

KS. JANUSZ LEWANDOWICZ

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

WSPÓŁCZESNE PYTANIA ANTYGONY O WOLNOŚCI WYBORÓW, O ŹRÓDŁACH PRAWA I UZASADNIENIU MORALNEJ SŁUSZNOŚCI CZYNÓW

Słowa kluczowe: topos Antygony, źródło prawa, źródło powinności, prawo państwa, prawo stanowione, prawo boskie, prawo jednostki, pozytywizm prawny, godność człowieka, miłość, śmierć, norma, sumienie, sprawiedliwość, tradycja, natura, autonomia jednostki, autonomia prawa, autonomia rzeczy doczesnych, norma moralna, *nómos* (νόμος)

1. Wprowadzenie. 2. Śladem Antygony. 3. Czy tradycja jest hamulcem zmian? 4. Czy „prawo państwa”, czy prawo boskie, czy może prawo jednostki? 5. Prawo bez transcendencji, prawo bez *natury*. 6. Wobec „absolutnej sprzeczności”. 7. Jaka autonomia w ustalaniu norm? 8. Pytanie o punkt odniesienia. 9. Hierarchia norm. 10. Jak znaleźć płaszczyznę porozumienia? 11. Zakończenie: Ku pytaniom Antygony?

1. WPROWADZENIE

Gorąca atmosfera niektórych prowadzonych w mediach dyskusji sprawia, że często w ferworze „udowadniania” słuszności swojego punktu widzenia traci się możliwość racjonalnej analizy przesłanek. Było to bardzo dobrze widoczne w jednej z dyskusji publicznej w połowie 2014 r. Chodzi o szeroko omawianą w prasie decyzję prof. Bogdana Chazana, który odmówił dokonania aborcji chorego płodu. Z jednej strony, stanowisko, które określone zostało jako dogmatyczne i nieuwzględniające współczesnych realiów, z drugiej strony, teza forsowana bez dostatecznego uzasadnienia antropologicznego. Mimo rozległego zasięgu dyskusji, wydaje się, że przedstawiane szeroko w prasie argumenty miały przede wszystkim charakter jednostronny, niedostatecznie bowiem uwzględniały pewien dorobek kulturowy i historyczny, jaki towarzyszy ludzkości, a przynajmniej tej jej części, która związana jest z kulturą basenu Morza Śródziemnego. Problem w tym, że aby go zmienić albo przynajmniej zmieniać, wypada podać racje, które bezwzględnie znajdują uzasadnienie mające przewagę w dobru (nie siłę!) nad tym, co wynika z dotychczasowej tradycji. Nie wystarczy deklaracja, że oto mam słuszość, ponieważ moja ocena uwzględnia

czyjeś dobro. Istnieje hierarchia praw i odpowiadająca jej hierarchia działań. Dlatego może warto po raz kolejny to sobie uzmysłowić. Zarówno w kontekście teologicznym, jak i społecznym niezwykle ważną rolę pełni odpowiedź na pytanie o źródło prawa. Wydaje się ono na tyle aktualne, żeby nie powiedzieć „palące”, iż w dyskusji dotyczącej umocowania przepisów prawnych, jak i związanych z nimi działań ludzkich pragnąłbym raz jeszcze odnieść się do tekstu, który towarzyszy naszej cywilizacji od dwóch i pół tysiąca lat. Mam tu na myśli Sofoklesową *Antygonę*. Nie sposób posadzić jej autora o „katolicką konfesyjność”, a właśnie jej wymowa każe pozostawić otwarte pytanie o słusność krytyki, jaka spotkała prof. B. Chazana. Tragedia o losach córki Edypa stanowi zarazem próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy religia może rościć sobie prawo do oczekiwań respektowania jakichkolwiek zasad nie tylko w imię autorytetu wypływającego z objawienia.

Wspomniana sprawa posłuży nam jako materiał do rozważań. Przypomnijmy zatem, że dotyczyła sprzeciwu lekarza wobec dążenia do przerwania ciąży, która nie rozwijała się prawidłowo, o czym, jak można sądzić z doniesień prasowych, lekarz wiedział. Odmówił jednak aborcji, uznając, że respekt wobec życia ludzkiego jest normą nadrzędną. W sprawie wypowiadali się dziennikarze i przedstawiciele kręgów związanych ze środkami masowego przekazu, politycy i ludzie Kościoła. Przedstawiciele władzy nadto decyzję profesora uznali za podstawę do wyciągnięcia konsekwencji służbowych, polegających na zwolnieniu go z zajmowanego stanowiska dyrektora szpitala.

Intencją niniejszego tekstu jest próba dania odpowiedzi na pytanie, które wobec zdecydowanej pozycji Kościoła i przeciwnym mu stanowisku większości mediów i polityków musiało zrodzić się u obserwatorów wspomnianego zdarzenia. Świadczą o tym wyraźnie pytania, które stawiano również mnie: „Po czyjej stronie jest racja. Czy profesor postąpił właściwie? Dlaczego Kościół twierdzi, że profesor ma rację?”¹.

Przyznam, że te pytania, u stawiających je, powstałe bez wątpienia pod wpływem oddziaływania mediów, wywołały w pierwszej chwili moje zaskoczenie, bo na ile sprawę znam, to wydaje mi się raczej oczywista. Skąd takie pytanie i dlaczego innym oczywista się nie wydaje? Nawet wierzącym!

Kiedy po raz pierwszy spotkałem się z pytaniem, dlaczego Kościół zajmuje tak sztywne stanowisko i dlaczego według jego oceny słusność jest po stronie profesora, moim „odruchowym” skojarzeniem była postawa Antygony. O ile związek ten był w tym przypadku dla mnie oczywisty, to z równą siłą towarzyszyło mu pytanie z mojej strony, dlaczego właściwie takie skojarzenie nie pojawia się w umysłach osób wypowiadających się na łamach prasy, na falach eteru ani na telewizyjnych ekranach, wreszcie u stawiających mi pytanie rozmówców. Można by powiedzieć, że wygląda to na podobny mechanizm, choć nie w takiej skali, jak w przypadku To-

¹ W różnych aspektach próbę dania odpowiedzi na powyższe pytania podjęli autorzy publikacji *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty medyczne i prawne*, red. P. Stanisławski, J. Pawlikowski, M. Ordon, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014. Ukazała się ona jako pokłosie konferencji naukowej poświęconej m.in. „Ochronie wolności praktykowania religii przez osoby wchodzące w skład personelu medycznego” (*Wprowadzenie*, 9), która odbyła się 28 listopada 2013 r., a zatem jeszcze przed zdarzeniami, które stanowiły źródło tzw. sprawy prof. Chazana. Podejmowana problematyka omawiana jest od strony religijnej, etycznej, prawnej i medycznej. Wydaje się zasadne poszerzenie spojrzenia o wymiar filozoficzno-kulturowy, które od innej strony oświetla podejmowaną problematykę.

masza Morusa, którego *dramat sumienia stawiał*, jak zauważa Wojciech Giertych, *poza nawiasem społeczeństwa*².

Teza, którą chciałbym przedstawić w poniższym rozważaniu, jest krótka: na działanie prof. B. Chazana we wspomnianej kwestii należy spojrzeć analogicznie, jak na działanie Antygony. W obu przypadkach stoimy bowiem wobec pytania o źródło prawa i powinność z nim związaną³.

Topos Antygony w kulturze śródziemnomorskiej niesie ze sobą określone przesłanie. Odwołanie się do niej w przypadku takiego wydarzenia jak śmierć i pogrzeb ks. Jerzego Popiełuszki, jeśli pamiętamy mowę Andrzeja Szczepkowskiego, świadczy o ciągłej żywotności i aktualności przesłania dzieła. Czy jednak jakości współczesnych problemów nie jest zgoła odmienna od tych, z którymi przyszło się borykać ludziom starożytnym? W takim razie skojarzenie byłoby niezasadne. Jeśli jednak istnieje jakaś wspólna podstawa oceny dokonywanych przez ludzi wyborów, to skojarzenie może być więcej niż stosowne. Do takiego spojrzenia zachęca jeszcze ocena dzieła wypowiedziana przez G.W.F. Hegla w wykładach poświęconych estetyce. Określił tam *Antygonę* mianem „jednego z najwznioślejszych, pod każdym względem najznakomitszego dzieła sztuki wszechczasów”⁴.

2. ŚLADEM ANTYGONY

Na potrzeby niniejszego rozważania trzeba przypomnieć istotne wątki sztuki, zwłaszcza że tradycyjna jej interpretacja raczej w duchu heglowskim⁵ i pozytywizmu prawnego, jakiej uczyliśmy się w szkołach, nie liczy się wystarczająco z samą treścią dzieła i jego wymową ukazaną przez poetę w przebiegu zdarzeń scenicznych.

Mamy więc w *Antygonie* do czynienia z sytuacją, w której tytułowa bohaterka łamie zakaz wydany przez sprawującego władzę Kreona. Dotyczy on losu brata Antygony, Polinejesa, który zginął w czasie walki, po tym jak sprowadził obce wojsko w celu odzyskania w Tebach władzy. Zgodnie z wolą ojca, Edypa, winien ją sprawować na przemian z bratem Eteoklesem, zmieniając się z nim u steru państwowej nawy co rok. Eteokles jako starszy, jednak po rocznych rządach odmówił

² Zob. W. Giertych, *Przedmowa*, w: Tomasz More, *Pisma Więzienne*, Poznań: W drodze 1985, 5. Podobieństwo kontekstu z tego typu postawą ukaże również lektura dokumentów procesu Bernharda Lichtenberga, proboszcza katedry św. Jadwigi w Berlinie, O. Ogiermann, *Do ostatniego tchu*, Paris: Éditions du dialogue 1983.

³ „Dire que la tragédie grecque est un genre fini ce n'est pas porter atteinte à son immortelle beauté”, M.-J. Lagrange, *Éclaircissement sur la méthode historique, à propos d'un livre du R.P. Delattre*, S.J. In-16 de XII-106 pp. (Pro manuscripto), Paris: Lecoffre 1905, 91.

⁴ Tłum. własne – J.L.: „einem der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten”. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, t. 2, Berlin 1837, 51.

⁵ Jakkolwiek wypada się zgodzić z oceną sztuki przez Hegla, to jednak jego interpretacja nie w pełni odpowiada wymowie dzieła, uznaje bowiem, że Antygona jest uosobieniem tego, co kobiece, wewnętrzne, co dotyczy rodzinnej miłości, a Kreon reprezentuje dobro publiczne, i stawiając obie strony na równorzędnej płaszczyźnie (por. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 3, Warszawa 1966, 63), Hegel nie idzie za wymową sztuki jako całości i nadaje jej interpretację niezgodną z tym, co wyraża przebieg zdarzeń. Postaram się uwzględnić tę różnicę w dalszej analizie.

przekazania władzy bratu. Polinejkes udał się na wygnanie, ale powrócił z obcym wojskiem, aby upomnieć się o swoje prawo. W czasie walki o ojczyste miasto obaj giną w bratobójczym pojedynku. Wyrokiem Kreona, nowego władcy, zwłoki Polinejkesa, który okazał się zdrajcą, mają pozostać niepogrzebane. Mimo zakazu, podniesionego przez Kreona do rangi racji stanu, Antygona decyduje się na złamanie zakazu w imię miłości do swego zmarłego brata⁶. Istotnym czynnikiem wydaje się tu godność ukochanego brata, skoro Antygona wypowiada słowa: „nie niewolnik to, lecz brat mój zginął” (517). Od momentu podjęcia przez Antygonę decyzji poeta tak wiedzie przebieg dramatycznej akcji, aby w zaskakujący sposób doprowadzić sprawującego władzę Kreona do uświadomienia sobie nie tylko bezzasadności, ale również nierozumności i szkodliwości dla państwa wydanego przezeń zakazu.

W czasach współczesnych pozostaje to również istotną wskazówką. Teraźniejszość bowiem uznaje, że wydane przez nią nakazy prawne są najdoskonalsze. Tymczasem może istnieć ktoś, kto zakwestionuje ich zasadność z punktu widzenia godności człowieka, jak to miało miejsce w przypadku Antygony i wcale nie prawo boskie musi stanowić w takim sprzeciwie dominantę.

Prolog utworu pozwala przekonać się, że nieszczęścia doświadczane przez Antygonę i jej ród, jakkolwiek zesłane przez Zeusa, nie są przeżywane przez bohaterkę jako wydarzenia o charakterze w pierwszym rzędzie religijnym. Źródłem doświadczanego zła są ludzie – wrogowie. Zło, które ją dotyka ze strony Kreona, nie ma dla niej wymiaru religijnego. Antygona nie podejmuje swojego działania, dlatego że zostaje pogwałcone prawo boskie. Ona reaguje na nieszczęście dotyczące bliską jej osobę⁷. Reakcja jej jest jednocześnie działaniem zmierzającym do ocalenia własnej godności i godności tych, z którymi wiązą ją więzy krwi. Nakaz pochowania człowieka, mimo iż ma wymiar religijny, jest tu wpisany w codzienne funkcjonowanie społeczności i jako taki ma przede wszystkim wymiar społeczny. Wypełnienie go to sposób uznania godności człowieka i zadośćuczynienia jej, a nie tylko oddanie powinności o charakterze religijnym. Intencją bohaterki nie jest odniesienie się nade wszystko do wymiaru religijnego, ale do kwestii powinności, dla której podstawą są więzy krwi i miłość do ukochanej osoby i jej godność⁸. Mamy więc w utworze do

⁶ Zestawieniu „sumienie – miłość” można by poświęcić osobną analizę wykraczającą jednak poza nasze ujęcie. Takie właśnie ciekawe zestawienie pojawia się w artykule A. Szostka, *Uwagi o formowaniu „ludzi sumienia”*, Znak 48 (1996), nr 494 (7), 65–68.

⁷ W większości przypadków przy interpretacji działań postaci *Antygony* oraz cytowaniu tekstu w polskim tłumaczeniu idę za najnowszym w Polsce komentarzem, jakim opatrzył swoje tłumaczenie utworu prof. R.R. Chodkowski. Wartość tego komentarza płynie, jak uważam, przede wszystkim z interpretacji nienacechowanej ideologicznie, a uwzględniającej wymowę tekstu, kontekst i wewnętrzną logikę oraz wymowę zdarzeń scenicznych. Zob. R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie*, w: Sofokles, *Antygona*, tłum., wstęp i przypisy R.R. Chodkowskiego, Warszawa 2004, 34.

⁸ Na ten podstawowy wymiar istnienia człowieka zwraca uwagę K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL. 1982, 42: „osoba jest takim dobrem, że właściwie i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. Zob. też, J.W. Gałkowski, *Personalizm w myśli społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, 215: „Pierwszym kręgiem odpowiedzialności, a więc uznanym za najbardziej podstawowy, jest krąg spraw małżeństwa i rodziny. Jest to krąg, w którym szczególną troską, opieką i szacunkiem obdarza się miłość ludzką”. Jest to obowiązek, którego realizacja opiera się na dobrze ukształtowanym sumieniu.

czynienia bardziej z problematyką sumienia, dokonywanych wyborów i ceny, jaką trzeba czasem za nie płacić w imię ocalenia samego siebie, godności bliskiej osoby, wreszcie godności własnej, niż z próbą zadośćuczynienia nakazom religijnym w wymiarze religijnym. Antygona podejmuje działania zmierzające do wypełnienia nakazu religijnego najpierw ze względu na jego znaczenie w wymiarze ludzkim. Jak zauważa R.R. Chodkowski, „podawany w starszych opracowaniach jako powód interwencji Antygony fakt, iż rzekomo chce ona zapewnić spokój duszy brata, nie znajduje uzasadnienia w sztuce”⁹. Ów ludzki wybór zostaje jeszcze zaakcentowany w kontrastowym zestawieniu z postacią jej siostry, Ismeny, której obawy i rozterki wypływają również z czysto ludzkiej argumentacji. Warto zaznaczyć to w sytuacji, kiedy przypisywanie działaniom ludzkim motywu *stricte* religijnego nie zawsze musi być trafne. Włodzimierz Fijałkowski, znany obrońca życia nienarodzonych, miał podobno zwyczaj pisać na skierowaniach na aborcję, z jakimi przychodziły do niego kobiety ciężarne, słowa: „Jako człowiek odmawiam!”. Nie musiało to pozostawać w sprzeczności z motywacją religijną. Sprowadzenie jednak całości do wymiaru tej ostatniej nie oddawałoby całej złożoności problemu, którą pragniemy uwzględnić.

W *Antygonie* Sofokles rozszerza jeszcze ową złożoność oceny motywacji, kiedy utrzymuje możliwość dwojakiego spojrzenia na działania bohaterki. Z jednego punktu widzenia czyn jej wydaje się chwalebny, z innego szpetny. Tak widzi to Ismena (w. 59–60):

jeszcze nikczemniej zginąć nam dziś przyjdzie,
jeżeli władcy pogwałcimy prawa.

Ta ambiwalencja oceny będzie trwać do czasu. Na końcu okaże się, że to Antygona działała słusznie, ponieważ, dokonując wyborów zgodnych z ludzkim odruchem serca, działała zgodnie z prawem boskim, co zostanie potwierdzone na końcu sztuki karą zesłaną na Kreona.

Powróćmy jednak jeszcze do motywów działania tytułowej bohaterki, jakie możemy wydobyć z tekstu Sofoklesowego dzieła. Należy do nich śmierć jako sposób wyrwania się z kręgu hańby¹⁰. Dla Greków starożytnych taka śmierć była wręcz upragniona. Jest zatem czymś cenniejszym nawet niż życie to, co dziś nazywamy honorem, czy raczej poczuciem osobistej godności człowieka. Świadczą o tym przykłady, które znajdujemy już u Homera w postaciach Achillesa i Ajasa. Ostatni woli samobójczą śmierć niż hańbę, a Achilles podejmuje walkę z Hektorem w obronie ciała swego przyjaciela Patroklosa przed pohańbieniem, mimo iż wie, że zabicie Hektora jest równoznaczne wyrokiem śmierci na siebie samego.

Podwójny motyw działania Antygony, to zachowanie dobrego imienia oraz oddanie osobie bliskiej (φιλία – *philia*)¹¹. W kulturze ówczesnej czyn sławny musiał dotyczyć osoby bliskiej. Stąd też nie rozumiano litości dla wrogów¹².

Antygona, świadoma swej powinności wobec zmarłego brata, używa w odniesieniu do swego czynu określenia „święta zbrodnia” (ὅσια πανουργήσασα – *hósia*

⁹ R.R. Chodkowski, *Wprowadzедnie...*, dz.cyt., przypis 44.

¹⁰ Zob. tamże, 36, gdzie autor komentarza omawia szerzej to zagadnienie.

¹¹ Tamże, 37.

¹² Zob. tamże, 36, nota 51.

panourgésasa). Świadczy to, że wymiar religijny również zachowuje dla niej znaczenie w uzasadnieniu podejmowanych przez siebie działań. Według pojęć starożytnych bowiem czyn tylko wówczas zasługuje na uznanie, gdy jest sprawiedliwy – zgodny z prawem (δίκαιος – *dikaíos*) i zbożny (εὐσεβής; *eusebés*, ὅσιος – *hosíos*) – czyli jest uznany przez bogów za chwalebny. Religijny wymiar – jak wspomnieliśmy – nie jest jednak pierwszorzędnym motywem inspirującym działanie bohaterki. Ma on tu jednak ważną funkcję uzasadnienia słuszności jej postępowania¹³. Słuszność działania musi się opierać m.in. na szlachetności, która wg Arystotelesa (*Rhet.* 1390-b 19–23) zasadzała się na szacunku dla przodków i wierności naturalnym więzom. Jeśli więc prawo, które się stanowi, zrywa z tymi ostatnimi, to trzeba postawić pytanie o jego legitymizację – czym może ono uzasadnić odejście od powyższych fundamentów.

3. CZY TRADYCJA JEST HAMULCEM ZMIAN?

Według starożytnych zawsze należało szanować pamięć przodków i naturalne więzy. Można by więc uznać, że zmiana prawa byłaby niemożliwa, bo kłóciłaby się z tym, co ustanowili przodkowie. Tak jednak nie jest. Rozwój jest możliwy, bo nie jest to wierność pojęta jako sztywne konserwowanie istniejących przepisów, lecz jako wierność temu, co jest fundamentem tradycji. Wyrazem takiej wierności jest zachowanie jej ducha w przeciwieństwie do „sofistycznych wykrętów”, które chcą zerwać z tradycją, a których celem jest odejście od dobra, jakie ona ze sobą niesie. Kapitalne znaczenie do zrozumienia istoty tradycji mają wersy młodszego kolegi Sofoklesa – Eurypidesa. W *Bachantkach* zawarł on istotne rozumienie tego, czym jest tradycja. W jednej ze scen zjawiają się tam starcy Tejrezjasz, kapłan, i Kadmos, założyciel Teb. Obaj są niejako uosobieniem tradycji. Ich dialog jednak uzasadnia nowy kult i wyraża ich osobistą postawę – przystąpienie do nowego kultu. Sytuacja, w jakiej znalazło się miasto, nie wymaga zachowania starych form, ale ducha, któremu one służą. Chodzi tu o wierność prawom, których początku nie da się określić, ponieważ są tak stare jak sam czas, a zatem muszą obowiązywać zawsze (Eurypides, *Ba*, 200–203):

Nie używamy wobec bogów sofistycznych wykrętów.
Ojców dziedzictwo, które jest stare jak czas
odziedziczyliśmy, a żadne rozumowanie go nie obali,
nawet jeśli jego wywód jest dziełem najbystrzejszego umysłu¹⁴.

Przebieg zdarzeń scenicznych w *Bachantkach* pokazuje, że powyższe słowa są słuszne. Król ponosi klęskę, ponieważ, odrzucając nowy kult, nie uznaje tym samym ducha tradycji, który nakazuje uczcić bóstwo. Jednocześnie przytoczone słowa stanowią odpowiedź na pytanie o funkcję tradycji jako kryterium obowiązywalności

¹³ Tamże, 37.

¹⁴ Tłum. własne – *JL*: οὐδὲν σοφίζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν.
πατρίους παραδοχάς, ἅς θ' ὀμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἤρρηται φρενῶν.

prawa¹⁵. Ważne nie są skostniałe formy, ale żywy duch. Również Hegel, kiedy wyjaśnia pojęcie etyczności, mówi, że jest to „wzajemny układ oddziaływań, ugruntowany w prawach i instytucjach, które wytrzymały próbę czasu”¹⁶.

4. CZY „PRAWO PAŃSTWA”, CZY PRAWO BOSKIE, CZY MOŻE PRAWO JEDNOSTKI?

W Heglowskiej wizji (a warto się tu do niej odwołać ze względu na znaczenie, jakie odcisnęła w historii myśli filozoficznej i prawnej) – jak zauważa W. Chudy – „fundamentem metafizycznym dramatu tego, co osobiste, i tego, co ogólne, jest duch”¹⁷. Przejawem tego ducha jest nie tylko „przestrzeń praw społecznych i politycznych, nabudowana na świadomości i woli jednostek”¹⁸. Jest nim również samowiedza i czyn jednostki, która wbrew marksistowskiej interpretacji nie jest wcale bezsilna. Może o tym świadczyć zarówno rozgłos i znaczenie, jakie znajduje w świecie działalność Mary Wagner, kanadyjskiej obrończyni życia, skazanej na więzienie za publiczne głoszenie przekonania, że każdy człowiek ma prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, i namawianie kobiet, wbrew sądowemu zakazowi, do rezygnacji z aborcji. Podobnym echem odbijają się działania obrońców życia w Stanach Zjednoczonych. Jeśli jeszcze spotykamy się z sytuacją, że dziennikarz zostaje ukarany za to, że napisał prawdę, to wówczas – jak zauważa Chudy¹⁹ – łatwiej możemy zrozumieć stwierdzenie Hegla, że *każdy czyn jest winą*: „W ten sposób staje się samowiedza w następstwie czynu – winą. Czyn bowiem jest jej działaniem, a działanie jest jej jak najbardziej własną istotą. Wina nabiera także znaczenia przestępstwa: samowiedza bowiem, jako prosta etyczna świadomość, cała oddała się tylko jednemu prawu i odmówiła przestrzegania drugiego, gwałcąc je przez swój czyn”²⁰. *Tak uczyniła właśnie Antygona*. Widać to również w przypadku prof. B. Chazana.

W splocie różnych tendencji pojawia się jednak pytanie, co jest, a przynajmniej co może być ostatecznym fundamentem stanowionego prawa. Jeśli nie prawo bo-

¹⁵ W celu głębszego zrozumienia pojęcia tradycji jako rzeczywistości dynamicznej, nieograniczonej do zachowywania wyłącznie tego, co stare, odsyłam czytelnika do przeprowadzonej przeze mnie analizy sceny spotkania Tejrzejjasza z Kadmosem w *Bachantkach* Eurypidesa (w. 170–214), J. Lewandowicz, *Bachantki Eurypidesa. Dramat religijny*, Łódź 2006, 134–138. Najbardziej wymowne znaczenie mają tam wiersze 200–203.

Przytoczone wyżej „słowa Tejrzejjasza odnoszą się do nowego kultu, którego Tebańczycy muszą się dopiero uczyć. Ma się to jednak dokonywać według starych tradycji ojców. Dotyczą one nie odniesienia do tradycyjnego przedmiotu kultu — Dionizosa, który w Tebach jest bóstwem nowym, ale zasady uznania bóstwa i podporządkowania się jego nakazom wobec oczywistych znaków jego działania. Ta właśnie tradycja nie może być, według Tejrzejjasza, w żaden sposób zakwestionowana, gdyż sięga czasów niepamiętnych. Ojcowie mieli możliwość ją wypróbować i gdyby nie była słuszna z pewnością ją odrzucili”. Tamże, 137.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, 37.

¹⁷ W. Chudy, *Antygona – patos i ironia żywiołu politycznego*, Teologia Polityczna 2 (2004–2005), 152.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, dz. cyt., 38–39.

skie, czy też transcendentny układ odniesienia systemu wartości, to musi to być prawo formułowane przez społeczność albo jednostkę jako hegemonia narzucającego swą wolę innym, opierającego się na swojej sile.

5. PRAWO BEZ TRANSCENDENCJI, PRAWO BEZ NATURY

Wypada uczynić w tym miejscu dygresję istotną dla tematu i jego tła w niniejszym tekście. Wbrew pozorom nie będzie to dotyczyć motywów działania samej Antygony, lecz Kreona, który właściwie jest główną postacią tragiczną sztuki. To jego działania i decyzje, jego obecność na scenie są bezpośrednim motorem akcji i punktem odniesienia zachodzących zdarzeń. To ze względu na jego postępowanie poeta ustami chóru w parodosie przypomni, „że ponad światem ludzkim istnieje świat bogów” i że „boskich praw nie należy lekceważyć”, a wypowiedź ta jest „przygotowaniem widza na właściwy odbiór postaci Kreona”²¹.

Znamy już treść wydanego przezeń zakazu. Przyjrzyjmy się więc tej drugiej stronie, objawiającej swoje działanie w ramach akcji. Jest ono na tyle subiektywne i obleczone w szatę troski o dobro państwa, że widz daje się prowadzić przekonującą wymową jego argumentacji aż do chwili, gdy fakty objawią jej nicość i przewrotność. Insynuacje pod adresem Polinejesa o rzekomym „zamiarze zniszczenia świątyń bogów i uczynienia z obywateli niewolników” są podane tak sugestywnie, że jak zauważa Chodkowski, „wielu komentatorów uznało jego twierdzenia za zgodne z prawdą i na tej podstawie przyjęło, że Antygona, łamiąc zakaz pogrzebu, wystąpiła przeciwko władcy i państwu”²². Tymczasem działanie Kreona, które nie uwzględnia praw boskich, jest działaniem na szkodę kraju i skutkiem utożsamienia interesu państwa z interesem osobistym. Przejawem takiej postawy jest w erze nowożytnej przypisywane Królowi Słońce, powiedzenia: „Państwo to ja” i w nie mniejszym stopniu przyjęta w 1555 r. po pokoju augsburskim zasada *Cuius regio, eius religio*, będąca jaskrawym pogwałceniem wolności sumienia.

Wbrew ogłoszonemu przez Kreona zakazowi, w interesie państwa, które doświadczyło wielu nieszczęść z powodu zmazy (μίασμα – *miasma*) obrażającej bogów, leżało zachowanie tradycyjnej normy o charakterze religijno-społecznym, nakazującej każdemu, kto spotkał na swojej drodze niepogrzebanego trupa, dokonać przynajmniej podstawowych czynności związanych z pochówkiem, polegających na przysypaniu zwłok piaskiem. W przeciwnym razie, zaniedbanie powodowało zaciągnięcie winy. Informację o dokonaniu symbolicznego pogrzebu Polinejesa przynosi pierwsza relacja Pośłańca, w której Strażnik informuje, że sposób wykonania pochówku był dokonany w pośpiechu, „jakby ktoś grzebał, chcąc uniknąć zmazy” (w. 256)²³. Zakaz Kreona, nie uwzględniający wspomnianej normy, okazał

²¹ R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 39.

²² Tamże, 41.

²³ Informację o tego rodzaju obowiązku przynoszą m.in. starożytne scholia do dzieł Sofoklesa (*Schol. in Soph., Ant.*, 255):

τοῦτο δὲ ἐποίησεν ὁ θάψας νόμου χάριν· οἱ γὰρ νεκρὸν ὀρῶντες ἄταφον καὶ μὴ ἐπαμησάμενοι

się wymierzony ostatecznie mimo woli władcy przeciwko niemu samemu i rządzonej przez niego społeczności. Bolesnie musiał się o tym przekonać, doświadczając skutków wynikłych z zarządzenia, jakie wbrew boskiemu prawu (νόμος – *nómos*) wprowadził. On zwycięski władca Teb, autokratycznie oznajmiający swą wolę ludowi, na końcu sztuki staje się najbardziej godny politowania, gdy wskutek swej krótkowzroczności i uporu traci jednego dnia swych najbliższych: syna i żonę.

6. WOBEC „ABSOLUTNEJ SPRZECZNOŚCI”

Natura wydanego przez Kreona zarządzenia kryje w sobie to, co w czasach nowożytnych zaczęło rozwijać się jako znaczący nurt w praktyce regulacji prawnych, a co kardynał Joseph Ratzinger w swojej książce *Europa Benedykta w kryzysie kultur*²⁴ nazywa „absolutną sprzecznością”. Sprzeczność owa rozwinęła się na bazie wielkiego rozłamu, jaki dokonał się wskutek naukowego przewrotu, poczynawszy od czasów Galileusza. Chciałbym odwołać się w tym miejscu do znakomitego wprowadzenia do książki kardynała Ratzingera, jakie napisał Marcello Pera, marszałek senatu włoskiego i zarazem profesor filozofii nauk. W poczynionej przez siebie analizie zwraca uwagę, że Galileusz w ramach prób dokonywanych w celu uniknięcia konfliktu z Kościołem, przyjmując interpretację Pisma Świętego w duchu filozofii Arystotelesa, do czego prowadziło odrzucenie koncepcji Kopernika, sformułował dwie tezy. Zostały one zawarte w dwóch pismach, których treść przytacza M. Pera. Jedno z nich to list do o. Benedetto Castellego, ucznia i przyjaciela Galileusza. Drugie to list adresowany do księżnej Krystyny Lotaryńskiej w 1615 r. Fragmenty obu pism przytoczone z *Wprowadzenia* M. Pery:

W pierwszej tezie Galileusz utrzymywał, że jeśli Pismo Święte jest rozumiane poprawnie, to jest zgodne z astronomią, ponieważ – jak napisał w liście do o. Benedetto Castellego 21 grudnia 1613 roku – *Pismo Święte i przyroda w równym stopniu wywodzą się od Słowa Bożego; pierwsze jako podyktowane przez Ducha Świętego, drugie jako najposłuszniejsza wykonawczyni nakazów Bożych.*

Ponadto, dla zrozumienia przez wszystkich ludzi, słusze było wyrażenie w Piśmie Świętym wielu rzeczy, które zarówno w wyglądzie zewnętrznym, jak również pod względem znaczenia słów różnią się od prawdy absolutnej. [...] Dlatego nic, co jest doświadczane za pomocą zmysłów, postawione przed naszymi oczami lub wykazane jako konieczny dowód odnoszący się do zjawisk przyrodniczych, w żadnej mierze nie może podawać w wątpliwość ustępów Pisma, których słowa wydają się mieć odmienne znaczenie, ponieważ nie wszystkie stwierdzenia Pisma Świętego są tak surowo skrupowane prawami, jak każde zjawisko przyrody.

Druga teza polega na tym, że Pismo Święte i astronomia zajmują się różnymi problemami, pierwszy to – zbawienie ludzi, a drugi związany z faktami. *A jeśli Duch Święty – napisał Galileusz do księżnej Marii Krystyny – celowo pominął nauczanie nas prawd tego typu [związanych z astronomią] jako nieistotnych dla najwyższego celu, tzn. dla naszego zbawienia, to jak można utrzymywać, że staniecie po tej stronie, a nie innej, jest niezbędne, jako że ta [strona] jest zgodna*

κόνιν ἐναγείς εἶναι ἐδόκουν· ὥσπερ οὖν τὸ τῆς ἀσεβείας τις ἔγκλημα – „dokonujący pochówku uczynił to ze względu na obowiązujące prawo: kto bowiem widział niepogrzebanego zmarłego i nie nasypał na niego piasku uważany był za obciążonego klątwą” [tłum. własne – J.L.].

²⁴ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur. Wprowadzenie*, M. Pera, tłum. z wł. W. Dzierża, wstęp o. L. Knabit OSB, Częstochowa 2005.

z wiarą, a druga jest błędna? [...] Chciałbym tutaj powiedzieć coś, co usłyszałem od duchownego najznakomitszego stanu: „Intencją Ducha Świętego jest nauczać nas, jak się idzie do Nieba, a nie jak się niebo porusza”²⁵.

Tezę, jaką zawiera pierwsze z pism, Pera nazywa „*tezą zbieżności albo jedności* między nauką a Pismem Świętym, a drugą – *tezą rozgraniczenia* albo *różnicy* między poszukiwaniami naukowymi a dziedziną zbawienia religijnego”²⁶.

Warto również w omawianym kontekście zwrócić uwagę na wzajemną ich relację, co z naciskiem podkreśla Pera. Według niego obie tezy na pozór są zgodne, ale zarówno „teoretyczne perspektywy”, jak i „praktyczne następstwa” każdej z nich, zmierzają w zgoła odmiennych kierunkach, które w widoczny sposób zaznaczyły się w europejskiej kulturze²⁷.

Z teoretycznego punktu widzenia, dla tezy zbieżności problem nauki i problem wiary to dwie prawdziwe *nauki*, które są zgodne albo muszą ze sobą harmonizować. Natomiast według tezy rozgraniczenia, autentyczna wiedza jest tylko wiedzą naukową, ponieważ problem wiary nie jest wiedzą w dosłownym znaczeniu, lecz *wierzeniem*. W pierwszym przypadku wiedza jest *jedna*: człowiek poznaje we właściwym i pełnym sensie *zarówno* swój świat, *jak i* sens swojego świata. W drugim przypadku poznanie jest albo staje się *rozbite*: istnieje powszechna i obiektywna wiedza naukowa oraz prywatna i subiektywna wiara religijna.

Jeśli chodzi o praktyczne następstwa, to według tezy zbieżności nauka o świecie musi odczuwać pokrewieństwo z religią objawioną w Piśmie Świętym (aby się z nią zharmonizować). Natomiast według tezy rozgraniczenia, nauka jest wolna i musi działać na własny rachunek, nawet jeśli Pismo Święte byłoby przeciwne w tym lub innym punkcie²⁸.

Czy postulat większego uznania pierwszej tezy i jej praktycznego respektowania jest tylko jakąś próbą ze strony Kościoła przywrócenia wagi temu głosowi, jaką miał on w czasach, kiedy znaczenie jego głosu było o wiele większe niż dziś? Czy wynika to tylko z nostalgii za czasem, kiedy ów głos powodował praktyczne konsekwencje w życiu społecznym? Nasza odpowiedź będzie negatywna. W pewnym sensie kwestia praktycznych konsekwencji związanych, z jednej strony z „*tezą zbieżności*”, a z drugiej z „*tezą rozbieżności*” zaistniała w życiu społecznym znacznie wcześniej niż w czasach, kiedy żył Galileusz. Wyraziła się ona w kulturze w sposób bardzo dobitny w epoce oświecenia ateńskiego. Soczewką skupiającą istotne wątki problematyki stała się *Antygona*. Powróćmy zatem do przerwane go wątku naszego rozważania, aby dać odpowiedź na pytanie, czy przyjęcie obowiązującego modelu w postaci stosowania „*tezy rozbieżności*” jest rozwiązaniem zadowalającym.

„Absolutna sprzeczność” – aby się tak wyrazić – postępowania Kreona wynika z przekonania o jego absolutnej autonomii działania jako władcy. Przytoczone rozumienie Galileuszowych tez dotyczyło dziedziny nauki. Jak jednak wspomina dalej M. Pera, działanie nauki na własny rachunek prowadzi do stworzenia przez nią i wykorzystania techniki. W tym związku nauka wie *jak*, technika zaś jest w stanie ową wiedzę zrealizować. W filozofii rozgraniczenia religia, jako należąca do innej płaszczyzny, nie może stawać na przeszkodzie zarówno wiedzy, która wie „*jak*”, jak

²⁵ Tamże, 21–23.

²⁶ Tamże, 21–23.

²⁷ Tamże, 24.

²⁸ Tamże, 24–25.

i technice, która „jest w stanie”. Ów „wielki podział” w czasach nowożytnych został wprowadzony w ruch przez Galileusza. Pera zauważa, że wkrótce przyłączyły się do niego inne podziały: „Prawda wiary i prawda nauki; prawda moralności i prawda prawa; prawdy Boże i prawdy państwa; prawdy publiczne i prawdy prywatne: wszędzie – od nauki do życia społecznego i osobistego – człowiek Europy i Zachodu spowodował i przeżył rozłam, separację. Z jednej strony był to rozłam między tym, co *jest*, a zatem co może być stwierdzone naukowo (za pomocą „rozumnych doświadczeń i potrzebnych dowodów”), a z drugiej strony tym, co *musi być* i co jest oparte na źródłach nienaukowych lub nieracjonalnych (zwyczaje, wierzenia, wiara)”²⁹.

Pozwólmy sobie zauważyć, że ducha tego podziału ukazuje właśnie *Antygona*. Jej główny bohater, Kreon, stanowi prawo państwowe w sposób autonomiczny w stosunku do prawa boskiego, które bezwzględnie domagało się pochowania zmarłego. Jak już zaznaczyliśmy, był do tego zobowiązany każdy, kto natknął się na trupa, choćby był to obcy, w celu uniknięcia zmazy, zaciąganej przez kontakt z ciałem zmarłego. W tym przypadku na taki kontakt jest narażone całe miasto (za pośrednictwem ptactwa albo psów roznoszących części ciała).

7. JAKA AUTONOMIA W USTALANIU NORM?

Przekonanie o prawie do autonomicznego stanowienia przepisów wywodzi się nie skądinąd jak z prymatu techniki. Jeśli technika jest przejawem zdolności zrealizowania w dziedzinie materialnej tego, co jest możliwe dla wiedzy, to istnieje podobny paralelizm dotyczący sfery moralnej: wiedza – prawo. To drugie w paradygmacie tezy rozgraniczenia jawi się jako umożliwienie w sferze społecznej realizacji potencjału techniki. W ten sposób nauka, technika i prawo mogą pozostawać we wzajemnym związku, ale autonomicznym w stosunku do religii.

Marcello Pera zauważa, że „wielki podział” ma swoje źródło w tezach Galileusza. Tymczasem podobny proces nastąpił w dziejach starożytnego ateńskiego oświecenia, które z nowożytnym wydaje się łączyć istotne podobieństwo. Otóż rozwój materialnych możliwości, dzięki błyskawicznemu wzrostowi zamożności Związku Morskiego (Ateńskiego) po zakończeniu wojen perskich, a zwłaszcza po przeniesieniu skarbcza związkowego z Delos do Aten w 454 r., stał się źródłem swego rodzaju przesunięcia akcentów w zakresie oczekiwań ludzkich. Wcześniej człowiek lokował je w sferze *týche* (τύχη), a więc losu, starając się poprzez zachowania o charakterze religijnym zapewnić sobie jego przychyłność. Pojawiające się nowe możliwości techniczne sprawiły, że nie od losu oczekuje człowiek spełnienia swych oczekiwań, ale od *téchne* (τέχνη), sztuki rzemieślniczej, tego, co dziś nazwalibyśmy techniką opartą na naukowej bazie. Opozycja *týche* – *téchne* to efekt rozwoju możliwości ludzkich, które człowiekowi zaczynają wystarczać³⁰, dzięki temu, że nauka nieustannie poszerza obszar jego działania.

²⁹ Tamże, 25–26.

³⁰ Zob. J. Lewandowicz, dz.cyt., 302–303; a także J. Roux, *Introduction*, w: Euripide, *Les Bacchantes*. II. *Introduction, texte et traduction*, t. 1, Paris 1970, 51.

Empiryczna wiedza ma jednak swoje granice. W podstawowym doświadczeniu egzystencjalnym dostrzegamy je w zjawisku śmierci. Śmierć jest granicą niejako w podwójnym znaczeniu. Z jednej strony, dzięki nauce kładzie kres skuteczności wysiłków wydłużania w nieskończoność trwania ludzkiego życia (przynajmniej w przypadku jednostki). I jest to granica, którą każdy **człowiek przekroczyć musi**. Z drugiej strony, dla empirycznej **nauki** jest to granica, której nauka wraz z nim **przekroczyć nie może**. W efekcie nauka może eksplorować wycinki życia, ale jego sens jako całości jest dla niej niedostępny. Dzieje się tak zarówno w przypadku, gdy śmierć nie jest kresem wszystkiego, jak również wówczas, gdyby tym kresem była. Jeśli śmierć nie jest kresem wszystkiego, to sens życia musi zostać wyznaczony na podstawie transcendensu, na tym, co jest poza kresem śmierci. Jeśli natomiast śmierć jest końcem wszystkiego, to wyznaczenie sensu życia musi się dokonać wyłącznie według woli jednostki. W takim jednak razie ów sens będzie narzucany innym w sytuacji konieczności formułowania prawa dotyczącego jednostek różnie odczytujących sens swego życia. Nie można by mówić wówczas o jakimkolwiek wspólnym sensie, a wszystko, co byłoby próbą jego nadania skazane byłoby na arbitralność jednostki (lub grupy) i siłę, jaką ona dysponuje. Skoro nie ma transcendensu, który jest gwarantem np. nienaruszalności życia i jego sensu, to może się pojawić jednostka lub grupa, która ustanowi prawo umożliwiające pozbawianie życia innych lub wykluczające określone przyjmowanie sensu. Wystarczy, że zyska przewagę (np. demokracja). To jednak oznacza, że jest to cywilizacja śmierci, niezależnie od tego, jakimi zdobyczami mógłby się szczycić człowiek.

Sobór Watykański II, podjąwszy próbę dogłębnej analizy rzeczywistości ziemskiej, dostrzega podobny proces, jaki zachodził w łonie społeczeństwa ateńskiego epoki klasycznej, również w naszych czasach:

Jeżeli jednak przez słowa „autonomia rzeczy doczesnych” rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. Poza tym wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, w języku stworzeń zawsze dostrzegali ujawnianie się Boga i słyszeli Jego głos. Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe (KDK 36)³¹.

Wspomniana autonomia wykluczająca z działań ludzkich, a zatem i z dziedziny prawa, sens wyznaczony przez transcendens, stała się przedmiotem rozważań Eurypidesa, bliskiego Sofoklesowi. W przytoczonych już *Bachantkach*, reagując niejako na problematykę ówczesnego życia umysłowego i duchowego, ukazał los króla tebańskiego Penteusa (zbieżność miejsca akcji z *Antygoną*), który zakazał oddania czci bogu Dionizosowi. Król jest ikoną ówczesnych racjonalistów, nabierających dystansu do „jakichś tam” kultów. W ostateczności jednak ośmieszony w swoim zachowaniu (jako orędownik racjonalności podejmuje działania nieracjonalne: sprzeciwia się bogu, przebiera się za kobietę, udaje się, mimo zakazu boga, na miejsce kultu) staje się tragiczną ofiarą najbliższych mu w rodzinie kobiet, które owładnięte boskim szałem rozszarpują go na strzępy. Wśród nich jest również jego własna matka.

³¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (nr 36), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. dekryty. Deklaracje*, Poznań 2002, 552.

W epoce, kiedy wystawiano *Bachantki*, siła ówczesnej kultury nie pozwoliła wdrzeć się jeszcze w historię temu podziałowi, który od czasów Galileusza naznacza naszą cywilizację. Siła ta zasadzała się na mądrości, która umiała połączyć boskie z ludzkim. Do mądrości właśnie jako tej, która pozwala ocalić sens, odwoływał się papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu 22 września 2011 r. w Bundestagu. Bez niej zamiast siły argumentu pozostanie jedynie argument siły. Nie tylko jednostka może się nim posługiwać. Może on przejawiać się również w działaniu grupy czy społeczności. W przypadku rezygnacji z odniesienia do transcendensu nie można uciec od siły jako nadrzędnego formatora życia prawnego i społecznego. Wówczas wszyscy stają się niewolnikami z wyjątkiem tego, kto nadaje sens – stanowi prawo.

Ponieważ motyw jest u podstaw sensu, człowiek musi albo chce motywować swoje działanie. Jeśli w takim razie siła nie jest dla niego argumentem rozstrzygającym, to nie może mieć decydującego dlań głosu nawet werdykt demokracji tam, gdzie idzie o kwestie najbardziej fundamentalne w byciu człowiekiem. Pociąga to za sobą również – jak zauważa Benedykt XVI – konsekwencje prawne:

W odniesieniu do wielkiej części spraw, które należy regulować pod względem prawnym, zagadnienie większości może być kryterium wystarczającym. Oczywiście jest jednak, że w podstawowych kwestiach prawa, których stawką jest godność człowieka i człowieczeństwa, zasada większościowa nie wystarcza: w procesie tworzenia prawa każda osoba, poczuwająca się do odpowiedzialności, winna sama poszukiwać kryteriów swej orientacji. W III wieku wielki teolog Orygenes w ten sposób usprawiedliwiał sprzeciw chrześcijan wobec niektórych obowiązujących norm prawnych: „Jeśli ktoś znalazłby się wśród Scytów, którzy mają bezbożne prawa i byłby zmuszony do życia wśród nich [...], zareagowałby bez wątpienia w sposób bardzo rozsądny, gdyby w imię prawa prawdy, która u Scytów jest akurat nielegalna, wraz z innymi, wyznającymi taki sam pogląd, również tworzyłby stowarzyszenia wbrew obowiązującemu prawu...”³².

„Autonomia rzeczywistości ziemskich” tak, ale nie jest to autonomia bezwzględna. Ostatecznie musi być ona ograniczona do tego obszaru, który zakreśla śmierć. Nie wolno jednak redukować rzeczywistości do tego, co jest dostępne poznaniu empirycznemu. Jest to bowiem działanie arbitralne, nie poparte żadnym naukowym argumentem. Społeczność i jej prawa muszą się charakteryzować otwarciem na transcendencję. Ona i tylko ona bowiem może zapewnić człowiekowi tę pełnię, o jakiej marzy i jakiej pragnie.

W przeciwnym razie będzie tak, jak z postawą nieinformowania ciężko chorego o jego stanie zdrowia wówczas, gdy choroba grozi rychłą śmiercią. W takim przypadku celem działania jest przedłużenie nadziei człowiekowi. Nadziei, która aż do śmierci pozostaje złudna. W imię czego można jednak odmawiać nadziei wykraczającej poza doświadczenie empiryczne – poza śmierć? Kultura, która to czyni, nosi w sobie wewnętrzną sprzeczność. Chce człowiekowi dać nadzieję, jednocześnie go z niej odzierając.

³² Przemówienie papieża Benedykta XVI w Bundestagu, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, wygłoszone 22 września 2011 r. Cytuję nie tekst z L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 10–11 (337), 39, lecz za portalem internetowym „Opoka”:

<http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39463&s=opoka#> (wejście: 20.04.2015), uznając to tłumaczenie za pełniejsze.

8. PYTANIE O PUNKT ODNIESIENIA

Antygona doskonale obrazuje, do czego prowadzi prawo siły ujawniające się w arbitralnym narzucaniu zasad i zakresłaniu granic ludzkiej nadziei. Uzmysłowia, że prawo siły, którego przedstawicielem jest Kreon, musi być skazane na niepowodzenie, na osobistą klęskę tego, kto je stosuje. Tragedia stara się ukazać punkt odniesienia nie ograniczony do woli jednostki czy grupy. Jego funkcję spełniają odwieczne prawa boskie, wspólne wszystkim ludziom. Wspomnieliśmy, że według przekonania starożytnych czyn zasługuje na uznanie, jeśli jest sprawiedliwy i zbożny. Naturalne jest zatem pytanie, jakie powinno być prawo stanowiące wsparcie takiego czynu, czy- nu kierującego się poznaniem tego, co słuszne? We wspomnianym przemówieniu do Bundestagu papież Benedykt XVI stawia pytania, które można odnieść do działania Antygony: jakie prawo jest dobre? Zanim jednak padnie odpowiedź, Benedykt XVI podkreśla konieczność wiedzy o tym, co jest dobre, co jest słuszne:

Jak rozpoznaje się to, co jest słuszne? W historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie: to, co między ludźmi jest słuszne, rozstrzyga się na gruncie odniesienia do Bóstwa. W przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym a subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie obu dziedzin, powstałych w stwórczym Umyśle Boga. W ten sposób teologowie chrześcijańscy włączyli się do ruchu filozoficznego i prawnego, jaki tworzył się od II w. przed Chr. W pierwszej połowie II stulecia przedchrześcijańskiego doszło do spotkania między rozwiniętym przez filozofów stoickich społecznym prawem naturalnym a wpływowymi nauczycielami prawa rzymskiego. Z tego kontaktu narodziła się zachodnia kultura prawna, która miała i do dzisiaj ma decydujące znaczenie dla kultury prawnej ludzkości. Z tej przedchrześcijańskiej więzi między prawem a filozofią wywodzi się droga, prowadząca – przez chrześcijańskie średniowiecze – do rozwoju prawnego okresu oświecenia aż do Deklaracji Praw Człowieka i do naszej niemieckiej Ustawy Podstawowej, dzięki której naród nasz uznał w 1949 „nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka jako podstawę każdej wspólnoty ludzkiej, pokoju i sprawiedliwości na świecie”.

Odpowiedź na pytanie Antygony, zarazem odpowiedź na przypadek prof. Chazana, nie musi mieć wymiaru *stricte* konfesyjnego. Zakłada jednak uznanie obiektywnej prawdy i możliwości dojścia do niej poprzez działanie rozumu odczytującego obiektywny porządek. Propozycja odpowiedzi opartej na zgodności prawa stanowionego z tym, co zostaje odkryte, odczytane przez człowieka jako jego natura, winna brzmieć jak ta, która została przedstawiona w tragedii. Wymownie ujmując to zagadnienie w swoim komentarzu do *Antygony* prof. Chodkowski:

Warto zauważyć, że Sofokles nie przeciwstawia tu praw państwowych prawom boskim, ale zestawia je w jedną całość: kto szanuje jedno i drugie zasługuje na uznanie, kto je odrzuca – spotyka się z potępieniem (założenie, że sztuka ma ukazywać konflikt tych praw, podważałoby główną ideę utworu). Optymistyczna uwaga o człowieku, który nie jest bezsilny wobec przyszłości (w. 360), brzmi jak wskazówka – z błędnej drogi można zawsze zawrócić...³³.

Dawniejsze interpretacje sugerujące, że *Antygona* staje w obronie praw boskich przeciw ludzkim nie mają żadnego uzasadnienia w tekście ani w przebiegu zdarzeń.

³³ R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 46.

Tych pierwszych nie trzeba było bronić. Bogowie bronili swej czci sami. Wręcz przeciwnie – jak zauważa Chodkowski – Antygona w swojej słynnej mowie domaga się, choć czyni to nie wprost, aby Kreon w swych zarządzeniach respektował „niepisane prawa bogów” nie dlatego że staje w ich obronie, ale dlatego że one uzasadniają słuszność jej postępowania. Nie przeciwstawia również praw boskich spisany prawom państwa, które przecież dla Greków ówczesnych miały boskie pochodzenie³⁴. Swój sprzeciw wobec roszczeń Kreona uzasadnia koniecznością dokonania wyboru między respektowaniem prawa boskiego i prawa władcy, które są sprzeczne. Jej wybór (w przeciwieństwie do postawy, jaką reprezentuje Chór) jest dla niej od początku oczywisty. W wypowiedzi, jaką wkłada w jej usta Sofokles, znajdujemy argumentację negatywną w stosunku do możliwości uznania zarządzenia Kreona (w. 450–457). Tu jest to argumentacja religijna, licząca się z nadrzędną pozycją transcendencji w regulacji prawnej.

Nie Zeus mi przecież ten zakaz ogłosił
ani też Dike, mieszkanka Podziemia,
takich wśród ludzi praw nie wyznaczyła.
Nie sądzę także, by twe obwieszczenia
znaczyły więcej niż te prawa bogów,
co niepisane, stałe są i wieczne;
śmiertelny człowiek łamać ich nie może:
są bez początku i zawsze są żywe.

9. HIERARCHIA NORM

Warto zwrócić uwagę, jak to czyni Chodkowski, że zarządzenia króla, będące w tym przypadku „przejawem arbitralnej woli człowieka”, nie są przez Antygonę w ogóle uznawane za prawo. W ówczesnej terminologii przepis prawny określany był mianem *nómos* (νόμος). W swych wypowiedziach Antygona używa równoznacznego semantycznie *nómima* (νόμιμα) jako określenie praw boskich. Kiedy jednak mówi o zarządzeniu Kreona, określa je słowem *phrónema* (φρόνημα), co w tym kontekście oznacza ‘własny wymysł’ – ‘arbitralną uzurpację prawa’³⁵.

Trzeba pamiętać, że postępowanie Antygony nie oznacza moralnej anarchii, ponieważ wartości wyższe, które uwzględnia w swoim działaniu, pozwalają jej, w przeciwieństwie do Kreona, rozpoznać dobro i zło³⁶. Wracamy tu do pytania postawionego przez papieża Benedykta XVI w cytowanym fragmencie przemówienia w Bundestagu. Rozumiejąc istniejącą trudność poznania prawdy i tego, co słuszne, papież podkreśla jednak jego możliwość:

Na podstawie tego przekonania działali bojownicy ruchu oporu przeciw reżymowi nazistowskiemu oraz innym reżimom totalitarnym, wyświadczać w ten sposób przysługę prawu i całej ludzkości. Dla tych ludzi było bezspornie jasne, że obowiązujące prawo było w rzeczywistości

³⁴ Tamże, 49.

³⁵ Tamże, przypis 69.

³⁶ Zob. tamże, 71.

bezprawiem. Ale w przypadku decyzji polityka demokratycznego pytanie o to, co naprawdę odpowiada prawu prawdy, co jest naprawdę słuszne i może stawać się prawem, nie jest równie oczywiste. To, co w odniesieniu do podstawowych zagadnień antropologicznych jest słuszne i może stać się obowiązującym prawem, nie jest całkiem oczywiste samo przez się. Nigdy nie było łatwo odpowiedzieć na pytanie, jak można rozpoznać to, co jest rzeczywiście słuszne i może w ten sposób służyć sprawiedliwości w stanowieniu prawa, a dziś – w warunkach ogromu naszej wiedzy i naszych zdolności – pytanie to stało się jeszcze o wiele trudniejsze.

Trudność nie zwalnia jednak człowieka od podejmowania działań i uzasadniania ich. Postawa Antygony wyklucza jakiekolwiek uznanie słuszności doktryny pozytywizmu prawnego, na którą powołują się czasami bardziej lub mniej jawnie krytycy pierwszeństwa głosu sumienia jako kryterium działania. Głos papieża brzmi niezwykle zgodnie z tym, co widzimy w czynach córki Edypa. Zgodność ta współbrzmi z ważną tradycją kulturową, która kształtowała dziedzictwo Europy i jej siłę. To dzięki uznaniu fundamentalnego znaczenia sumienia, uwarunkowanego zdolnością poznania i rozróżniania dobra i zła (co decyduje o tym, że jego ukierunkowanie jest *par excellence* transcendentne), możliwy był proces norymberski. Dlatego też w punkcie wyjścia wykluczył on *phronémata* jako wystarczające źródło prawa podejmowanych przez człowieka działań. Uznał tym samym istnienie norm nadrzędnych, ogólnoludzkich, które mogą być **poznane** i winny być **uznane**. Niezwykle znaczenie ma fakt, że w trzecim procesie norymberskim, jak stwierdza Witold Kulesza, *skazanie niemieckich jurystów opierało się na tezie, że przepisy karne, które stosowali – choćby zgodnie z ich treścią – nie były jako takie prawem, a powoływane w wyrokach skazujących na karę śmierci nie zostały uznane za rację uwolnienia prokuratorów i sędziów od odpowiedzialności karnej za wzięcie udziału w ludobójstwie*. Co więcej, istniały w czasach nazistowskich w prawie niemieckim takie przepisy prawne, które same w sobie stanowiły *zbrodnię w swej treści*³⁷. Narzuca się w tym przypadku konieczny wniosek: istnieją takie wartości i normy, które nie mogą być zakwestionowane przez żadne ustawodawstwo.

10. JAK ZNALEŹĆ PŁASZCZYZNĘ POROZUMIENIA?

Co pozwala na poznanie tych norm? W sytuacji, kiedy istotne punkty odniesienia wyznacza religia, sprawa jest dosyć prosta. Jednak każde ustawodawstwo, które odrzuca z założenia religię czy szeroko pojętą transcendencję jako źródło prawa, albo punkt odniesienia, musi przynajmniej, o ile prawo nie ma być przejawem siły realizującej interesy prawodawcy i narzucającej w sposób arbitralny jego przepisów, odnieść się do tego, co immanentne i zarazem wspólne wszystkim ludziom. Jeżeli Kościół chce odwołania się w podstawowych aktach prawnych, jak np. konstytucja europejska czy konstytucje narodowe, odniesienia do Boga jako transcendensu, to nie wynika z tego, że według jego zdania stanowienie prawa bez takiego odwołania nie jest możliwe. Chodzi tu raczej o pewne spojrzenie całościowe gwarantujące sens. Formułowanie prawa bez

³⁷ W. Kulesza, *Crimen laesae iustitiae. Odpowiedzialność karna sędziów i prokuratorów za zbrodnie sądowe według prawa norymberskiego, niemieckiego, austriackiego i polskiego*, Łódź 2013, 503.

takiego odniesienia jest nadal możliwe, byleby zachować uczciwość w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego godność. Wszak zgodnie z tezą zbieżności Galileusza prawda o człowieku jest ta sama zarówno wtedy, gdy odczytywać ją według kryteriów immanentnych, jak i transcendentnych.

Wydaje się, że jedynym kryterium immanentnym, które może stanowić fundament prawodawstwa, jest godność człowieka. Jej rozumienie jest z kolei uzależnione od odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i jaka jest jego natura. W tym właśnie kierunku zmierzały wysiłki stoików. Taki też postulat poznawczy, jak wynika ze słów Benedykta XVI w przywoływanym przemówieniu, towarzyszy od początku Kościołowi, który nie chce narzucać konfesyjnego punktu odniesienia. Formułuje jednocześnie postulat praktyczny, aby ustawodawstwo oprzeć na wysiłkach zmierzających do dogłębnego poznania i odczytania prawa naturalnego. Dla chrześcijaństwa ten immanentny wymiar, jaki kryje w sobie ludzka godność, jest jednocześnie punktem stycznym z wymiarem transcendentnym. Można powiedzieć, że będąc punktem dojścia, staje się on niejako bramą transcendencji – punktem wyjścia, w którym otwierają się człowiekowi zupełnie nowe perspektywy, takie, o których on sam nie mógłby nawet marzyć.

Znamienne, że wyczucie tego niezwyklego związku poznawanego prawa i jego otwarcia się na transcendencję znajdujemy u Arystotelesa. W swojej *Retoryce* (*Rhet.* 1373b 1–24) powołuje się na słowa Antygony:

Nie dziś i nie wczoraj zrodziło się ono, istniało zawsze, a odkąd – nikt nie wie³⁸ (*Ant.* 455–456).

Stwierdza przy tym, że wersy te mówią o istnieniu prawa „wspólnego dla wszystkich ludzi nawet wtedy, gdy nie tworzą oni żadnej wspólnoty i nie mają wzajemnych układów”³⁹. Jest to właśnie prawo naturalne, które chroni każdego człowieka. Pogrzebanie zaś, mimo zakazu, ciała Polinejsesa określa jako „akt sprawiedliwy z natury”. Powołuje się przy tym na Empedoklesa. Ten zakazuje „zabijania istot żywych, ponieważ nie jest tak, że to samo w stosunku do jednych jest sprawiedliwe, a do drugich niesprawiedliwe”⁴⁰. Nie może więc być tak, że zabicie człowieka nie narodzonego w łonie jednej matki nie może być aktem sprawiedliwym, a w łonie drugiej może być. Jeśli pozwoлиć człowiekowi na decydowanie o życiu człowieka nie narodzonego, to jest to sytuacja, w której o tym, co „sprawiedliwe” decyduje siła.

11. ZAKOŃCZENIE: KU PYTANIOM ANTYGONY?

W naszej współczesności, ktoś, kto chce ustanowić korzystne dla siebie prawo, powołuje się często na opinię publiczną. Ona miałaby być kryterium stanowienia prawa. Łatwo jednak o manipulację. Wystarczy urobić najpierw opinię „racjonalnymi” argumentami. W *Antygonie* Sofokles po mistrzowsku ukazuje działania Kreona,

³⁸ Cyt. za: Arystoteles, *Retoryka-Poetyka*, tłum., wstęp i komentarz H. Podbielski, Warszawa 1988, 129.

³⁹ Tamże, 1373b, 129.

⁴⁰ Arystoteles, *Rhet.* 1373b, 14–15, ed. W.D. Ross, *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford 1959, tłum. własne – J.L.

które sprawiają, że chór (opinia publiczna) nie zajmuje od początku stanowiska po stronie bohaterki. Władca chce nawet i u samej Antygony wywołać poczucie, że jest wyobcowana w społeczności, która, oceniając jej czyn jako bezbożny, nie pochwala go⁴¹. Pierwotne uznanie chóru dla prerogatyw władcy w wydawaniu zarządzeń znajduje jednak zastrzeżenie w wypowiedzi, iż ten godny jest miasta, kto szanuje jego prawa (zob. w. 364–375). Dlatego właśnie widz na końcu sztuki może się przekonać, że to Kreon, mimo iż w jego ustach brzmi żądanie przestrzegania moralnego ładu (w. 666–672), okaże się jego burzycielem przez swoje szkodliwe zarządzenia. Dlatego poeta każe mu przegrać nie tylko jako politykowi, ale i człowiekowi, „ponieważ względy moralno-religijne całkowicie podporządkował racjom politycznym, które okazały się błędne”⁴².

Kluczowy wiersz Antygony: „Mam kochać braci, nie ich wrogość dzielić!” (523) – jak zauważa Chodkowski – oznacza, że „z natury człowieka nie może wynikać nakaz nienawiści, a tylko nakaz miłości, głosi więc wyższość oddania się osobie bliskiej nad nienawiścią, nawet uzasadnioną”⁴³. Prowadawca zatem nie może gardzić „nie tylko prawami bogów, ale i prawem ludzi do życia, do miłości osób najbliższych, do osobistego szczęścia, do wyrażania własnych poglądów”⁴⁴.

Wspomniany zabieg Sofoklesa, który pozwala mieć wrażenie, że chór starców przytakuje początkowo królowi, jest tak pomyślany, aby dopiero pod koniec sztuki okazało się, że „główny konflikt w *Antygonie* polega na konflikcie władcy (nie prawa!) z prawem niepisanim: prawem bogów podziemnych oraz – poznawalnym na drodze rozumowej – prawem naturalnym”⁴⁵. To ostatnie według Sofoklesa i Arystotelesa musi zawierać normy postępowania wyznaczone przez naturę ludzką.

Jeden jeszcze aspekt swego działania zawiera Antygona w słowach, które z naszego dzisiejszego punktu widzenia moglibyśmy uznać za jedno z najważniejszych i stanowiących podstawę do umocowania dzisiejszych przepisów prawnych. Przywołajmy raz jeszcze wspomniany już w. 517: „To nie niewolnik, ale brat mój zginął”. Dla starożytnych niewolnik (δοῦλος – *doulos*) był rzeczą nabytą (κτῆμα – *ktéma*). Mamy zatem odniesienie do tego, co stanowi wyzwanie jej działania. Godność brata. Godność, jaką cieszy się każdy „ja”, spotyka się z godnością każdego „ty”. Antygona występuje w obronie godności tego, z którym wiąże ją zobowiązujące więzy krwi. Co jednak, gdy owo „ty” nie jest członkiem tej samej rodziny? Czy zabijany np. więzień Auschwitz nie jest godny tego, aby się za nim ująć, ponieważ jest obcy i bezsilny? Samo narzuca się pytanie o współczesną pozycję prawną człowieka poczętego, w szczególności embrionu, którym można niemal bez ograniczeń dysponować aż do zadania śmierci. I nie jest to pytanie o „mało znaczące komórki”. Jest to pytanie o zasadniczy ład moralny. Z wiersza 523 *Antygony* wynika jeszcze jeden wniosek. Ten mianowicie, że nie wolno w działaniu przyłączać się do nienawiści.

⁴¹ Zob. R.R. Chodkowski, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 53.

⁴² Tamże, 72.

⁴³ Tamże, 56.

⁴⁴ Tamże, 70.

⁴⁵ Tamże, 72.

Jeśli zaś martwe ciało Polinejesa zasługuje na taką ofiarę, jaką składa Antygona, to ma ona prawo postawić nam dziś dwa pytania: „Jaka winna być postawa każdego wobec życia?” i „Jak w tej perspektywie winno się umiejscowiać prawo?”

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, wygłoszone 22 września 2011 r. w Bundestagu, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 10–11 (337), 38–41. Wersja elektroniczna:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html.
- Chodkowski R.R., *Wprowadzenie*, w: Sofokles, *Antygona*, tłum., wstęp i przypisy R.R. Chodkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2004.
- Chudy W., *Antygona – patos i ironia żywiołu politycznego*, *Teologia Polityczna* 2 (2004–2005), 150–164.
- Gałkowski J.W., *Personalizm w myśli społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: *Codziennne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL 2001, 207–218.
- Kulesza W., *Crimen laesae iustitiae. Odpowiedzialność karna sędziów i prokuratorów za zbrodnie sądowe według prawa norymberskiego, niemieckiego, austriackiego i polskiego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013.
- Lewandowicz J., *Bachantki Eurypidesa. Dramat religijny*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe 2006.
- Ratzinger J. kard., *Europa Benedykta w kryzysie kultur. Wprowadzenie*, M. Pera, tłum. z wł. W. Dzierża, Wstęp o. L. Knabit OSB, Częstochowa 2005.
- Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty medyczne i prawne*, red. P. Stanisławski, J. Pawlikowski, M. Ordon, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Szostek A., *Uwagi o formowaniu „ludzi sumienia”*, *Znak* 48 (1996), nr 494 (7), 60–72.
- Tomasz More, *Pisma więzienne*, Poznań: W drodze 1985.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL. 1982.

ANTIGONE'S CONTEMPORARY QUESTIONS ABOUT FREEDOM OF CHOICES, SOURCES OF LAW AND JUSTIFICATIONS OF MORAL RIGHTNESS OF DEEDS

Summary

The author presents considerations concerning morality criteria based on cultural and philosophical prepositions. Contemporary issues, in particular bioethical ones, make us pose the questions about the hierarchy of norms and, thus, the hierarchy of activities. This automatically leads to the question about the source (or sources) of law. The basis for these considerations is Antigone by Sophocles as a masterpiece with universal message. From the text analysis one can discover the issue of tradition and its role in social life principles determination. This leads to the question about the sources of law – are they transcendental or immanent? The author points out that Antigone uses the word „law” – „νόμος”, „νόμια” – only in relation to the divine laws. Creon's regulations which oppose them are described as „φρόνημα” – inventions. In this way she acknowledges the supreme character of the transcendental norm. Rejection of the reference to the transcendental leads to „absolute contradiction” in the area of prepositions and attainments of legal objectives. This notion („absolute contradiction”) was used by Joseph Ratzinger in *Benedict's Europe in the cultures crisis*. It can be said that this contradiction in the

modern age comes from different ways of understanding the relationship between the transcendence and science, and, consequently, law by Galileo. Therefore, the premise of absolute autonomy creates „absolute contradiction”. The attempt to overcome this obstacle is respect for the so called „immanent transcendence”, which is expressed in the natural law. However, one must first acknowledge the existence of the objective truth and the possibility of knowing it and the norm which assesses the consistency of one’s action with those reference points. This norm is one’s conscience which has its autonomy in relation to legal norms that are not based on the natural law. Without that acknowledgement the only justification of law would be mere force. In our cultural situation Antigone’s question about the sources of law and its validity as well as how to save human dignity and love remains still pending.

Key words: Antigone’s topos, sources of the law, source of obligation, state law, codified law, divine law, natural right, legal positivism, human dignity, love, death, norm, conscience, justice, tradition, nature, one’s autonomy, legal autonomy, autonomy of the temporal, moral norm, *nómos* (νόμος)