

»Nič drugega kot nič«: negativna teopolitika Sofoklove *Antigone*

Matic Kocijancič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
<https://orcid.org/0000-0003-1024-1951>
matic.kocijancic@ff.uni-lj.si

Članek obravnava zaključek Sofoklove Antigone, presunljivo upodobitev Kreontovega zloma, kesanja in umika, ki ga sodobne interpretacije tega temeljnega tragiškega dela – osredotočene predvsem na središčni spopad med Antigono in Kreontom – prepogosto spregledajo. Natančna analiza Kreontovih in zborskih sklepnih replik – tako v izvirniku kot bogati slovenski prevodni tradiciji – ter njihovega širšega duhovnozgodovinskega konteksta (še zlasti atiškega razumevanja razmerja med božjim in državnim zakonom) razkriva izzivalno teopolitično poanto, ki začrtuje pomenski horizont celotnega Sofoklovega dela. V navezavi na te ugotovitve članek razvija pojem negativne politike, s katerim ponudi okvir za razumevanje dveh antagonističnih teopolitičnih paradigem v Antigoni, ki s specifično dinamiko svojega trka napovedujeta tudi nekatere prepoznavne duhovne in družbene pretrese modernosti.

Ključne besede: grška tragedija / Sofokles: *Antigona* / filozofska interpretacija / božji zakoni / teopolitika / negativna politika

Jaz sem bil zmeraj kralj! je vzkliknil oni.
Sgrizel bi ga spet od besa, če bi imel v kaj zagristi.
Pa nisem: bil je namreč nič.
A vedel sem, da se bi lotil me tudi on, če bi imel
se česa.
Pa ni imel: bil sem toliko kot nič.

Dominik Smole, *Antigona*

Mit o Antigoni je eden izmed najbolj razširjenih in prepoznavnih mitov v zahodni literaturi, filozofiji, umetnosti – odrski, likovni, glasbeni in filmski – ter širšem družbenem, zgodovinskem in političnem diskurzu.¹ Temeljna in najslavnejša ubeseditev tega mita je – vsaj z današnje

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0239, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

perspektive (za predmoderne čase je, kot bomo videli, to vprašanje bolj zapleteno) – Sofoklova *Antigona* (nastala ok. 442/441 pr. n. št.).² Izraz »mit o Antigoni«, ki ga prevzemam od nekaterih najvidnejših tujih in slovenskih literarnozgodovinskih študij o modernih odmevih in transformacijah antične antigonske motivike (glej Fraisse; Steiner;³ Jensterle-Doležal) ustreza tudi uveljavljeni filološki terminologiji.⁴

Središčna zamisel Sofoklove *Antigone* – in vsaj s perspektive zadnjih dveh stoletij tudi najbolj prepoznaven vidik obravnavanega mita – je Antigonina drzna nepokorščina Kreontu, kralju Teb in njenemu stricu, ki je strogo prepovedal pokop njenega brata Polinejka. Ta motiv sloni na nekaterih ključnih elementih širše in bistveno starejše tebanske mitologije – prepoznavne snovi starogrške književnosti vse od *Iliade* in *Odiseje* dalje –, ki jo Sofokles v *Antigoni* (in drugih dveh tragedijah svoje slovite tebanske trilogije, *Kralju Ojdipu* in *Ojdipu v Kolonu*) obenem posvoji in izvirno priredi: Polinejk je padel v vojaškem napadu na Tebe – svoje rodno mesto –, v katerem je sodeloval z Argejci, sovražniki Tebancev; ubil ga je njegov in Antigonin brat Eteokles, ki je v spopadu tudi sam padel pod bratovim mečem. S tem se je izpolnilo prekletstvo, ki ga je – kot pri Sofoklu izvemo v *Ojdipu v Kolonu* – nad Eteoklom in Polinejkom, svojima sinovoma iz incestnega razmerja z materjo in ženo Jokasto, tik pred lastno smrtjo izrekel osramočeni in izgnani kralj Ojdip, osrednja figura tebanske mitologije in Sofoklove trilogije.

Po sočasni smrti Eteokla in Polinejka je mesto kralja Teb tako pripadlo njenemu stricu Kreontu, ki je Eteokla kot branitelja Teb ukazal pokopati z državnimi častmi, truplo Polinejka pa kot izdajalca prepustiti ujedam in psom. Antigona, prav tako hči Ojdipa in Jokaste, ta ukaz prekrši in – kljub svarilom sestre Ismene, ki se njenemu dejanju ne pridruži – truplu svojega brata nameni spoštljiv pogrebni obred. Stražniki jo zajamejo in pripeljejo pred Kreonta. Sledi sloviti polemični dialog med glavnima protagonistoma *Antigone*, v katerem Sofokles z izjemno dramaturško in karakterno večplastnostjo izriše njuni poziciji, z vrhuncem v Antigoninem sklicevanju na nenapisane, neovrgljive božje zakone (*ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα*⁵), ki jih zoperstavi neu-

² Velika večina raziskovalcev Sofokla se glede te datacije strinja (glej Zimmermann 115; Lardinois 55; Cairns 1–3). Vseeno obstajajo tudi odmevne alternativne teorije, najmočnejša o letnici 438 pr. n. št. (glej Lewis).

³ Steiner sicer poleg oznake »mit o Antigoni« (19, 106, 150, 242) uporablja tudi frazo »legenda o Antigoni«, najvidneje v podnaslovu svoje slovite študije *Antigones: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, nekajkrat pa tudi v besedilu (7, 109, 171).

⁴ Za izčrpano in merodajno filološko opredelitev »mita o Antigoni« glej Zimmermann.

⁵ Verzi 454–455. Izvirno besedilo navajam po Sophocles.

temeljenemu, samovoljnemu povelju (κήρυγμα) Kreonta, »smrtnika« (θνητός).⁶ Antigona Kreontu pove, da se zaveda smrtne kazni, ki jo čaka, vendar se ne boji ponosa nobenega moža (ἄνδρὸς οὐδενὸς φρόνημα δείσασ')⁷ in svoje smrti ne objokuje; boji se bogov in objokovala bi to, da bi truplo »sina njene matere« ostalo brez pokopa.

Ta dialog v prvi vrsti sicer brez dvoma razgrinja nepremostljiva trenja med primatom politične oblasti in hierarhije na eni strani ter osebno zvestobo družinskim in religioznim vezem na drugi, obenem pa je vsakršen poskus strnjene opredelitve tega soočenja neizogibno pomanjkljiv: vprašanje o tem, katere sile in načela pravzaprav poosebljata Antigona in Kreont v središčnem konfliktu Sofoklove tragedije, je namreč – zadnjih dvesto let vzporedno in v sožitju z neizčrpno moderno filološko recepcijo tega dela⁸ – ena izmed klasičnih intrig zahodne filozofije, ki še danes poraja širok horizont raznorodnih interpretacij.⁹

Kljub tej fascinantni pomenski heterogenosti, ki ima brez dvoma oporo v samem tekstu, pa je treba takoj opozoriti na nevarnost izolirane branja središčnega soočenja med Antigono in Kreontom, ki lahko hitro pripelje do hermenevitično neupravičenih vrednostnih enačajev med osrednjimi in manjšimi pomenskimi odenki njunega spora ali celo do popolnega prezrtja Sofoklove sklepne pozicije (takšna branja so v jedru številnih modernih in najsodobnejših ideoloških apropiacij *Antigone*). Če se namreč tej nevarnosti izognemo in soočenje beremo v luči nadaljnjega razvoja ter predvsem udarnega zaključka drame, postane temeljno sporočilo *Antigone* jasnejše – in v številnih pogledih še bistveno izzivalnejše.

Analiza zaključka *Antigone*

Kreont Antigono – kljub nasprotovanju sina Hajmona, njenega zaročenca – obsodi na mučno smrt: ukaže jo živo zapreti v grobnico. Nato Kreonta – in občinstvo *Antigone* – s svojim nenadnim prihodom

⁶ Verzi 454–455.

⁷ Verzi 458–459.

⁸ Za zgodovinski pregled nekaterih temeljnih prepletanj filoloških in filozofskih branj *Antigone* od nemške romantike dalje glej Oudemans in Lardinois, pa tudi Sourvinou-Inwood.

⁹ Za slovenski oris, ki vključuje prevedene fragmente nekaterih najpomembnejših besedil iz te filozofske tradicije – od Aristotela prek Hegla do Heideggerja in Lacana –, glej Hribar. O razmerju med Sofoklovo dramatiko in antično filozofijo glej Wilson. Za uvod v zgodovino bogate tradicije klasičnih filozofskih branj tragiškega korpusa, v kateri je osrednje mesto zavzel Sofoklov opus, glej Kaufmann. Za pregled novejših filozofskih soočenj z mitom o Antigoni glej Wilmer in Zukauskaite.

preseneti Tejrezias, legendarni tebanski videc. Kreontu poroča o spodletelih obredih, ki pričajo o jezi bogov. Tejrezias te pojave, to »okužbo pólisa«, v prvi vrsti poveže z nepokopanim Polinejkom – »Zato bogovi več ne marajo / molitev naših ne darilnih žrtev / in ptice dobrih znamenj ne žgolijo, / odkar so pile kri ubitega. [...] Spoštuj ubitega, / ne muči trupla! Kakšna bedna slava, / moriti mrtve!«¹⁰ (Gantar 45)¹¹ –, nato pa tudi z Antigono usodo, v kateri prepozna Kreontovo zrcalno zablodo, kot je razvidno iz zlovešče prerokbe, ki jo Tejrezias izreče ob koncu svojega obiska:

ἀλλ' εὖ γέ τοι κάτισθι μὴ πολλοὺς ἔτι
 τρόχους ἀμιλλητήρας ἡλίου τελεῖν,
 ἐν οἷσι τῶν σῶν αὐτὸς ἐκ σπλάγγων ἕνα
 νέκυν νεκρῶν ἀμοιβὸν ἀντιδοῦς ἔσει,
 ἀνθ' ὧν ἔχεις μὲν τῶν ἄνω βαλῶν κάτω
 ψυχὴν τ' ἀτίμως ἐν τάφῳ κατώκισας,
 ἔχεις δὲ τῶν κάτωθεν ἐνθάδ' αὐθ' ἑῶν
 ἄμοιρον, ἀκτέριστον, ἀνόσιον νέκυν.
 ὧν οὔτε σοὶ μέτεστιν οὔτε τοῖς ἄνω
 θεοῖσιν, ἀλλ' ἐκ σοῦ βιάζονται τάδε.
 τούτων σε λωβητῆρες ὑστεροφθόροι
 λοχῶσιν Ἄιδου καὶ θεῶν Ἑρινύες,
 ἐν τοῖσιν αὐτοῖς τοῖσδε ληφθῆναι κακοῖς.¹²

¹⁰ θεοὶ παρ' ἡμῶν οὐδὲ μηρίων φλόγα, / οὐδ' ὄρνις εὐσήμους ἀπορροιβδεῖ βοάς / ἀνδροφθόρου βεβρωτὸς αἵματος λίπος. [...] ἀλλ' εἶκε τῷ θανόντι μηδ' ὀλωλότα / κένται: τίς ἀλκὴ τὸν θανόντ' ἐπικτανεῖν. (Verzi 1020–22, 1029–30); »Ne marajo bogovi več od nas / daritvenih prošnjá ne žganih stegen, / in ptič noben ne daje ugodnih klincev, / ker siti so krvi ubitega. [...] Odnehaj, pravim, in ne bij po mrtvih! / Kakšen pogum – mrliča v drugo biti?« (Sovrè 261–262); »Zato / nebo ne sprejme ne daritvenih prošnjá / od nas, ne použije plamen več mesa / in ptice z žvrgolenjem ne oznanjajo / nam sreče, ker so okúsile človeško kri. [...] Zatorej pusti mrtveca, ne muči ga! / O kakšna hrabrost, mrtvega ubijati!« (Hribovšek 103–105); »Prosilnih žrtev več ne vzamejo od nas / bogovi in od stegen še plamena ne, / in ptič noben ugodnih znamenj ne šumi, / ker je okusil mastno mrtvečevo kri. [...] Umakni mrtvecu se in ne muči ga, / ubiti mrtvega, o, kakšna hrabrost to!« (Golar 46); »Bogovi ne sprejmó več naših prošenj / in ne plamena žrtvene živali, / še ptič več blagih znamenj ne oznanja, / ker pil je mrtvečevo težko kri. [...] Daj mrtvecu pravico, truplu mir! / Moriti mrtve – kakšna borna slava!« (Albrecht 126–127)

¹¹ Slovenske prevode Sofoklove *Antigone* navajam s priimki prevajalcev. Spisek polnih referenc, ki jih navajam na ta način, se nahaja v dodatku »Slovenski prevodi Sofoklove *Antigone*« na koncu članka.

¹² Verzi 1064–1076. »A vedi ti: še preden sončna os / se zavrti, boš plačal sam z nekom / iz svojega rodu, ker si poslal / bogovom spodnjim, kar pripada zgornjim, / sramotno v grob zazidal živo dušo, / in ker brez tega, kar mu gre, brez groba, / brez blagoslova tu držiš mrliča, / ki je bogov podzemeljskih lastnina. / Nad njim pravice

Skratka, Tejrezias oba Kreontova ukaza – tako prepoved pokopa mrtvega Polinejka kot pokop žive Antigone – opredeli kot neupravičeno poseganje človeške oblasti v območje bogov; poseganje, za katerega bodo bogovi neizbežno terjali grozljivo povračilo, če Kreont ne popravi krivic, ki jih je povzročil. Kreont Tejrezia sprva zavrne in jezno odslovi, nato pa se – skozi dialog z zborom, ki se jasno postavi na Tejrezijevo stran (»Pojdi, otmí dekle iz podzemne jame, / pokoplji truplo, ki leži pred mestom!«, Gantar 48) – njegova neomajna oblastniška drža vendarle skrha pod grožnjo prerokovanega prekletstva. Svojim možem ukaže, naj osvobodijo Antigono in pokopljejo Polinejka, ob čemer (z implicitno pritrditvijo Antigonini poziciji) prizna tudi svojo globljo, načelno zмотo, ki je botrovala obema prestopkoma:

δέδοικα γὰρ μὴ τοὺς καθεστῶτας νόμους
ἄριστον ἢ σφύζοντα τὸν βίον τελεῖν.¹³

nimaš ti in ne / bogovi gornji, ki jim ga vsiljuješ. / Zato Erinije prežijo nate, / neba in Hada divje maščevalke, / da vrnejo ti zlo z enako mero.« (Gantar 47); »A vedi ti, da brzih krogov solnčnega / boga ne bodeš mnogo preživel, in že / boš moral mrtveca iz svoje ti krvi / prinesiti v povračilo mrtvecu, zato / ker si zavrgel dušo z zgornjega sveta / in nizko in sramotno jo presadil v grob / in ker bogovom spodnjim kratiš mrtveca, / ki tam leži nepokopan, neposvečen – / a ti do trupla nimaš nič pravice, ni / bogovi zgornji, le vsiljuješ jim ga ti. / Zato preže osvetnice, Erinije, / na te. In to bo kazen Hada in bogov, / da zgrabi in objame isto te gorje.« (Golar 47–48); »A ti, ti vedi to, da sončni voz / dopolnil le še malo bo obtokov, / ko dal boš sam iz svojega rodu / mrliča enega za mrtva dva, / ker si, pahnivši v noč, kar sodi v dan, / zaprl živo stvar sramotno v grob, / a mrtvega, ki last bogov je spodnjih, / držiš le-tu brez groba in posvetitve / ter vsiljuješ ga bogovom gornjim, / čeprav do njega nimate pravice. / A že preže duhovi maščevanja / erinije Hada in bogov njegovih, / da te zapletejo v enako mrežo.« (Sovrè 263–264); »Le pomni me: samo še nekaj kratov bo / to sonce prehodilo svojo zlato pot / in že boš moral v povračilo mrtvecem / mrliča dati sam iz lastnega rodu, / zato ker dušo, živo še, s sveta podiš / in brez časti jo hočeš preseliti v grob, / zato ker samovoljno ne pustiš, da bi / mrlič pokópan bil in tudi posvečen. / Nad mrtvim nimaš ti nobene oblasti / in kar ukazal si, nasilje je nad njim. / Zato te zasledujejo Erinije, / zato pogubo ti in kazen prineso, / da v kratkem sam zabredel v isto boš gorje.« (Hribovšek 109); »Zapomni ti si, da ne bo prevozil / na nebu sončni voz več mnogo krogov, / ko dal krvi boš lastne plod – mrliča – / v nagrado mrtvecem, v odkup za to, / da pahnil z vrhnjega sveta v podzemlje / si živo dušo – last bogov tam gori! – / in jo vkoval sramotno v grob in še, / da si bogovom spodnjim kratil truplo, / ki nisi ga pokopal, ne posvetil, / a ni ne tvoja last, ne last bogov / nadzemskih, ki jim delaš silo s tem. / In že preže, pogin snujoč, za hrptom / ti maščevalke Hada in bogov, / da zgrabijo te in kaznujejo.« (Albrecht 128)

¹³ Verzi 1113–1114. »Čez vse velja – tako spoznavam z grozo – / zvestó držati večnih se zakonov.« (Gantar 49); »Bojim se, da je res modrost najprva, / držati starih šeg se vse življenje.« (Sovrè 265); »Zelo bojim se namreč, da najbolje je, / postave svete

Trenutek lažnega upanja se – z dodatnim kontrastom optimistično uglasene pete zbornske pesmi – hitro prelevi in stopnjuje v tragični zaključek: glasnik zboru poroča o tem, da je bilo reševanje Antigone neuspešno, saj je v vmesnem času že storila samomor, ob tem razkritju pa si je življenje vzel tudi Hajmon. Medtem ko Kreont objokuje smrt svojega sina, mu glasnik prinese še novico o samomoru Evridike – Kreontove žene in Hajmonove matere –, ki se pred tem v drami ne pojavi. »Zakaj me, mrtvega, še v drugo ugonabljaš?«¹⁴ vpraša Kreont glasnika (Gantar 55). *Morjenje mrtvega* – Tejrezijeva opredelitev prestopka nad Polinejkom – se tako na simbolni ravni zdaj odvije nad samim Kreontom. Še bolj očitna simetrija, ki zaznamuje božje kaznovanje Kreonta, je povezana z resničnimi smrtnimi žrtvami: zgrešeni dejanji proti Polinejku in Antigoni na eni strani, posledična samomora Hajmona in Evridike na drugi. Zlomljeni Kreont na tej točki ugotovi, da ne more več storiti (ali ukazati) ničesar dobrega. Vse, kar mu – ob zlu, ki ga je povzročil – preostane, je odpoved delovanju, umik. Ta sklep podpiše z intrigantno ontološko formulacijo:

(...) ἰὼ πρόσπολοι,
ἄγετέ μ' ὅτι τάχιστ', ἄγετέ μ' ἐκποδών,
τὸν οὐκ ὄντα μᾶλλον ἢ μηδένα.¹⁵

Zbor prikima:

κέρδη παραινεῖς, εἴ τι κέρδος ἐν κακοῖς.
βράχιστα γὰρ κράτιστα τὰν ποσὶν κακά.¹⁶

čuvati do konca dni.« (Golar 49); »Ker groza me je, da je le najbolje / do konca čuvati postave svete!« (Albrecht 130); »Moj strah je velik. Pač najbolje bi bilo, / da zakone do smrti spoštovali bi.« (Hribovšek 113) Pri Gantarju, Golarju in Albrechtu je povsem jasno, katere zakone/postave ima tu Kreont v mislih; Sovrè in (še posebej) Hribovšek (do neke mere upravičeno) dopuščata nekoliko več ambivalence, ki pa je v citatu prisotna le, če ga beremo izven širšega konteksta: filološka analiza, kot mdr. pokažeta Jebb (198) in Cairns (53), potrdi, da gre tu nedvomno za Kreontovo priznanje zakonov, na katere se je v njunem soočenju sklicevala Antigona.

¹⁴ Verz 1288.

¹⁵ Verzi 1320–1325. »O dajte, služabniki, / proč me peljíte, / spravite me brž od tod! / Zdaj sem manj / kot nič.« (Gantar 57); »Sluge, čimprej odvedíte me, / spravite brž me s poti, / moža, ki je manj kakor nič!« (Sovrè 273); »O pridite, / sluge, naglo peljite me, peljite od tod, / ker nič drugega več nisem kot nič.« (Golar 56); »Stopite bliže, sluge, / odvedite odtod me, brž odtod! / Jaz nisem nič več drugega kot nič.« (Albrecht 137); »Peljite, sluge, me od tod, / zdaj revež sem do konca strt.« (Hribovšek 131)

¹⁶ Verzi 1326–1327. »Koristen lek, če sploh je lek za zlo: / čim prej odstraniš to, tem manjše zlo.« (Gantar 57); »To res je lek, če je kak lek za zlo; / ogniti zlu čimprej

Kreont torej že sam prepozna, kar zbor še dodatno potrdi: kljub temu da je (bil) prvi v polisu in glava svoje družine, je zdaj – ko je z zoperstavljenjem večnim zakonom okužil polis in uničil rodbino – manj kot nič. Na tej točki ni več nobene javne poteze, ki bi lahko karkoli popravila, razen – in še glede tega je zbor nekoliko skeptičen – v negativnem smislu: v simbolnem samoizničanju, v popolnem umiku, v zanikanju lastne moči.

V sklepnih replikah tragedije sledi izjemno zanimivo stopnjevanje te zamisli. Takoj po zbarski pritrditvi Kreontovi napovedi umika, kralj to napoved preobrazi v poziv k lastni smrti:

ἴτω ἴτω,
φανήτω μόνων ὁ κάλλιστ' ἔχων
ἔμοι τερμίαν ἄγων ἀμέραν
ὑπατος: ἴτω ἴτω,
ὅπως μηκέτ' ἄμαρ ἄλλ' εἰσίδω.¹⁷

Zbor se tokrat odzove z odločnim neodobravanjem:

ἐλλοντα ταῦτα. τῶν προκειμένων τι χρῆ μέλειν
πράσσειν. μέλει γὰρ τῶνδ' ὅτοισι χρῆ μέλειν¹⁸

se, je najbolje.« (Albrecht 137); »Svetuješ dobro, če je v zlu kaj dobrega. / Najboljše je, da se čimprej odstrani zlo!« (Golar 56); »Ukaz tvoj zdaj je moder, če je v zlu modrost. / Najbolje je, da zlo odstrani se čimprej!« (Hribovšek 131) Sovrè edini med slovenskimi prevajalci bere odziv zbora z nekoliko negativnim prizvokom (pri čemer se zdi, da že lovi enega od možnih pomenov naslednje replike): »Ti rad imel še srečo bi v nesreči: / kakaj čim krajše traja ta, tem boljše«. (Sovrè 273)

¹⁷ Verzi 1328–32. »Pridi, o pridi, / usoda, srčno zaželena, / pripelji poslednji mi dan! / Pridi, o pridi, / da več mi ne vzide / jutrišnji dan!« (Gantar 57); »O pridi, pridi, / ura najlepša, / prinesi življenja mi kraj, / ura najboljša, / pridi in daj, / da jutro ne sine mi novo!« (Sovrè 274); »O pridi, pridi, zadnji dan, / nasmehni se mi, dobra smrt! / Kako živim tako naj strt, / pokrij me vendar, grob temán!« (Hribovšek 131); »O pridi že, / zasini usoda moja zadnja, / pripelji poslednji, najlepši dan! / O, pridi, pridi že, / da več ne ugledam drugega dne.« (Golar 56–57); »O, pridi, vzidi! Sini, dan najlepši, / cilj blaženi usode naše zadnje, / poslednji dan! O, pridi, pridi že, / da ne zazrem več jutrišnjega dne!« (Albrecht 136)

¹⁸ Verzi 1334–1335. »Pusti ta dan! Zdaj kliče nas sedanjost! / Stvari prihodnje so na skrbi drugim! / Pokaže proti nebu.« (Gantar 57); »Na to ne misli! Nam je mar sedanjost, / a za prihodnje skrb imajo drugi.« (Sovrè 274); »To je v rokah bogov. Nas čaka delo. / Smrt skrb je teh, ki gre za to jim skrb.« (Albrecht 137); »To pride še, zdaj čaka drugo delo nas, / za ono naj skrbe, katerim gre ta skrb.« (Golar 57); »To bo prišlo pač sámó, zdaj pa treba je, / da vsaj najnujnejše stvari ukrenemo.« (Hribovšek 131)

Kreont pojasni, da je šlo za prošnjo oziroma molitev, ki je bila le iskren izraz želje oziroma hrepenenja po smrti:

ἀλλ' ὣν ἐρῶ, τοιαῦτα συγκατηξάμην.¹⁹

Zbor ga vnovič ostro zavrne:

μή νυν προσεύχου μηδέν: ὡς πεπρωμένης
οὐκ ἔστι θνητοῖς συμφορᾶς ἀπαλλαγὴ.²⁰

Kreont ob zavrnitvi zbora popusti, ustavi klicanje lastne smrti in ga nadomesti s ponovitvijo poziva, naj ga odpeljejo v osamo. V svojem zadnjem odzivu skesano ugotovi, da je sam – četudi nehote – »umoril« (κάκτανον)²¹ Hajmona in Evridiko, ta »umor« pripiše svoji zablodi ter objokuje svojo usodo.

Zbor temu pristavi še sklepni nauk tragedije:

πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας
πρῶτον ὑπάρχει. χρὴ δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς
μηδὲν ἄσεπτειν. μεγάλοι δὲ λόγοι
μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων
ἀποτίσαντες
γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.²²

¹⁹ Verz 1336. »Samo iz srca mi prošnja je privrela.« (Gantar 57); »Le to, po čemer koprnim, sem prosil!« (Albrecht 137); »Saj le o tem govoril sem, kar si želim.« (Hribovšek 131); »Le tega prosil sem, po čemer hrepenim.« (Golar 57); »Za kar sem prosil, to je želja vseh.« (Sovrè 274)

²⁰ Verzi 1337–1338. »Ne prosi več ničesar! Ni nam dano / odmerjene usode prema-kniti.« (Gantar 57); »Opusti prošnje! Nikdo umrljiv / ne skrije se odmerjeni usodi.« (Sovrè 274); »Zdaj pusti vse želje! Kar je usojeno / človeku, to pač preložiti se ne da.« (Hribovšek 131); »Ne prosi zdaj ničesar, ker odločene / nesreče smrtnik rešil se ne bo nikdar.« (Golar 57); »Ne prosi več! Komir je sojeno / trpeti, bo trpel do konca dni!« (Albrecht 137)

²¹ Verz 1340.

²² Verzi 1348–1353. »Razsodnost / je prvi, največji vseh blagrov. / Nikdār se ne pregreši čez bogove! / Ohole besede / vračajo prevzetnežem udarce, / ki jih na starost izučē / razsodnosti.« (Gantar 58); »Največja vseh dobrin je sprevidnost, / in zoper božje naj zakone / nikdo ne greši! / Besede ohole pa tepō prevzetne / z ostrim bičem in učijo / pameti še starce!« (Sovrè 274); »Na svetu sreče ni, če ni modrosti. / In z bogom se ne pravdaj, človek-črv: / napuh tvoj silni silni srd bo strl / in te učil modrosti še v starosti.« (Albrecht 138); »Da srečen si, treba ti najprej / modrosti. A napram bogovom nikdār / ne greši, ker silen udar doleti / za silne besede ošabneža. / Pokorec se težko / se [sic] učī na starost modrosti.« (Golar 57); »Za srečo treba je najprej modrosti. / In greh se kajpak delati ne sme. / Prevzetneže, ki zviška govore, / na stara leta udarci izučē.« (Hribovšek 133)

Interpretacija sklepnega prizora *Antigone*

Kaj se pravzaprav zgodi v tej sklepni izmenjavi besed med zborom in Kreontom? Zakaj je ključna za ustrezno vrednotenje konflikta med Antigono in Kreontom (in kot bomo videli v nadaljevanju, tudi za analizo poznejše – tudi slovenske – recepcije antigonskega mita)? Kot rečeno, Kreont najprej napove svoj umik iz javnosti – in s tem prizna poraz svoje politične in osebne integritete v luči pričujoče katastrofe –, kar zbor pozdravi. Pomembno je, da Kreont to napoved poda v obliki ukaza – »služabniki, proč me peljite« –, tj. s stališča avtoritete; gre za glas, ki ukaže lasten umik. Po pozitivnem odzivu zbora Kreont spremeni tako ton kot vsebino svojega poziva; zdaj naslovi usodo in kliče lastno smrt. Reakcija zbora je tokrat izrazito negativna. Če Kreontovo repliko (ki bi jo sicer izolirano lahko razumeli – kot nam pozneje v zadregi sugerira sam – kot skrušen molitveni izraz hrepenenja po smrti) beremo v navezavi na prejšnjo, se v njej skriva možnost razumevanja, da gre za poskus ukaza lastne smrti – tj. da je lasten umik, ki ga je zapovedal izvršiti služabnikom, zdaj opredelil kot smrt, kot »umik« iz življenja. To je opredelitev umika, kateri zbor nasprotuje. Ta protest bi po eni strani lahko razumeli le kot mnenje, da mora Kreont v polnosti prestatiti kazen, ki ga je doletela, in da je smrt pravzaprav nekakšno neupravičeno zmanjševanje te kazni (tako ga med slovenskimi prevajalci še posebej izrazito tolmačita Albrecht in Golar). A v tem odzivu zbora lahko obenem razberemo tudi prepoznanje drugega problematičnega vidika Kreontove replike, njegovo vnovično – in poslednjo – skušnjavo po vzpostavljanju oblasti nad področjem smrti (oziroma – širše – usode), nad tistim, kar pripada bogovom in njihovim večnim zakonom.²³

Skratka, Kreont, ki je na tej točki v veliki meri vendarle že prepoznal upravičenost kazni bogov, poskuša v tem sklepnem sosledju dogodkov ponovno vzeti vajeti v svoje roke – četudi v smeri, ki jo morda sam razbira iz kazni bogov – in pri tem celo ponovno obvladovati smrt (červno lastno) s pozicije oblasti:²⁴ še zadnjič poskuša – vsaj tako ga očitno razume odklonilni zbor – *igrati boga*.

²³ Jebb to, kar tu (v odzivu zbora na Kreontovo pojasnilo, verzi 1337–1338) *ne* pripada – in *ne sme* pripasti – Kreontu, prevaja kot »ordering of the future«, ukazovanje/odrejanje prihodnjega (Jebb 235).

²⁴ To izvrstno ujame svobodni prevod pesnice Anne Carson, najprej s potujitvenim preoblikovanjem Kreontove napovedi umika in klicanja lastne smrti, s katerim prevajalka poudari, da gre za poziv glasu razosebljene oblastniške avtoritete – »take Kreon away [...] I want Kreon's death« (odpeljite Kreonta stran [...] hočem Kreontovo smrt), še bolj pa z nadaljevanjem, kjer zbor na Kreontovo pojasnilo – »to die is my only prayer« (umreti je moja edina molitev) – odgovori: »then don't pray at all / you don't get to run this« (potem sploh ne moli / tega ne vodiš oz. tega ti ni dano voditi) (Carson 44).

V zbornem dvojnem grajanju Kreontovega smrtnega poziva oziroma »želje« se nahaja radikalno stopnjevanje – in po Tejrezijevi opredelitvi dvojnega Kreontovega prestopka proti bogovom še tretji konkreten svarilni proti-primer²⁵ – nauka o zamejenosti človeškega gospodovanja, ki se s tem zaključkom dokončno potrdi kot temeljno sporočilo Sofoklove *Antigone*. V njej gre predvsem za zamejenost minljivega, spremenljivega, dogovornega človeškega reda, ki lahko preživi in uspeva le, če si ne drzne nasilno posegati v večno, nespremenljivo, nezapisano, božje. Ta vidik mita o Antigoni odmeva tudi v – najverjetneje pozneje dodanem (glej Cairns 9) – zaključku Ajshilove *Sedmerice proti Tebam*, kjer prva polovica zbora, ki se pridruži Antigoninemu pokopu Polinejka, svojo odločitev utemelji z besedami: » ... kar ima država za pravično, / je danes takšno, jutri drugačno« (67). Sofoklova *Antigona* torej snuje neki vzorec razumevanja političnega, ki bi ga lahko imenovali *negativna politika*; legitimno politično delovanje mora imeti najprej pred očmi, kaj *ni* in v kaj *ne sme* posegati – v prvi vrsti mora identificirati nujne točke svojega (samo)omejevanja; točke »umika«. Te točke določa kompleksno razmerje, ki ga Sofokles zarisuje med zakoni polisa in božjimi zakoni.

²⁵ Vsi trije primeri so – kot napove že znamenita prva zborna pesem, ki prav tako opredeli smrt kot večni protiudarec človeškemu stremljenju po popolnem obvladovanju sveta (verz 360) – povezani s smrtjo kot najvidnejšo mejo med območjema človeških in božjih zakonov. Če torej združimo pomen zaključka *Antigone* s predhodnim Tejrezijevim svarilom, lahko vidimo, da je Kreont prvič kršil božje zakone, ko je prepovedal Polinejkov pokop; drugič, ko je ukazal živ pokop Antigone; tretjič – kar prepreči zbor – pa bi bil v sorodni zablodi, ko bi ukazal lastno smrt: ko bi ponovno poskusil obvladovati, kar more in sme odmeriti le usoda onkraj človeške moči. Prvi primer je jasen in – vsaj s stališča prevladujočih normativnih etičnih načel – danes ni pretirano kontroverzen, druga dva pa sta, če ju poskušamo motriti kot zasnutka načelnih vprašanj, izzivalna tudi za našo sodobnost. Gre pri Tejrezijevi razgrnitvi zgrešenosti pokopa žive Antigone (v kateri je pravzaprav zakodirano širše vprašanje smrtno kazni, legitimnosti vsakršnega zakona, po katerem je moč »zazidati v grob živo dušo«) in pri zborni zavrnitvi Kreontovega klicanja lastne smrti za obstranska motiva, ki le začinata osrednjo dilemo okrog Polinejka, ali pa je vse tri primere vredno misliti kot dopolnjujoče in morda na neki bistveni ravni celo enakovredne elemente širše Sofoklove poante? Ob takšnem branju se v *Antigoni* razkriva kritika vsakršnega poskusa poseganja državne oblasti v območje smrti – s tem se morda spogleduje Hribovškov svobodni prevod Tejrezijevega svarila: »Nad mrtvim nimaš ti nobene oblasti ...« (109) –, celo vsakršnega poskusa sistemskega razpolaganja s smrtjo, ne glede na to, ali njeni apologeti postopajo z retoriko kaznovanja (prvi in drugi primer) ali izkazovanja usmiljenja (tretji primer). V tej luči zaključek Sofoklove tragedije s svežo, udarno močjo vstopa tudi v najnovejše bioetiške in biopolitične polemike.

Božji in državni zakon

Vprašanje o pomenu in legitimnosti zakonov je eno izmed temeljnih vprašanj *Antigone* in nobena druga atiška tragedija mu ne posveča toliko pozornosti (glej Harris 42). Osrednja stališča, ki jih Sofokles zavzame glede tega vprašanja, so skladna z nekaterimi bistvenimi načeli atenske demokracije v 5. stol. pr. n. št. Državni zakoni za Atence tistega časa niso legitimni sami po sebi, temveč jim legitimnost daje predvsem njihovo spoštovanje dveh temeljnih smerokazov atenskega življenja, na eni strani t. i. božjih zakonov (ki jih Grki pogosto, kot v *Antigoni*, imenujejo tudi *nenapisani zakoni*) in na drugi strani demokratično izražene volje ljudstva. Demokratični vidik te formule je v Sofoklovi tragediji pomemben – sklicevanje na aktualno javno vrednotenje njenega osrednjega problema, pokopa Polinejka, najdemo tako v Antigoninem kot v Hajmonovem nasprotovanju Kreontu, in ne nazadnje tudi v eni izmed poglavitnih funkcij zborā, a vseeno drugoten: od prvih Antigoninih opredelitev Kreontove zablode do zaključka drame je jasno, da se srž tragedije nahaja v oblastnikovi kršitvi božjih zakonov.

Božji zakoni se za Grke artikulirajo v starodavnih modrostih, običajih in obredju. V tistem torej, kar preživi preizkus časa in s tovrstnim izkazovanjem nespremenljivosti – približevanjem večnosti – izpričuje voljo bogov. Ti zakoni ne potrebujejo zapisa – so nezapisani –, ker predstavljajo neizbrisljivo ogrodje skupnosti; oblikujejo, potrjujejo in prenašajo se v vsakodnevnem, v prvi vrsti družinskem in religioznem življenju polisa. Pri tem ne gre za prepričanje, da ti vidiki tradicije s svojim izražanjem božjih zakonov *posedujejo* voljo bogov in z njo razpolagajo, temveč gre predvsem za prepoznanje ene izmed najmočnejših točk *stika* z voljo bogov v ozkih mejah človeškega horizonta. Božji zakoni niso last tradicije, temveč je tradicija njihov medij: skozi fragmentirano pronicajo v človeški horizont.

Pri tem tudi ne gre – kot bi lahko to vprašanje zaobrnilo tendenciozno sekularno branje – le za enega izmed vidikov demokratične volje ljudstva, ki bi se izražal skozi tradicionalne skupnostne obrazce (*vox populi, vox dei*), temveč je demokratično občestvo glede božjih zakonov pred podobnim, na neki način še usodnejšim preizkusom kot oblastnik: legitimnost demokratičnih stališč, ki jim mora politična oblast ob snovanju svojih zakonov in odlokov – med drugim – prisluhniti, je prav tako odvisna od spoštovanja volje bogov, h kateri lahko najmočnejše pristopa z motrenjem in upoštevanjem božjih zakonov.

To kompleksno, nestabilno razmerje med božjimi zakoni – zakoni, ki temeljno zavezujejo človeka in jih človek ne postavlja –, voljo

ljudstva in legitimnostjo politične oblasti, je ena izmed ključnih teopolitičnih fascinacij antičnih izvirov antigonskega mita.

Četudi se pri Sofoklovi *Antigoni* ljudstvo nazadnje odločno postavi na Antigonino stran, je skozi razvoj stališča zbora moč razbrati omahovanje »javnega mnenja« glede osrednjega problema drame. Zbor sprva ne nasprotuje Kreontu. Sprememba pozicije zbora se odvije skozi postopno prepoznanje božjega neodobravanja Kreontove prepovedi, ki ga sprva sproži vtis o vlogi bogov v čudežnih razsežnostih Antigoninega uspešnega pokopa Polinejka in nazadnje dopolni Tejrezijevo pričevanje. (Napetost med javnim mnenjem in božjimi zakoni je še bolj radikalno zastavljena v *Sedmerici proti Tebam*, kjer je odločitev o prepovedi pokopa Polinejka na videz demokratična in je tudi končna pozicija javnosti glede Antigoninega upora bistveno bolj ambivalentna.) V tem smislu je v *Antigoni* zbor nosilec pozitivnega modela, ki ga nasproti Kreontovi samovolji postavi prav Tejrezias: »Nam vsem ljudem / je skupno, da se motimo. A mož, / ki si zdravilo za svoj greh poišče / in ki ne vztraja trmasto v zablodi, / še ni nesrečen.«²⁶ (Gantar 45). Sofoklova poanta torej ni v tem, da mora biti sfera političnega odločanja v polnosti podrejena zakonom, ki jih izpričujeta sferi družinskega in religioznega življenja; vse sfere človeškega življenja so po njegovem uvidu podvržene možnosti – in celo neizbežnosti – zablode, ki jo lahko premaguje le neizčrpno motrenje lastne omejenosti, vendar se to motrenje na najbolj avtentičen način udejvanja onkraj političnega horizonta, v horizontu tradicije.

Ostra, konfliktna razmejitev med religiozno in politično sfero, ki zaznamuje pomemben delež najodmevnejših modernih interpretacij *Antigone*, je – kot opozarja Harris (279) – vsaj z institucionalnega vidika problematična in anahronistična: v Sofoklovem prostoru in času je bila politična oblast močno vpeta v religiozne razsežnosti življenja polisa. V starogrškem svetu bi sploh zaman iskali jasno razmejitev med političnim in religioznim v slogu poznejših zahodnih razločevanj med Cerkvijo in državo; državna zakonodaja je vključevala zakone, ki so povzemali to, kar je tradicija opredeljevala kot božje zakone, odrejala specifične vidike ustreznega religioznega obredja ipd. »Zakon«, ki nasprotuje božjim zakonom ali jih krši, za Grke 5. stol. pr. n. št. ne more biti legitimen in zato sploh nima statusa zakona. Harris s pozornim branjem razkrije, da je srž Antigonine retorične strategije ravno v tem, da Kreontovi odločbi izpodbija status zakona in jo konsistentno imenuje z drugimi izrazi; Antigona se tako izkaže tudi kot »pravnica« (41).

Nekateri izmed najpomembnejših božjih zakonov v grškem svetu zadevajo pokopavanje umrlih. V sklopu teh nezapisanih zakonov pose-

²⁶ Verzi 1023–1026.

ben problem – ki ga lahko v grški literaturi zasledujemo od Homerja naprej – predstavljajo umrli nasprotniki v vojaških spopadih.

Grki so glede tega izoblikovali uveljavljeno prakso, ki jo potrjujejo številni zgodovinski dokumenti: politična – in vojaška – oblast ni dolžna pokopati svojih sovražnikov, lahko celo prepove pokop na domačih tleh, ne sme pa onemogočiti, da bi bili nasprotniki pokopani. V skladu s tem načelom se je formiral običaj, da vojske po spopadih dopustijo nasprotni strani odvoz in pokop svojih umrlih (glej Pritchett). V tem kontekstu bi lahko Kreontov prestopak razumeli kot sočasno antitezo uveljavljenim atenskim religioznim in političnim načelom, ki teh dveh sfer grškega življenja ne postavlja (vsaj ne nujno) v opozicijo.

Vseeno pa je tovrstno rahljanje polemičnega naboja *Antigone*, ki se omeji na zgodovinski institucionalni vidik, nedvomno prekratko: iz Sofoklove tragedije je namreč povsem razvidno, da se je njegov čas zavedal (in se ni bal resno misliti) usodnih paradoksov, ki tičijo v nebrzdanem podrejanju religioznega stremljenja politični moči. Kot domiselno pokaže Paulo Alexandre Lima v svoji študiji *Religious Conflict in Sophocles' Antigone*, lahko zato k temu problemu ustrezno pristopamo le z intrigantnim obratom, kakršnega ob analizi poznejšega razvoja zahodne zgodovine zasledujejo tudi sodobne filozofske genealogije religioznih izvorov sekularnih političnih ideologij (glej npr. Agamben). Pri soočenju med Antigono in Kreontom res ne gre za konflikt med strogo religiozno in strogo politično pozicijo – ali celo med *božjim* in *človeškim* –, temveč gre v temelju za konflikt *dveh religioznih pozicij*, »dveh različnih poti človeškega razumevanja in poskusa utelešenja božjega« (Lima 2), ki imata usodne, drastično raznolike posledice za vrednotenje vlog religioznosti in politične moči v življenju polisa – in pravzaprav v življenju vsakršne večje skupnostne tvorbe, tudi moderne države.

Antigona religiozne temelje svojega projekta jasno opredeli že v uvodnem dialogu z Ismeno, pa tudi v večini naslednjih replik. Pri Kreontu se religiozni izvor njegove pozicije izriše skozi interakcijo z zborom, ki že njegov prvi nastop napove s *teopolitično* formulacijo: »Toda, glej, Kreon Menojkejev sin, / kralj naše dežele prihaja, / novi glavar nam po novi usodi bogov!«²⁷ (Gantar 12). Kreontu ta opredelitev godi in ji takoj pritrdi: »Možje! Bogovi spet so nam vzravnali državno ladjo, v vihri razmajáno!«²⁸ (Gantar 13).²⁹

²⁷ Verzi 155–157.

²⁸ Verzi 162–163.

²⁹ Metafora države kot ladje – ki jo v še bolj vplivni (a poznejši, ok. 375 pr. n. št.) antični ubeseditvi srečamo pri Platonu (*Država*, 488a–489d), v grški literaturi pa najbolj izčrpno v Ajshilovi *Sedmerici proti Tebam*, četudi je posejana skozi vso

V Kreontovi perspektivi državna oblast kot vrh hierarhije človeške skupnosti neposredno izpričuje voljo bogov in je njen najmočnejši ter najjasnejši izraz v svetu. Država je namreč ladja, celo »rešilna ladja«, ki jo »vzravnaajo« bogovi, oblastnik pa – v skladu s transcendentno-imanentno hierarhijo, ki se kontinuirano *spušča* iz sveta bogov v svet ljudi – prevzame njeno krmilo. Vse druge dimenzije človeškega (in ne-človeškega) življenja, ki potujejo na tej ladji, so v Kreontovi simboliki podrejene ladijskemu kapitanu, najbolj zaslužnemu za to, da ne potonejo. Ta krovna struktura zahteva popolno predanost – in s tem relativizacijo, razgradnjo in podreditev – vseh drugih, v tej prizmi *manjših* struktur: »In komur svojci več pomenijo / kot domovina, zame je ničvrednej!«,³⁰ »država / nam je rešilna ladja – če potone, / z njo utone sleherno prijateljstvo«³¹ (prav tam).

Kreont to poanto utrdi s sklicevanjem na skrb za vsesplošno blaginjo, pri čemer s svojim poudarjenim sklicevanjem na Zeusa implicitno sugerira, da se v vladarjevem opredeljevanju in odmerjanju blaginje neizpodbitno zrcali izraz volje in skrbi vrhovnega božanstva: »Jaz ne bi – Zevs vsevidni mi je priča! – / molče opazoval, kako meščanom / grozi nevarnost, da jim stre blaginjo. [...] Na teh načelih bom gradil oblast!«³² (prav tam).

antično literaturo od Homerja naprej (glej Hecht in Bacon 72) – je ena od najprepoznavnejših metaforičnih stalnic antigonskega mita, ki jo z veliko vnemo posodablajo in preoblikujejo moderne *Antigone*, mdr. Anouilhova in Smoletova. Prim.: »Mora biti vendar kdo, ki reče ja. Mora biti vendar kdo, ki vodi barko. Povsod vdira voda, polna je zločinov, budalosti, bede ... Krmilo opleta v prazno. Moštvo je dvignilo roke, misli le še na to, da opleni podpalubje, častniki si že zbijajo majhen udoben splav in zalogo vode, samo zase, da si spravijo kosti na kopno. In jambor hrešči in veter zavija in jadra se bodo razcefrala, in vsi ti bebcji bodo crknili, skupaj in hkrati, ker mislijo samo na svojo kožo, na svojo dragoceno kožo in piškave zadevce. A se ti zdi, da je zdaj kaj časa, da bi se človek delal finega, premišljal, ali je treba reči »ja« ali »ne«, in se spraševal, ali bo moral nekega dne drago plačati in bo potem lahko še človek? Primeš kos lesa, se povzdigneš pred vodno gmoto, zarjoveš ukaz in ustreliš v gručo, v tistega, ki je najbolj spredaj. V gručo! Nima imena. Kot val je, ki se je zgrnil na premec pred tabo; veter ti biča obraz, in kar pade v množici, nima imena. Mogoče je tisti, ki ti je sinoči prijazno pritaknil cigareto. Nima več imena. In tudi ti ga več nimaš, ki se oprijemlješ krmila. Le še barka ima ime, in nevihta.« (Anouilh 64–65); »Ljudje žive, se vesele, kopičijo užitke / in prav neradi slišijo za smrt. / Takrat jim je najboljše, ko jih nobeden ne vznemirja, / siti so teh večnih prekucij, menjav in opominov, / radi bi v miru speljali svojo barko v grob.« (Smole 62–63) Za izvrstno in izčrpno analizo širše pomorske metaforike v Sofoklovi *Antigoni* glej Goheen 44–51.

³⁰ Verzi 182–183.

³¹ Verzi 188–190.

³² Verzi 184–186, 191.

Ta teopolitična pozicija, v kateri lahko prepoznamo stične točke s številnimi vodilnimi političnimi ideologijami skozi vso svetovno zgodovino, potrebuje preslikavo in prikrojitev avtoritete bogov – avtoritete, ki jo črpa iz polja religioznosti – za vzpostavitev in utemeljitev lastne moči, obenem pa se v končni realizaciji tako opredeljene moči skriva neizbežni nastavek popolne razveljavitve božjega in religioznega: v sistemu, kjer oblastnikova roka nepreklicno izpričuje božjo voljo, ni več smiselnega mesta za božje in religiozno onkraj državnega. Božjo voljo lahko namreč v takšni shemi najvidneje razbiramo iz pozicij države, stik z božjim je v največji možni meri realiziran v državni moči. Najpristnejši tradicionalni aspekti človeškega stremljenja k božjemu postanejo – če jih ni mogoče apropiirati v shemo *državotvornosti* – redundantni, moteči, celo sovražni.

V tej strukturi se razkriva shizofreno razmerje odnosa med voljo do moči in religioznostjo: volja do moči prepozna v božji avtoriteti, kakršno izpričuje avtentična religioznost, presežno moč, ki ji vzbuja ljubosumje. Prvotna strategija te ljubosumne moči je ustvarjanje vtisa o zavezništvu z božjim, predstavništvom božjega, kanaliziranje že obstoječih religioznih tokov v strugo lastne krepitve. V trenutku, ko doseže kritični prag prepričljivosti svoje izmenljivosti z božjo voljo, se njeno ljubosumje usmeri v željo po totalizaciji tovrstne psevdopresežne oblasti, v zasledovanje uničenja in s tem popolne okupacije izvira človeškega religioznega stremljenja, na katerem parazitira. Ta mehanizem se nikjer v zgodovini ni odvijal bolj očitno in množično kot v totalitarizmih 20. stoletja, ki so se ideološko vzpostavljali skozi politično imanentizacijo tradicionalnih religioznih eshatologij, obenem pa so z vsemi razpoložljivimi sredstvi poskušali uničiti tradicionalno religioznost.

Pri Kreontu je ta shizofrenost povsem razvidna. Kot sem že orisal s citati iz njegovega uvodnega nastopa, vladar nesporno in vseobsežno legitimnost svoje oblasti – oblasti *nad živimi in mrtvimi*, glede česar mu zbor na začetku prikimava: »Oblast imaš, da zakon uveljavljaš / nad mrtvimi in nami, ki smo živi«³³ (Gantar 14) – utemelji s sklicevanjem na avtoriteto bogov (predvsem Zevsovo). V trenutku, ko v polnosti razkrije pravi obraz svoje neustavljive oblastniške sle – ob surovi zavrnitvi Tejrezijevega posredovanja –, pa postane Kreontova retorika eksplicitno blasfemična (glej Knox 108) in usmerjena prav proti Zevsovi avtoriteti: »A njega [Polinejka] mi ne boste v grob zagrebli! / In če bi ga uplenili božji orli, / da ga pred tronom Zevsovim požro, / ne bom se bal skrunitve in ne bom / pogreba mu dovolil.« (Gantar 45)

³³ Verzi 213–214.

Kreont tej šokantni formulaciji sicer doda pojasnilo, ki bi ga – vsaj v Gantarjevem prevodu – lahko razumeli kot poskus obrambe lastne pobožnosti: »Dobro vem, / da ni ga, ki bi smel boga skruniti (prav tam).«³⁴ V grškem izvorniku pa Kreontova poanta ni v tem, da se bogov ne sme skruniti, temveč v tem, da jih noben človek sploh ne *more* (oziroma dobesedno *nima moči*, σθένει) skruniti oziroma omadeževati (ἐῶ γὰρ οἷδ' ὄτι θεοῦς μαιίνειν οὔτις ἀνθρώπων σθένει).

V širšem kontekstu Kreontove replike ta poanta – še posebej močno v prepletu s predhodnim blasfemičnim izrekom – učinkuje tako, da relativizira možnost človeškega nespoštovanja bogov ter s tem tudi smiselnost in kredibilnost *božjih zakonov*, ki so jih povozili Kreontovi odloki. Rečeno drugače: bogovi se ne ubadajo s takšnimi malenkostmi, kot je človeško ravnanje – za to je tu država, »ladja«, ki so jo bogovi »vzravnali« in krmilo v polnosti zaupali oblastniku (prve poteze te retorične strategije Kreont nastavi že ob spraševanju zбора, ali gre pri pokopu Polinejka za »delo božjih rok«, kjer v odgovoru zabrusi, da bogovom ni mar za njegovo truplo).³⁵ V tej relativizaciji se skriva zadnja šahovska poteza volje do moči v orisani partiji z religioznostjo: človek ne more več kršiti božjih zakonov, temveč zgolj državne, tj. Kreontove. Ne more skruniti bogov; tisto, kar *more* skruniti – in zato tisto, česar *ne sme* –, je država. Stik med intimnim motrenjem božje volje ter etičnim ustrojem človeškega delovanja je razveljavljen, njegove tradicionalne artikulacije razvrednotene, njihova simbolna in strukturna moč pa vpeta v vsenadvladujoč projekt deifikacije in sakralizacije državne oblasti.

Kakšen je torej Antigonin odgovor? Opredelimo najprej še enkrat jasno, kaj Antigonina teopolitična pozicija *ni*: ne gre za predpostavko, da religiozna tradicija poseduje zakone, ki bi jih morala državna oblast v polnosti implementirati in uveljavljati s svojimi represivnimi vzvodi. To bi bila le ena od možnih poti do kreontske pozicije, ena od variacij prvega koraka v orisani težnji volje do moči, da si podredi sfero religioznosti. Nasprotno, v Antigoninem uporu lahko razberemo jasno antitezo Kreontovim teopolitičnim predpostavkam: vrhovi človeške družbene hierarhije nimajo in ne morejo imeti nikakršnega prednostnega stika z božjim, temveč so pri tem kvečjemu najizraziteje omejeni in preizkušeni, ker so ob skušnjavi naraščajoče družbene moči izpostavljeni nevarnosti pozabe človeške omejenosti in zmotljivosti. Ustrezno človeško zasledovanje božje volje zato v bistveno večji meri pripada

³⁴ Verzi 1039–1044.

³⁵ Verzi 282–283. O blasfemičnih razsežnostih tega odziva glej Schweizer 88.

avtonomnim onkrajpolitičnim sferam, ki morajo ostati onkraj političnega in jih mora politična oblast obenem upoštevati in spoštovati. Temeljni zakoni, ki zavezujejo človeka v vseh njegovih razsežnostih – božji zakoni –, namreč niso nekaj, kar se lahko postavi od danes na jutri, predpiše na podlagi politične volje ali celo tiranske samovolje, saj »razglas minljivega človeka / nima moči, da omaje neomajne / in nenapisane bogov zakone. / Njih zakon ni od danes ne od včeraj, / na vek velja, nihče ne ve, od kdaj« (Gantar 24).³⁶ To ne pomeni, da državna oblast nima svoje avtonomne in pozitivne vloge v skupnosti; pomeni pa, da mora ta vloga izražati služenje nedržavnemu oziroma onkrajdržavnemu, ne gospodovanje nad njim.

Tudi v zaključku Ajshilove *Sedmerice proti Tebam* je ta napetost med zasledovanjem volje bogov in samovoljnim uveljavljanjem človeške oblasti povsem očitno izražena: potreba po ustreznem žalovanju, ki je skupna vsem ljudem, je nespremenljiva – in v tem se dotika božjega –, medtem ko so državni odloki spremenljivi, *zdaj takšni, jutri drugačni*. Lahko so manj ali bolj pravični – in to pravičnost določa ravno spoštovanje večnih zakonov –, nikdar pa ne morejo biti izenačeni z njimi, ne morejo torej zaobjeti božjih zakonov v polnosti. Tudi tu gre za umetnost približevanja, kjer pa je – še zlasti z gledišča Sofoklove *Antigone* – obenem jasno, da pri nekaterih najpomembnejših vidikih življenja, ki jih urejajo božji zakoni, država sploh nima kaj iskati, temveč lahko legitimno postopa le tako, da se v polnosti umakne. A tudi glede tega omejenega približevanja grška tragedija opozarja, da gre za izjemno krhko razmerje, ki v času krize, kakršno npr. opisuje tebanska situacija, hitro podleže zlu in se obrne stran od božjih zakonov ali jih celo eksplicitno prekrši. Umetnost približevanja in uglaševanja mora zato vselej spremljati večšina samoomejevanja.

Sklep

Strnimo: *Antigona* je drama o ostri zamejenosti človeškega gospodovanja nad svetom in o nujnosti zavedanja te zamejenosti, brez katerega posameznik in njegova skupnost drvita v vsesplošno katastrofo. Politična oblast kot najmočnejši – in s tem v resnici najbolj krhek, ranljiv – družbeni izraz človekovega stremjenja h gospodovanju, lahko polisu legitimno služi le tako, da, prvič, ne posega samovoljno in nasilno v tiste sfere življenja, ki najpristneje izražajo to

³⁶ Verzi 454–458.

zamejenost – sfere religiozne in družinske tradicije, v katerih se izrišuje *danost*, ukoreninjena v transcendentni večnosti –, in, drugič, da ob snovanju svojih *smrtniških* pravil in odlokov (zlasti ob vprašanih, ki se dotikajo polja božjih zakonov) strahospoštljivo prisluhne tako tej *dano-sti* kot – ob kompleksnejših dilemah, ki v skladu z nujnostjo zavedanja človeške zamejenosti razkrivajo tudi nujnost zavedanja človeške nevednosti in zmotljivosti – njenim iskrenim zasledovalcem (Antigona), njenim najbolj predanim in uglednim motrilcem (Tejrezias) ter širšemu, demokratično osnovanemu približevanju njenemu pomenu (Hajmon, zbor). Razsežnost življenja, ki najmočneje izraža tovrstno zamejenost človeškega gospodovanja in vedenja – ter nujnost njenega zavedanja –, je smrt. Sofokles jo postavi v središče svoje tragedije. To izpelje na dveh prepletajočih se nivojih.

Prvi nivo je teopolitičen: v *Antigoni* poskuša oblastnik samovoljno in represivno odrediti odnos polisa do smrti, s čimer izraža zasnutek teopolitične paradigme, ki politično oblast postavi na mesto kvazitranscendentne avtoritete, po kateri se morajo ravnati in (pre)oblikovati vse pore skupnostnega in intimnega življenja. Antigonin upor izraža nasprotno teopolitično paradigmo, po kateri je politična oblast, ki je na videz najmočnejša sila v polisu, lahko legitimna in vitalna le v svojem *samoponižanju*, v skromnem in nepopustljivem samoomejevanju, v priznavanju in spoštovanju onkrajpolitičnih sfer življenja, v pristnem izražanju dejstva, da se temeljna Resnica človekovega bistva, smotra in položaja v svetu nahaja onkraj njegovega vedenja in moči. Gre torej za radikalno preobračanje vzgiba po gospodovanju v princip služenja. Trk teh dveh teopolitičnih paradigem pa tudi napoveduje eno izmed središčnih dinamik modernih duhovnih in družbenih pretresov (ter njihovih umetniških in miselnih tematizacij, nenazadnje tudi v bogati moderni antigonski tradiciji).

Drugi nivo je eksistencialen (in – kot je pokazal Heidegger³⁷ – tudi ontološki): prva zborna pesem nam razkriva, da je drama, ki jo Sofokles izriše na nivoju konflikta med uveljavljanjem ekspanzivne politične samovolje in zasledovanjem avtentične religiozne in etične dolžnosti, v resnici le zrcalni družbeni izraz temeljne osebne, bivanjske drame, ki se odvija v vsakem človeku; Kreontova *ὑβρις* ne predstavlja pošastnega ekscesa človeške eksistence, temveč njeno izhodiščno tragično pozicijo. Želja po popolnem gospodovanju svetu, človeškemu in onkrajčloveškemu – ta temeljni človeški vzgib, ki neizogibno vodi v lažni, sprevrženi način

³⁷ Za strnjen prikaz Heideggerjeve filozofije tragedije, utemeljene v njegovi interpretaciji Sofoklove *Antigone*, glej Gudović.

intimnega in skupnostnega prebivanja, ujet v simbiotično nihanje med pozabo smrti in domišljanjem o njenem obvladovanju –, je, v manjši ali večji meri, prevladujoče duhovno stanje vsakega izmed nas.

Eksces, četudi pozitiven, je v tej analogiji drugje: Antigona je simbol tiste izjemne, nedoumljive in redko udejanjene sile – prav tako v vsakem izmed nas –, ki se zmore tej zablodi upreti.

LITERATURA

- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2011.
- Ajshil. *Sedmerica proti Tebam*. Prev. Alojz Rebula. Maribor: Študentska založba Litera, 2005.
- Anouilh, Jean. *Antigona*. Prev. Aleš Berger. Ljubljana: Slovenska matica, 2019.
- Cairns, Douglas. *Sophocles: Antigone*. London: Bloomsbury, 2016.
- Carson, Anne. *Antigonick (Sophocles)*. New York: New Directions, 2015.
- Fraisse, Simone. *Le mythe d'Antigone*. Pariz: Armand Colin, 1974.
- Goheen, Robert Francis. *The Imagery of Sophocles' Antigone*. Princeton: Princeton University Press, 1951.
- Gudović, Milosav. »Martin Heidegger in bistvo tragedije«. *Primerjalna književnost* 36.3 (2013): 19–40.
- Harris, Edward M. *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Hecht, Anthony, in Helen H. Bacon. »Notes on the Text«. *Seven Against Thebes*. Aeschylus, prev. Anthony Hecht in Helen H. Bacon. New York: Oxford University Press, 1973.
- Hribar, Tine. »Antigona«. *Nova revija* 45 (1986): 64–106.
- Jebb, Richard C. *Sophocles: The Plays and Fragments, Volume 3: The Antigone*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Jensterle-Doležal, Alenka. *Mit o Antigoni v zahodno- in južnoslovanskih dramatikah sredi 20. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
- Kaufmann, Walter. *Tragedy and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Knox, Bernard M. W. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Lardinois, André. »Antigone«. *A Companion to Sophocles*. Ur. Kirk Ormand. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 55–68.
- Lewis, R. G. »An Alternative Date for Sophocles' Antigone«. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29.1 (1988): 35–50.
- Lima, Paulo Alexandre. »Religious Conflict in Sophocles' Antigone«. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias* 35 (2016): 267–287.
- Oudemans, Th. C. W., in André Lardinois. »Existing interpretations of Sophocles' Antigone«. *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*. Ur. Th. C. W. Oudemans in André Lardinois. Leiden: Brill, 1987. 107–117.
- Pritchett, W. Kendrick. »Burial of the Greek War Dead«. *The Greek State at War, Part IV*. Ur. Pritchett, W. Kendrick. Berkeley: University of California Press, 1985. 94–97.
- Schweizer, Harold. *Suffering and the Remedy of Art*. Albany: State University of New York Press, 1997.

- Smole, Dominik. *Zbrano delo, 2. knjiga. Dramski spisi I: Antigona*. Ljubljana: Založba ZRC, 2009.
- Sophocles. *Vol 1: Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. Prev. Francis Storr. London: William Heinemann, 1912 (Loeb 20).
- Sourvinou-Inwood, Christiane. »Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*«. *Journal of Hellenic Studies* 109 (1989): 134–148.
- Steiner, George. *Antigones*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Wilmer, S. E., in Audrone Zukauskaitė, ur. *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Wilson, Emily. »Sophocles and Philosophy«. *Brill's Companion to Sophocles*. Ur. Andreas Markantonatos. Leiden: Brill, 2012. 537–562.
- Zimmermann, Christiane. *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993.

SLOVENSKI PREVODI SOFOKLOVE *ANTIGONE*

- Sofoklej. *Edip Kralj – Antigona*. Prev. Fran Albrecht. Ljubljana: Slovenska matica, 1941.
- Sofokles. *Antigona; Kralj Ojdipus*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1992.
- Sofokles. *Antigone*. Prev. Ivan Hribovšek. Ljubljana: Družina, 2014.
- Sofokles. *Kralj Oidipus; Oidipus v Kolonu; Antigona; Filoktetes*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1962.
- Sophokles. *Antigone*. Prev. Cvetko Golar. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna, 1924.

“Nothing More Than Nothing”: The Negative Theopolitics of Sophocles's *Antigone*

Keywords: Greek tragedy / Sophocles: *Antigone* / philosophical interpretation / divine law / theopolitics / negative politics

This article deals with the ending of Sophocles's *Antigone*, the ingenious portrayal of Creon's breakdown, remorse and withdrawal, which is too often overlooked in modern interpretations of this fundamental work of tragedy, focusing as they do above all on the central conflict between Antigone and Creon. A careful analysis of the concluding lines spoken by Creon and the Chorus, both in the original and in the rich tradition of Slovenian translations, and of their broader intellectual-historical context (particularly the Attic understanding of the relationship between divine and state law), reveals a challenging theopolitical point that traces the horizon of meaning of Sophocles's entire work. In connection with this finding, the article develops the concept of negative

politics, which provides a framework for understanding the two antagonistic theopolitical paradigms in *Antigone* and how the particular dynamics of the clash between them also foreshadows some recognizable spiritual and social upheavals of modernity.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 821.14'02.09Sophocles:1

DOI: <https://doi.org/10.3986/pkn.v44.i1.06>