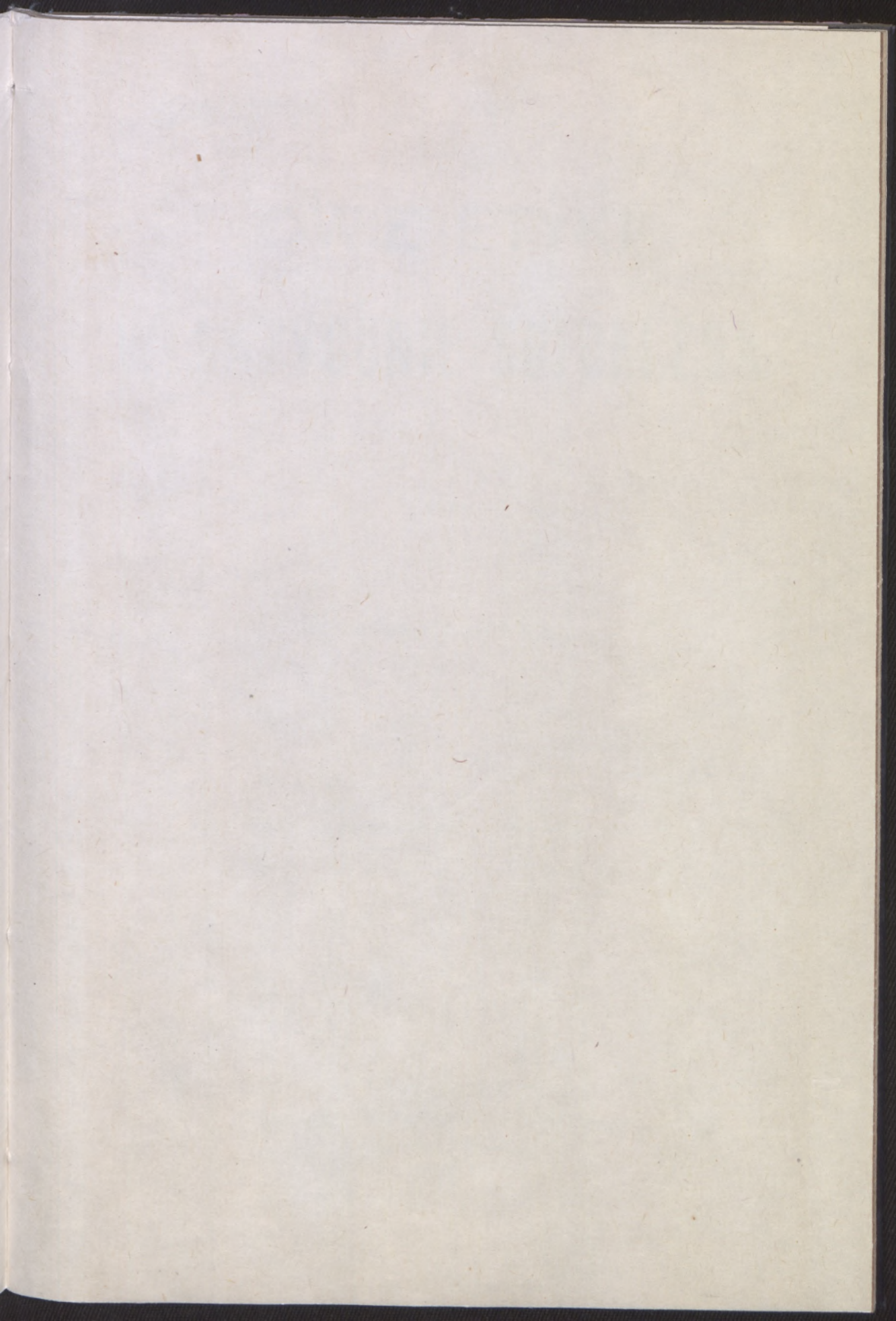
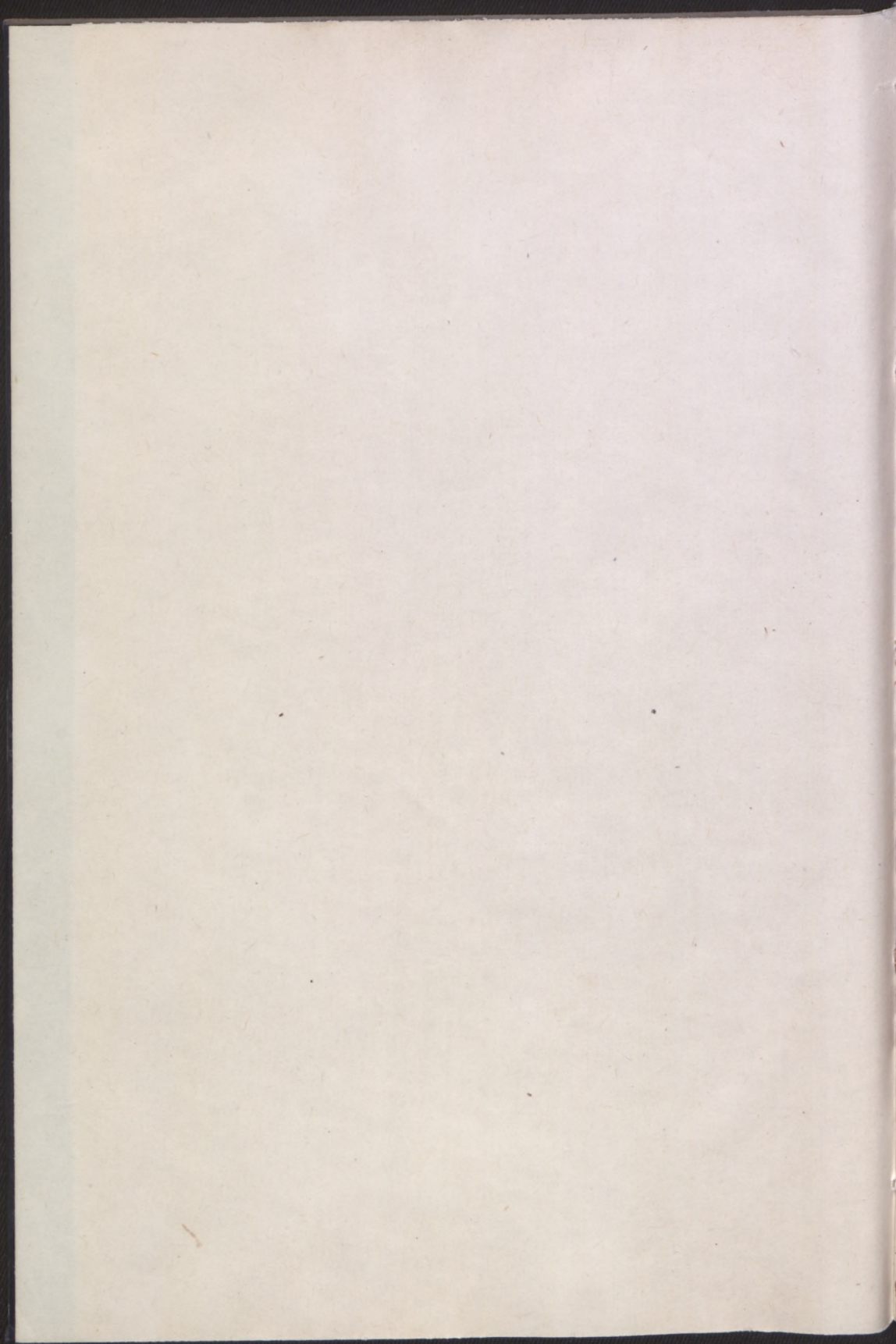


864744





II 864.744
3419 I

DWIE ETYKI W ANTYGONIE SOFOKLESA.

NAPISAŁ

STANISŁAW SCHNEIDER.

~~~~~  
(Osobne odbicie z czasopisma filologicznego »Eos«, roczn. IV.,  
str. 21—36).  
~~~~~

WE LWOWIE
NAKŁADEM TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO.
Z drukarni E. Winiarza.
1897.

449557

28. II. 1936 P.



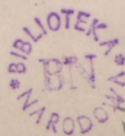
18287

Dwie etyki w „Antygonie“ Sofoklesa.

Walka pomiędzy uniwersalizmem państwowym a indywidualizmem społecznym, jaką Sofokles rozwinął w »Antygonie«, dotychczas toczy się nierozstrzygnięta. Warto jednak przyrzeć się z bliska obu postaciom, w które wielki dramaturg wcielił dwie sprzeczne, a jakby się pozornie wydawać mogło, nie nadające się wcale do pogodzenia zasady życiowe. W kilku dopiero ostatnich latach zaczęło przemagać zdanie, że Antyгона nie jest jedyną ani niewinną bohaterką dramatu Sofoklesa, lecz jeno główną postacią obok Kreonta, który wyłącznie winy tragicznej nie dźwiga ¹⁾). Jakim się tedy okazuje nasamprzód Kreon sam w sobie, zanim przystąpił do akcji?

Zaraz przy pierwszym wstępie na scenę Kreon przedstawia się jako chłodny polityk, niekoniecznie tebański, ale ze szkoły siedmiu mędrców. Jeden z tych mędrców bowiem wygłosił zdanie, jakoby władza była probierzem męża (*ἀρχὴ ἀνδρα δείκνυσι*). Całkiem podobnie według Kreonta istotną wartość człowieka wypróbowują urzędy i prawa (w. 177: *ἀρχαί τε καὶ νόμοι*). Pod tym względem wyznaje Kreon prawidło Solonowe, że władza jest czemś wznioślejszem ponad człowieka i że dlatego należy się jej bezwarunkowe posłuszeństwo (por. nakaz Solona: *Ἀρχῶν ἄκουε καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια* ze słowami Kreonta w. 666 n.). Tak wysokie pojęcie

¹⁾ F. Gregar: Der Charakter des Kreon nach den drei thebanischen Tragödien des Sophokles (Progr. Mähr-Trübau 1891); J. Ü beregger: Zur Schuldfrage der Antigone des Sophokles (Progr. Olmütz 1896); beide (Kreon u. Antigone) sind die Hauptträger der Handlung und Gegenhandlung, die Antagonisten oder zwei Hauptgegner, wie etwa Tasso und Antonio in Göthes Drama oder Maria und Elisabeth in Schillers »Maria Stuart« (str. 8).



11 864.744

władzy musiało oczywiście wymagać poprzedniego ćwiczenia się w karności (por. Solona u Diog. Laer. I. 2, 12: ἀρχε πρώτον μαθῶν ἀρχεσθαι), gdyż niema zgoda większego dla ludzkości nieszczęścia nad bezrząd (por. w. 672: ἀναρχίας δὲ μετῴσον οὐκ ἔστιν κακόν z równobrzmiącą sentencją Antyfonta fr. 135: Ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις).

Podobieństwo pomiędzy edukacją publiczną, jaką roztacza Kreon w swych słowach, a okruciami z περι ὁμοιοίας lub z »Polityka« mowcy Antyfonta jest tak widoczne, że nie wahamy się twierdzić, iż było zamiarem Sofoklesa z Kreonta zrobić przedstawiciela dawniejszego systemu socjalno-politycznego w Helladzie (por. Antyf. fr. 134: ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παιδευσιν γενναίαν ἐναρόση..., fr. 135: οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐθίζον τοὺς παῖδας ἀρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν..., fr. 122: ἀπειθαρχία Ἀ. Πολιτικῶ..., Sofokl. Antyg. w. 675: τῶν δ' ὀρθοῦμένων σώζει τὰ πολλὰ σώματ' ἢ πειθαρχία). Przytem należy podnieść, że w tej wychowawczej metodzie, przedewszystkiem spartańskiej i peloponeskiej, chodziło zwłaszcza o wyrobienie siły cielesnej, trwożnie uległej prawom (por. Sofokl. Aj. 1073 n.; Tucyd. I. 121, 3; Demost. Filip. III. 40). Chyba ten, kto był powołany w państwie do współdziałania w rządach i wykonywaniu praw, mógł ujawnić swą duszę i rzeczywisty sposób myślenia (w. 176: ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην); resztę liczono jako τὰ πολλὰ σώματα albo σωμάτων πλήθος, obowiązana do biernego posłuchu i drżąca przed miarodawczym nakazem.

Łatwo pojąć, że taki martwy i oderwany od społeczeństwa mechanizm państwowy musiał jednostki ludzkie uznawać tylko za różne koła i kółka do nakręcania z zewnątrz (por. w. 635 n.: γνώμας ἀπορροῦν w. 675: οἱ ὀρθοῦμενοι = οἱ ἀρχόμενοι). Jeszcze bowiem wszechwładna maszyna górowała nad wątłą organizacją, której nie natchnął duch humanizmu i filozofii, jaki przebija n. p. z powiedzenia innego Tebańczyka, atoli przesiąkniętego już oświatą hellenicką, Epaminondasa, że mianowicie nie tylko władza tworzy człowieka, lecz także człowiek władzę (Plut. Mor. 811 b: οὐ μόνον ἀρχὴ ἄνδρα δεῖκνυσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν ἀνὴρ). Plutarch (Temist. 2, 4) nazwał dawniejszą i od Solona przekazywaną mądrość δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν, którą wprost przeciwstawił swobodnym roztrząsaniom sofistów. Kreon, jak w ogóle wszyscy przed sofistami, wierzył wyłącznie w domorosłą teźyznę, która nawet tak dzielnych charakterów, jak Temistoklesa i Antyfonta, nie uchroniła od moralnego upadku (por. w. 661: τὰ οἰκεία — Tucyd. I. 138, 3. οἰκεία ξύνεσις — Plut. v. Antiph. [Mor. 832c]: οἰκεία φύσις — Γένος Ἄντιφ [ed. Blass] 4: φυσικὴ δεινότης).

Wcale już innym jest Hemon, syn rodzony Kreonta. Mimo że go Sofokles na drugi plan usunął, przyczynia się znakomicie do jędrnej charakterystyki ojca. Buta bezwzględna rodzica doprowadza w pokorze mu oddanego Hemoną (w. 635: *πάτερ, σός εἰμι*) do nazwania tym razem marnemi jego zazwyczaj dobrej woli ojcowskiej i postanowień (w. 635: *χρησταί γυνῶμαι*, w. 640: *γνώμη πατρός*, w. 753: *κεναί γυνῶμαι*). Ale jakkolwiek wiek swój młody czynami raczej poleca mierzyć, niż laty (w. 728 n.), na czyn heroiczny przecież się Hemon nie zdobył. Znając usposobienie ludu przeciwne samowoli Kreonta (w. 688 nn.), powinien był nie próżnemi słowami, lecz stanąwszy na czele Teban, faktem przekonać ojca, co sądzi *Θήβης τῆς δ' ἑμὸς πόλις λεώς* (w. 733) i że bynajmniej ogół nie jest własnością jednego (w. 737). Zamiast się targać w szale rozpaczy po śmierci Antygony na życie ojca i własne (w. 1231), byłyby o wiele lepiej przysłużył się jemu, sobie i narzeczonej, gdyby był w porę Kreonta nadużywanej władzy pozbawił. Hemon wszelako, mimo podniosłych uczuć i myśli, nie jest człowiekiem, stworzonym do przedsięwziętych i śmiałych czynów; przeciwnie słabą odporność dzieli ten nieszczęśliwy młodzian z większemi od siebie kreacyami: z Hamletem Szekspirowskim i Szczęsnym Słowackiego.

Natomiast u Antygony nie znać takiej niemocy, owszem w determinacji swojej zgrzeszyła ona przez pospiech i nadmiar woli. Można zapytać: czemu zwierzyła się Antygona przed siostrą swoją Ismeną, że ciało brata Polinicesa myśli pogrzebać wbrew zakazowi Kreonta, a nie zwierzyła się z tym zamiarem przed oblubieńcem Hemonem? Snać nie tyle jej szło o pomoc, ile o wspólne oddanie bratu ostatniej posługi. Ale w tem właśnie błąd, że pochopnie bez oglądania się na nikogo i na nic z siebie i z życia swego zrobiła piękną, acz bezcelową ofiarę. Mylą się wprawdzie ci, co mniemają, że przemówienie z jej strony do przekonania Kreonta byłoby go skłoniło do cofnięcia zakazu. Kreon bowiem należał sam przedewszystkiem do tych pysznych i hardych natur, o których mówi, że jak żelazo w ogniu dopiero gną się i łamią (w. 473 nn.). Jednak groźby, popartej siłą i odwołaniem się do ludu, z pewnością byłyby się uląkł, jak wnosić każe owo znamienne *δέδοικα* w jego ustach (w. 1113) i małoduszny lament przy końcu sztuki.

Zresztą Sofokles, chociaż owionął Antygonę czarownem technieniem poezji i współczucia, nie podał jej za ideał. Chór wypowiada wręcz zawadzającą nad swoim losem, że sama jest swej niedoli sprawczynią, posunąwszy się aż do szczytu zuchwalstwa (w. 821: *αὐτόνομος*, w. 853: *προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον Σράσους*, w. 875: *σὲ δ' αὐτόγνητος ὄλεσ' ὀργή*). Kreon, zarówno jak Antygona, nie zna umiarkowania ani ustępstwa w rozna-

miętnionym umyśle; toteż oboje napięli strunę swej woli aż do pęknięcia: ona przez *Σάρσος* bez granic, on przez *Συμός* (w. 718). Tymczasem Hemon przez swą łagodność i niedociągnięcie struny pod hasłem *τὸ μὴ τείνειν ἄγαν* (w. 711) zbliżył się do chwiejnego stanowiska Ismeny, a rozminął z odwagą i męstwem (por. Plat. Protag. 351 A: *Σάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ Συμοῦ τε καὶ ἀπὸ μανίας, ὥσπερ ἢ δύναιμις, ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται*). Wielki historyk wojny peloponeskiej tak tę psychologiczną różnicę po mistrzowsku wyraził: *ἀμαθία μὲν Σάρσος, λογισμὸς δὲ ἔκνον φέρει* (Tucyd. II. 40). Owa zaś *ἀμαθία* równa się *ἀβουλία*, o której wbrew orzeczeniu Kreonta, jakoby nad anarchię nie było zła większego (w. 672), słyszymy w tejże tragedyi, że jest największą klęską mogącą dotknąć człowieka, czego przykład wymowny dał właśnie Kreon (w. 1242: *δειξας ἐν ἀνθρώποισι τὴν ἀβουλίαν | ὅσω μέγιστον ἀνδρὶ πρόκειται κακόν*). Jakoż wrażają się mocno w pamięć słowa starego wieszczu Tejrezjyasa i doświadczonego chóru, zwrócone do niego, o *εὐβουλία* jako najtrwalszym skarbie i jej nieodzownej potrzebie (w. 1050: *ὅσω κράτιστον κτημάτων εὐβουλία* — w. 1098: *εὐβουλίης δεῖ, παῖ Μενεικέως Κρέον*).

Ta *εὐβουλία* jest to nauka i mądrość, której udzielał mistrz sofistów Protagoras, a definicya jej tak opiewa: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶ [podmiot domyślny], καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (Plat. Protag. 318 E). Według Tucydidesa za najdzielniejszych w życiu (*κράτιστοι τὴν ψυχὴν*) słusznie uchodzą ói *τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γινώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι: ἐκ τῶν κινδύνων* (II. 40). To przekonanie wynika także z dramatu Sofoklesa, a drogą prowadzącą do niego jest *εὐβουλία*, nieznaną Kreontowi; w połowie zaś tylko była ona dostępną Hemonowi, o ile szło o najrozumniejszą rozważę, w drugiej natomiast połowie Antygonie, dla której niepowstrzymana odwaga znów była wszystkim. W tem się ukrywa głęboki i symboliczny pomysł tragedyi, że kiedy ginie przez samobójstwo para niepołączonych na ziemi kochanków: rozum i wola — niższy duchowo człowiek zostaje przy życiu i ostatecznie spełnia od biedy niewykonane przez tę parę zadanie (w. 1196 nn.).

Nim wykażemy, że myśli i dążenia wcielone przez poetę w postaci Hemoni i Antygony były tworzywem, z którego się wywiązała nowa nauka Protagorasa o »zdrowej radzie«, czyli o *εὐβουλία* — zwróćmy się jeszcze w stronę tych starych zasad, których gmach runął nad szkoła-

taną głową Kreonta. Jego systemat socjalno-polityczny, oparty na pozytywnym prawie i tegoż sile, bierze w rachubę niemal jedynie tylko zewnętrzną powłokę ludzką. Charakterystyczną zaś rzeczą, jak Ismena odczuwa przygniatający ciężar prawa, a nie ma tyle wewnętrznej mocy, iżby się ośmieliła sprzeciwić temu prawu; uznaje owszem za jego pogwałcenie, jeżeli się pośrednio wystąpi przeciw właściwym gwałcicielom, stojącym u steru władzy, albowiem siła jest przy nich (w. 63: οὐνεκ' ἀρχόμεσθ' ἐκ κρείσσόνων, por. w. 59 i 66). Zresztą Kreon ma usta pełne praw, odwołuje się bowiem wciąż do nich (w. 191, 287, 449, 481, 663). Nadto nadaje swym słowom ścisłość poniekąd doświadczalną, gromadząc w jednej scenie predykecyjne słówka medyczne (εὐρίσκω w. 281 i 307) i pitagorejskie (ἐπίσταμαι w. 293 i 305). Można się o tem przekonąć przez porównanie tego ustępu z traktatem Hippokratesa Περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς, który się roi od form utworzonych od słowa εὐρίσκω i odpowiedniego ζήτησιν, jakoteż z pitagorejskich Διαλέξεις, gdzie obok takiego zwrotu w ostatniej rozprawce: ἐξεὐρήματα εὐρηται nie brak ciekawych odmian wyrazu ἐπίσταμαι. Komu to nie wystarcza, niechaj zagładnie do Περὶ τέχνης roz. 1 i Herodota ks. VII., roz. 8—10, gdzie znajdzie nader licznie skupione ewolucye snać bardzo ulubionego czasownika εὐρίσκω w złożeniu i bez złożenia z przyimkami.

Zacytowany traktat »O starej sztuce lekarskiej«, który szczęśliwym trafem dochował się w Corpus Hippocraticum, ma niepoślednią wartość chociażby z tego cywilizacyjnego powodu, że się zwraca przeciwko nowej metodzie (καινή υπόθεσις) pewnych lekarzy, tudzież sofistów (roz. 1 oraz 20 wyd. Kuehleweina: Hippocratis opera etc. vol. I., Teubner 1895). Autor empiryk i realista uważa wszelką wiedzę, nie wychodzącą od rzeczy i otoczenia na ziemi, za niebylicę i stawia w jednym rzędzie z nauką o abstrakcyach i sprawach pozagrobowych (οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν). Nikt nie może być pewnym prawdy co do tych niedostępnych tajemnic (τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα . . . ἀ εἴ τις λέγοι καὶ γινώσκωι ὡς ἔχει, οὐτ' ἂν αὐτῶ τῶ λέγοντι οὔτε τοῖς ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθεῖα ἐστὶν εἴτε μή. οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὃ τι χρὴ ἀνενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές). Ale czem człowiek jest i jakim jest jego pochodzenie (roz. 20: ὃ τί ἐστὶν ἀνθρώπου καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπόθεν συνεπάγη ἐξ ἀρχῆς), dowiedzieć się można nie od młodszych lekarzy, sofistów lub z filozofii Empedoklesa i innych (τείνει δὲ αὐτοῖς ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν), ale wyłącznie tylko z właściwej sztuki lekarskiej. Teraz już pojmujemy, co znaczy ἀγνωστον lub ἀκατάληπτον ἀνθρώπου w ustach chłodnego sceptyka i retora Gorgiasa, albo nazwanie dane przez niego tragedyi: ἀπάτη. Prawdę, jeżeli jest jaka, uznał ten

mistrz wymowy za niedoścignioną przez poezję, a jego uczeń Antystenes za niezbadaną przez doświadczenie (por. tegoż paradoks: οὐκ ἔστι ζητεῖν z wyrazem, tylokrotnie powtórzonym u Hippokratesa).

Kreon, jak ów klasyczny mędrzec ze szkiełkiem w oku, »martwe znał prawdy, nieznane dla ludu«, »nie znał prawd żywych«; tymczasem Antygona, jak owa dziewczyna w »Romantyczności«, istnienie wiecznych praw bożych (w. 450 nn.) »czuła« i »miała serce«. O pochodzeniu zaś tych niepisanych i niespożytych praw nie wiedziała z taką enigmatyczną pewnością, z jaką chór w »Królu Edypie« twierdzi (w. 864 nn.), że rodzicami ich byli οὐρανόα αἰθήρ i Olimp (por. Antyg. w. 458: κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη). Za to »wierzyła głęboko« z gminem, że są bogowie w podziemiu i sprawiedliwość, którym potrzeba służyć, chociażby życie przyszło poświęcić (w. 75, 89, 96, 451). Natomiast Kreon wytrwała cześć dla Hadesa poczytuje złośliwie i szyderczo za »duby smalone« (w. 780). Wiarę w niebiańskie i zagrobowe prawa wyrzuca młodemu pokoleniu lekarzy oraz sofistów, kształconych na filozofii, zwolennik starej metody pozytywnej w nauce i medycynie. Hippokrates tedy zwraca się nawet imiennie przeciw poecie i myślicielowi zarazem, Empedoklesowi, o którym wiemy, że zdefiniował topograficznie wszechprawo w następujących wierszach: Ἄλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τὸ εὐρυμέδοντος Αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διὰ τὸ ἀπλέτου αὐγῆς (404 n.). Po nim sofista Prodykos duszę zbolałą i utęsknioną pragnął utopić w owym pokrewnym eterze (Pseudo-Plat. Axiochos III.: ἡ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα, καὶ διψᾷ, τῆς ἐκεῖσε διαίτης καὶ χορείας ὀργυρωμένη).

Ślęczenie nad kosmologią, zwyczajne u sofistów, Sokrates — jak świadczy Xenofont (Memor. I, 1, 11) — nazywał »kuźnię głupstwa« (τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυεν), aczkolwiek Platon modyfikuje nieco to jego ostre zdanie (Apolog. 19 C). Jak Antystenes, twierdził on, że nie można tych rzeczy dociec przez doświadczenie (Xen. Memor. IV, 7, 6: οὔτε γὰρ εὕρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι, οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἀν ἠγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν). U Platona wszelako tenże Sokrates uznaje i przypuszcza możliwość tego rodzaju wiedzy (tamże: καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστι). Toć go samego oskarżono, ὡς ἔστι τις Σωκράτης, σοφός ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστής καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνεζητηγώς (tamże 18 B). Ależ Sokrates do żadnej wiedzy nie rościł sobie pretensyi (Plat. Gorg. 506 A, Pseudo-Plat. Axioch. IV.: οἷα: δὲ, καθάπερ Ἀθηναίων ἢ πλεθρὺς, ἐπειδὴ ζητητικός εἰμι τῶν πραγμάτων, ἐπιστήμονά του εἶναι με). Platon w końcu obrony (Apolog. 40 C—41 C) z dwu wierzeń każe mu

wybrać jedno: że śmierć jest albo unicestwieniem i znieczuleniem zupełnym (οἶον μηδὲν εἶναι μηδ' αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενοῦς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα), albo według podania przesiedleniem się duszy z padołu ziemi na inne miejsce (κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθάδε εἰς ἄλλον τόπον). W pierwszym razie Sokrates zgon mieni zyskiem, a w drugim taką rozkoszą, że nieraz pragnęły śmierci, byleby dostać się do podziemia, którego nie wyobraża sobie bez rozprawiania z umarłymi.

To przekonanie, że śmierć jest lepszą od życia, podzielał mistrz Platona tak z Prodykosem i jego filozofią niebytu, która głosiła wyswobodzenie od doczesności (Axioch. III.: ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή), jak z wiarą ludową oraz kultem umarłych, któremu całkiem oddała się Antygona. Ale potrójnie zawarunkował platoński Sokrates bytowanie pośmiertne dusz w Hadesie nieobojętnym dodatkiem: jeżeli to, co mówią, jest prawda (εἰ ... ἀληθῆ ἐστὶ τὰ λεγόμενα — εἰ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ — εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστὶν). Chociaż wiarę nadwątła takowe zastrzeżenie, pomimo to nie odbiera nadziei; za przykład może posłużyć Kochanowski, gdy pyta w trenie X.: »W którą stronę, w którąś się krainę udała?«, a kończy szereg niepewnych pytań znamiennym zwrotem: »Gdziekolwiek jest, jeśliś jest«. Niezawodnie w pierwszym wystąpieniu sofistów tkwił duch pokrewny romantyzmowi z właściwym mu odwróceniem się od realnych zadań życia w nadświaty i za groby. Dotkliwie ranił poziom rzeczywistości wyższe umysły, zrażone słabym i małoduszny rozlądkiem takich, jak Kreon, trzeźwych i krótkowidzących ludzi, którego chełpliwe εὐρόνημα (w. 176 i 207) spokorniało do tego stopnia, że jako: ἀβουλος, ἀνολος i κακόφρων przestał być mężem (w. 1025 nn. i 1104). Kreon, któremu tak dalece szło o to, ażeby z synem nie wydał się pośledniejszym od niewiast (w. 680, 746 i 756), w końcu ujrzał się pokonanym przez dwie niewiasty: przez Antygonę, którą nazywa ἄνους oddawna, jak nazywała ją zrazu także Ismena (w. 99), i przez Ismenę, którą uważa za taką samą, odkąd stanęła po stronie siostry (w. 562).

Wobec empiryi, dla której εὐτροφία σωμάτων wraz z εὐτροφία ψυχῶν były wszystkim, i romantyzmu, graniczącego z obłądem i szałem (ἔσχατον θράσους = θυμός τε καὶ μανία, por. Sofokl. Antyg. w. 853 i Plat. Protag. 351 A, oraz artykuł Mickiewicza: »O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych«) — humanizm helleński arcydoniosłe miał do spełnienia zadanie. Pogląd naiwny, odziedziczony po wieku Homerowym, jakoby sami bogowie dowolnie przyprawiali człowieka o zgubę (w. 623, 1272, 1345 nn.), walczył z poglądem sentymentalnym, iż oni i sprawiedliwość domagają

się bezwarunkowo równych praw dla każdego (w. 451, 519 i 854). Oba poglądy, aczkolwiek różniły się zasadniczo, to jedno miały wspólne, że obracały się jakby w zaczarowanym kole przyrody. Teo- i kosmogoniczne zapatrywania święciły tryumf w systemach Pitagorasa i Empedoklesa, dla których *κόσμος* jakoteż *φύσις* były przedmiotem badań. Nowy czynnik i sprawdzian odkrył Anaxagoras w umie (*νοῦς*), do którego się wszystko musi stosować (por. dawną zasadę: »alle unsere Erkenntniss müssen sich nach den Gegenständen richten« z zasadą Kanta: »die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten«, Kritik der reinen Vernunft, Vorr. z. zweit. Ausg.). Już poprzednio Heraklit w przeciwieństwie do wielowiedzy (*πολυμαθία*) Pitagorasa wytknął jej, że rozum nie uczy (*νόον οὐ διδάσκει*) i że *ἐν τῷ σοφῶν ἐπίστασθαι γνώμην, ἣ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων* (por. Demokr. fr. mor. 140—142: πολλοὶ πολυμαθεῖς νόον οὐκ ἔχουσι — πολυνοήτην οὐ πολυμαθίην ἀσκεῖν χρῆ — μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ πάντων ἀμαθῆς γένη). Podobnie Gorgias wyparł się fizyki swego mistrza Empedoklesa w dziele *Περὶ τῆς φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Także Protagoras szydził z wszechuczoności przyrodoznawczej Hippiasa i występował w imię pomocnych i pożyteczniejszych nauk przeciw t. zw. naukom lub sztukom wyzwolonym (Plat. Protag. 318 E), zupełnie jak Rej w »Żywocie poczciwego człowieka« nie rozprószonej wszechwiedzy od niego żąda, lecz »iżby się sam w sobie słusznie rozsądzić... swą się własną piędzą rozmierzyć umiał« (ks. I., roz. 5; por. hasło Protagorasa u Diog. Laer. IX. 8, 51: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος).

Przejście od fizyki do erystyki, a od erystyki do retoryki, trafnie wykazał Diels na przykładzie z Gorgiasem (Gorgias und Empedokles, Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1884, str. 343—368). Hippias poprzestał na pierwszym szczeblu tej skali; Prodykos nie wznosił się do drugiego, ale ze swoją doktryną o niespożyтым eterze cofnął się przez Empedoklesa na stanowisko, jakie zajął Dyogenes z Apollonii (por. Dümmler: Akademika, str. 236); Protagoras trwale zatrzymał się przy erystyce i dyalektycznej metodzie, którą następnie wydoskonalili Sokrates; wreszcie Gorgias, zwątpiwszy o dostępności prawdy, jeżeli jest w ogóle jaka, wzblił się do pustej i bezprzedmiotowej retoryki, mimo że na dążeniu do absolutnej prawdy drogą wyrównywania pozornych, bo od podmiotu tylko zależnych przeciwieństw, Protagoras i Sokrates całe życie strawili. Na tem polega główna i zasadnicza różnica między dawniejszą a nowszą filozofią helleńską, n. p. między systemem Pitagorasa i jego uczniów (*οἱ παλαιότεροι*) a erystyką

Protagorasa tudzież sofistów (οἱ νεώτεροι), że tamten rzekomo posiadał pewną i niezachwianą prawdę (ἐστῶτα καὶ τὰ αὐτὰ ἐκυτοῖς ἀποδείξει ἐπιστημονικῇ βεβαιωθέντα διὰ μαθημάτων καὶ θεωρίας), a ten przez sprzeczne mniemanie (σχίσαις ἢ ἀντιλεγόμενοι δογματίσεις) starał się do niej zbliżyć (por. Jambl. Protr. ed. Pist. p. 105, 27; 118, 10 sq.). Wobec zacofanego w swych uprzedzeniach Kreonta zwykły strażnik ludowy ma tę niewątpliwą wyższość, że wolnym jest od powziętych z góry przesądów (w. 323). To, co wydaje się Kreontowi pewnikiem, jest w oczach reprezentanta ludu kłamstwem, a co uważa Kreon za głupstwo, to jest najszerszą prawdą dla Antygony (por. w. 469 i nast. z potrójnym epitetem o głupim, głupiej i głupstwie, zwykłym w polemice z sofistami, a oraz wyrażenie sofisty Antyfonta [Jambl. Protr. ed. Pist. p. 103, 26]: ὅστις γὰρ ἡγείται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς γίνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας, μωρός ἐστίν i identyczne zdanie Eurypidesa [frag. 172]: οὗτ' εἰκὸς ἀρχεῖν οὗτ' ἐχρῆν ἄνευ νόμου | τύραννον εἶναι· μωρία δὲ καὶ θελεῖν | ὅς τῶν ὁμοίων βούλεται κρατεῖν μόνος).

Pozytywnej pewności wiedzy (τὸ βέβαιον) i politycznym prawom, na których Kreon zasadza swój prawno-państwowy system, złożony częścią z solonskich częścią pitagorejskich czynników, przeciwstawiła wiara ludowa (ἡ δόξα) w słowach i postępowaniu Antygony społeczne i idealne prawa, które uwzględnił w swej filozofii poeta-mysliciel Empedokles (por. Herod. VII. 50: εἰδέναι δὲ ἀνθρώπων ἔντα κῶς χρῆ τὸ βέβαιον; δοκέω μὲν οὐδαμῶς. Gorg. Hel. 11: ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὕσα σφαλραῖς καὶ ἀβεβαιοῖς τύχαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους. Tamże 13: χρῆ μαθεῖν πρώτων μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἀδῆλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν). Owóż erystyka czyli t. zw. λόγων ἀγῶνες w tem polegały, iżby wykazać, że jednakowe są szanse wiedzy i wiary, ἐπιστήμης pitagorejskiej i δόξης, o której Kreon z lekceważeniem mówi (w. 324), jakoteż by słabszej stronie dopomódz do równowagi (por. Gorg. Hel. 13: λόγων ἀγῶνες — Herod. VII. 50: εἰ δὲ ἐρίζων πρὸς πᾶν τὸ λεγόμενον μὴ τὸ βέβαιον ἀποδέξῃς, σφάλλεσθαι ὀφείλεις ἐν αὐτοῖσι ὁμοίως καὶ ὁ ὑπεραντία τούτοις λέξας. τοῦτο μὲν νυν ἐπ' ἴσης ἔχει — *Eos* rocz. III, str. 61). To jest istotna myśl osławionej zasady: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, za którą gromiono sofistów, zwłaszcza Protagorasa, zarówno jak Sokratesa (Plat. Apolog. 19 B). Stanowi zaś ta dewiza konieczne uzupełnienie i dynamiczną stronę statarycznego prawa, które tak zdefiniował Gorgias (Hel. 6): πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἐπεσθαι (zob. Demokr. fr. 191: φύσις τὸ ἀρχεῖν οἰκίηον τῷ κρείσσονι).

Przytoczona maksyma sycylijskiego retora — bez najmniejszej restrykcji na rzecz rozwoju siły u słabszych — może leżała w bezwzględny sposób w usposobieniu Kreonta i biernym charakterze Ismeny (w. 63 n.). Nie licowała jednak ze szlachetnością Ateńczyków, gdyż ci pomimo, że sprzymierzeńcy z własnej winy zostali ich poddany, władzy swojej nad nimi w miarę możliwości nie wyzyskali (Tucyd. I. 76). Ta okoliczność, że Antygona jest też widocznie reprezentantką związkowych z ich dążeniami do samorządu i równych praw (w. 519 i 821), natomiast uchodzi w oczach Kreonta, jako przedstawiciela tyranii (w. 506), za niewolnicę (w. 479), przywodzi na myśl stosunek demосу ateńskiego do sprzymierzeńców, który wyszedłszy από τοῦ ἴσου (Tucyd. I. 99), siłą rzeczy zawrócił do niewątpliwie starszej, a obcej sobie pierwotnie zasady: από τοῦ κρείσσονος (Tucyd. I. 77), czyli do τυραννίς wobec δεῦλοι (Tucyd. II 63 i Plut. Cym. 11). Antygona uległa, »chorobie zgubnej«, tej melancholii, której ustąpić kazał przed dobrą myślą Jan z Czarnolesia (XXVI. pieśń ks. 2), o której zaś mówi Szaman w Anhellim Słowackiego (roz. V.), że jest dwojaka: «jedna jest z mocy, druga ze słabości; pierwsza jest skrzydłami ludzi wysokich, druga kamieniem ludzi topiących się». Owa więc melancholia i »zamyślenie się zbyt o rzeczach duszy« tak Antygonę, jak Anhellego, wybrały na »ofiary spokojną«, która być może była konieczną, aby mógł nadejść »czas żywota dla ludzi silnych« (roz. XV. i XVII.), dobrze świadomych tego, że równe prawa dla wszystkich w teorii wymagają od wszystkich w praktyce sił równych i równych obowiązków. Lecz Antygona nad rzeczywiste życie przeniosła śmierć i mieniła ją zyskiem oraz wygraną, całkiem podobnie jak Prodykos i platoński Sokrates, tudzież ci, którym Antyfont wytknął nieudolność życiową (w. 460 nn. Axioch. III.: ὡσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἀποθανούμενος, Plat. Apolog. 40 E, Antiph. ed. Blass fr. 127: Εἰσὶ τινες οἱ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ, ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι, οὐ τὸν παρόντα, καὶ ἐν τούτῳ παραλειπόμενος ὁ χρόνος οἴχεται).

Jednostronny, a przytem wyłączny kult doczesności przyprawił w końcu całokształt życia (w. 176: ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνῶμην) Kreonta o bankructwo z powodu niedostrojenia się jego wnętrza do praw nadziemskich, natomiast w Antygonie nerw życia się rozstroił od niepodzielnej czci ideału (w. 559: ἡ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλα: τέθνηκεν). Zauważyć atoli potrzeba, że wyrazu ψυχὴ nie używa ni Kreon ni Antygona w znaczeniu, przyjętem już przed Platonem przez Prodykosa i Demokryta (Axioch. III.: ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχῆ, ζῶν ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθεργαμένον φρουρίῳ — Demokr. fr. 1: ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος, fr. 11: τὰ δὲ πλείστα ἐν βίῳ ψυχὴ εὐξύνετος δῆυδερκεῖν κατιθύνη), lecz w rozumieniu fizycznym

i pierwotniejszym n. p. w wyrażeniach sofisty Antyfonta (Jambl. Protr. ed. Pist. p. 98: τῆς ψυχῆς ἀπειδῆς ἐπὶ τοῖς δικαίοις ἐσπουδακῶς... φιλοψυχοῦσι μὲν, ὅτι τοῦτο ἡ ζωὴ ἐστίν, ἡ ψυχὴ). Tucydydes nigdy nazwie ψυχὴ nie przyznaje duchowego znaczenia (I. 136, 4, II. 40, 3, III. 39, 8, VIII. 50, 5), nawet na przytoczonym już wyżej miejscu κράτιστοι τὴν ψυχὴν (II. 40, 3) nie moralnej odwagi się tyczy — wbrew Classenowi (zob. komentarz do tego miejsca w jego wydaniu Tucydydesa) — lecz najdzielniejszych w życiu. Toteż gdy owo pojęcie jako zbiornik fizycznej egzystencji spróbował Prodykos uduchować (Axioch. III.: ἡ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποσει καὶ σύμφυλον αἰθέρα), słusznie Protagoras przypomniał, że niczem jest materialne i czysto fizyczne życie w obec zmysłów (Diog. Laer. IX. 8, 51: μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις. Por. Skarga Kaz. 85: »Dusza nasza duchem się zowie, gdy z anioły, którzy są szczerzy duchowie, obmyśla rzeczy niebieskie, ale się duszą zowie, gdy rzeczy ziemskie i te z bydłem równe zabawy na sobie nosi«). Zmysły są narzędziami umysłu, umysł częścią składową ducha, a »duch jest technieniem samego Boga i pochodzi z poza obrębów przestrzeni i czasu, ale duszy byt jest zawarowany materyą« (Z. Kaczkowski).

Lubo ważnym czynnikiem w ustroju ludzkim jest rozum (νοῦς) czyli umysł, jako przybytek myśli, wyróżniający od przyrody człowieka, a zbliżający do Boga, przecież nietrafnie utożsamiała go filozofia Anaxagorasa z pojęciem ducha bożego (por. Jambl. Protr. p. 48: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός, εἶτε Ἐρμότιμος εἶτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο — Euryp. frag. 1007. ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός). Analogicznie »duch rozumny« u Reja jest synonimem »świętego rozumu«, który nazywa się okrazowo »wszech zmysłów wójtem« (Żyw. pocz. czł. ks. I. roz. 2 i 5), lub według Kochanowskiego »hetmanem«, który ma strzedz »poruczników« i nie dawać im rządzić (Satyr). Ale jak jest zawodnym rozum w niedoli i cierpieniu, dowiedli Hemon i Antygona czynem, Ismena zaś słowami (w. 68, 564, 767). Νοῦς to niedostateczny i niezupełny objaw ducha (φρήν, φρένες), jak widać z połączenia wyrazów: ὁ νοῦς τῶν φρενῶν (w. 1090, por. Król Edyp w. 624: γνῶμη φρενῶν i Euryp. frag. 27: θεός ἐξαφαιρεῖται φρενῶν τὸν νοῦν). O φρένες nader często wspomina Sofokles w tej tragedyi (ww. 298, 319, 492, 604, 623, 648, 683, 754, 792, 993, 1015, 1060, 1063, 1090, 1095, 1261). Równie często używa poeta słowa φρονεῖν i to z przysłówkami: ἴσον φρονεῖν (w. 375), μέγα φρονεῖν (ww. 479 i 768), χωρὶς φρονεῖν (w. 510), καλῶς φρονεῖν (w. 557), εὖ φρονεῖν (ww. 755, 904, 1031), lub absolutnie: (τὸ) φρονεῖν (ww. 49, 707, 727, 996, 1023, 1051, 1349, 1353). Podczas gdy φρόνημα u Herodota wyraża tylko sposób myślenia, chwije się u Sofoklesa między temże pojęciem (ww. 176 i 207) a dumą (ww. 495 i 473),

którą oznacza stale u Tuczdydesa. Charakterystyczną jest jednak rzeczą, że ani u Sofoklesa ani u Tuczdydesa νοῦς nie przybiera pierwszorzędneho znaczenia; u drugiego zaledwie w złożeniach oddaje duchową stronę, dla której γνώμη stanowi intelektualny wykładnik, podobnie jak u pierwszego φρένες tworzy moralny (zob. przedmowę Classena w jego wyd. Tuczdyd.).

Ostatniem słowem poety, które chór wypowiada dwukrotnie w końcu tragedyi, jest τὸ φρονεῖν = εὐβουλίᾳ, gdyż μὴ φρονεῖν jako πλείστη βλάβη (w. 1051) = ἀβουλίᾳ jako μέγιστον ἀνδρὶ κακόν (w. 1243). Człowiek z ludu poucza Kreonta, że jest »bożem igrzyskiem«, bo »im się bardziej sili, tem jeszcze więcej myli« (por. ww. 323 i 623 nn. z Kochanowskiego XXVI. pieśnią ks. 2: Dobra myśl stanie za wszystko = κράτιστον κτημάτων εὐβουλίᾳ we w. 1050). Otóż w tem błąd Kreonta, że zamiast zmysły uważać za pewną miarę, odmierzającą zewnętrzny świat od własnej wewnętrznej istoty, duszę umieścił w zmysłach, których wrażeniom pozwolił na niej wygrywać mamidła o przekupstwie strażnika i Tejrezjasa (ww. 322 i 1055). »Wszystkie płacze, wszystkie łzy Heraklitowe« miały siedzibę w nerwach i rozigranej przez zmysły wyobraźni (por. Arystot. Metaf. Γ 7, 1012a 24: εἶπκε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν — Α 6, 987a 32: ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης), przeciwnie prostak w tragedyi Sofoklesa wykrywa znaczną różnicę pomiędzy urojonemi ranami, jakie słowa zadają uszom, a rzeczywistym bolem, który czyni wraza w duszę (w. 316 nn.). Gdyby Kreon był chciał odpowiedzieć na pytanie strażnika: ἐν τοῖσιν ὧσιν ἢ πῶς τῆ ψυχῇ δάκνει, zamiast odpłacać mu pytaniem: τί δέ; ῥοῦμιλλεῖς τὴν ἐμὴν λύπην ὅπου; (ww. 317 i 318), — byłby mógł użyć mniej więcej słów gniewnego Xerxesa: εὖ νῦν τόδ' ἐξεπίστασο, ὡς ἐν τοῖσι ὧσι τῶν ἀνθρώπων οἰκέει ὁ θυμός, ὅς χρηστὰ μὲν ἀκούσας τέρψιος ἐμπιπλέει τὸ σῶμα, ὑπεναντία δὲ τούτοισι ἀκούσας ἀνοιδέει (Herod. VII. 39). Tymczasem ów dyalektyk ludowy nie tylko z własną duszą zostaje na poufalej stopie (w. 227 nn.), lecz nawet Kreontowi udziela śmiałej wskazówki, że jej mieszkanie gdzieindziej, a nie w uszach. I Hemon także przestrzegał ojca, że nieraz tacy, którym się zdaje, iż mają wyjątkową ψυχὴν (w. 707 nn.) i χρηστὰς γνώμας (w. 635 n.), okazali się w rzeczy samej »bez serc, bez ducha« (ww. 709 i 753: κενοὶ ἰ κενὰ γνώμα). Pysznym jest ten przedstawiciel demosu, kiedy szorstko odzywa się do Kreonta, pogrążonego w szkolarskiej filozofii i widzącego »takie świata koło, jakie tępemi zakreśla oczy«, że po niespodziewanem wyjściu na jaw postępku Antygony wie wszystko (w. 402: πάντ' ἐπίστασαι), albo gdy pyta zuchwale reprezentanta natrzęsających się z «rajskiej dziedziny

uludy« temi słowy (w. 405): ἀρ' ἐνδηλα καὶ σαφῆ λέγω; (por. zacytowane wyżej ustępy w rozdz. 1 Hippokr. π. ἀρ. ἰητρ. ο »τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα« i Gorg. Hel. 11 ο »τὰ ἀπίστα καὶ ἀδηλα«).

Neoplatonik Jamblichos próbował w swym Protreptyku (wyd. Pist. strona 7 i 105) wykryć drogę pośrednią między nauką Pitagorasa a metodą ludową, któraby jednak od żadnej z obu zanadto nie odbiegała. Że przez metodę, przeciwstawioną pitagorejskiej, a nazwaną κοινή καὶ δημόδης καὶ τοῖς ἄλλοις ἄπασιν εἰωθῦσα λέξις τε καὶ ἐρμήνευα (tamże str. 106), jakoteż przez ἢ διὰ τῶν σωματικῶν καὶ αἰσθητῶν χωροῦσα φιλοσοφία, ἧ οἱ νεώτεροι κατακόρως χρῶνται καὶ τὸν θεὸν καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ ἀπλῶς πάντα τὰ ἐν τοῖς οὖσιν αἰτία κυριώτατα νομιζόντες σῶμα εἶναι (str. 118) — rozumieć można jedynie materialistyczny kierunek, z którego wyszedł Protagoras, głowa sofistów i ewolucjonista, to nie ulega najmniejszej wątpliwości. Zapewne twierdził z początku ten myśliciel, jak autor Περὶ τέχνης (roz. 2): τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁράται τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁράται οὔτε γινώσκεται. Może nawet był pierwszym z tych, o których wyraża się Platon (Teajt. 155 E): εἰσὶ δὲ οὔτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπριεῖ τοῖν χερσῶν λαβεῖσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. Ale należał już niewątpliwie do ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι (tamże 156 A) i miał już materializm za sobą, gdy utrzymywał z Heraklitem i Empedoklesem: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδὲν, αἰεὶ δὲ γίγνεται (tamże 152 E). Zdawałoby się, że Protagoras, taki sam proces przebywszy z fizyką, jakiego doświadczył na sobie Gorgias, że mianowicie uznawszy przyrodę za τὸ μὴ ὄν, zachowa się również odpornie w obec niepoznawalnych — chyba tylko wzrokowi nadzmysłowemu widocznych — tajemnic (Arystot. o Gorgiasie Περὶ Μελέσσου κ. τ. λ. roz. 5: οὐκ εἶναι φησιν οὐδὲν εἰ δ' ἔστιν, ἀγνωστον εἶναι. — Gorg. Hel. 13: τὰ ἀπίστα καὶ ἀδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὀμμασιν). Jednakowoż Protagoras, przecząc bytowi materialnemu, stwierdził zarazem byt idealny, człowieka jako duchową istotę uczyniwszy probierzem wszystkiego (Diog. Laer. IX, 8, 51: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος· τῶν μὲν ἐόντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ἐόντων ὡς οὐκ ἔστι). Może to do tej prawdy, od której dostało nazwę dzieło Protagorasa Ἀληθεῖα, odnosi się równie chlubny, jak wrogi, sąd Gorgiasa (Hel. 13) ο »λόγων ἀγῶνες, ἐν οἷς εἷς λόγος πολλὸν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γράφεις, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς«.

Był więc Protagoras jednym z pierwszych, który nawiązał do wyobrażeń ludowych o ψυχῇ, nie unicestwił i nie rozpuścił jej atoli w niebiańskim eterze według recepty Prodykosa, lecz z bólu indywidualnego

wywiódł swą filozofię życia, jak gdyby z nieco zmienionej kartezyańskiej zasady: Cierpię, więc jestem (por. protagorejską odpowiedź Xerxesa na prodykosowe zwątpienie w słowach Artabanosa: *ὁ μὲν θάνατος μοχθηρῆς ἐούσης τῆς ζώης καταφυγή αἰρετωτάτη τῷ ἀνθρώπῳ γέγονε — μηδὲ κακῶν μνημόνευα χρηστὰ ἔχοντες πρήγματα ἐν χερσὶ*. Herod. VII., 46 i 47. Zob. *Muzeum* rocz. XII., str. 361 i 367). Co do szczęścia, od ziemskich dóbr zawisłego, zarówno Protagoras i Sokrates, jak Prodykos, niewątpliwie doznali rozczarowania (por. Herod. VII, 46: *ἐν γὰρ οὕτω βραχέει βίῳ οὐδεὶς οὕτω ἀνθρώπος ἐὼν εὐδαιμῶν πέφυκε, οὔτε τούτων οὔτε τῶν ἄλλων, τῷ οὐ παρὰ στήσεται πολλάκις καὶ οὐκ ἄπαξ τεθνάναι βούλεσθαι μᾶλλον ἢ ζῶειν*. Plat. Apolog. 41 A: *ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι*). Pod tym wszelako względem, że szczęście albo nieszczęście od wyrobienia własnego ducha zależy, zdania Protagorasa i Demokryta musiały być jednakowe (por. Demokr. fr. 1: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βροσκήμασι οἰκίει, οὐδ' ἐν χρυσῷ ψυχῇ δ' οἰκητήριον δαίμωνος*). Jak *ἀβουλία* tedy największem jest dla człowieka nieszczęściem, tak znowu *τὸ φρονεῖν* główną tworzy podstawę szczęścia (por. z jednej strony *ἰδίη ἀβουλίη*, a z drugiej *ψυχῇ εὐζώνητος* we fr. 11, jakoteż Sofokl. Antyg. w. 1242 n. i w. 1348: *πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει*).

Trochę inaczej wyraża się chór o szczęśliwych na innem miejscu (w. 582): *Εὐδαιμόνες οἷσι κακῶν ἄγευστος αἰὼν*, gdzie wprawdzie *αἰὼν* oznacza żywot, lecz oraz błogi stan łaski i natchnienia bożego (por. Herod. VII, 46: *ὁ δὲ θεὸς γλυκύν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ εὐρίσκειται ἐὼν* — Jambl. Protr. p. 48: *καίπερ ὦν ὁ βίος ἄζλιος φύσει καὶ χαλεπός, ὅμως ὠκονόμηται χαριέντως, ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεῶν εἶναι τὸν ἀνθρώπον. »ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός«, εἶτε Ἐρμότιμος εἶτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο, καὶ ὅτι »ὁ θνητός αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος« — Verg. Aen. I, 546: *vescitur aura aetheria*). W tem zaś walna polega różnica, że dusza ludzka jest »jako goła tabliczka, a co na niej napiszą« zmysły i ich wrażenia, »to już tak zawždy na sobie mieć musi« (zob. Rej: *Ż. p. czł. ks. I, roz. 5*, a przytem znaną zasadę Protagorasa u Diog. Laer. IX, 8, 51: *μηδὲν εἶναι ψυχῆν παρὰ τὰς αἰσθησεις*), chyba, że na nią duch boży spłynie; natomiast u Anaxagorasa i jego ucznia racyonalisty Eurypidesa (fr. 1007: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός*) znachodzi się już ubóstwienie rozumu, którego ani w senzualizmie Protagorasa (*αἰσθησεις*), ani w intelektualizmie Tucydydesa (*γνώμη*), ani nareszcie w spirytualizmie naszego poety (*φρένες*) niema zupełnie. Podczas gdy Empedokles krew i serce uważał za siedzibę myślenia i świadomości (w. 329: *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περιχάρδιόν ἐστι νόημα*), Protagoras i Demokryt zrównoważyli duszę i rozum, czucie i prawdę, wiedzę i wiarę (Arystot. De an. I, 2, 404 a 27:*

ἐκεῖνος (Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἄληθές εἶναι τὸ φαινόμενον — Philop. De an. B 16 m: ἀντικρυς γὰρ εἶπεν (ὁ Δημόκριτος) ὅτι τὸ ἄληθές καὶ τὸ φαινόμενον ταῦτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρειν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ τῆ αἰσθήσει φαινόμενον, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἐκάστω καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἄληθές, ὡσπερ καὶ Πρωταγόρας ἔλεγεν — Sex. Math. VII, 140: Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδῆλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ὡς φησιν Ἀναξάγορας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ κ. τ. λ. — Gorg. Hel. 13: τὰ ἄπιστα καὶ ἀδῆλα φαίνεσθαι τοῖς, τῆς δόξης ὄμμασιν).

Poszedł widocznie za Protagorasem Sofokles i w »Antygonie« wykazał, że duch jest syntezą rozumu i duszy, umiejętności i szalu, nadnaturalną potęgą w porównaniu ze siłą cielesną i przyrodzoną (por. sofoklesowe φρένες, a homerowe κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, z protagorejską δύναμις oraz Σάρσος [Plat. Protag. 351 A], które pochodzą częścią ἀπὸ ἐπιστήμης i ἀπὸ τέχνης, częścią ἀπὸ θυμοῦ τε καὶ ἀπὸ μανίας). Tytaniczności ducha ludzkiego poświęcił wielki poeta jeden ze swych najwspanialszych chórów (w. 332—375), w którym z nieporównaną siłą i nadzwyczajną śmiałością antytez wręcz przeciwstawił wszechmoc społecznych i państwowych popędów, ujętych w karby praw boskich i ludzkich, słabości i bezradności jednostek wobec życia i śmierci (παντοπόρος ἄπορος, ὑπίπολις ἄπολις, ἀστυνόμοι ὄργαι, νόμους τ' αἰείρων χείρονος θεῶν τ' ἐνορκον δίκαν). Obok bojażni przed pisanymi prawami, na które wyłącznie się powoływał Kreon, jest tu uwydatnione święte poczucie sprawiedliwości, którego znów Antygoną gorącą była orędowniczką. Ale Sofokles w swojej tragedyi wysoką przykładową miarę do obu głównych postaci i nie znalazł w żadnej z osobna całej i pełnej cnoty, jaką Perykles przyznał Ateńczykom w tych słowach: τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀπροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφέλειαν τῶν ἀδικουμένων κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχρῆν ὁμολογουμένην φέρουσι (Tucyd. II, 37). Było więc ostatecznym celem poety w »Antygonie« przedstawić walkę dwu ścierających się z sobą zasad: państwowej i społecznej, których broniło starsze i młodsze pokolenie (por. νεώτερος i νέος we w. 719, 728 i 735 z Aryst. Αἶ. πολ. roz. 26 i 27), a które wiek Peryklesa za przewodem sofisty Protagorasa starał się godzić, sprzeczność przekonań wyrównywając w wyższej harmonii przez podnoszenie z silniejszym naciskiem słabszej sprawy ludowej (por. co do zasady państwowej: zdanie Kreonta w. 189 n., wyrazy włożone w usta Peryklesowi przez Tucydidesa II, 60 i słowa Kochanowskiego w Zgodzie: »Można rzeczpospolita i was ubogaci, A gdzie się a powinie, tam swe każdy traci«. Przeciwnie skromny głos ludu, którego bohaterką jest Antygoną, dbały o dobre imię, domagał się usunięcia hańbiących krzywd

i wymiaru bezwzględnej sprawiedliwości. Por. Tucyd. II, 37 i 44: οἱ ἀδικούμενοι, ἀισχύνῃ ὁμολογουμένη i εὐκλεία, w których obronie występowała Antygona [ww. 502, 695 i 703], Protagoras i Sokrates pod energicznem godłem: τὸν ἤτιω λόγον κρείττω ποιεῖν, przeciwstawiając je apatycznemu hasłu Ismeny [ww. 63 i 67]: ἀρχόμεσθ' ἐκ κρείσσωνων i τοῖς ἐν τέλει βεβῶσι πείσομαι. Zob. Xen. Memor. IV, 6, 15 o Sokratesie: διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογούμενων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου).

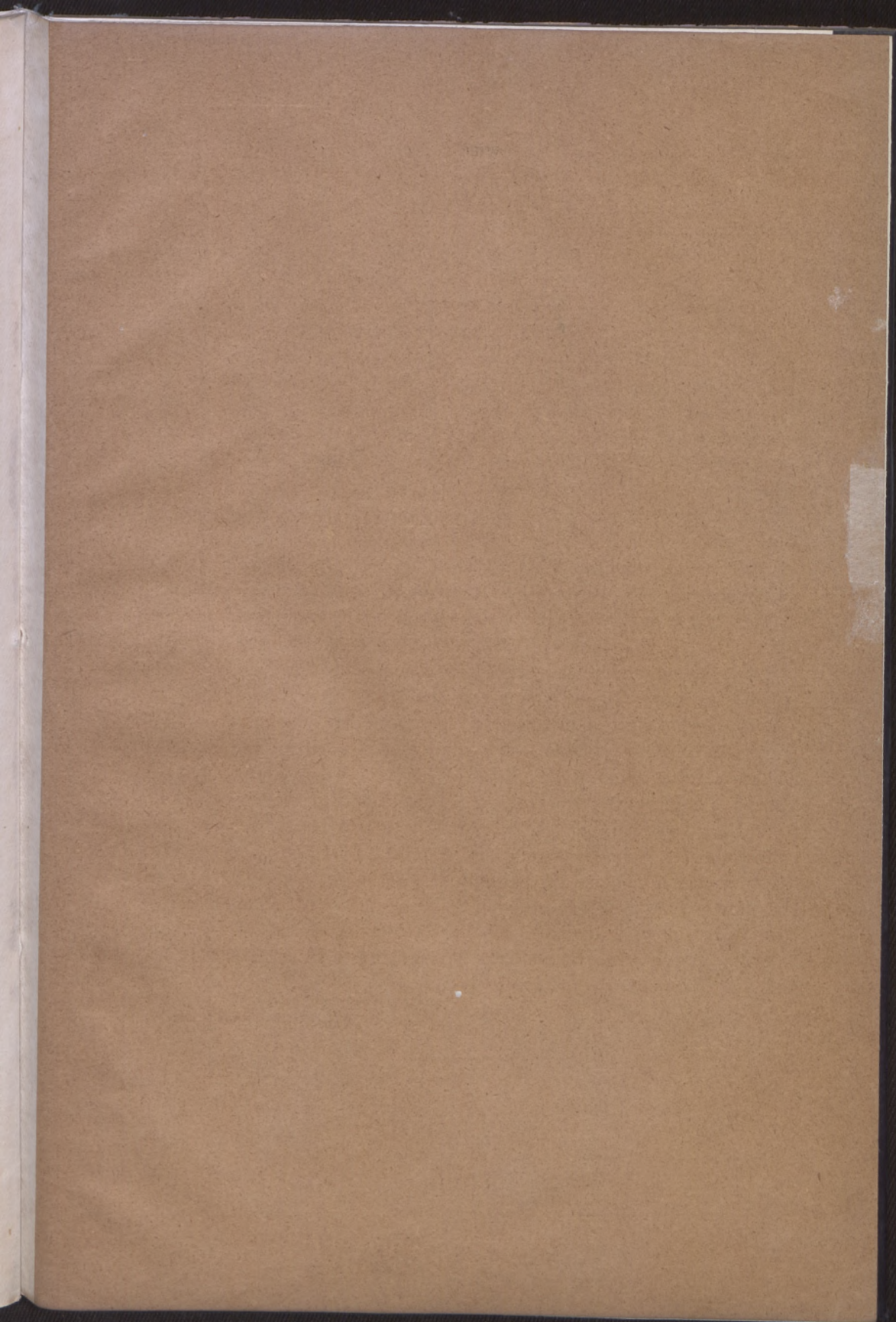
Od ogłoszenia swojego mitu propedeutycznej treści o Prometeuszu w którym cnotę obywatelską, polegającą na δικαιοσύνη i σωφροσύνη, Protagoras uczynił własnością każdego, aż do czynności ustawodawczej w Turyach r. 443 dowiódł ten mistrz sofistów, że prawa państwowe cenil wysoko, chociaż nie wyżej od samych ludzi, w których wolności i szlachetności dusz niezawodnie większą pokładał ufność, niżeli w obawie przed nadanemi prawami (por. Tucyd. II, 43: τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δὲ ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον κρίναντες — Rej w Ż. p. czł. ks. I, roz. 5: »to jest prawie wolny, który z cnoty a statecznego rozmysłu swego dobrowolnie umie dobrym być... ten się już strachu żadnego nie boi« — Kochanowski we Wrózkach: »tam dopiero bezpieczeństwo jest i rząd dobry, gdzie ludzie nie dla bojaźni jakiej, ale z cnoty swej dobrze czynią«). Lud ateński powierzył Sofoklesowi dowództwo w wojnie z Samijczykami pono przez wdzięczność za wystawienie »Antygony«; zapewne wiódł go przy tym wyborze szczęśliwy instykt i przekonanie, że lepszym będzie strategiem poeta od »dobrego Kreonta« (zob. w. 8 i 31). Przytem musiała skłonić ku niemu Ateńczyków tasama zalecana dobitnie εὐβουλία, za której nauczyciela Protagoras się podawał. Taż εὐβουλία kazała Peryklesowi pierwszego, który się jawnie nazwał sofistą, kilka lat przedtem wyprawić na czele osadników ateńskich do Turyów jako ich prawodawcę. Sofokles przejął się wzniosłą nauką Protagorasa i wystawił jej nie mniej trwałą pomnik w swej »Antygonie«, jak Tucydides w mowie Peryklesa na cześć poległych (II, 35—46). Śnać niezmyślonym jest tedy sąd biografa Istra, jakoby sławny tragik ateński z filozoficznej debaty swych czasów miał dla Muz uroczysty złożyć korowód (ταῖς δὲ Μούσῃς Θίασον ἐκ τῶν πεπαιδευμένων συναγαγεῖν).

Lwów.

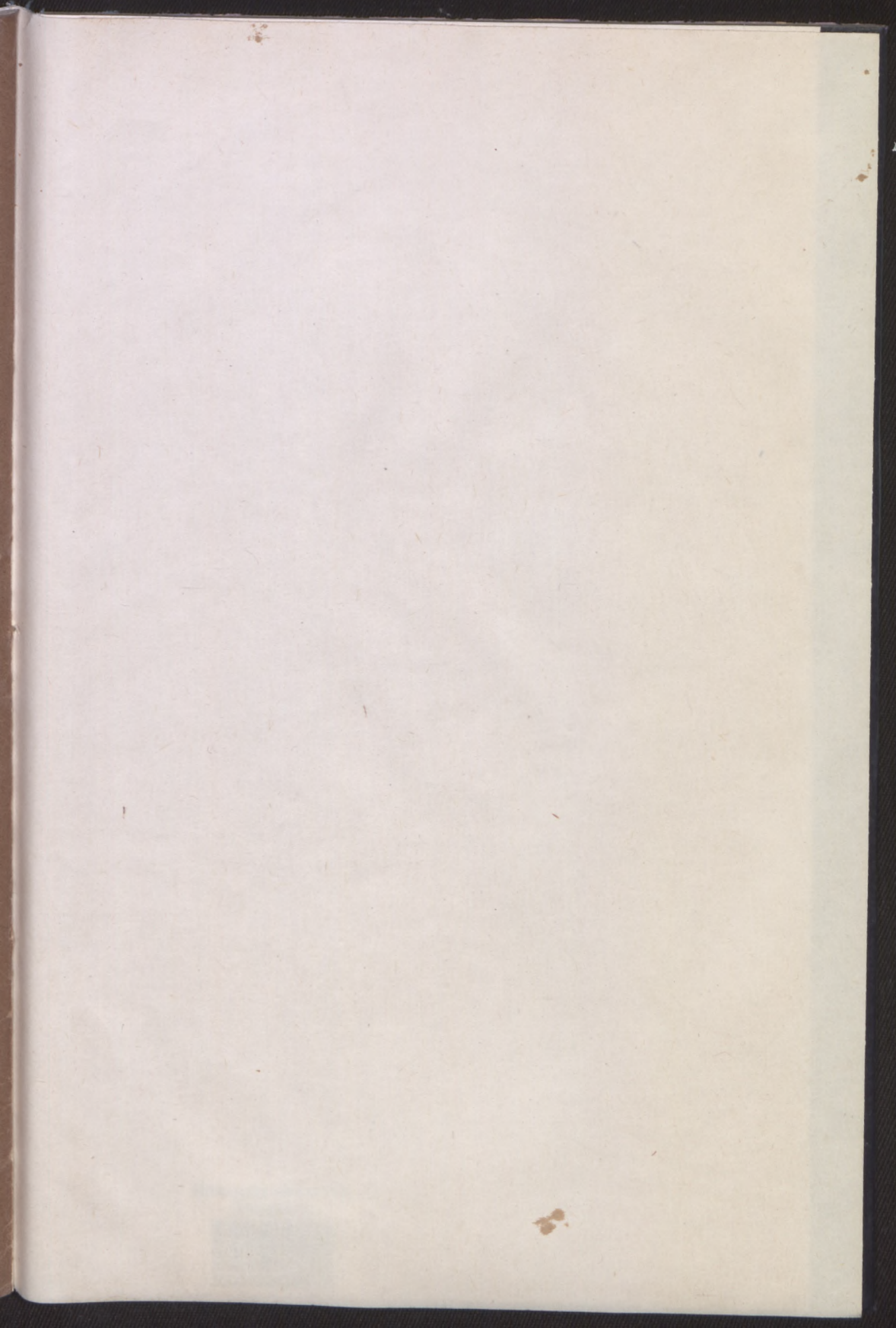
Stanisław Schneider.

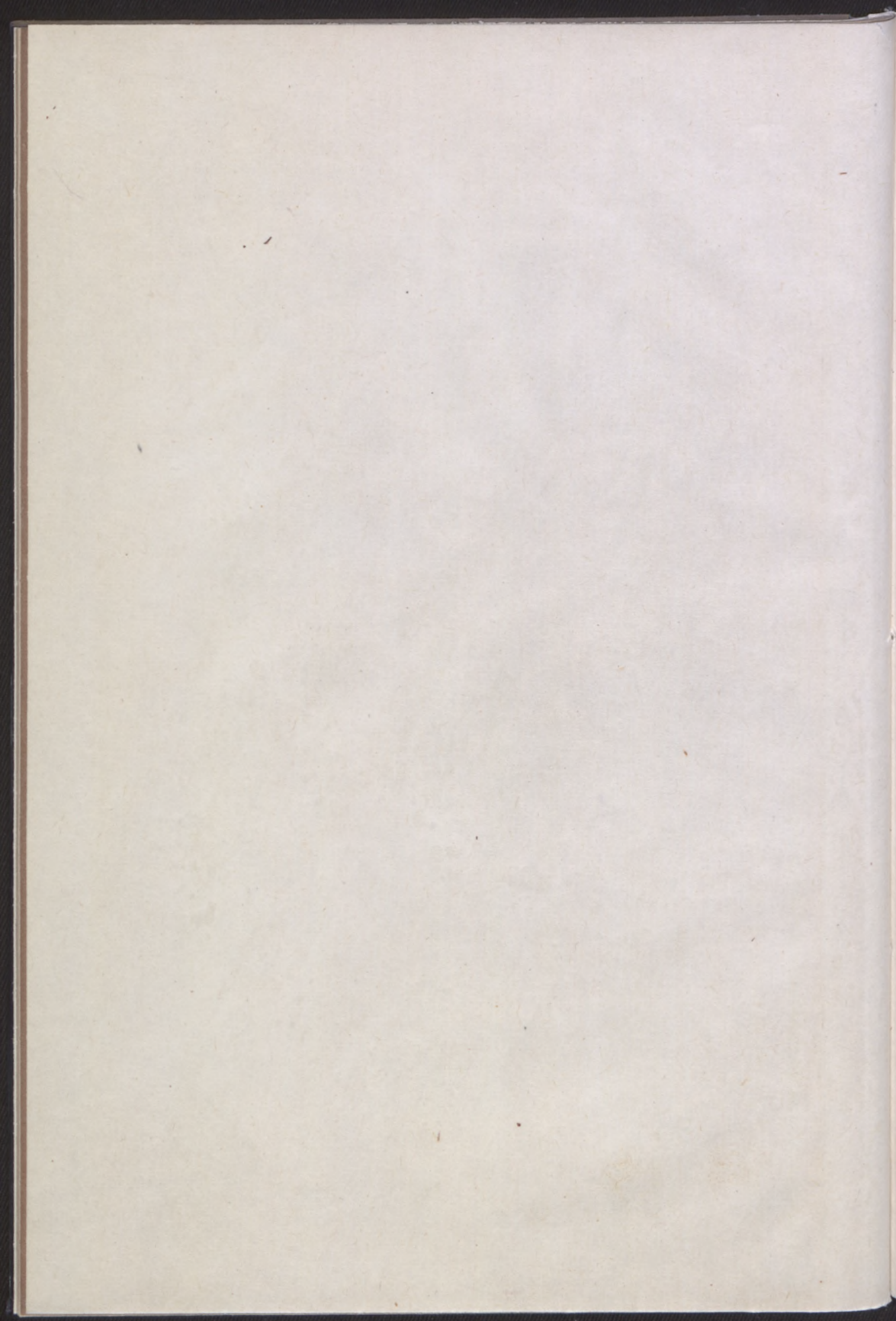


W. S. 1919/36



KK





Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001024220055



864744

71