

O svetih genealogijah pri Antigoni in Savitri

Lenart Škof

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Inštitut za filozofske študije, Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper
lenart.skof@zrs.upr.si

Članek se ukvarja z etičnim pomenom nenapisanih zakonov v stari grški religiji ter pri Antigoni. V ospredju naše interpretacije je branje Antigone pri Luce Irigaray. V drugem delu ponujamo primerjalno raziskavo o vlogi Savitri iz indijskega epa Mahabharata ter dokazujemo, da legendo o Savitri zaznamujejo podobni kozmični odnosi ali kozmični simboli kot versko ozadje Antigone.

Ključne besede: literatura in religija / starogrška književnost / Sofokles / Antigona / staroindijska epika / Mahabharata / Savitri / kozmični red / nenapisani zakoni / etika / pravičnost

Zdi se, da smo dandanašnji izgubili vez s kozmosom in njegovim etičnim redom. Živimo v civilizaciji, ki nam ponuja obilje zemeljskih dobrin, vključno z različnimi etičnimi in političnimi zakoni, ter pravico v eni izmed njenih oblik. V tem potvorjenem svetu vsi mi (in kdo smo *mi?*¹) (ne)hote dopuščamo zlo in nasilje v eni od njenih mnogih različic in tako nismo sposobni postaviti *brezpogojne* etične zahteve zoper njiju (begunci na Lampedusi, otroci v vojni v Siriji, ženske, žrtve nasilja ...). Ker smo podvrženi različnim oblikam oblasti/moči, ne najdemo spokoja, kraja, kjer bi gostili (gostoljubnost) in varovali mir za konkretne žive druge. S pričujočim prispevkom želim postaviti Sofoklovo *Antigono* v nov etični okvir in izpostaviti nekaj elementov za morebitno novo kozmično-feministično interpretacijo pravičnosti. V njem bom podrobneje razložil logiko *agrapta nomima* (nepisanih/božjih zakonov) in logiko etičnih gest do smrtnikov (tako umrlih kot živih bitij). Pokazal bom, da je bila Antigonina sveta dolžnost ohraniti ravnovesje v kozmičnem redu (z njegovimi spolnimi in generacijskimi genealogijami) ter kako je v našem času to ravnovesje porušeno oziroma kako je bilo podvrženo različnim oblikam oblasti vse od Kreonovega političnega dejanja dalje. Po mnenju Luce Irigaray – nauki katere so že dolga leta moj navdih – je bilo to mogoče samo z grško zamenjavo starodavnega prava in kozmične pravičnosti z uvedbo novih političnih zakonov, kakršne je zagovarjal Kreon, ki je starodavne, nepisane zakone razumel kot preživele. Vemo, da celo Hegel – ki je v popolnosti

priznaval ta premik in zelo hvalil Antigono za njena dejanja – še vedno ni bil pripravljen podpreti Antigoninega upoštevanja teh starih zakonov, ki predstavljajo sveti red ženskosti. V današnjem času zatorej potrebujemo nove etične geste in nov pogled na pravičnost; geste, ki so bližje človeškemu telesu, mrtvim (kot v primeru Polinejka), pa tudi geste *za* žive mrtvece (Agamben), otroka, moškega ali žensko na meji med življenjem in smrtjo, ali katerokoli drugo živo telo v bolečinah. Na splošno torej nobena dolžnost in nobena pravica ne more biti pomembnejša od naše zavezanosti najglobljim kozmično-etičnim plastem tako naše vere kot znanja, zavesti, zakoreninjene v naših telesnih čutenjih in naši notranjosti.

Sofoklova Antigona je izzivala velike mislece od Hegla do Irigarayjeve in zastavljala ključna etična vprašanja: od božjega do človeškega prava, od etike do morale, od kozmične zavesti do modernega političnega življenja; v vseh teh kontekstih so razlagalci, kot so Hegel, Lacan, Butler, Irigarayjeva in naš znani slovenski filozof Žižek iskali pravo *mero* in razmejevali najobčutljivejši prostor od vseh – prostor bližine med spolno opredeljenimi (sexuate) subjekti, med člani sorodstva (namiguječ celo na krvoskrunske odnose med njimi) ali – v bolj politično angažiranih interpretacijah – med člani politične skupnosti. Jeziki psihoanalize, etike, teologije in prava so se uporabljali in spajali v številnih, med seboj različnih razlagah te starodavne gledališke igre. Toda izvirno je *Antigona* tragedija o kozmičnih zakonih in gostoljubnosti do drugih – do članov sorodstva, pa tudi do drugih kot tujcev.

Po mnenju Irigarayjeve (*In the Beginning*) razkrivanje pomena Antigone v naši kulturi ni lahka naloga, saj od nas zahteva potop v povsem drugačne moduse intersubjektivnega razmišljanja, kot smo jih podedovali od naših prednikov. Seveda je to tudi medkulturna naloga, saj zahodni človek ne najde poti do rešitve zgolj iz sebe. Prebujenje Irigarayjeve skozi jogo priča o tem. In le redki sodobni filozofi so občutljivi do te naloge v celoti. Ob Irigarayjevo bi si drznil v tem smislu postaviti samo še Jean-Luca Nancyja (in morda Agambena).

Na samem začetku svoje *Singularne pluralne biti* Nancy citira Nietzscheja iz dela *Tako je govoril Zaratustra*: »Vodite kakor jaz zablodelo čednost nazaj k zemlji – ja, nazaj k telesu in življenju; da zemlji dá njen smisel, človeški smisel! [...] Vaš duh in vaša čednost naj služita smislu zemlje, bratje moji [...]« (Nietzsche 88–89).

Nancy je postavil točno diagnozo: »ta zemlja je« – zdaj, v tem trenutku – »vse drugo, samo skupnost človeštva ni« (*Singularna* 9). Na tej zemlji ni sočutja, ne občutka biti-v-množini (*être-a-plusieurs*), kot pravi. Še več, v svojem delu *Corpus*, najprej z naštevanjem grozovitosti, zagrešenih zoper človeštvo v zadnjem stoletju, Nancy – v razmišljanju o jurisdikciji

teles – pravilno ugotavlja, da bi potrebovali *corpus*, in sicer »arealnost teles: ja, teles, vse do mrtvih teles« (64). To, na kar cilja Nancy, je razmejevanje prostorov, krajev, tem, morda novih območij za telesa, sposobnost preseči »preprosto dialektično dihanje, ki gre od 'istega' k 'drugemu'« (109).² Tu že lahko zaslutimo drugačno *pravičnost*, ki izhaja iz tega občutka za telesa in njihova mesta (ali občutljivosti do njih). Vendar se bomo tu ustavili in se vrnili k *Antigoni*.

Kakšna ljubezen in pravičnost se nam torej razkrivata v tej Sofoklovi igri? Max Statkiewicz in Valerie Reed, avtorja odlične študije o Antigoni, pravita, da je Antigona »prelomnica v etičnem razmišljanju našega časa« in »utelešenje etične vrednote skupnosti« (788) v smislu Agambenove *prihajajoče skupnosti* (*communauté à venir*). Mar ni res, da heglavska trditev o konfliktu med dvema enakovredno utemeljenima zahtevama (Kreonova proti Antigonini) vzbuja v nas negotovost glede pravičnosti: »[...] družinska ljubezen, to sveto, notranje, intimno čustvo – odslej poznana tudi kot zakon spodnjih bogov – trči ob državno pravico.« (Hegel 1087)

Da bi tako na pravičnost ali *Gerechtigkeit* ne gledali kot na enostranski, temveč celovit etični zakon, moramo priznavati notranjo logiko takega konflikta. *Kar pa ni mogoče*. Antigonina vera in njena radikalna etična skrb za drugega, za brata-kot-truplo, sta globlji od kateregakoli enostranskega stališča, kakršnega zagovarjajo Hegel, Lacan, Butler, Žižek in mnogi drugi. Antigonino etiko najbolje razumemo, če jo primerjamo z ontologijama Heideggra in Irigarayjeve na eni strani ter Levinasovim in Derridajevim pogledom na pravičnost na drugi. Vsi naštetih so misleci, ki so jim starogrška in indijska (predsokraska: kot pri Heideggru in Irigarayjevi z njeno povezavo s predvedskimi kulti in viri ter jogo) ali božja (kot pri Levinasu in Derridaju) pravičnost blizu: to je svet božjega prava in *agrapta nomima*.³

Po mnenju Rémiya Braguea lahko začnemo razumeti božanskost grških zakonov šele s Sofoklom. Za Braguea so ti božji zakoni (in spremljajoča pravica, seveda) tako stari, da »se v resnici niso pojavili, saj so tako očitni, da nimajo začetka« (42)⁴ (*qu'elles n'ont pas de point d'émergence*). Za dvojno zastavitev *etične arheologije* in *etične anatomije*⁵ – oziroma odnosa med moralnostjo (s pravičnostjo) in etičnimi gestami do drugega *znotraj* njenega (Antigoninega) telesa, gestami do trpečega drugega, pa tudi do pokojnih in do mrtvih teles – je ta preprosta, a pomenljiva Bragueova opazka resnično ključnega pomena. *Agrapta nomima* so lahko vklesani samo v naša srca in telesa. Mi vsi smo dediči tega svetega sporočila, ki ga je porodilo Antigonino dejanje in ki ima – kot bomo videli pozneje – tudi pomembne medkulturne posledice. Božji zakoni in naša telesa kot svete stele, še več, logika žrtvenega telesa, telesa kot tabernaklja (Douglas 67 isl.):⁶ to je tudi uvajanje nivoja, na katerem se Derrida in Levinas srečata s svojimi posegi

v samo logiko pravičnosti. V tej tradiciji (stari Bližnji Vzhod in Stara zaveza) je umivanje telesa – živega telesa – »izvršitev dejanja, ki reproducira pokoro za povrnitev svetosti tabernaklju.« (Douglas 188) Enako velja za Antigonino – zdaj starogrško – predniško skrb za Polinejkovo truplo: je dejanje, ki je bilo potrebno za ponovno vzpostavitev porušenega kozmičnega reda, za odstranitev ali izpiranje nečistosti, ki jo je v ta svet vneslo Kreonovo politično dejanje. Prav zato v Antigoni med dvema različnima etičnima svetovoma ni antagonizma (po Heglu in njegovih privržencih, *eine sittliche Macht gegen die andere*): njeno dejanje sloni na božjem pravu in božji pravičnosti: je dejanje, vklesano v žensko telo in kot tako an-arhično. V telesu kot mikrokozmosu je shranjeno »skupno predznanje« (Douglas 190). Po Levinasu (91, 98) te starodavne pravice drugega in njihova pravičnost obstajajo a priori: imajo *neizbežno avtoriteto* in od nas terjajo *neutrudno odgovornost*, podobno Antigonini zahtevi. Fenomenološko nas vodijo k radikalni bližini v intersubjektivnosti, k srečanju, k dobremu in v mir.

V predhomerskem grškem svetu so bile varuhinje teh starodavnih kozmičnih zakonov Erinije (ter z njimi Gaja, Had, Perzefona/Demetra, Kore itd.). V predvedskem in kasneje v vedskem svetu so si to mesto zagotovila božanstva iz proto-šakta-tantričnih kultov na eni strani ter pozneje Aditje – Varuna, Mitra in Arjaman – na drugi strani. A počakajmo še trenutek z medkulturnimi vidiki in najprej razmislimo o svetu predhomerskih bogov in interpretacijo tragedije, kakor jo podaja Irigarayjeva. Walter F. Otto (*Die Götter Griechenlands*)⁷ meni, da predhomerski in predolimpijski bogovi starodavne htonične religije pričajo o neposredni bližini med grško žensko oziroma moškim ter naravnimi elementi. O slednjih – tj. zraku/dihu/etru, vodi, zemlji, ognju (v Indiji tudi hrani) – ter kozmično-etičnih konstelacijah, ki iz njih izhajajo, sem pisal v svoji zadnji knjigi (*Breath of Hospitality*). Ti elementi se v filozofskem smislu pojavljajo v svetu tako predsokratskih kot upanišadskih filozofov, kasneje pa jih ponovno zasledimo le pri Schellingu, Feuerbachu, Heideggru (preko Hölderlina), Irigarayjevi in Caputu. Caputo, denimo, se zavzema za večje spoštovanje intuicij, ki temeljijo na starodavnih mitskih elementih, popolnoma pozabljenih v naših filozofijah in teologijah, ter na našem pogledu na pravičnost – tako človeško kot božjo: sklicujoč se na Irigarayjevo, Caputo omenja »sonce in oko, zrak in dih, veter in duha, morje in življenje, skalo in boga« (251); zavoljo naše interpretacije Antigone bi lahko dodali še zemljo in podzemlje.⁸ Če se zdaj vrnemo v grški svet: zdi se, da je Antigona varuhinja tega svetega kozmičnega reda, kakor je predstavljen v tem elementarnem svetu. W. Otto v tem smislu omeni starodavne zakone oziroma starodavno pravičnost kot motnjo v tem svetu. Bogovi, ki pripadajo Zemlji, pravi Otto, vsi pripadajo načelu ženskosti (morda matriarhata)⁹ in

se zoperstavljajo kasnejšim moškim redovom olimpskih bogov. Ta starodavni zemeljski red je kraj, iz katerega izvira tudi Antigonino dejanje. Gre za magičen pogled na svet (*eine magische Weltanschauung*): s Polinejkovim truplom, ki leži na tleh nepokopano, kakor vaba za pse, in s katerimkoli truplom ali živim mrtvecem (Agamben) v našem svetu, za katerega nihče ne skrbi ali pa je *zapuščen, izdan, pozabljen* ... Sveto ravnovesje kozmičnega reda je porušeno. Vmešavanje nepravičnosti v kozmični red pomeni, da so spolni in generacijski redovi ter seveda naravni redovi plodnosti (hrana, žito) negotovi in razbiti. Osnovna načela *slebernega* življenja so ogrožena, vključno s smrtjo, ki je sestavni del njega. Dvojčka (kot indijska Jama in Jami), bratje in sestre, ki si delijo isto maternico, kot je bilo to pri Antigoni in Polinejku; mati in otrok ... kakor sta prikazana v ljudski pesmi o Lepi Vidi. To zdaj še ni (ali pa ni več) svet moralnosti niti kakršnakoli oblika 'pravičnosti': lahko bi dodali, da je prav ta kozmični red to, kar je mišljeno a priori v prej omenjenem Levinasovem smislu, vključno s fenomenološkimi posledicami.

Za Irigarayjevo Antigona predstavlja ključno točko v zgodovini človeštva: kot ženska in sestra v sebi uteleša tri rede: red življenja in kozmične ureditve, generacijski red ter red spolno opredeljenega razlikovanja. Irigarayjeva tako povzame to nalogo:

Zakon ali dolžnost, z obrambo katere Antigona tvega svoje življenje, vsebuje tri medsebojno povezane vidike: spoštovanje do reda živega univerzuma in živih bitij, spoštovanje reda generacij in ne samo genealogije ter spoštovanje reda spolno opredeljene razlike. Pomembno je poudariti izraz spolno opredeljene in ne spolne (sexual), saj Antigonina dolžnost ne zadeva spolnosti kot take niti njenih omejitev, kot je menil Hegel. Če bi šlo za to, bi morala dati prednost svojemu zaročencu Hajmonu, ne pa bratu. Antigona se odloči za pokop svojega brata, ker le-ta predstavlja edinstveno konkretno spolno opredeljeno identiteto, ki jo moramo spoštovati kot tako: kot 'sina njene matere'. Za Antigono človeška identiteta še ni postala ena, nevtralna, univerzalna, v kakršno jo bo spremenil Kreonov odlok. Človeštvo še vedno tvori dvoje: moški in ženska, in to dualnost, ki obstaja že v naravnem redu, je treba spoštovati kot nekakšen okvir, ki ima prednost pred zadovoljitvijo spolne privlačnosti ali poželenja. (*In the Beginning* 118 isl.)

O lacanovskih ali Butlerjevih in Žižkovih dobro znanih trditvah o krvoskrunskih odnosih med Antigono in Polinejkom ali o Antigoninem domnevnem hrepenenju po smrti ne moremo razpravljati širše, toda takšno razmišljanje v obeh omenjenih vidikih radikalno zgreši bistvo. Antigonina odločitev (znano je, da je dala prednost bratu pred potencialnim otrokom ali možem) dokazuje njeno kozmično-etično intuicijo: s potencialnim drugim ne more nadomestiti konkretnega živega drugega ali, še bolj radikalno, njegovega trupla. Prav tako mora identiteto zagotoviti tudi sama sebi in

ljubezni do same sebe. Zaščititi mora svojega mrtvega brata, ne le pred razpadanjem, temveč v prvi vrsti zato, da ne bi blodil kot duh, oročan spomina, preteklosti in, paradoksalno, prihodnosti. Za Irigarayjevo predstavljata brat in sestra dve horizontalni identiteti: »Bratu mora zagotoviti spomin na veljavno spolno opredeljeno identiteto, ne le na brezimno in nevtralizirano telesno materijo.« (*In the Beginning* 119) Naj ponovim, tako hoče ohraniti življenje in kozmični red.

Slavne Antigonine besede »Ne da sovražim – da ljubim, sem na svetu!« (Sofokles 26) predstavljajo vrhunec tragedije. Ne samo Hegel, tudi Irigarayjeva meni, da je bilo Antigonino poslanstvo morda celo višje od Kristusovega. Kot že rečeno, Antigonin problem ostaja na »prelomnici etičnega razmišljanja našega časa,« (Statkiewicz in Reed 788) v neposredni bližini kraja *gostoljubja*, morda celo v osrednji temi celotne dandanašnje etike. *Gostoljubje je nedvomno pravičnost*. Sam seveda v tem eseu ne bom mogel razviti misli o gostoljubju. Vseeno pa ostaja le-to tesno povezano s problemom Antigone: v starogrških, starih bližnjevzhodnih, vedskih ipd. kontekstih je gostoljubje nedvomno igralo pomembno vlogo. Filozofsko gledano, gostoljubje najprej pomeni, da smo pripravljeni priznati drugega v njegovi ali njeni avtonomiji, ne da bi njegovo ali njeno subjektivnost prilagajali našemu mestu, naši notranjosti: to je tisto, kar Derrida razume kot brezpogojno gostoljubje. Vemo tudi, da je že za Levinasa samo *bistvo jezika* gostoljubje, Irigarayjeva pa, ker so nanjo močno vplivali Budovi nauki in joga, pravi, da je to mesto moč zagotoviti samo *iz molka*.¹⁰ Za Derridaja pa je Antigonina očitno morala prekršiti pisane zakone, »da bi lahko bratoma nudila gostoljubje zemlje in pokopa« (*Of Hospitality* 85).¹¹ Ta dar največjega gostoljubja spremlja še možnost njegove radikalizacije preko tega, kar je Anne Dufourmantelle v svojem komentarju k Derridajevemu besedilu imenovala *gostoljubje do smrti*, kar označuje gostoljubje, izkazano mrtvecu (v smislu pokopa ali pogreba), dejanje, ki ga prejemnik seveda ne more povrniti. To dejanje – gostoljubje do smrti – priča o tem, kako tesno je bila Antigonina povezana bogovi podzemlja. To je tudi srž Patočkove interpretacije *Antigone*.¹² Kreon se ne boji noči in smrti, pač pa predvsem Antigoninega načina molka, njenega jezika in njenih vrednot, ki jih ne more razumeti in, konec koncev, tudi ne prenašati.

V preostanku prispevka nameravam samo še nakazati nekaj zanimivih medkulturnih možnosti, kakor so predstavljene v legendi o Savitri iz *Mahabharate*. Ne bom sicer mogel primerjati večnih ali nepisanih zakonov iz *Antigone* z vedskim bogom Varuno in njegovim večnim zakonom, *rto*, niti indijskih konceptov gostoljubja z Arjamanom in odlično razdelano razlago Paula Thiemeja glede tega drugega vedskega boga, pa tudi gostoljubja, kot je opisano v sami legendi o Savitri.

Legenda o Savitri je seveda že sama tema, ki bi si zaslužila več prostora, časa in pozornosti.¹³ Pomembno je upoštevati, prvič, da je to, kar Luce Irigaray označuje s spolno razliko in (božjimi) pari, v indijski religioznosti že predstavljeno v božanskih parih, kot sta med mnogimi drugi Brahma in Savitri (tudi Jama in Jami sta tesno povezana s tem, kar je v ospredju mojih analiz *Antigone*). Zdi se, da je indijska religioznost najstarejše dobe (tj. vključno s predvedskimi kultu in tradicijami) tesno povezana z nalogo pridobivanja spolno opredeljene identitete skozi religijo in je tako v neposredni bližini ideala pravičnosti, ki ga želim predlagati. Drugič je pomembno upoštevati tudi, da se mu je potem, ko si je kralj Ašvapati zaželel otroka in častil boginjo Savitri s pesmijo o njej – rodila *hčerka*. Irigarayeva verjame, da igrajo hčerke posebno vlogo v kozmičnih in generacijskih redih: so ženske, porojene iz žensk in tako nosilke drugačne spolne genealogije v primerjavi z moškimi; takšne, ki moškim ni dostopna.¹⁴ Princesa Savitri predstavlja ta genealoški element. Potem so tu še druge genealogije, kakršne so predstavljene v pravih sorodstva, ki jim je bila Savitri podrejena (nekatera od njih so delovala analogno Antigoni in so bila ožigosana kot krvoskrunski odnosi) (gl. Parpola, *The religious background* 200), kljub temu pa jo avtonomija njenih dejanj povezuje z avtonomijo argumentiranja (po A. Senu) ključnih upanišadskih žena, kot je, denimo, Gargi Vacaknavi iz upanišadske brahmodye. Ne nazadnje pa še – in to bo tu moje izhodišče – legendo o Savitri zaznamujejo podobni kozmični odnosi ali kozmični simboli kot versko ozadje *Antigone*.

Po mnenju Parpole je Savitri, kot boginja in Sončeva hči, povezana »s prvo zoro«. Imenuje se *prasavitri* (iz *pra-sava*), po njeni vlogi »roditeljice (procreatrix), matere, ki ustvarja potomstvo« (*The religious background* 197). V tej vlogi naseljuje sam prag med nočjo in dnem, med še-ne-življenjem in življenjem, med umiranjem in stvarjenjem/vstajenjem, z ženskostjo in moškostjo, zastopanima v njenih različnih vlogah. V svoji vlogi bo Savitri kot oseba primerljiva tudi s tem, kar Irigarayeva napoveduje kot bodočo nalogo filozofije – ne takšna, kot je predstavljena v delih moških filozofov (Irigarayeva omenja Sartra, Merleau-Pontyja in Levinasa), pri katerih je ženska reducirana na določeno stanje pasivnosti, moški (ali vsaj filozof) pa na aktivnost.

V svoji vlogi obdarjanja s potomci Savitri predstavlja starodavni kozmični generacijski in spolni red, podobna tistim, ki jih predlaga Irigarayeva v svoji razlagi *Antigone*. Pravičnost se lahko vzpostavi samo, kjer obstajata skrb in sočutje v svetu, ki izhaja tako iz moškosti kot ženskosti v ženski, hčerki ali soprogi. Ta zadnji element nima nič opraviti z obredom *sati* ali junaško smrtjo, kakor je razumljena skozi to dejanje. V tem obredu je starodavno kozmično spoštovanje spolne razlike že izgubljeno. Deshpande podaja sporočilo legende v smislu utelešenja boginje Savitri, ki je na svetu

z namenom, da reši *dharmo*. Zanj je Savitri simbol matere narave (*prakṛti*), ki jo je treba razumeti ne skozi kakšno filozofsko razlago (kot, denimo, samkhjo-jogo), temveč na bolj prvinski kozmično-etični način: kot skrb za življenje, skrb za različne generacijske redove, za potomstvo in rast.

Smo prebivalci sveta, v katerem so trpljenje, smrt in zlo zastopani v enakovrednih deležih. Naloga nas kot ljudi, v svojih moških in ženskih identitetah, je zagotoviti v naši notranjosti (prek etičnih gest, kot sta ljubkovanje in sočutje) in v naših intersubjektivnih odnosih gostoljuben kraj za druge/goste/sovražnike, vključno z živalskimi drugimi v tem svetu. Samo skozi takšno skrb se kozmična pravičnost lahko pojavi v prostorih med-nami – ter poživi in etično prestopi sveti prag med bogovi in smrtniki, naravo/zemljo/podzemljem/svetom in nebesi (Deshpande 26 isl.).

Naj zaokrožim svoj prispevek s čudovitim odlomkom Irigarayeve, ki se tesno navezuje na to, kar sem omenil v kontekstu pravice za matere in otroke, bratce in sestrice tega sveta, s pogledom na pravičnost, ki je v današnjem svetu najbolj očitno pogrešan ali prikrit:

Dovolj je že prisluhniti nepisanim zakonom, vtisnjenim v sami naravi: spoštovanju do življenja, do njegovega stvarjenja, rasti in razcveta ter spoštovanju do spolno opredeljene transcendence med nami – najprej med otroki iste matere, bolj splošno pa med vsemi otroki naše človeške vrste, naše matere narave, katere otroci smo na robu ali onkraj vseh bolj ali manj žrtvovalnih socioloških interpretacij, ki nas razdružujejo. (*In the Beginning* 137)

Obstaja torej samo ena transcendenca: transcendenca kozmičnega reda, ki vsem kulturam in vsem posameznikom zagotavlja njihovo identiteto, njihovo edinstveno, spoštovano in gostoljubno mesto v kozmosu, ter eno *pravičnost*.

OPOMBE

¹ V zvezi z 'mi' bi bilo treba spregovoriti o tem, kar Jean-Luc Nancy pravi v svojem delu *Singularna pluralna bit* (8 isl.), ko razmišlja o sobivanju, komunikaciji kot o sami srži Biti, ki je za Nancyja navsezadnje materialna, tj. kot o ontologiji teles, ki zapolnjuje praznino v etiki med področji Heideggra in Irigarayeve na eni strani ter Levinasovo mislijo na drugi. Naj dodam, da je tej konstelaciji blizu tudi stališče procesne in komunikacijske etike ameriškega pragmatizma (Mead in Dewey).

² Glej tudi: »Vse od prve svetovne vojne dalje (se pravi simultana iznajdba novega juridičnega prostora za mednarodno politično ekonomijo in *bkrati* nov borilni prostor za neki novi celokup žrtev) so ta telesa, povsod nagnetena, predvsem žrtvovana telesa« (86).

³ O zgodovini *agrapta nomima* gl. 2. pogl. *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, »Writing, Law, and Written Law (Thomas 41–60).

⁴ »Šele s Sofoklejem lahko razumemo, v čem je zakon božanski. V znanem odlomku *Antigone* se junakinja v tožbi proti Kreontovemu odloku sklicuje na zakone, za katere 'nihče

ne ve, kdaj in kako so se pojavili'. V resnici se sploh niso pojavili, ker so tako očitni, da nimajo izhodiščne točke.«

⁵ Za sam koncept *etične anatomije* (s pripadajočimi elementi: oko, srce, pljuča, želodec, koža ...) glej mojo novo knjigo *Breath of Hospitality: Intersubjectivity, Ethics and Peace*.

⁶ Ena od ugotovitev Douglasove je relevantna za naš cilj, in sicer, da »so metafizična sredstva v Levitiku usmerjena natanko v točko med življenjem in smrtjo« ter »da je v judovski kulturi v luči plodnosti vedno obstajala močna povezava med telesom in tabernakljem.« (67, 80)

⁷ Glej poglavje II o religiji in mitu najstarejše dobe.

⁸ V tem smislu je Caputov kozmični Jezus »človek iz mesa in krvi, z živalskimi tovariši in živalskimi potrebami [...] judovsko-poganski prerok in zdravilec, v sozvočju z živalmi in elementi, v čigar telesu elementi plešejo svoj kozmični ples in čigar telo nudi kanal, po katerem se pretakajo elementi, slednje pa razumem kot kozmično milost, ki jo usmerja Jezusovo telo.« (251 isl.)

⁹ W. Burkert se zdi bolj kritičen ali vsaj zadržan do tega pogleda v svojem delu *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Burkert tu primerja htonično religijo z »die Epiphanie der Gottheit von oben her im Tanz« (razodetjem gornjega boga skozi ples), ki po njegovem priča o drugačnem vrskem načelu (70). Kljub vsemu priznava pomembnost htoničnega reda, še posebno v zvezi s prehrano in življenjskim krogom (306), vendar pri Burkertu človek še vedno dobi splošni vtis, da božanstvom htoničnega porekla ni bil voljan pripisovati kakšnega večjega pomena.

¹⁰ Za Irigarayjevo je molk govornica praga. Že za Heideggerja je pomen praga v razliki. Taki med dvema subjektivnostma in drugimi razlikami, ki so bile po mnenju Irigarayjeve vse uvedene z najosnovnejšim razlikovanjem od vseh – s spolno razliko. Ob njenem/njegovem prihodu v moj svet je na samem pragu prav tišina to, kar je treba »ohranjati pred srečanjem z drugim«; je tudi »odprtost, ki je nič ne zapolnjuje ali obremenjuje – noben jezik, nobena vrednota, nobena vnaprej določena resnica.« (»Ethical gestures« 10) Zagotovitev mesta za molk v nas samih in v prostorih *med-nami* predpostavlja, da ostanemo dvoje, in od nas zahteva novo obliko *avtoafekcije* – tako, ki bo spoštljiva do mojega sebstva in razlik ter pozorna do potreb drugih.

¹¹ V zvezi z zakonom in pravičnostjo glej tudi *Acts of Religion* istega avtorja, zlasti poglavje »Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'« in »Hospitality«.

¹² Gl. Dufourmantellino navajanje Jana Patočke in njegove misli v delu *Of Hospitality*: »[Antigona] je ena tistih, ki ljubijo, ne ena tistih, ki sovražijo,« je zapisal Patočka, toda ta ljubezen ni krščanska. Predstavlja »ljubezen kot tujo človečnosti, ki izvira iz tistega dela noči, ki je del bogov.« (Derrida, *Of Hospitality* 42). Zdi se, da je razlika med Antigono in Kristusom v njunem odnosu do starodavne religije. Medtem ko je Kristus (kot moški) radikalno spremenil starojudovsko religijo, je bila Antigonina sveta dolžnost tista, ki je prva izšla iz njene spolne identitete kot ključni kozmično-etični zagon in je bila tako tudi tesno povezana s kozmično notranjostjo božjega prava.

¹³ Opiram se na Aska Parpolo, »The religious background of the Savitri legend«; glej tudi razširjeno različico eseja: *Savitri and Resurrection*; gl. še R. Y. Deshpande, *The Ancient Tale of Savitri*. Gl. prevod in čudovito spremno besedo Vlaste Pacheiner - Klander v *Zgodbi o Savitri*. Pacheiner-Klanderjeva v svoji poglobljeni interpretaciji, podobno kot Luce Irigaray pri Antigoni, zagovarja povezavo s starimi kozmičnimi genealogijami ter opozarja na pomen spolne razlike v odnosu Savitri in Satjavana ("sodelovanje moškega in ženskega načela", 73). Posebej tudi izpostavi pomembnost avtonomije Savitri kot mlade ženske v tedanjem okolju (74).

¹⁴ »[...] a woman gives birth to a woman« (*To be Two* 34).

LITERATURA

- Brague, Rémi. *Božji zakon – Filozofska zgodovina neke zaveze*. Ljubljana: Študentska založba, 2009.
- Burkert, Walter. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.
- Caputo, John D. *The Inisistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- Derrida, Jacques. *Acts of Religion*. Ur. G. Anidjar. New York in London: Routledge, 2002.
- — —. *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Deshpande, R. Y. *The Ancient Tale of Savitri*. Pondicherry: Sri Aurobindo International Centre of Education, 1995.
- Douglas, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford in New York: Oxford University Press, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Part II, 3.αβ. Ur. Peter C. Hodgson. Prev. R. F. Brown, P. C. Hodgson in J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Irigaray, Luce. »Ethical gestures toward the other.« *Poligrafi* 15.57 (2008): 3–23.
- — —. *In the Beginning, She Was*. London: Bloomsbury, 2013.
- — —. *To be Two*. New York: Routledge, 2001.
- — —. *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*. Torino: Bollati Boringheri, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *Outside the Subject*. London: Continuum, 1993.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Prev. Mirt Komel, Varja Balžalorsky. Ljubljana: Študentska založba, 2011.
- — —. *Singularna pluralna bit, Lepota*. Prev. Nastja Skrušný in Valentina Hribar Sorčan. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2012. (Filozofska zbirka Aut 57).
- Nietzsche, Friedrich. *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Otto, Walter F. *Bogovi Grčije: podoba božanskega v zrcalu grškega daba*. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Parpola, Asko. »Savitri and Resurrection.« *Changing Patterns of Family and Kinship in South Asia*. Ur. Asko Parpola in Sirpa Tenhunen. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1998. 267–312. (Studia Orientalia, vol. 84).
- — —. »The religious background of the Savitri legend.« *Harānandalabari – Volume in Honour of Professor Minoru Hara on His Seventieth Birthday*. Ur. R. Tsuchida in A. Weber. Reinbeck: Dr. Inge Wezler Verlag für orientalische Fachpublikationen, 2000. 193–216.
- Sofokles. *Antigona, Kralj Ojdipus*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1998.
- Statkiewicz, Max in Valerie Reed. »Antigone's (Re)Turn: The Éthos of the Coming Community.« *Analecta Husserliana* LXXXV (2005): 787–811.
- Škof, Lenart. *Breath of Hospitality: Intersubjectivity, Ethics and Peace*. Dordrecht: Springer, 2015.
- Thomas, Rosalind. »Writing, Law, and Written Law.« *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Ur. Michael Gagarin in David Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 41–60.
- Zgodba o Savitri: pripoved vidca Markandeje iz Mahabharate*. Prev. Vlasta Pacheiner-Klander. Branik: Založništvo Abram, 2002.

On Sacred Genealogies: Antigone and Savitri

Keywords: literature and religion / Greek literature / Sophocles / Antigone / Indian epics / *Mahabharata* / Savitri / cosmical order / unwritten laws / ethics / justice

Today civilization offers a plenitude of earthly goods, including shared “ethical” and “political” laws. In this fabricated world, people willingly (or unwillingly) tolerate evil and violence in one of its varied forms, and are thus unable to posit an unconditional ethical demand against it. Being subjected to different forms of power, people cannot find peaceful repose, a place to host and protect peace for other living individuals. This paper is inspired by Irigaray’s reading of the play *Antigone*. At the beginning, it offers a new cosmological and ethical interpretation of Antigone. Antigone’s famous words “My nature is to join in love, not hate” guides the analysis. In this, I follow Irigaray, who is thinking in line with cosmic laws. It is shown that Antigone’s act is an ultimate litany for the dead, but her faith is a radical faith for the living, an ethics for a life. In the second part, an innovative comparison is carried out between Antigone and Savitri from the *Mahabharata*. Princess Savitri from the *Mahabharata* represents all three genealogical orders as represented by Irigaray’s reading of *Antigone*: respect for sexual, cosmic, and generational genealogies. The highest ethical demands of both Antigone and Savitri are thus represented as a sign of absolute hospitality, a place people can be secure first in themselves for others—both the deceased and living—in ethical and in political contexts. I show that universally no duty can be higher than the deepest cosmic and ethical faith, and bodily sensitivity to others in pain. Antigone’s and Savitri’s ethical acts are thus interpreted as an ultimate sign for a peaceful community-to-come. The highest ethical demand of Antigone and Savitri is thus a sign of an absolute hospitality, a place people can secure first in themselves for others, in both ethical and political contexts.

November 2014