycję, a zwycięstwo i porażka są mniejwięcej równo rozdzielone pomiędzy nimi. Interesujące uwagi dotyczące starego Izraela: L. Perlitt, *Israel und die Völker*, [w:] *Frieden – Bibel – Kirche*, red. G. Liedke, Stuttgart-Monachium 1970, s. 17 i nn., s. 38 i nn.

[17] Ch. Meier, *Entstehung...*, s. 19 i nn.

[18] Plutarch, *Kimon* 15,1: *ákratos dēmokratía* jako alternatywa dla *dēmos-oligoi*.

[19] Zob. A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, wyd. 2, Oxford 1968, przede wszystkim s. 58, 67, 84 i nn., 95 i nn., 263 i nn. Także W. Jaeger, *Paideia*, t.1, 4, Berlin 1959, s. 319 i nn. [polskie wydanie: idem, *Paideia*, t. 1 i 2, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962-64, całość: idem, *Paideia: formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001].

[20] Platon pisze, że tragedie tworzone są pod gusta widzów, *Gorgiasz* 502b/c. V. Ehrenberg, *Aristophanes...*, s. 35. Interesujący jest także sposób głosowania jurorów: A. Pickard-Cambridge, op. cit. s. 95 i nn. J. Ferguson, *A Companion to Greek Tragedy*, Austin-London 1972, s. 24.

[21] Przy wspólnocie obywatelskiej liczącej 30-40 tysięcy dorosłych mężczyzn. W spektaklach mogli uczestniczyć także kobiety i młodzież, czasami także obcy. Por. V. Ehrenberg, op. cit., s. 34, 395.

[22] Pieniądze te miały w przede wszystkim posłużyć do tego, by zwolnić biedotę od opłaty za miejsce na widowni. Nie jest jasne, czy ten rodzaj dopłaty miał jednocześnie kompensować cięcia w wynagrodzeniu za wykonywaną pracę. A. Pickard-Cambridge, op. cit., s. 265 i nn.

[23] Generalnie Ajschylos w swoich sztukach nie należy do autorów szczególnie „aktualnych”.

[24] Na temat Ajschylosa zob. [A. J.] Podlecki, *The Political...[The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor 1966 – przyp. red.].

[25] Lurje, op.cit., s. 290, 670 i nn., 772 i nn., J. H. Quincey, „Classical Quarterly”, 14, 1964, s. 191, Dodds, op. cit. s. 47.

[26] Na temat różnicy między wewnątrzpolitycznym i zewnętrznym wymiarem nowych tendencji zob. Lurje. Inny, podobny przykład jednoznacznego politycznego opowiedzenia się znajdziemy w Persach, po stronie Temistoklesa (A. J. Podlecki, op. cit., s. 8 i nn.).

[27] Arystofanes, *Żaby* s. 1009, 1054 i nn. [polskie wydanie: idem, *Żaby*, przeł. A. Sandauer, Warszawa 1956 lub przeł. B. Butrymowicz, Wrocław 1955]. Por. Pauzaniusz 1,3,2 [polskie wydanie – por. bibliografia załącznikowa].

[28] Por. W. Jaeger, op. cit., t. 1, s. 317.

[29] Na temat wydobywania i wynoszenia na wyższy poziom tragicznych wydarzeń aktualnej polityki nieco przesadnie W. Jaeger, op. cit. t. 1, s. 320. Na temat stronnictw: W. R. Conner, op. cit., choć najwyraźniej nie rozpoznaje on całości problematyki, wszystkich jej aspektów (por. Ch. Meier, *Der Alltag...*, s. 39 i nn.). Istotny jest fakt, że stronnictwa w czasach antycznych były formami silnie związanymi z konkretną sprawą. Dlatego niezmiernie rzadko konflikt między nimi odnosił się do zasadniczych kwestii ustrojowych; por. w kwestii źródeł E. Ruschenbuch, *Athenische...*, s. 3 i nn. Sprawa ta wymaga jednak dokładniejszych studiów.

[30] *Agamemnon* s. 1090 i nn.; por. s. 1502, 1582 i nn.; *Ofiarnice* s. 1065 i nn., *Eumenidy* s. 175 i nn.; G. Grossmann, *Promethie und Orestie. Attischer Geist in der attischen Tragödie*, Heidelberg 1970, s.

219. Popełnione przez Klitajmestrę morderstwo jest więc ogniwem w długim łańcuchu przestępstw.

[31] *Ofiarnice* s. 461, por. *Agamemnon* s. 1560, 1283: [].

[32] *Ofiarnice* s. 269 i nn., 940, 1030 i nn., *Eumenidy* s. 465 i nn. Oczywiście Orestes czyni jego dycyzję swoją.

[33] *Ofiarnice* s. 1030 i nn.

[34] *Eumenidy* s. 64 i nn., 88, 219 i nn., 232 i nn., *Ofiarnice* s. 1030.

[35] M. P. Nilsson, op. cit., t. 1, s. 101.

[36] K. Reinhardt, *Aeschylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949, s. 149, M. P. Nilsson, op. cit., s. 100, F. Solmsen, op. cit., s. 186, 198, H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles 1971, s. 63, A. Lesky, op. cit., s. 132. Apollo groził Orestowi Eryniami, gdyby ten nie chciał wykonać zemsty na matce za śmierć swego ojca (*Ofiarnice*, 283 i nn.). Myśl o uwolnieniu go od winy w ogóle się tutaj nie pojawia! Chór prosi Mojry o wsparcie dla aktu zemsty (tamże, s. 306 i nn.), przyrodnie siostry Erynii (*Eumenidy* s. 961). Jedna z Erynii za sprawą chóru prowadzi także Oresta do jego czynu (*Ofiarnice* s. 651), w znaczeniu Dike (s. 646), por. s. 405 i nn., 461, 925.

[37] *Eumenidy* s. 321, 416, 745, 845, 1034. F. Solmsen, s. 178 i nn. Ostrość tego przeciwstawienia była niezwykła: s. 183 i nn.

[38] W. Burkert, op. cit., s. 376

[39] Na ten temat ogólnie R. Specht, *Innovation und Folgelast*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

[40] A. Lesky, op. cit., s. 109, 132. Częściowo inaczej U. von Wilamowitz, op. cit., s. 333, G. Thomson [*Aeschylus and Athens*, Londyn 1941, polskie wydanie: idem, *Ajschylos i Ateny*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1956]. (*Oresteja* 1,57) i K. Reinhardt, op. cit., s. 154 i nn. uważają, że przemiana Erynii w Eumenidy jest pomysłem Ajschylosa. Przeciwno temu mógłby jednak świadczyć relief z Argos, M. P. Nilsson, op. cit., s. 101, tablica 51,2. G. Thomson rozważa także możliwe orfickie lub pitagorejskie inspiracje. W każdym razie u podstaw tragedii leży legenda, która pierwotnie traktuje tylko o losach wielkiego rodu. Tymczasem Ajschylos w centrum opowieści stawia także miasto, któremu grozi wybuch wojny domowej, oraz kwestię, jak uniknąć tego niebezpieczeństwa.

[41] *Agamemnon*, s. 757 i nn., 1560 i nn. (prawo Zeusa), *Ofiarnice*, s. 306 i nn. (działanie Dike za sprawą Zeusa), 400 i nn. (*nómos*). Por. s. 910 (Moirai). 935 i nn., *Eumenidy* s. 175 i nn., s. 808 (*nómoi*).

[42] Por. spostrzeżenia U. Hölschera, *Das existenzielle Motiv der frühgriechischen Philosophie*, [w:] *Probata-Probanda*, red. F. Hoermann, Monachium 1974, s. 58 i nn. Do Solona: F. Solmsen, op. cit., s. 117; do Anaksymandra: H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, wyd. 2, Monachium 1962, s. 304.

[43] Tak np. [H. D. F.] Kitto, *Form and Meaning in Drama*, Londyn 1956, s. 71 i nn., J. Ferguson, op. cit., s. 110.

[44] *Agamemnon*, s. 62 i nn., 438 i nn., 687 i nn., 799 i nn., por. 714 i nn., 821 i nn., 1455 i nn.; także s. 374 i nn. Fragmenty te są interesujące same w sobie: sceptycyzm wobec przebiegłości w walce, która jest wynikiem bogactwa. Wartość walki zostaje postawiona pod znakiem zapytania za sprawą wartości życia oraz tego wszystkiego, o co toczy się wojna. Por. też *Błagalnice*, s. 476. B. Daube, *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon*, Zurych-Lipsk 1938, s.136, H. D. F. Kitto, s. 21.

[45] *Agamemnon* s. 1560 i nn., *Błagalnice* s. 306 i nn. – *Agamemnon* s. 1485 i nn., por. s. 176 i nn.; H. D. F. Kitto s. 70 i nn. Zeus chce tutaj wyraźnie ukarać łamanie prawa oraz zasady gościnności, Apollo natomiast wymierza karę we własnej sprawie. Cassandra musi zginąć, bo odrzuciła jego zaloty (*Agamemnon* s. 1080 i nn.). [W kolejnym akapicie autor przywołuje *Prometeusza* – mowa tu o trylogii Ajscholosa, z której do naszych czasów w całości zachowała się tylko pierwsza sztuka, wydana po polsku pod dwoma tytułami: *Prometeusz skowany*, przeł. J. Kasproicz, np. Kraków 2002 – przyp. red.].

[46] G. Grossmann, op. cit., s. 74 i nn., F. Solmsen s. 124 i nn., 205, 217. A. Lesky, s. 142. Myśl, że można uczyć się przez cierpienie, pojawia się w *Prometeuszu* wyraźnie w kontekście Zeusa (s. 981). Oczywiście może to być pogląd wyrażony tylko przez Tytanów w odniesieniu do ich własnej sytuacji. Słuszna wydaje się opinia J. de Romilly: „time is such an essential feature of Aeschylus' world that he has to go into the evolution and history of the gods in order to grasp the final nature of justice”, *Time in Greek Tragedy*, Ithaca 1968, s. 68.

[47] K. Reinhardt, op. cit., s. 69 i nn. W. Kraus, „Gnomon“ 23, 1951, s. 23, F. Schachermeyr, s. 166. Por. Heraklit, fragment 67 [polskie wydania, np.: *Myśli*, przeł. J. Mortkowicz, Warszawa 1929 lub *Fragmenty*, przeł. K. Mrówka, Warszawa 2004, a także *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Gdańsk 2005]. Także H. Lloyd-Jones, op. cit., s. 95 i nn. Nie można oczywiście nakładać na poglądy Ajschylosa współczesnych teorii rozwoju. Natomiast widać wyraźnie, że Grecy chcieli rozróżnić starą i nową formułę rządów.

[48] *Agamemnon* s. 61, 362, 704, 748, por. s. 525, 973, *Eumenidy* s. 973, J. Ferguson, op. cit., s. 110.

[49] F. Schachermeyr, op. cit., s. 173. J. de Romilly, *Thucydide et l'idée de progrès*, [w:] *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1966, s. 144 i nn., E. R. Dodds, op. cit., s. 6.

[50] Przeciwno temu wypowiedzi się K. Reinhardt, op. cit., s. 69. Jednak nawet jeśli jest to generalnie zgodne z grecką religijnością, to jednak w czasach tak wielkich przemian możliwe było pojawienie się odmiennego podejścia. Por. *Eumenidy* s. 148, 170, 310, 439, 942, 955.

[51] *Eumenidy* s. 614 i nn., por. s. 713, 797, *Ofiarnice* s. 558.

[52] Tak więc mamy do czynienia w sztuce ze spójną konstrukcją wydarzeń oraz postaci pomimo występowania pewnych nieścisłości; a nie z „zestawieniem różnych wątków dotyczących Eryonii, charakterystycznym raczej dla archaicznego sposobu myślenia”, jak twierdzi G. Grossmann, op. cit., s. 224.

[53] *Agamemnon* s. 844, 938, por. s. 951 i nn., s. 1452, 1489, 1513 (natomiast o Klitajmestrze i Ajgistosie: s. 883, 939, 1617 i nn., 1638 i nn.). Por. już s. 36, 548, 615.

[54] *Agamemnon* s. 1355, 1365, 1633. Por. s. 1409 i nn., s. 1424, 1615. Dalej s. 904 i nn., 935, za J. Fergusonem, op. cit., s. 85.

[55] *Ofiarnice* s. 302 i nn., 863, 973, 1046. Por. s. 55 i nn. B. Daube, op. cit., s. 46. Na temat całego rodu: s. 131 i nn., 237, 264, 480, 793 i nn., 809 i nn., 915, 942 i nn., 962 i nn. H. D. F. Kitto, op. cit., s. 56. Poza tym jest wyjątkowe, że w sprawie tej chór współdziałała w sztuce: s. 770 i nn.

[56] *Ofiarnice* s. 345 i nn., 360 i nn., 431, 439 i nn., 491 i nn., 723, 980 i nn., 1010 i nn., por. 808 i nn., 919, 921, 1071. Poświęcenie Ifigenii, które odgrywa tak wielką rolę w *Agamemnonie*, jest wspomniane w *Ofiarnicach* tylko raz, i to przelotnie (s. 242, por. s. 1065 i nn.). Klitajmestra tylko ogólnie mówi o jego złych czynach (s. 918). H. D. F. Kitto, op. cit., s. 39.

[57] F. Solmsen, op. cit., s. 192

[58] *Agamemnon* s. 174 i nn., por. s. 250, K. Reinhardt, op. cit., s. 20 i nn.: „Każdy grecki bóg, jako uosobienie określonego porządku istnienia, domaga się odpowiedniego postępowania ludzi jako odpowiednika swojej boskości. To, czego domaga się Zeus, to ‘mądrość!’”.

[59] H. D. F. Kitto, op. cit., s. 39, 46, 83, E. R. Dodds, op. cit., s. 60.

[60] E. R. Dodds, op. cit., s. 53, 61 i nn. Por. J. de Romilly, s. 69.

[61] *Agamemnon* s. 1425, 1620, por. podobnie w *Prometeuszu* s. 983, 1012, 1035.

[62] Taka interpretacja wynika ze związku, jaki można znaleźć w tekście między Eryniami i areopagiem. Na ten temat por. *Ofiarnice* s. 55 i nn., *Eumenidy* s. 69 oraz interpretacje G. Thomsona, op. cit., do *Orestei*, 1,76.

[63] Które według Ajschylosa prowadzą do anarchii: 526, 696.

[64] Wielki przełom, który wynosi do władzy dynastię Zeusa, jest w sztuce praktycznie nieobecny (*Agamemnon* s. 171, por. także opowieść o prawowitym dziedziczeniu w Delfach: *Eumenidy* s. 1 i nn., H. D. F. Kitto, op. cit., s. 87). Dawne siły są reprezentowane wyłącznie przez Erynie, które powołują się na Mojry.

[65] Także *Prometeusz* jest przepełniony politycznymi treściami, argumentami oraz doświadczeniami (por. interpretację K. Reinhardta, op. cit., s. 42 i nn.).

[66] Por. F. I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia*, „*Arethusa*” 11, 1978, s. 168. Antyczne wyobrażenia, kto ewentualnie mógł być ojcem cór nocy, są bardzo różne (por. G. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la Tradition Grecque*, Paryż 1959). Nie jest jasne, jakie było w tym względzie zdanie Ajschylosa. Zwraca uwagę fakt, że wiele postaci przedstawia on jako dzieci ich matki (np. *Agamemnon* s. 1040, na ten temat F. I. Zeitlin, op. cit., s. 154, *Ofiarnice* s. 813). Ogólnie o Eryniach jako córkach nocy F. Solmsen, op. cit., s. 178 i nn.

[67] F. I. Zeitlin, op. cit., s. 149 i nn., szczególnie s. 153, por. s. 150: „Aeschylus is concerned with world-building, the cornerstone of his architecture is the control of woman”. A na s. 161: „The primary issue in the *Oresteia* is, of course, justice”, której treścią musi być przede wszystkim i najpierw podporządkowanie kobiety. Istotne z tego punktu

widzenia *Ofiarnice* s. 596 i nn., gdzie jednak nie chodzi o samo pragnienie władzy, lecz o [GR], czyli o pozbawione miłości pragnienie zniewalające kobietę (Droysen tłumaczy inaczej: „niepohamowane pragnienie miłości biorące kobietę we władanie”).

[68] Jest to część ogólnego problemu, do jakiego stopnia można przypisywać Ajschylosowi prehistoryczne treści i znaczenia. H. D. F. Kitto, op. cit., s. 55, 58.

[69] E. R. Dodds, op. cit., s. 43,

[70] Nie chcę w ten sposób zaprzeczać, że od czasów pojawienia się demokracji rola kobiet była dość ograniczona w porównaniu z rosnącym znaczeniem mężczyzn. Analogicznie jak rozwój wolości w świecie greckim nie wpłynął znacząco na polepszenie statusu niewolników. (Nie znaczy to, że chciałbym w ten sposób – niestety w tych sprawach należy od razu przeciwdziałać wszelkim możliwym nieporozumieniom – zrównywać sytuację kobiet z położeniem niewolników. Chodzi mi o odpowiedniki różnych zjawisk towarzyszących rozwojowi wolności obywatelskich w Grecji). Wielce wątpliwe jest natomiast, czy faktycznie Ajschylos uznawał „podporządkowanie kobiety... za nieodzowny warunek demokracji” (za: G. Thomson, *Aischylos and Athen*, [Londyn 1941], s. 303, [polskie wydanie: idem, *Ajschylos i Ateny*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1956]).

[71] s. 490 i nn., 727, 778 i nn., 808 i nn., por. F. Solmsen, op. cit., s. 183, G. Grossmann, op. cit., s. 219.

[72] F. Schachermeyr, op. cit., s. 164.

[73] Widać to przede wszystkim w *Ofiarnicach*, chociaż sama myśl jest wcześniejsza, pojawia się jeszcze u Pindara.

[74] Można tutaj pomyśleć np. o procesach wytoczonych przeciwko Kimonowi i wielu innym areopagitom (Arystoteles, *Ustrój Aten...*, 25,2), albo o sporze wokół wysłania kontyngentu do Sparty.

[75] K. Reinhardt, op. cit., s. 149, F. Solmsen, op. cit., s. 178 i nn., 183 i nn.

[76] F. Solmsen, op. cit., s. 184.

[77] F. Solmsen, op. cit., s. 183. Siła ich roszczeń jest również widoczna w wyniku końcowego głosowania.

[78] G. Thomson, *Oresteia*, s. 1, 50. F. Solmsen, op. cit., (s. 184, 31) jest w tej kwestii znacznie mniej zniuansowany.

[79] K. Reinhardt, op. cit., s. 149 i nn., H. D. F. Kitto, op. cit., s. 58, F. Solmsen, op. cit., s. 190 (który jednak zasadniczo pomija znaczenie konkretnego historycznego momentu jako doświadczenia określającego Ajschylosa, tak bardzo radykalizującego koncepcje Hezjoda).

[80] *Eumenidy* s. 150, 162, 490, 731, 778, 808, por. s. 172, 838, 847, 882, K. Reinhardt, op. cit., s. 158. Jedynie w wersji 69 możemy spotkać ślad pogardy ze strony Apolla dla tego, co stare, co znaczące.

[81] *Ofiarnice* s. 400 i nn., *Eumenidy* s. 75 i nn., 175 i nn., 225, 230 i nn., 246 i nn., 267 i nn., 299 i nn., 334 i nn., 358, 383 i nn., 423, 808.

[82] s. 429 i nn., 432 (za H. D. F. Kitto, op. cit., s. 57, 62), do tego: s. 218 (Apollo: w małżeństwie jest więcej świętości niż w przysiędze). S. 618 (Apollo podkreśla, że przysięga nie jest silniejsza niż moc Zeusa). Z drugiej strony dochowanie przysięgi jest oczywiście bardzo ważne z punktu widzenia każdego prawa, dlatego przynajmniej dwukrotnie pojawia się odwołanie do przysięgi areopagitów: s. 680, 710, por. s. 768. Podobnie jak *peitho* (*pejto* – namowa), może być używana w różnych znaczeniach. Erynie jako boginie stojące na straży przysięgi: G. Thomson, *Oresteia*, s. 56. Komentarz do s. 934 i nn. wraz z przypuszczeniem, że z tego powodu prześladowały także potomków krzywoprzysięzców).