

ANNA CHLEWICKA

Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
Collegium Maius, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań
Polska – Poland

POJĘCIA ΝΟΜΟΣ I ΦΥΣΙΣ I Σ W TRAGEDIACH EURYPIDESA
DZIECI HERAKLESA I BŁAGALNICE
W ŚWIETLE NAUKI SOFISTÓW

ABSTRACT. Chlewicka Anna, *Pojęcia νόμος i φύσις w tragediach Eurypidesa „Dzieci Heraklesa” i „Błagalnice” w świetle nauki sofistów* (The terms νόμος and φύσις in Euripides’ tragedies *The Children of Heracles* and *The Suppliant Women* in the light of Sophists’ ideas).

The terms νόμος (civilized justice) and φύσις (natural justice) played an important part in Sophists’ theories and myths about the origins of civilized society. The aim of this article is to show dramatic developments of Sophistic ideas in Euripides’ two political plays *The Children of Heracles* and *The Suppliant Women*.

Key words: νόμος, φύσις, Euripides, Sophists.

WSTĘP

Eurypides, tak jak Sokrates i sofisci, był częścią intelektualnego świata Aten V wieku p.n.e., dlatego w swoich tragediach poruszał zagadnienia omawiane przez tych filozofów, aby przedstawić je szerszej publiczności pod postacią mitu¹. To właśnie filozofia, obok psychologii i retoryki, wymieniana jest przez filologów jako element dramatów Eurypidesa, który pozwala uznać tego tragika za twórcę nowatorskiego. Celem mojego artykułu jest przedstawienie jednego z problemów dyskutowanych przez sofistów, który znalazł odzwierciedlenie w utworach Eurypidesa, a mianowicie problem pochodzenia i wzajemnej zależności pojęć νόμος i φύσις rozumianych przez sofistów jako „prawo stanowione” i „prawo natury”. Zagadnienie to zostało już częściowo poruszone przez D.J. Conachera w jego monografii poświęconej ujęciu głównych wątków sofistycznych w tragediach

¹ Dlatego J. Legowicz nazywa Eurypidesa „poetą-dialektykiem” i „zwierciadłem zainteresowań, myśli i zrywów współczesnego mu Ateńczyka” (J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 113).

Eurypidesa². Conacher analizując trzy Eurypidejskie dramaty, porusza takie kwestie, jak: sprawiedliwość ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta$) i korzyść ($\kappa\acute{\epsilon}\rho\delta\omicron\varsigma$) w *Dzieciach Heraklesa* i *Blągalnicach*, mądrość pozorna, pochodząca z kultu rozumu ludzkiego ($\sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\nu$), mądrość prawdziwa, której podstawą jest wiara w bogów ($\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$), oraz prawo natury ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) w *Bachantkach*. W moim artykule chciałabym uzupełnić i skorygować podjęty przez angielskiego filologa temat, aby prześledzić rolę $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ i $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ w *Dzieciach Heraklesa* i *Blągalnicach* i wskazać zarówno sofistyczne źródła tych pojęć, jak i polemikę z koncepcjami sofistów podjętą przez tragika.

Zanim przejdę do analizy poszczególnych tragedii, chciałabym krótko przedstawić rozwiązania, jakie proponowali różni sofisci w poszukiwaniu zależności między $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ i $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Próbkę systematyki sofistów, której kryterium podziału jest stosunek danego sofisty do $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ i $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ podjęła J. Gajda³. Według tej klasyfikacji sofisci dzielili się na trzy grupy⁴:

1) Sofistów, którzy odkryli, że stosunki społeczne są wynikiem umowy ($\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$) i akceptowali te stosunki (Protagoras, Gorgiasz, Prodikos);

2) Sofistów głoszących, że istniejącym stosunkom społecznym będącym wynikiem prawa stanowionego ($\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$) przeciwstawione jest niezmiennego prawo natury ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) pojmowane jako:

a) prawo równości (Hippiasz i Antyfont),

b) prawo silniejszego (Trazymach, Kallikles, Kritiasz);

3) Anonimowego sofistę, którego poglądy przytacza Jamblich (tzw. *Anonim Jamblicha*). Według Anonima, prawo ludzkie ukształtowane drogą umowy społecznej jako prawo równości jest tożsame z prawem natury.

Powyższe zestawienie sofistów i ich poglądów będzie punktem wyjścia na szczegółowej analizie poglądów tej grupy intelektualistów⁵ na interesujący nas temat i ich odbicia w sztukach Eurypidesa.

Dzieci Heraklesa

Wystawiona w roku 425 lub 424 p.n.e. tragedia zaliczana jest do sztuk politycznych Eurypidesa. Tragik w formie mitu ukazuje problemy istotne

² D. J. Conacher, *The Eurypides and the Sophists*, London 1998.

³ J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 236.

⁴ Z zestawienia dokonane przez J. Gajdę umieściłam jedynie sofistów działających wspólnie z Eurypidesem.

⁵ Dokładne przedstawienie nauk sofistów jest trudne ze względu na jedynie fragmentaryczne zachowanie ich pism. Najcenniejszym źródłem pozwalającym choć w części odtworzyć poglądy sofistów jest zbiór fragmentów autorów antycznych cytujących lub parafrazujących nauki sofistów, dokonany przez Hermanna Dielsa w tomie drugim *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

dla ateńskiej⁶ polis. Eurypides w *Dzieciach Heraklesa* przedstawił los Heraklidów po męczeńskiej śmierci ich ojca na stosie wzniesionym na górze Ojtra. Potomstwo Heraklesa nękanie jest przez Eurysteusza, władcę Argos i Myken, zacieklego wroga Heraklesa. Niegdyś heros musiał na rozkaz Eurysteusza uwolnić ziemię od potworów i klęsk. Teraz władca obawiając się zemsty Heraklidów, wygnał ich z ojcowskiej Trachiny i zabronił innym państwowym przyjmować wygnańców. Akcja tragedii Eurypidesa rozpoczyna się w momencie, gdy dzieci Heraklesa pod opieką starsuszków – Alkmeny, matki herosa, oraz Ijolaosa, niegdyś jego towarzysza – przybywają do Maratonu. Tam przed świątynią Zeusa błagają o pomoc synów Tezeusza, Demofonta i Akamasa, królów Aten. Jednak i tu Eurysteusz nie pozwala wygnańcom schronić się i wysyła swego herolda z żądaniem odesłania dzieci i ich opiekunów do Argos, w przeciwnym razie Eurysteusz wyruszy zbrojnie na Ateny. Ateńscy królowie stoją więc przed trudnym wyborem: czy pomóc tułaczom i narazić państwo na wojnę, czy w imię zasad religijnych udzielić pomocy błagalnikom.

Interesująca nas kwestia relacji νόμος–φύσις pojawia się już w prologu *Dzieci Heraklesa* rozpoczynającego się sentencjonalnym stwierdzeniem Ijolaosa (w. 1-5):

Πάλαι ποτ' ἔστ' ἰτ' οὐτ' ἐμοὶ δεδωγμένον·
ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκ' ἀνὴρ,
ὁ δ' ἔς τὸ κέρδος λῆμ' ἔχων ἀνεϊμένον
πόλει τ' ἄχρηστος καὶ συναλλάσσειν βάρυς,
αὐτῷ δ' ἄριστος· οἶδα δ' οὐ λόγῳ μαθῶν.⁷

Dawno doszedłem do takiego zdania:
kto sprawiedliwy, ten dla bliskich żyje,
a kto własnego tylko pragnie zysku,
ten nieprzydatny jest państwu i ciężko
żyć z nim. Sam sobie jest najlepszy. Znam to⁸.

Wypowiedź Ijolaosa porusza zagadnienie sprawiedliwości (δίκη). Według starca, człowiekiem sprawiedliwym z natury (δίκαιος πέφυκα) jest ten, który nie dba wyłącznie o własne dobro, lecz działa dla dobra bliskich, przy czym pod pojęciem osoby bliskiej (πέλας) możemy rozumieć osobę spokrewnioną lub przyjaciela, a w kontekście wypowiedzi Ijolaosa także współobywatela. Ijolaos, jak wyjaśnia w kolejnych wersach (6-30), postępuje według tego przekonania, gdyż ze względu na poczucie

⁶ Polityczny charakter tej sztuki i ukrytych w niej symboli był oczywisty dla ówczesnych Greków. Jak wskazuje J. Łanowski, królowie Aten, synowie Tezeusza, symbolizują Ateny, Herakles i jego potomstwo to Peloponez (J. Łanowski, *Wstęp do Dzieci Heraklesa*, [w:] Eurypides, *Tragedie*, t. I, Warszawa 2005, s. 199).

⁷ Greckie cytaty z *Dzieci Heraklesa* według: Euripides, *Tragödien*. Griechisch und Deutsch von D. Ebener, t. III, Berlin 1976.

⁸ Cytaty z *Dzieci Heraklesa* w tłumaczeniu J. Łanowskiego według: Eurypides, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. I, Warszawa 2005.

sprawiedliwości

i przyjaźń łącząca go niegdyś z Heraklesem i pokrewieństwo wziął w opiekę jego dzieci, skazując w ten sposób samego siebie na tułaczkę.

Tak jak Ijolaos poczuciem sprawiedliwości kieruje się chór starców maratońskich, który sprzeciwiając się heroldowi, obiecuje pomoc dla Heraklidów. Pobożni starcy utożsamiają sprawiedliwość z boginią Δίκη, która nakazuje czcić błagalników i której oni chcą być posłuszni. Świadczą o tym ich słowa skierowane do herolda (w. 101-104):

εἰκὸς θεῶν ἰκτῆρας αἰδεῖσθαι, ξένε,
καὶ μὴ βιάω χερσὶ δαίμόνων
ἄπο λείπειν σφ' ἔδη·
πότεν ἰαγὰρ Δίκη τὰδ' οὐπέισεται.

Przybyszu! Czcć nam błagalników trzeba,
siłą zaś z boskiej siedziby
do wyjścia zmuszać nie można –
Pani Dike tego nie ścierpi!

Trzeci aspekt sprawiedliwości pojawia się w scenie prośby Ijolaosa o obronę wygnañców przed heroldem skierowanej do króla Demofonta. Tutaj sprawiedliwość jest rozumiana jako wdzięczność i obowiązek, jaką winien jest ateński władca Heraklesowi za wyprowadzenie z Hadesu Tezeusza, ojca Demofonta.

Pojęcia przedstawione przez Ijolaosa i jego obrońców, chóru, a potem samego Demofonta zawierają pewne podobieństwa z koncepcją powstania państwa i praw autorstwa *Protagoras*⁹. Według mitu opowiedzianego przez tego sofistę w Platońskim *Protagorasie*¹⁰, człowiek jak inne zwierzęta został ulepiony przez bogów z ziemi i ognia, a ich wykończenie było zadaniem Epimeteusza i Prometeusza. Pierwszy z braci wyposażając istoty żywe w zdolności umożliwiające im przetrwanie, zapomniał o człowieku, dlatego Prometeusz dla bezbronnego człowieka wykradł Atenie i Hefajstosowi ogień – symbol mądrości. Ludzie posiadali umiejętność mówienia, wyrabiania ubrań, budowania domów, zdobywania pożywienia oraz czcili bogów, składając im ofiary. Brak im było jednak mądrości politycznej, warunkującej powstanie państwa, dlatego próbując żyć we wspólnocie, wyrządzali sobie nawzajem krzywdę. Zatraskany losem ludzi Zeus rozkazał Hermesowi przyprowadzić do ludzi Wstyd i Poczucie Prawa (Αἰδώς i Δίκη) które miały połączyć ludzi. Na pytanie Hermes, czy ma rozdać Wstyd i Poczucie Prawa tak, jak rozdaje się umiejętności – jeden fachowiec wystarczy na wiele osób, Zeus odpowiada, że mają je otrzymać wszyscy, bo tylko wtedy może powstać państwo. Dlatego tych, którzy są ich pozbawieni, należy zabijać jak parszywą owcę w państwie.

⁹ Eurypides z pewnością znał poglądy głoszone przez najpopularniejszego sofistę. Diogenes Laertios podaje, że jeden ze swych traktatów pt. *Protagoras* odczytał właśnie w domu tragika (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* IX 8).

¹⁰ Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 320d-322d.

Dla Protagorasa elementami decydującymi o istnieniu państwa są Δίκη i Αἰδώς rozumiane, zgodnie z interpretacją A. Krokiewicza¹¹, jako sprawiedliwość w postaci praw obowiązujących wszystkich obywateli na równi

i broniących ich przed krzywdą oraz wstyd moralny, będący szacunkiem dla własnej i cudzej indywidualności, a także siłą nakazującą ludziom udzielania sobie pomocy. W tej sytuacji możemy postawić znak równości między δίκη a νόμος, których panowanie nad ludźmi sankcjonuje prawo natury, jeśli Zeusa uznamy za wprowadzoną przez sofistę personifikację sił natury¹².

Ijolaos, podobnie jak Protagoras, sprawiedliwość rozumie jako wyrzeczenie się przez jednostkę wyrządzania krzywd innym, aby stworzyć wspólnotę opartą na równych prawach dla wszystkich i zapewniającą im przetrwanie. Z kolei pieśń chóru przywołującego „Panią Dike” wskazuje na boskie pochodzenie sprawiedliwości. Jednakże Ijolaos jako wygnaniec i obrońca Heraklidów w dalszych wypowiedziach skierowanych do króla Aten nie odwołuje się do sprawiedliwości dotyczącej wspólnoty państwowej, tak jak Protagoras, lecz do sprawiedliwości wspólnoty, jaką jest rodzina oraz sprawiedliwości nakazującej czcić błągalników i obowiązującej w całej Helladzie. Dlatego Demofont z oburzeniem zwraca się do herolda, gdy ten chce złamać panhelleńskie prawo i zabrać siłą błągalników spod ołtarza (w. 130-131):

καὶ μὴν στολήν γ' ἔλλαθηνα καὶ ῥυθμὸν πέπλων
ἔχει, τὰ δ' ἔργα βαρβάρου χερὸς τὰδε.

Szaty masz greckie i jak Grek je nosisz,
lecz zachowujesz się jak barbarzyńca.

Tą wypowiedzią Demofont dyskredytuje zachowanie herolda, które w jego oczach jest zaprzeczeniem postępowania charakteryzującego człowieka cywilizowanego, szanującego błągalników (i dlatego herold zostaje nazwany barbarzyńcą). Natomiast Ateny biorąc w opiekę błągalników, urastają do

¹¹ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 236.

¹² Trudno uznać, iż autor słów „o bogach nie mogę powiedzieć ani czy istnieją, ani czy nie istnieją” (Diels, FVS, *Protagoras* B 4) i na tej podstawie oskarżony o bezbożność (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* IX 8) po prostu w micie odwołał się do bóstw (oprócz Zeusa w micie pojawi się Atena i Hefajstos). Dlatego słuszna wydaje się opinia W. Wróblewskiego, iż Protagoras posłużył się mitem w przedstawieniu powstania państwa, aby móc wprowadzić bogów jako źródło arete (cnoty obywatelskiej) i sprawiedliwości, chcąc w ten sposób podkreślić uniwersalny, ponadludzki i ponadczasowy charakter arete i sprawiedliwości (W. Wróblewski, *Pojęcie arete w II poł. V wieku p.n.e.*, Toruń 1979, s. 54).

roli obrońcy sprawiedliwości i opartych na nich praw, wpisując się w ten sposób w Protagorejski obraz cywilizacji¹³.

Przedstawiony w *Dzieciach Heraklesa* konflikt słabych błagalników i ich obrońców z heroldem, reprezentującym władzę silnej jednostki, jest niewątpliwie odbiciem dyskusji zwolenników demokracji i oligarchii, toczących się w Atenach V wieku¹⁴. Natomiast sam herold, reprezentujący stanowisko Eurysteusza, został przedstawiony jako zwolennik prawa silniejszego, zuchwalego i pewnego swoich racji. Świadczą o tym słowa herolda skierowane do wygnańców (w. 57-58):

οὐ γὰρ τις ἔστιν ὃς πάροισ' αἰρήσεται
τῆν σὴν ἀχρεῖον δύνάμιν ἀντ' Εὐρυσθέως.

Nie ma nikogo, kto by twoją słabość
kłał wyżej niżli siłę Eurysteja.

Herold przekonuje Demofonta, że słuszość stoi po stronie silniejszego, dlatego dla Ateńczyków korzystniejsze będzie przyznanie racji w sporze Eurysteuszowi i wydanie mu błagalników (w. 153-157):

φέρ' ἀντίθεος γὰρ τοῦσδε τ' ἐς γαῖαν παρείς
ἡμᾶς τ' ἔσας ἐξάγειν, τί κερδανεῖς;
τὰ μὲν παρ' ἡμῶν τοιαῦτά' ἔστι σοι λαβεῖν,
Ἄργους τοσσην δὲ χεῖρα τῆν τ' Εὐρυσθέως
ἰσχὺν ἄπασαν τῆδε προσθέσθαι πόλει.

Zważ obie racje: czy ich masz przygarnąć
w swym kraju, czy też wydasz nam. Co zyskasz?
A teraz od nas co dostaniesz w zamian?
Ciężka dłoń Argos i cała potęga
Eurysteusza wesprze twoje miasto.

Herold, podobnie jak niektórzy sofisci, dzieli ludzi na słabych i silnych, przy czym tylko jednostkom silnym przysługuje prawo (nazywane przez sofistów prawem natury) panowania nad innymi. Ten pogląd ma swoje korzenie w retoryce Gorgiasza¹⁵, który w *Pochwale Heleny* stwierdza:

Na mocy bowiem prawa natury silniejszy nie doznaje przeszkód ze strony słabszego, lecz słabszy podporządkowuje się i ulega silniejszemu, silniejszy prowadzi, słabszy zaś idzie za nim¹⁶.

¹³ Ta szlachetna postawa Ateńczyków i przyjętych przez nich wygnańców umniejszona jednak została w ostatnich scenach tragedii, gdy po wzięciu do niewoli Eurysteusza kierowana żądzą zemsty Alkmena domaga się jego śmierci (w. 941-960).

¹⁴ Zwolennikiem oligarchii był zaliczany do grupy sofistów polityków Kritiasz. Prawo silniejszego realizował w życiu politycznym Aten: w latach 404-403 jako członek rządu tzw. trzydziestu tyranów wprowadził w Atenach krwawy terror. Filostratos nazwał go „najgorszym z wszystkich ludzi, którzy zasłynęli z przewrotności” (Philostratos, *Vitae sophistarum* I 16 = Diels, FVS, *Kritias* A 1).

¹⁵ Według Gorgiasza, silnym może stać się każdy, jeśli posiada wiedzę i umiejętność przekonywania (J. Gajda, *Prawo natury...*, op. cit., s. 214).

¹⁶ Diels, FVS, *Gorgias* B 11, przeł. J. Gajda, w: J. Gajda, *Sofisci*, Warszawa 1989, s. 236.

Sofiści politycy wyciągnęli konsekwencje polityczne ze sformułowanego po raz pierwszy prawa natury jako prawa silniejszego i przeciwstawiali je prawom stanowionym¹⁷.

Herolda obok zuchwałości cechuje bezbożność, gdyż nie szanuje religijnego prawa nietykalności błagalników. Ufny we własną siłę, nie obawia się złamania boskich praw¹⁸, tylko jednostki słabe, takie jak Heraklidzi i ich opiekunowie, wierzą w opiekę bogów nad ludźmi¹⁹. Taka postawa herolda bardzo przypomina postawę Kritiasza, który w dramacie satyrowym *Szyzyf*²⁰ przedstawił pochodzenie religii. Według tego sofisty, w stanie natury ludzie żyli jak zwierzęta, nie było praw, panowała jedynie brutalna przemoc. Dlatego ludzie, aby sprawiedliwość (δικη) poskramiała występki, wprowadzili prawa (νόμος) jako narzędzie kary. Jednak powstrzymywało ono jedynie przed jawnym gwałtem, toteż wtedy „maż przemyślny i mądry” wymyślił wszytkowiedzących bogów, aby strach przed nimi powstrzymywał ludzi przed popełnianiem występków także w skrytości. Kritiasz oskarżał więc religię, że pomaga prawom ludzkim w obronie ludzi słabych, a krzywdzi człowieka silnego, ponieważ nie pozwala mu – wbrew prawom natury, bezkarnie krzywdzić człowieka słabszego²¹.

Tylko raz herold powołuje się na prawa stanowione (νόμος), gdy wyjaśnia, dlaczego wygnańcy powinni być odesłani do Argos (w. 139-143):

Ἀργεῖος ὦν γὰρ αὐτὸς Ἀργείους ἄγω
 ἐκ τῆς ἐμαυτοῦ τοῦσδε δραπέτας ἔχων,
 νόμοισι τοῖς ἐκ εἰσθεν ἐψηφισμένους
 θανεῖν· δίκαιοι δ' ἐσμὲν οἰκοῦντες πόλιν
 αὐτοῖκαθ' αὐτῶν κυρίουσ κραίνειν δίκας.

Jako Argejczyk ścigam Argejczyków,
 co z kraju mego zbiegli, osądzeni
 wedle praw naszych, i powinni umrzeć.
 Władni jesteśmy my, mieszkańcy kraju,
 własne wyroki sami wykonywać.

Herold powołuje się więc na prawa obowiązujące w danej polis, jednak prawa te nie mogłyby być uznane przez Ateńczyków, bo ich przestrzeganie (wydanie błagalników) byłoby obrazą bogów. Dlatego i ta wypowiedź, choć odwołująca się do νόμος i δικη jest dowodem, iż Argos kieruje się

¹⁷ Kallikles powołując się na przykład zwierząt, wskazuje, iż sama natura nakazuje, aby jednostka lepsza (=silniejsza) miała więcej niż gorsza (=słabsza). Temu prawu natury sofista przeciwstawia prawo stanowione, które układają ludzie słabi, by ograniczać jednostki silne (Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, 483b-d).

¹⁸ Bo już wielokrotnie Argejczycy zdołali wypędzić błagalników spod ołtarzy (w. 144-146).

¹⁹ Dlatego Ijolaos uspokaja Demofonta zaniepokojonego zbliżającą się wojną z Argos, gdyż starzec wierzy, że Dzeus zwykł karać tych, którzy snują zbyt zuchwałe plany (w. 381-388).

²⁰ Dramat przytacza Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX 54 (=Diels, FVS, *Kritias* B 25).

²¹ Poglądy Kritiasza są więc po części krytyką Protagorejskiej wizji powstania cywilizacji.

prawem silniejszego. Ijolaos bardzo łatwo obala argument herolda, przypominając, że on, Alkmena i Heraklidzi wskutek uchwały ($\psi\eta\phi\omicron\varsigma$) zostali wygnani z Argos, więc nie są już obywatelami Argos i nie podlegają jej prawom (w. 184-189).

Zwycięstwo w sporze Eurypides przyznaje błagalnikom i ich obrońcom, to oni pokonują w bitwie Eurysteusza. Uwieńczeniem zwycięstwa prawa i pobożności jest pochwalna pieśń chóru na cześć Aten (w. 901-904):

ἔχεται ὁδὸν τιν', ὠπόλις, δίκαιον οὐ
 χρήποτε τοῦδ' ἀφῆσθαί,
 τι μᾶν θεοὺς ὁ[δὲ] μὴ σε φά-
 σκων ἐγγύς μανιῶν ἐλαύει

Prawą drogą idziesz, o miasto
 – nigdy jej rzucić nie trzeba –
 czcząc bogów. Kto temu przeczy,
 widać szaleństwa jest bliski.

Sztuka *Dzieci Heraklesa*, choć robi wrażenie „pospiesznie, na zamówienie napisanego patriotycznego i propagandowego widowiska”²², zapoczątkowuje na scenie teatru dyskusję na temat znaczenia praw. Tę debatę Eurypides podejmie jeszcze raz – wystawiając *Błagalnice*.

Błagalnice

Tragedia *Błagalnice*²³ pod wieloma względami przypomina *Dzieci Heraklesa*. W obu sztukach fabuła opiera się na podobnym schemacie: do władcy Aten przybywają błagalnicy z prośbą o pomoc i uznanie ich racji, wynikających z panhelleńskich praw, a Ateńczycy biorą skrzywdzonych w opiekę i podejmują wojnę z silnym i pewnym siebie przeciwnikiem.

Błagalnice otwiera scena hikezji: przy ołtarzu świątynnym Demeter i Kory w Eleusis zebrał się chór złożony z matek herosów poległych pod Tebami oraz z grupy synów bohaterów. Przybyli oni wraz z Adrastosem, wodzem nieszczęsnej wyprawy na Teby²⁴, aby prosić Tezeusza, władcę Aten, o pomoc w odzyskaniu ciał zabitych w walce wodzów. Oto po raz kolejny Eurypides stawia ateńskiego władcę przed trudnym wyborem: czy spełnić prośbę błagalników i wyruszyć zbrojnie na zwycięskie Teby.

Pierwsza wypowiedź w *Błagalnicach* odnosząca się do $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ pojawia się w prologu. Ajtra, matka Tezeusza, jednocząc się w cierpieniu z błagalni-

²² J. Łanowski, Wstęp do: Eurypides, *Tragedie*, op. cit., t. I, s. 199.

²³ Nie znamy dokładnie daty wystawienia tej sztuki. Większość uczonych łączy treść *Błagalnic* ze stoczoną w roku 421 p. n. e. bitwą pod Delion, kiedy to zwycięscy Tebanie odmówili wydania Ateńczykom zwłok ich poległych (J. Łanowski, Wstęp do: Eurypides, *Tragedie*, op. cit., t. I, s. 384).

²⁴ Gdy Edyp się oślepił, przekazał rządy nad Tebami swym synom – Eteoklesowi i Polinejkowi, aby każdy na przemian panował przez rok. Eteokles jednak nie chciał oddać władzy bratu, dlatego Polinejk wraz ze swoim teściem Adrastosem zaatakował Teby. Wyprawa, na której czele stało siedmiu wodzów, poniosła klęskę.

kami, tak ocenia sytuację, gdy Tebanie odmówili pogrzebania w ziemi ojczyste ciała bohaterów z Argos poległych w walce z Tebami (w. 18 – 19):

ἔργουσι οἱ κρατοῦντες οὐδ' ἀναίρεσιν
δοῦναι θέλουσι, νόμιμ' ἀτίζοντες θεῶν²⁵.

...nie pozwalają zwycięscy, nie dają
zwłok zabrać, gwałcąc święte prawa bogów²⁶.

Ajtra przywołuje tutaj prawa rozumiane przez Greków jako zwyczaj (νόμιμα) mający swe źródło w nakazie religijnym²⁷. Do pojęcia νόμος rozumianego jako nakaz pochówku zmarłego odwołuje się chór wzywający boginię Atenę, aby broniła swego miasta i nie pozwoliła „skazać praw śmiertelników” („νόμουσ βροτῶν μὴ μιαινεῖν” w. 378). W pierwszej wypowiedzi prawo pochowania zmarłych nazwane zostało „prawem bogów”, natomiast chór prawo to określa mianem „prawa ludzi”. Fragmenty te ukazują jedynie pozorną sprzeczność w pochodzeniu praw pochówku zmarłych. Nazwanie przez Eurypidesa ustami postaci tragedii owego nakazu prawem boskim i prawem ludzkim mogło być celowym zabiegiem poety, aby ukazać słuszność i uniwersalność prawa, wokół którego toczy się akcja *Błagalnic*. Jako prawo boskie jest nadrzędne i obowiązuje w całej Helladzie, natomiast jako prawo ludzkie jest podporządkowaniem się ustalonych przez ludzi zasad najwyższemu prawu nadanemu przez bogów. O panhelleńskim znaczeniu prawa przypomina Ajtra, gdy nawołuje syna do pomocy błagalnikom (w. 307-313):

καὶ μοὶ παραίνεῖν οὐ φόβον φέρει, τέκνον,
ἀνρδας βιαιοὺς καὶ κατείργοντασ νεκροὺς
τάφου τε μοῖρας καὶ κτερισμάτων λαχεῖν
ἐς τὴν δ' ἀνάγκην σὴ καταστῆσαι χερσὶ
νόμιμά τε πάσης συγχεόντασ Ἑλλάδος
παῦσαι· τὸ γὰρ τοῖσυνέχον ἀνθρώπων πόλις
τοῦτ' ἐσθ', ὅταν τις τοὺς νόμουσ σῶζη καλῶσ.

...więc radzić tego nie lękam się synu,
byś gwałtowników, którzy chcieli zmarłym
zabrać cześć grobu, prawo pogrzebania,
przymusił ręką swoją i powściągnął,
ażebym gwałcić prawo wszystkich Greków
przestali; miasta ludzkie utrzymuje
to właśnie – godne praw poszanowanie.

²⁵ Greckie cytaty z *Błagalnic* według: Euripides, *Tragödien*, Griechisch und Deutsch von D. Ebener, t. III, Berlin 1976.

²⁶ Cytaty z *Błagalnic* w tłumaczeniu J. Łanowskiego według: Eurypides, *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, t. I, Warszawa 2005.

²⁷ Brak pogrzebu uniemożliwił zmarłemu zejście do świata podziemnego, dlatego zaniechanie tej usługi przez bliskich uważano za sprzeciwienie się świętemu niepisanemu prawu. Por. νόμος jako obowiązek pochowania zmarłego w: Sofokles, *Antyгона*, w. 21-29, 500-504.

Ostatnie zdanie wypowiedziane przez bohaterkę dramatu zawiera pewne echa nauk głoszonych przez Protagorasa. Podobnie jak sofista z Abdery uznaje ona prawa i ich poszanowanie za niezbędny warunek, aby ludzie mogli żyć we wspólnocie. Warto tu jednak zauważyć, iż Ajtra prawo uważa za wspólne prawo wszystkich Greków. Tymczasem Protagoras, wychodząc z obserwacji względności pojęć „dobra” i „zła”, wskazywał na istnienie różnych praw dla poszczególnych państw²⁸.

Temat νόμος pojawia się po raz kolejny w sztuce podczas rozmowy Tezeusza i Adrastosa, kiedy to władca Aten odmawia pomocy, o którą błaga Adrastos. W mowie Tezeusza oprócz nagany lekkomyślnego władcy Argos znajdujemy także fragment poświęcony rozwojowi cywilizacji ludzkiej (w. 201-213). Celem tego fragmentu jest przedstawienie, jak określił D.J. Conacher, „the well-ordered life, which man enjoys, thanks to the benevolence of some (unnamed) god...”²⁹. Oto jak Tezeusz przedstawia to zagadnienie:

αἰνῶ δ' ὅς ἡμῖν βίοντον ἐκ πεφυρμένου
καὶ θεριώδους θεῶν διεσταθήσατο,
πρῶτον μὲν ἐνθεις σὺν εσιν, εἶτα δ' ἄγγελον
γλῶσσαν λόγων δούς, ὥστε γιγνώσκειν ὅπα,
τροφὴν τε καρποῦ τῆ τροφῆ τ' ἀπ' οὐρανοῦ
σταγόνας ὕδρε λὰς, ὡς τὰ γ' ἐκ γαίας τρέφῃ
ἄρδῃ τε νηδύν· πρὸς δὲ τοῖσι χεῖματος
πρόβλημά τ' αἰθόν [τ'] ἔξαμύνασθαί θεοῦ,
πόντου τε ναυστολήμαθ', ὡς διαλλαγὰς
ἔχοιμεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ.
ἃ δ' ἔστ' ἄσημα κοῦ σαφῶς γιγνώσκομεν,
ἔς πῦρ βλέποντες καὶ κατὰ σπλάγχων πτυχὰς
μάντεϊς προσσηαίνουσιν οἰωνῶν τ' ἄπο.

I chwale tego z bogów, co nasz żywot
wywiódł z dzikości, stanu zwierzęcego,
wpierw dając rozum, potem słów postańca,
język, by można było głos zrozumieć,
zboże na żywność, a dla tej żywności
z nieb krople wody, żeby płody ziemi
rosły, jej wnętrze odświeżały. Odzież
dał nam na chłody i boskie upały,
statki na morze, by można wymieniać
dobra krajowe na te, których brak nam,
co tajne, czego zrozumieć nie można,
wywrożyć z ognia, a także z wnętrzości
zwierząt ofiarnych oraz z lotu ptaków.

Passus o narodzinach cywilizacji niewątpliwie nasuwa skojarzenia z obrazem stworzenia człowieka i kształtowania państwa przekazanym przez

²⁸ Sokrates w *Teajecie* przytacza poglądy Protagorasa: „...i w sprawach państwa, jeśli chodzi o to, co piękne i szpetne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, zbożne i bezbożne, jak je każde państwo wedle własnego mniemania dla siebie prawem ustali, to takimi już te rzeczy są na prawdę dla każdego ustroju i w tych sprawach wcale nie jest mądrzejszy jeden człowiek prywatny od drugiego, ani jedno państwo mądrzejsze niż inne” (Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, 172a-b).

²⁹ D.J. Conacher, op. cit., s. 94.

Protagorasa i Prodikosa³⁰. Podobnie jak Protagoras Prodikos „stan natury” przedstawiał w ciemnych barwach³¹: ludzie żyli jak zwierzęta, nie mieli własnych siedzib. Dopiero rolnictwo sprawiło, że ludzie osiedlili się, a praca na roli stała się zaczątkiem więzi społecznej. W kwestii pochodzenia religii Prodikos sądził, iż wywodzi się ona z oddawania przez ludzi czci tym czynnikom, których działaniu przypisywano korzystny wpływ na urodzaj³². Podobnie jak dwaj wymienieni sofisci Tezeusz uważa bogów za dawcę tych wszystkich dóbr i umiejętności, które umożliwiły ludziom wyjście ze stanu dzikości i stworzenie cywilizacji. Choć ateński władca nie przywołuje bezpośrednio νόμος, pojęcie to w wypowiedzi Tezeusza ukryte jest pod wizją uporządkowanego świata, jakim bóg obdarzył człowieka. Tezeusz więc stawia znak równości między prawem nadanym przez bogów (utożsamianym przez sofistów z prawem natury – φύσις) a prawem ustalonym przez ludzi (νόμος). Zgodnie z tą wizją ludzie mogą żyć ze sobą dlatego, iż w relacjach międzyludzkich kierują się prawami ustalonymi przez ludzi zgodnie z prawami boskimi³³. Wzgardzenie tym porządkiem prowadzi zawsze człowieka do zguby. Świadczy o tym krytyczna ocena postępowania Adrastosa dokonana przez Tezeusza, którego zdaniem, władca Argos złamał prawo boskie, gdyż mimo nieprzychylniej wyroczni zaatakował Teby i dlatego Ateny nie mają powodu, by pomagać tym, którzy walczą z Dike (w. 229-237). Dopiero argumenty Ajtry odwołujące się do obowiązku pochowania poległych obywateli Argos przekonują Tezeusza do zmiany swej postawy, gdyż choć Argos złamało prawo boskie, Atenom nie wolno tego uczynić. Dlatego w wersach 561-563 ateński władca złoży deklarację pomocy matkom poległych Argiwczyków:

οὐ γὰρ ποτ' εἰς Ἑλληνάσ' ἐξιόσθησεται
ὤς εἰς ἐμ' ἐλθὼν καὶ πόλιν Πανδίωνος
νόμος παλαῖος δαίμωνων διεφθάρην.

³⁰ Według Gelliusa, Prodikos miał być nauczycielem Eurypidesa (A. Gellius, *Noctes Atticae* XV 20).

³¹ Traktat *Pory*, w którym Prodikos zajmuje się genezą cywilizacji, niestety, nie zachował się. Traktat rekonstruuje na podstawie Platona, Ksenofonta i Temistiusza T. Sinko (T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 465-467).

³² Świadectwem głoszonych przez sofistę poglądów na ten temat jest opinia Sekstusa Empiryka: „Prodikos z Keos twierdzi, że ludzie dawnych czasów słońce i księżyc, rzeki i źródła, i w ogóle wszystko, co jest dla człowieka pożyteczne, uznali za bogów właśnie ze względu na ich pożyteczność, podobnie jak Egipcjanie widzieli boga w Nilu. Z tej przyczyny w chlebie dopatrywano się Demetry, w winie – Dionizosa, w ogniu – Hefajstosa, i analogicznie we wszystkim, co jest użyteczne, widziano jakiegoś boga” (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX 18 = Diels, FVS, *Prodicos* B5; przeł. I. Krońska w: J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 117-118).

³³ Omawiany passus z *Błagalnic* mógł być także odpowiedzią Eurypidesa na pieśń chóru w *Antygonie* Sofoklesa. W stasimonie I Sofokles przedstawił obraz rozwoju człowieka, który dzięki rozumowi wyszedł ze stanu dzikości i „życie ujął w porządku prawidła”. Wprawdzie nie zostało przez Sofoklesa wskazane, iż rozum, dzięki któremu człowiek potrafi żyć w społeczeństwie, jest darem bogów, jak podkreślił Eurypides, jednak postawienie w końcowych wersach pieśni bogów obok praw (νόμος) jako wartości pozwala wysunąć wniosek, że i dla Sofoklesa prawa stanowione muszą być zgodne z prawami boskimi (*Antygonia*, w. 332-383).

I nie rozniesie się wśród Hellenów,
 że to przeze mnie i gród Pandiona
 upadło bogów starodawne prawo.

Centralnym punktem *Błagalnic*, bardzo istotnym dla naszych rozważań, jest dyskusja Tezeusza i herolda z Teb. Nim doszło do konfrontacji zbrojnej, do władcy Aten przybył posłaniec Kreona. Aroganckie zachowanie tebańskiego posłańca wobec Tezeusza tworzy okazję do agonu między nimi, którego przedmiotem są kwestie ustrojowe: słynne zestawienie demokracji z tyranią.

Podobnie jak w *Dzieciach Heraklesa* herold reprezentuje poglądy gloryfikujące władzę jednostki silnej, która, zgodnie z poglądami sofistów polityków, jest z natury predestynowana do panowania nad jednostkami słabymi. Natomiast ateński władca za podstawę państwa uznaje prawa zapewniające równość wszystkich obywateli. Spór między heroldem a Tezeuszem powstaje już przez pierwsze pytanie Tebańczyka, kto w Atenach jest panem (ὁ τύρανος). Słowo τύρανος zrozumiane zostaje przez Tezeusza w sensie politycznym, w Atenach znienawidzonym, stąd szybka replika Tezeusza, iż Ateny są wolne od władzy tyrańskiej, a władzę sprawuje lud przez coroczną zmianę urzędów³⁴. Herold z Teb podejmuje w tym momencie obronę swego miasta i jednocześnie ostro krytykuje ustrój Aten (w. 409-425). Główne zagrożenie, jakie niesie ze sobą demokracja, to według herolda oddanie władzy w ręce tłumu, który „myśleć poprawnie nie umie” i ze względu na nawał swych prac nie ma czasu, aby zajmować się sprawami państwa. Ponadto ów nierozumny tłum jest bardzo podatny na uleganie mówcom i demagogom, którzy przez obsypywanie ludu pochlebstwami i wbijanie go w pychę szukają jedynie własnej korzyści.

Dalej następuje dłuższa wypowiedź Tezeusza, w której Ateńczyk potępia tyranię jako największe zło (w. 426-462). Za największą zaletę demokracji Tezeusz uznaje wolność (τὸ ἐλευθεροῦν), gdyż każdy obywatel może publicznie wyrażać swą opinię w sprawach państwowych, oraz równość (τὸ ἴσον), jako że prawa spisane (οἱ γεγραμμένοι νόμοι) równe dla wszystkich obywateli chronią człowieka słabego przed samowolą bogaczy. Natomiast tyrania dla Tezeusza oznacza brak fundamentu, jakie powinno posiadać każde państwo, czyli równości obywateli, ponieważ nie ma wspólnych praw (οἱ κοινὸι νόμοι), lecz jedynie prawa ustanowione przez tyrana i dla jego korzyści³⁵. Dlatego tyran

³⁴ Choć sam Tezeusz jest królem Aten, nie uważa się za jednowładcę. Decyzję o udzieleniu pomocy błagalnikom uzależnia od uchwały ludu w tej sprawie, gdyż on sam czuje się powołany do władzy przez lud, aby lud wyzwolić i dać mu równość głosu (w. 349-355).

³⁵ Podobnie twierdził sofista Trazymach i porównał rządzącego państwem do pasterza, który troszczy się o swoje barany i woły nie w ich interesie, lecz jedynie w swoim własnym. Jednak w odróżnieniu od bohatera *Błagalnic* chwalił taki rodzaj rządów, a sprawiedliwością w państwie jest „dla mocniejszego i rządzącego interes, a dla rządzonego i poddanego – szkoda” (Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. I, Warszawa 1991, 338 c- 339a).

ze strachu przed utratą władzy zabija w swym państwie silną i dzielną młodzież, natomiast tam, gdzie władzę sprawuje lud, dzielna młodzież jest radością dla pozostałych obywateli³⁶.

W odpowiedzi na te zarzuty herold uderza w praktykę demokracji: złożenie w ręce ludu decyzji o wojnie i pokoju. Ateński władca reaguje bardzo emocjonalnie na wypowiedzi herolda (w. 520-521):

Ateny! Cały świat byłby na opak,
Gdyby nam miano wydawać rozkazy!

Słowa wypowiedziane przez Tezeusza są potwierdzeniem wcześniejszych opinii Ajtry, iż Ateny zawsze szanujące prawo są autorytetem moralnym dla całej Hellady. Dlatego to Ateńczycy zwyciężają w walce zbrojnej z Tebami. Sztuka kończy się pojawieniem się bogini Ateny, która nakazuje, aby Argiwczyzy za pośrednictwem swego władcy Adrastosza złożyli przysięgę wdzięczności Atenom.

WNIOSKI

W *Dzieciach Heraklesa* i *Błagalnicach* Eurypides w formie agonu przedstawił przeciwstawne spojrzenie na znaczenie prawa. Chodzi o zwolenników prawa silniejszego, którym kierują się heroldzi przemawiający w imieniu despotycznych władców, i zwolenników równości wszystkich obywateli reprezentowanych przez Demofonta i Tezeusza. W wypowiedziach heroldów możemy odnaleźć bardzo wyraźne odniesienia do poglądów Kritiasza, Kalliklesa i Trazymacha, gloryfikujących prawo natury (φύσις). Tymczasem ateńscy władcy, podobnie jak Protagoras i Prodikos, prawa ustanowione przez ludzi (νόμος) wywodzą z praw nadanych przez bogów (φύσις = νόμος) i uważają je za fundament państwa.

W obu tragediach νόμος postrzegane jest w dwóch aspektach: religijnym i politycznym. W obu też tragediach νόμος zostało ukazane jako panhelleńskie prawo opieki nad błagalnikami (*Dzieci Heraklesa*) oraz pochówku zmarłych (*Błagalnice*) wywodzące się z nakazów religijnych. Drugi aspekt dotyczy praw poszczególnych państw.

W sztukach politycznych Eurypidesa nie odnalazły odzwierciedlenia poglądy, wymienionych przeze mnie we wstępie, Antyfonta i Hippiasza, którzy prawo równości wszystkich ludzi uważali za prawo natury, a przeciwstawiali mu prawo stanowione, dzielące ludzi, według tych sofistów, na

³⁶ Inaczej sprawę młodych ludzi w państwie dostrzegał Kallikles. Sofista oskarżał właśnie rządy demokratyczne o złe traktowanie młodych, dzielnych ludzi (dzielnych=silniejszych, lepszych od innych): „już za młodu je (najlepsze jednostki – A.Ch.) bierzemy jak lwiąta, podajemy urokowi pięknych słów, czarem kuglarskich sztuczek ujarzmiamy je mówiąc, że trzeba mieć tyle, co drudzy, i to jest to, co piękne i sprawiedliwe” (Platon, *Gorgiasz*, op. cit., 483e-484a).

Hellenów i barbarzyńców. Wszystkie rozważania w sztukach Eurypidesa na temat praw pozostają w kręgu cywilizacji stworzonej przez Greków.

EURIPIDES QUO MODO SOPHISTARUM NOTIONIBUS, ΝΟΜΟΣ ΕΤ ΦΥΣΙΣ
DICO,
IN TRAGOEDIIS I.E. *HERACLIDIS* ET *SUPLICIBUS* USUS SIT

Summarium

Euripides materiam ad dramata scribenda e philosophorum doctrinis hausit. Cum diligenter laborem Euripidis litteratum investigamus, conspicimus poetam in tragoediis suis has quaestiones attigisse, quas sophistae tractavissent, quae sunt: quanta esset vis rethoricae, quod νόμος (lex) et quod φύσις (natura) significarent.

Cum sophistarum opiniones de lege et de natura considerantur, sophistae dividuntur: sophistae, qui dixerunt legem e natura ortam esse et sophistae, qui dixerunt legem dissimilem esse naturae, quam naturam hi aut legem hominis potentis aut legem inter homines aequalitatis putarent.

In commentatione mea ostendere studebam, quod Euripides in suis duabus tragoediis, quae *Heracidae* et *Supplices* inscribuntur, e sophistarum doctrinis hausisset et quas poeta opiniones suas expressisset.