

**Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická**

**Moderní výklady Sofokleovy Antigóné
Bc. Tereza Janišová**

**Diplomová práce
2012**

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Tereza Janišová**
Osobní číslo: **H10703**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Moderní výklady Sofokleovy Antigóné**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Tématem diplomové práce je řecké drama Antigóné, proto se nejprve zaměřím na výklad řecké tragédie obecně a shrnutí Sofokleova života a jeho díla. Dále přistoupím k výkladu jednotlivých autorů, konkrétně Jana Patočky, Marthy C. Nussbaumové a Petera J. Ahrensdorfa. Na závěr porovnáím tyto interpretace s vlastním hodnocením.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

AHRENSDORF, P. J. Greek tragedy and political philosophy. 1. vyd. New York : Cambridge University Press, 2009. 192 s. ISBN 978-0-521-51586-3.
NUSSBAUM, M. Křehkost dobra. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. 839 s. ISBN 80-7298-089-0.
PATOČKA, J. Umění a čas I. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2004. 543 s. ISBN 80-7298-113-7.
SOFOKLÉS. Tragédie. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1975. 623 s. další literatura dle důkladné rešerše

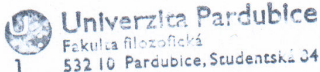
Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.**
Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2010**

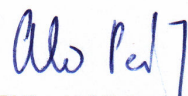
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2012**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan



L.S.


PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 25. 6. 2012

Bc. Tereza Janišová

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych chtěla poděkovat především vedoucímu své práce Mgr. Tomáši Hejdkovi, Ph.D. za jeho ochotu a pomoc nejen s diplomovou prací, ale také za podporu během celého studia. Dále děkuji svým rodičům, že mi umožnili studovat a společně s přítelem mě po celou dobu podporovali.

NÁZEV

Moderní výklady Sofokleovy Antigony

ANOTACE

Cílem diplomové práce je seznámit čtenáře se Sofokleovým antickým dramatem Antigony a dospět k rozhodnutí, zda byla Antigona nespravedlivě potrestána za svou úctu k rodině nebo zda se provinila. K hlubšímu pochopení tohoto díla je nejprve vysvětlen původ antické tragédie a popsán život autora společně s tragédií. Podstatná část práce se věnuje interpretacím moderních autorů – Jana Patočky, Marthy C. Nussbaumové a Petera Ahrensdorfa. V závěru jsou tyto výklady vzájemně porovnány a zhodnoceny.

KLÍČOVÁ SLOVA

tragédie; Antigona; Sofoklés; novodobí autoři

TITLE

Modern interpretations of Sophocles' Antigone

ANNOTATION

The aim of this thesis is get to know the reader with Sophocles's ancient drama Antigone and reach a decision about whether Antigone was unjustly punished for her devotion to her family or whether she was guilty. For a deeper understanding of this work is firstly explained the origin of ancient tragedy and describe the life of the author together with his tragedy. A substantial part is focused on interpretations of modern writers - Jan Patočka, Martha C. Nussbaum and Peter Ahrensdorf. In conclusion, these interpretations are compared with each other and evaluated.

KEYWORDS

tragedy; Antigone; Sophocles; modern writers

OBSAH

1. Seznámení s tématem.....	- 9 -
1.1. Řecká literatura	- 9 -
1.1.1. Vznik tragédie	- 10 -
1.1.2. Prvky tragédie	- 10 -
1.1.3. Epos a tragédie	- 13 -
1.1.4. Mýtus	- 13 -
1.2. Sofoklés (497/6 – 406/5 př. n. l.)	- 15 -
1.3. Sofokleova <i>Antigoné</i>	- 17 -
2. Jan Patočka.....	- 21 -
2.1. Mýtus v Sofokleových dramatech.....	- 22 -
2.2. Kreón a <i>Antigoné</i>	- 24 -
3. Martha C. Nussbaum.....	- 26 -
3.1. Hlídač	- 27 -
3.2. Kreón.....	- 27 -
3.3. <i>Antigoné</i>	- 30 -
3.4. Sbor	- 32 -
3.5. Teiresiás a Haimón.....	- 34 -
4. Peter J. Ahrens Dorf.....	- 35 -
4.1. <i>Antigoné</i>	- 36 -
4.2. Isméné	- 38 -
4.3. Kreón.....	- 40 -
4.4. Pád <i>Antigony</i>	- 43 -
4.5. Pád Kreonta.....	- 45 -
4.6. Teiresiás	- 47 -
5. Porovnání výkladů	- 48 -
5.1. <i>Antigoné</i>	- 50 -
5.2. Kreón.....	- 53 -
5.3. Vedlejší postavy	- 57 -
Závěr	- 60 -
Použitá literatura	- 62 -

Úvod

Téma diplomové práce *Moderní výklady Sofokleovy Antigóné* jsem si vybrala kvůli svému zájmu o antiku a po konzultaci s vedoucím práce Mgr. Tomášem Hejdukem, Ph.D.. Jelikož se práce zabývá antickým dramatem, v první kapitole jsem shrnula vznik a vývoj tragédie a jejích prvků. Dále mi přišlo vhodné seznámit čtenáře s autorovým životem a stručně představit jeho dílo. V následujících kapitolách je výtah z interpretací tragédie *Antigóné* a charakteristika jejích postav novodobými autory, konkrétně Janem Patočkou, Marthou C. Nussbaumovou a Peterem J. Ahrensorfem. Ty jsou v závěru porovnány nejen mezi sebou, ale také s mým hodnocením.

Tragédie *Antigóné* je o konfliktu dvou hlavních postav - Antigony a Kreonta, kde oba postihl krutý osud. Z důvodu, že drama nese název pouze jména hlavní hrdinky, představuji dále toto drama primárně jako příběh o tragickém osudu Antigóné. Záměrem této práce je dospět k rozhodnutí, zda byla Antigóné za svou úctu k rodině nespravedlivě potrestána nebo zda se skutečně provinila.

V přepisu antických jmen a jejich skloňování jsem se v práci držela *Slovníku antické kultury*¹. Řecké pojmy jsou v závorkách volně přeloženy z *A Greek-English lexicon*².

¹ *Slovník antické kultury*. Praha : Svoboda, 1974. 717 s.

² LIDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford : Clarendon Press, 1996. 2042 s. ISBN 0-19-864226-1.

1. Seznámení s tématem

V této kapitole jsem se blíže zaměřila na vznik řecké tragédie obecně. S využitím *Dějiny řecké literatury* od Canfory a pasážím z Aristotela, Patočky aj., jsem popsala základní prvky tragédie, rozlišení mezi tragédií a eposem a původní význam mýtu. Dále jsem stručně popsala život autora - Sofoklea, aby čtenář věděl, za jakých okolností dílo vznikalo. V závěru této kapitoly je shrnutí tragédie *Antigoné*, jejíž rozbor je hlavním tématem této diplomové práce.

1.1. Řecká literatura

Pojem „řecká literatura“ je dle Canfory poněkud nepřesný, neboť zahrnuje množství odlišných literatur, v nichž se mění „literární skutečnost“³. To co má společné je řecký literární jazyk, který si však nechoval stále stejnou podobu. Řeckou literaturu lze rozdělit do čtyř období⁴:

- *archaické* (7. – 6. stol. př. n. l., zde je podle Canfory patrná snaha o shrnutí veškerého vědění nashromážděného tradicemi, nejznámějším představitelem tohoto období je Homér);
- *attické* (5. – 4. stol. př. n. l., dochází k rozvoji divadla, vznik tragédie, komedie, řečnictví);
- *helénistické* (336 – 30 n. l., povědomí tradice (minulosti), která musí být zachována, díky tomu se dochovala řecká literatura klasického období, dochází k rozvoji věd a všech oborů umění, zejména literatury a filosofie);
- *římské*.

³ „Literární skutečnost“ zpočátku představovala to, co přispívalo ke kodifikaci psané podoby. Později došlo k rozmachu psané formy (díky demokratizaci používání písma) a uplatňování mechanismů výběru (ty se během období také měnily). In: CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. 1. vyd. Praha : KLP, 2001. 896 s. ISBN 80-85917-69-6. s. 15.

⁴ Jednotlivá období jsou charakterizována velmi stručně, neboť pro účely diplomové práce nejsou důležitá. Datováno dle *Slovníku antické kultury*. s. 64, 86, 247.

1.1.1. Vznik tragédie

V 5. století př. n. l. dosahuje lyrická tvorba svého vrcholu, píše Canfora. Je to období mezi epikou, která dominovala a vznikem nových forem umění - tragédie, komedie a řečnictví. Jejich zrod podle Canfory souvisí s rychlou demokratizací, se společností „svobodných občanů“, nikoli již s pouhou elitou.

Podle Aristotela vzniká dramatické umění (tragédie i komedie) na základě improvizovaných pokusů, konkrétně tragédie z tanečních zpěvů - dithyrambů⁵. Původ tragédie i význam jejího názvu – „kozlí zpěv“ – *tragos* (kozel), *ódé* (zpěv) je však podle *Slovníku antické kultury* sporný. V 6. století př. n. l. byla nacvičována představení, při nichž sbor tvořili Satyrové. Byli to průvodci boha Dionýsa, polobozi s kučeravými vlasy, tupými nosy, špičatými ušima, růžky, kozlíma nohama a oháňkami.⁶ V polovině 6. století byl pravděpodobně básníkem Thespidem zaveden první mluvící a jednající herec, který odpovídal sboru. Aischylos zavedl druhého herce, čímž umožnil dialog a Sofoklés poté zavedl třetího herce, což způsobilo ústup sboru do pozadí. Tragédie postupně zvažněla a rozšířil se počet jejích jednání. Základ tragédie byl vždy náboženský, neboť se jednalo o vztah člověka k bohům.

1.1.2. Prvky tragédie

Canfora uvádí základní stavební prvky⁷ tragédie, kterými byly po Thespidových a Aischylových inovacích prolog (před nástupem sboru), parodos (zpěv nastupujícího sboru), stasima (sborové písně) a epeisodia (výstupy mezi dvěma stasimy). Sbor měl za Aischyla dvanáct členů, za Sofoklea již patnáct, včele stál koryfaios. Zpívaná část, kde se sbor střídá s herci, se nazývala kommos. Eurípidovy lyrické partie často zpívali

⁵ Dithyrambos je sborová skladba související s kultem boha Dionýsa. Zpívali je vůdci sboru, tzv. koryfaiové. In: CANFORA, L. s. 119.

⁶ *Slovník antické kultury*. s. 549.

⁷ Základní stavební prvky podle Aristotela: prologos, epeisodion, exodos (část tragédie, po které nenásleduje zpěv sboru), sborové části, parodos, stasimon. (V některých tragédiích jsou navíc kommy – žalozpěvy.) In: ARISTOTELES. *Poetika*. Praha : GRYP, 1993. 67 s. ISBN 80-85829-01-0. s. 21.

Kompozice tragédie podle *Slovníku antické kultury*: prolog (seznámení s dějem), parodos, epeisodia, stasima, exodos (závěrečná píseň sboru). In: *Slovník antické kultury*. s. 626.

V závorkách uvádím pouze definice, které se od Canfory liší.

herci. Dále zavedl zásah boha, který byl na jeviště spouštěn složitým mechanismem (*deus ex machina*), aby vyřešil nějakou složitou situaci.⁸

Struktura komedie byla velmi podobná, ovšem obsah byl zcela odlišný. Komedie byla, co se obsahu týče, velmi rozmanitá, zatímco v tragédii převažoval mýtus, který byl považován za její základní prvek. Tragédie vycházely především z Homérových eposů.⁹ Výhodou bylo, že je diváci dokázali lépe pochopit, neboť s nimi byli předem srozuměni.

Epické i tragické básnictví, komedii, dithyramby i hudbu označuje Aristotelés za napodobovací umění, neboť všechna napodobují v prostředcích (rytmus, řeč, melodie), předmětech (povahy osob) a způsobech (vyprávění, předvádění). Z toho podle Aristotela vznikl název *drama*¹⁰ (čin, skutek, jednání), neboť jde o nápodobu lidí, kteří jednají.

Tragédie je dle Aristotela napodobení vážného děje, má určitý rozsah, formu jednání a pomocí strachu a soustrasti působí k očištění. Obsahuje šest složek (řazeno dle důležitosti): děj, povahy postav, myšlenková stránka, slovní výraz, hudba a scénická výprava. Tragédie je napodobení nikoli lidí samotných, nýbrž jejich činů, štěstí a neštěstí. Nejdůležitější části jsou obrat (*peripetie*) a poznání (*anagnorise*). Úkolem básníka je předvést ne, co se již stalo, ale co by se mohlo stát. Cílem tragédie je katarze. Jde o výchovu prostřednictvím mýtu díky tomu, že se divák ztotožňuje s hrdinou.

Sbor dle Patočky představuje zástup občanů, kteří vzývají mrtvého hrdinu a snaží se ho vyvolat, aby se vtělil do vůdce / představitele sboru. „Zde je tedy vznik tragické akce, vznik dramatu, i jeho hlavní výsledek – *katarsis*, očista, uvolnění, osvobození.“¹¹ Takovou událost nelze pouze vyprávět nebo zachytit slovy, musí to být přímo vykonáno. To je základem tragédie. Nahlížíme-li na drama z hlediska představení něčeho, co se již událo, nabývá jeho děj významu. Děj spočívá na lidském jednání, dává smysl, je možný jako něco objektivního v objektivním světě společných hodnot, cílů a zákonů.

⁸ CANFORA, L. s. 133.

⁹ Tamtéž, s. 134.

¹⁰ Drama označovalo „ (...) původně tanec satyrů napodobující určitý děj, teprve později jevištní představení, především tragédii.“ *Slovník antické kultury*. s. 172.

¹¹ PATOČKA, J. *Umění a čas I*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2004. 543 s. ISBN 80-7298-113-7. s. 350.

Vlastní podstatou dramatu shledává Patočka stejně jako Aristotelés výše zmíněné *katarsis* (očista od viny nebo poskvrný), které souvisí se světem smrti, noci, hrůzy, soucítění a lítosti. Poezie se podle Aristotela týká: „ (...) něčeho obecného, možností lidské povahy a osudu vůbec.“¹² Těmito stránkami lidskosti jsou podle Patočky: „ (...) štěstí a neštěstí, logika událostí, které k nim vedou, zapletenost ve vinu, které si člověk v naivním rozletu není vědom, proměny lidské situace, které působí, že domněle nejpříznivější se obrací v nejkrutější a nejdrtivější, možnosti lidské blízkosti, které dávají zrod zároveň nejkrutějším opozicím: bratr proti bratru, syn proti matce, žena proti muži...“¹³

Patočka v této souvislosti popisuje dva základní city, jež se týkají neštěstí. Jsou jimi *fobos* (panický útěk, strach), který pocítujeme s hrozícím nebezpečím, ať už hrozí nám, nebo někomu blízkému a *eleos* (soucit, útrpnost, milosrdenství, slitování), který vzniká při pohledu na trpícího, jenž se sám slepě vrhá do neštěstí.¹⁴ Z toho, že se tyto city vztahují k naší ohroženosti, neštěstí a smrti, Patočka vyvozuje, že strach a lítost patří k podstatě tragického umění, tzn. ke *katarsis*. Zároveň si však klade otázku, jak je možné, že bída lidského života je základem tohoto umění?

Strach je bezprostřední panika, zmatek, z něhož se snažíme uniknout, dokud to ještě jde. Lítost je bolest, kterou lze snášet. Způsob, jakým lze tragičnost lidského života učinit cílem tvůrčí činnosti, je dle Patočky umělecká *mimésis* (napodobení) - hlavně básnické – dramatické. To zároveň umožňuje, aby se tato tragičnost stala snesitelnou. Napodobou se člověk učí, čerpá pozitivky a dovede se očistit od nesnesitelných věcí v sobě, od nichž se jinak odvrací. *Mimésis* je druh poznání, pochopení, pohledu na to, co člověk ze sebe nevidí, protože to není schopen snést. *Mimésis* tragického děje nám umožňuje poznat hrdinu jako smrtelníka, jako konečného člověka v jeho konečnosti a tuto konečnost překročit. Tak dochází ke *katarsis*, očistě, proměně vnitřních trýzní, strachu a lítosti v sebepochopení člověka.¹⁵

Dle Nussbaumové ukazuje řecká tragédie několik situací. Představuje buď dobré lidi, kteří upadnou do zkázy kvůli nějaké neovlivnitelné události nebo kteří dělají špatné

¹² Tamtéž, s. 352.

¹³ Tamtéž, s. 352.

¹⁴ Aristotelés pojímá strach jako druh paniky nebo trýzně vznikající z představy budoucího blízkého zla. Soucit se podle něho vztahuje k druhým, o nichž si myslíme, že si to či ono nezaslouží a že to někdy může postihnout i nás samé. In: PATOČKA, J. s. 353.

¹⁵ Tamtéž, s. 354.

věci kvůli vzniklým okolnostem. Dále Nussbaumová popisuje situace „tragického konfliktu“.¹⁶ V tomto případě spáchá špatný skutek uvědomělá osoba, která k němu nebyla přímo donucena, ale za normálních okolností by takový čin zavrhla. Tragédie je velmi vážná a pojednává o těchto situacích jako o skutečných případech špatného jednání, které ovlivňují hodnocení etického života toho, kdo čin spáchal. Přínos tragédie spatřuje Nussbaumová v tom, že opakované a mnohostranné zkoumání těchto situací osvětluje otázku po osobním dobru.

1.1.3. Epos a tragédie

Antické drama se podle Patočky vztahuje k eposu, neboť stojí na půdě mytické objektivit¹⁷. Základ obojího tvoří epičnost a dramatičnost. Tragédie i epos jsou o jednání vážných lidí vyjádřené vznešeným veršem a mají stejnou dějovou jednotu. Aristotelés shledává shodné znaky rovněž v tom, že oba napodobují osoby a děje.

Epické básnictví má podle Aristotela stále stejný verš i formu vypravování a navíc je časově neomezené. Patočka popisuje rozdílnost mezi eposem a tragédií následovně: Epos líčí heroický mravní svět v harmonii. Základní protikladné síly (den a noc, život a smrt, muž a žena, ...) se v eposu vzájemně doplňují. V tragédii však vzniká jejich vnitřní rozpor, konflikt, což, jak Patočka uvádí, způsobilo rozvrácení existence antického mravního světa.

1.1.4. Mýtus

Mýthos odpovídal na otázku po vzniku světa a snažil se mu dát řád prostřednictvím bohů a héróů¹⁸. Řecká mytologie vycházela z přírody a radostného

¹⁶ NUSSBAUM, M. C. *Křehkost dobra*. 1.vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. 839 s. ISBN 80-7298-089-0. s. 93 – 94.

¹⁷ V ní podle Patočky proniká lidská a božská skutečnost. Ve světě vládou věčná a nesmrtelná božstva, jejichž odlesk představuje člověk. Ten si uvědomuje svou konečnost i přítomnost bohů. In: PATOČKA, J. s. 349.

¹⁸ Označení hérós – polobůh dávali Řekové v nejstarších dobách duši zemřelého předka, později i významným jedincům (např. Sofoklés). In: *Slovník antické kultury*. s. 255, 572.

pozemského života. Bohové byli lidské podstaty s povahovými chybami, nebyli všemohoucí ani vševědoucí, stejně jako nad lidmi i nad nimi vládl Osud.¹⁹

Patočka upozorňuje na fakt, že dnes již mnoho slov nepoužíváme v jejich původním smyslu. Takovým příkladem je právě mýtus, který nyní chápeme jako klam, anonymní představu, mínění. Původní mýtus je ovšem dle Patočky: „ (...) *pravda v silném smyslu, o pravdě jedná a pravdu obsahuje* a chce být pojímán *s nejvyšší vážností*, která náleží všemu prapůvodnímu a počátečnímu.“²⁰ Domnívá se, že význam mýtu ve světě racionální civilizace upadá současně s životní souvislostí, v níž má smysl, neboť „*Mýtus patří do souvislosti určitého lidského chování a počínání*, (...) z něhož oslabeně, ale pořád ještě žijeme na dluh i my, (...)“²¹

Naše chování, které již známe pouze ze slepé tradice, nazývá Patočka rituálním chováním²². Rity a jiné obřady jsou nejpůvodnějším způsobem přístupu, uskutečněním kontaktu s věcmi kolem nás v jejich celku. Otvírají bránu k posvátné, nadpřirozené, božské dimenzi světa.

Z ritu vychází mýtus jako slovo, jež umožňuje reflektovat svět. Proto je v mýtu původ reflexe člověka na jeho celkový, ale jednostranný vztah ke světu. Lidské porozumění čemukoli v sobě i mimo sebe umožňuje čas²³. Pakliže je čas branou k porozumění, bude rys lidské časovosti klíčem i pro rituální chování, vyvozuje Patočka. Samotný mýtus odkazuje k časovosti tím, že vypráví událost, která se stala a zároveň vysvětluje to, co jest. Co bylo a jest, podle Patočky „již“ lidského života, je základem mytického porozumění sobě a věcem. Je to vybočení z uzavřenosti, privilegium i slabina člověka, které je nevyčerpatelným pramenem mytického slova. Samotný život člověka je vybočením, „proviněním“, míní Patočka.

Podle něj vyrostla řecká tragédie z rituálního chování spojeného s tvořením slova. Tragédii definuje jako původní ritus znovuožití héra / praotce, jenž pochází z prasně světa tvořícího jádro všeho, co jest. Jejím obsahem je pradějství a praprovinění lidského života. Sama je pramenem mýtu. Je to původní, neopakovatelná forma lidského sebeporozumění, v níž si společenství obce předvádí, co jest člověk, co jsou oni všichni. To je možné díky tomu, že jsou to mytičtí lidé, kteří chápou pravdivost,

¹⁹ *Slovník antické kultury*. s. 397.

²⁰ PATOČKA, J. s. 461.

²¹ Tamtéž, s. 461.

²² Jako příklad takového chování uvádí Patočka rozdíl mezi všedním dnem a svátkem, úctou k rodinné tradici, štěstí a neštěstí, nepředvídatelný osud. In: PATOČKA, J. s. 461.

²³ Patočka zde odkazuje na Kanta, který s tím, že porozumění umožňuje čas, přišel jako první. In: PATOČKA, J. s. 463.

prapůvodnost a neodvozenost mýtu. Proto my řeckou tragédií v pravém smyslu předvádět nemůžeme.²⁴

1.2. Sofoklés (497/6 – 406/5 př. n. l.)

Sofoklés byl dramatický básník, kněz boha Halóna a politik. V Athénách zastával významné úřady – byl jedním ze správců pokladny athénskému spolku, jedním ze stratégů (nejvyšších vojenských činitelů ve státě), jedním z probulů (měli mimořádnou moc k záchraně státu) a několikrát působil i jako vyslanec. Zároveň se těšil velké oblibě mezi spoluobčany a přátelil se s nejvýznamnějšími osobnostmi athénskému politického a kulturního života (Periklés, Hérodotos, ...).²⁵

Patří mezi tři největší autory antické tragédie, kterými jsou dále Aischylos a Euripidés. Napsal asi 120 dramát, z nichž se zachovalo pouze 7 úplných tragédií²⁶ a část satyrského dramatu *Slidiči*. Se svými tragédiemi se účastnil dramatických soutěží, kde více než dvacetkrát získal první cenu. Nejhůře se umístil na druhém místě.

Dílo tohoto stále hraného dramatického básníka náleží k největšímu kulturnímu odkazu antiky. Borecký si však klade otázku, na kterou neexistuje odpověď: „V kterém místě tohoto šťastného života, jak jej líčí jednomyslně antické prameny, vzklíčila ona tragika lidského osudu, která drtí hrdiny i diváka Sofokleových kusů?“²⁷ Uvažuje, zda ho neovlivnila beznaděj způsobená morem v Athénách či utrpení někoho z jeho blízkých. Dále Borecký upozorňuje na obsah Sofokleova díla. Narozdíl od Aischyla či Euripida u něho není jasná základní myšlenka. V jeho dílech je důležitý kontrast. Staví proti sobě hlavní i epizodické postavy, starší díla zakládá na ústředním kontrastu, který drama jakoby rozděluje na dvě části. Důležitou dynamickou silou v tragédiích je Sofokleův soucit s údělem člověka a obdiv jeho hrdinství v nerovném zápase s nepřízní osudu. Prostřednictvím jednání hlavních postav se přirozeným způsobem v dramatu prosazuje moc vyššího řádu neboli dochází k naplňování *diké* (zvyk, obyčej). Borecký uvádí, že tento pojem je systémem lidského jednání, které má své zákony podléhající řízení bohů. Může znamenat spravedlnost, ale také princip řádu, pravidelnosti či

²⁴ Tamtéž. s. 463 – 464.

²⁵ Informace o Sofokleově životě a díle jsem čerpala od Bořivoje Boreckého in: SOFOKLÉS. *Tragédie*. 1. vyd. Předmluva: Bořivoj Borecký. Praha : Svoboda, 1975. 623 s. s. 7 - 15.

²⁶ *Aiás, Antigóné, Trachiňanky, Král Oidipús, Élektrá, Filoktétés, Oidipús na Kolónu.*

²⁷ SOFOKLÉS. *Tragédie*. s. 10.

rovnováhy. Nemá nezbytně morální aspekt. U Sofoklea porušení řádu nebo rovnováhy vyžaduje nutně jeho obnovu, nezávisle na tom, zda-li došlo k porušení úmyslně či nikoliv. Jelikož k obnově rovnováhy dochází ne vždy zcela podle našeho mínění, může se zdát, že život je velmi krutý a nespravedlivý. „Pouze skromnost, čistota slov i činů, úcta před neměnnými nepsanými zákony, vědomí si své „lidské dimenze“ jsou hodnoty, které v tomto řádu přísluší člověku.“²⁸

Canfora upozorňuje na to, že Sofoklés některé podrobnosti ve svých tragédiích převzal z Hérodotova díla (vzdal mu tím poctu), které bylo známé, protože ho sám v Athénách veřejně předčítal. Nejznámějším případem je promluva²⁹ manželky jednoho ze spiklenců proti Dáreiovi, kterou Sofoklés použil v tragédii *Antigoné*. Canfora se domnívá, že ji jistě použil úmyslně, neboť se Antigoné nachází v úplně jiné situaci a úvaha tak působí poněkud výstředně.

Podle Canfory zosobňuje Sofokleovy myšlenky nejvíce ze všech dochovaných děl právě *Antigoné* a zároveň je více politická než ostatní. Canfora se odvolává na Hegela, podle kterého ničivý spor mezi Kreontem, symbolem státu, a Antigonou, symbolem rodu, vedl k většímu sjednocení rodu a státu. Prostřednictvím svých her (především *Aiás* a *Antigoné*) přenesl Sofoklés do společnosti hodnoty nejvyšší úrovně (jedna z cest politické výchovy v Perikleových Athénách).³⁰ To bylo možné díky tomu, že jeviště bylo místem, které nejvíce ovlivňovalo formování svědomí v antické obci. Proto v těchto tragédiích nacházíme podle Canfory naléhavý požadavek zamyslet se nad zákony a obcí. U Sofoklea se setkáváme s oslavováním neobyčejných zdrojů lidské myšlenky i s vědomím jejího omezení a s předpovědí souladu lidských zákonů s božskými.³¹

²⁸ Tamtéž, s. 13.

²⁹ Dáreios ženě nabídl, aby si vybrala, kdo z její rodiny zemře – manžel, bratr nebo synové, neboť byli všichni podezřelí ze spiknutí proti králi. Žena zachránila bratra se slovy: „Bude-li, králi, božstvo chtít, dostanu muže jiného a jiné děti, jestliže tyto ztratím; můj otec a matka však již nežijí, takže se mi již nový bratr za žádných okolností narodit nemůže. To byl důvod proč jsem to řekla.“ In: CANFORA, L. s. 164 – 165.

Antigoné, která nemá manžela ani děti, uvádí své rozhodnutí ve formě hypotézy: „Přestože nikdy, ani jako matka snad či manželka nad mrtvolami drahých svých bych proti obci nechtěla se provinit. Proč toto říkám? Jaký zákon sleduji? Být vdovou, našla bych snad muže druhého, i za dítě bych od jiného měla náhradu. Že rodiče však vyrvalo mi podsvětí, já ani bratry nesmím po mém boku mít. Tak zní ten zákon! Proto jsem tě před všemi, můj bratře, chtěla uctít.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. přel. Václav Renč. 1. vyd. Praha : Orbis, 1965. 64 s. s. 40.

³⁰ CANFORA, L. s. 170.

³¹ Tamtéž, s. 170.

1.3. Sofokleova *Antigoné*

Tragédie *Antigoné* byla napsána dříve než Sofokleovo dílo *Král Oidipus* a přesto na něj jakoby volně navazuje.³² Vypráví příběh Oidipovy dcery Antigony, kterou postihl nemilosrdný trest za to, že pohřbila svého bratra. Děj se odehrává v Thébách.

Antigonu a Isménu stihl krutý osud. Po smrti Oidipa přišly také o oba své bratry, kteří se navzájem zavraždili, když bojovali o moc nad Thébami. Eteoklés se spojil s Kreontem, a proto byl jako hrdina a ochránce Théb pohřben s poctami. Ale tělo druhého z bratrů nechal Kreón ležet před branami jako mršinu. Polyneikés, který vedl nepřátelská vojska, nesměl být pohřben ani oplakán, neboť byl podle krále zrádcem, který měl v úmyslu zničit město a zotročit občany. Nejenže Kreón Polyneika nepohřbil, ale navíc ještě vydal zákon o trestu smrti pro všechny, kteří by se tělo pokusili pohřbít.

To však *Antigoné* nemohla dopustit, a proto šla za sestrou a žádala ji, aby jí pomohla bratra pohřbít, jak se sluší a patří. Isméné ale zákaz nechtěla porušit, jelikož se bála králova zákazu (slabší se musí poddat silnějším, resp. ženy mužům, kteří vládou). *Antigoné* se tedy rozhodla pohřbít bratra sama, i kdyby za to měla zaplatit životem. „A mnohem lepší jest těm pod zemí být milá než těm zde. Tam totiž budu navěky. A ty, když chceš, měj v neúctě, co bozi přikazují ctít.“³³

Ačkoliv Kreón téměř nepochyboval, že si nikdo nedovolí jeho zákaz porušit, přesto stanovil hlídače, aby hlídali tělo mrtvého. To se jim však nepodařilo. Někdo tělo zasypal trochou hlíny a vykonal pohřební obřad. Náčelník sboru thébských starců se domníval, zdali tak neučinili samotní bohové. Ale Kreón si byl jist, že je to nesmysl, protože by se přece nestarali o mrtvolu rouhače, který chtěl zničit jejich chrámy a oltáře. Usuzoval, že to udělali vzdorující občané tak, že uplatili strážce. „Nic totiž lidskou mysl neotrávilo tak jako zlato.“³⁴ Proto nechal Polyneikovu mrtvolu opět očistit a pečlivěji hlídat.

Když *Antigoné* viděla, že je bratrovo tělo opět odkryto, snažila se ho znovu vlastnoručně zahrabat. Tentokrát však byla chycena při činu a předvedena před krále. Vůbec se nebránila ani nezapírala a naopak se s hrdostí k oběma činům přiznala.

³² *Král Oidipus* byl pravděpodobně napsán mezi lety 430 - 425 př. n. l., zatímco *Antigoné* již roku 442 př. n. l. in: SOFOKLÉS. *Tragédie*. s. 8.

³³ SOFOKLES. *Antigona*. s. 9.

³⁴ Tamtéž, s. 17.

Věděla, že jí hrozí trest, ale božský zákon pro ni byl důležitější než lidský: „ (...) nepřipouštím, že by zákon, (...) vydaný tebou, člověkem, směl platit víc než nepsaný a nevývratný věčný řád. Jen to jsou pro mne platné zákony, (...) . Ty nikdy nepřestoupím pro strach z člověka.“³⁵ Nebála se smrti. Horší by pro ni bylo, kdyby dopustila, aby bratr zůstal nepohřben. Kreón byl však neoblomný a ačkoliv byla jeho příbuznou a srdci nejmilejší, neustoupil od trestu. Naopak ze spolčení obvinil i její sestru Isménu. Ta svůj trest s pláčem přijala a přiznala, že smýšlela jako Antigoné. Antigoné, hrdá na svůj čin, Isménu odvrhla, protože ona na tom neměla žádný podíl. Milovala bratra jen slovy, ale pohřbít ho musela Antigoné sama. Proto s ní odmítla sdílet smrt, když nesdílela čin. Kreón je ale nechal uvěznit obě.

Haimón, Kreontův syn a ženich Antigony, přišel otce ujistit, že je mu jeho vůle posvátná a žádný sňatek nad ní nebude klást. Kreón: „ (...) proto právě toužívá muž po synech a k poslušnosti chce je doma vychovat, by nepřátelům stavěli se na odpor a zato přátel otcových si vážili.“³⁶ Nabádal syna, aby zavrhnul Antigonu, protože je nepřitelem a nic horšího než nekázeň není. Haimón otce vyslechl a ujistil ho, že má pravdu, ale že musí respektovat i názory ostatních. Že i sebemoudřejší člověk musí někdy ustoupit a poučit se. Prosil otce, aby změnil svůj rozsudek. Vždyť celá obec naříkala nad Antigonou a její čin schvalovala, ale před králem se bál kdokoliv promluvit. Místo trestu za tento čin spíše zasluhovala chválu. Kreón: „Mám vládnout podle vůle jiných, nebo své? (...) Což není celá obec v rukou vladaře?“³⁷ Haimón se snažil bránit Antigonu, sebe i Kreonta jako vladaře před nevolí občanů, ale ten nechtěl ustoupit. Rozhodl, že Antigonu zabije přímo před Haimonovými očima. Haimón nechtěl být něčemu takovému svědkem, pohrozil otci, že ho již živého nespatri a odběhl pryč.

Kreón nakonec rozhodl, že Isménu ušetří, ale Antigonu nechá zaživa pohřbít v hrobce v pustých skalách. Zatímco ji sluhové vyváděli z paláce, žádala thébské občany, aby ji doprovodili na poslední pozemské pouti. Sama sobě zpívala pohřební zpěv: „ (...) sama všechny své rodné jsem pohřbila dřív. Já nešťastná, jež u živých domov ztratila již a u mrtvých jej dosud nenašla. (...) Ten stálý žal, jež za otce mám, ten osudu hněv, jež hubí celý náš rod, to otcovské lože, ten hřích, kde se svou rodičkou spal syn, kde s matkou mou spal otec můj a z něhož jsem vzešla, já nešťastná. K těm (...) odcházím nyní i já. Ó bratře můj! Jen zkázu přinášel každý tvůj krok, i mrtev ještě

³⁵ Tamtéž, s. 22 - 23.

³⁶ Tamtéž, s. 30.

³⁷ Tamtéž, s. 33 - 34.

sestru zabíjíš. (...) Dobří však vědí, že jsem dobře činila.“³⁸ Kreón ale trval stále na svém. Své rozhodnutí ospravedlnil tím, že on ji vlastně nezabíjí, ale nechává ji v hrobce, tedy ji pouze zbavil styku s lidmi, dokud si pro ni nepřijde smrt. Održena od těch, které milovala, byla Antigóné odvedena do hrobky. Svého činu nelitovala, ale nevěděla, koho z bohů volat o pomoc, když za zbožnost a úctu k nim byla takto potrestána.

Polyneikés zůstal ponechán za hradbami a Antigóné byla zaživa pohřbena v pustých skalách. Za králem přispěchal slepý věstec Teiresiás, který vždy poskytoval dobré rady. Varoval Kreonta, že kvůli jeho svévoli hrozí obci zlo. Tím, že nechal před branami tělo Oidipova syna jako potravu pro zvěř, poskvnil svaté oltáře a bohové proto odmítali oběti. Před odchodem mu sdělil děsivou věštbu: „ (...) jeden z tvých tam mezi mrtvé odejde. (...) o té pravdě se přesvědčíš, až nářky žen i mužů naplní tvůj dům. (...) mukám už se nevyhneš.“³⁹ Kreón, ačkoliv byl zpočátku skálopevně přesvědčen o své pravdě, se zalekl osudu a začal přehodnocovat své názory. Osobně spěchal pohřbít padlého, jak se sluší a propustit Antigonu z hrobky ve skalách.

Do paláce za královnou Eurydiké přijel posel se smutnou zprávou. Kreón, král jenž osvobodil Théby a kolem něhož šťastně vzkvétal jeho rod, nyní přišel o všechno. Polyneikovy ostatky sice řádně pohřbili, ale do skal přijeli pozdě. Antigóné se oběsila na vlastním závoji. Nařikající Haimón z její smrti obvinil otce. Ten chtěl svého syna na kolenou odprosit, ale Haimón tasil svůj meč. Nejprve proti otci, ale pak si ho sám vrazil do prsou. Z posledních sil objal Antigonu a zemřel. „A tak tam leží mrtev mrtvé v náručí a snoubí se s ní v podsvětí jak na důkaz, že pro člověka není zhoubnějšího zla než zarytý a sebejistý nerozum.“⁴⁰ Eurydiké mlčky odešla do paláce. O pár chvil později se za ní vypravil posel.

Kreón se vrátil s mrtvým synem a až tehdy pochopil, co způsobil jeho vražedný hněv. Ale to ještě nebylo vše. Posel mu oznámil další bolestnou zprávu, že jeho žena

³⁸ Tamtéž, s. 38 – 40.

Antigóné zde naráží na zločiny, jimiž se provinil královský rod. Tragédie *Král Oidipús* je plná těchto zločinů: Král Láios společně se svou manželkou Iokastou nechali zabít své dítě – Oidipa (pokus o zabití novorozence). Ten však přežil a později, ač nevědomky, svého otce zabil (otcovražda). Oženil se s jeho manželkou a zároveň svou matkou Iokastou (incest), s níž měl čtyři děti - Eteokla, Polyneika, Antigonu, Isménu. Když se dozvěděli pravdu, Iokasté spáchala sebevraždu a Oidipús si vypíchl oči. Tragédie *Antigóné* začíná bratrovraždou Eteokla a Polyneika, kteří se vzájemně zavraždili v bitvě o Théby.

³⁹ SOFOKLES. *Antigona*. s. 46.

⁴⁰ Tamtéž, s. 51 - 52.

Eurydiké ho proklela za smrt jejich synů⁴¹ a sama si také vzala život. Nešťastný Kreón pozdě našel pravdu, když se starcova věštba naplnila. Nezbylo mu nic, než žádat bohy o smrt.

Závěrečná slova pronesená sborem starců vyslovují ponaučení vyplývající ze hry: „Kdo šťastné chceš prožít své vezdejší dny, ten rozvážně vládni sobě sám. A v paměti měj, co žádá řád. Zpupnost a svévole vzápětí má přetěžké tresty, jež pozdě člověka moudrosti učí.“⁴²

⁴¹ Kreón a Eurydiké měli ještě jednoho syna Megarea. Ten zemřel ve válce sedmi proti Thébám. Městu hrozila porážka, kterou Megareus odvrátil dobrovolnou obětí sebe sama. In: *Slovník antické kultury*. s. 378.

⁴² SOFOKLES. *Antigona*. s. 55.

2. Jan Patočka

Drama *Antigoné* žije podle Patočky z konfliktu dvojího *pathos* (událost, náhoda, neštěstí) – *pathos* noci a dne, ženy a muže, krve a obce. Tragédie byla pro člověka žijícího ve starém mýtu demonstrací toho, že nový *pathos* může zničit sebe i obec.⁴³ Patočka se snaží o srozumitelný výklad Sofoklea i pro dnešní generace. Uvádí několik věcí, které nás v dramatu mohou zarazit, ba dokonce urazit: větší vážnost k mrtvým než k živým, ochota riskovat život kvůli obyčeji a ritu nebo víra v proroctví a božstva.⁴⁴ Dnes se nám mohou zdát tyto situace snadno řešitelné, Patočka však varuje, že v nich spočívá jistá obtížnost, kterou my nedokážeme pochopit, neboť nemáme mytické myšlení⁴⁵ jako určitou formu vztahování se ke světu, v níž žil Sofoklés.

Mýtus v sobě podle Patočky zahrnuje dvě související věci – božský *nómos* (zvyk, obyčej) a lidský příděl.⁴⁶ Božský *nómos*, za nějž svádí *Antigoné* svůj boj, je obecný předpis, příkaz, založený na původní mytické představě, že pořádek světa je cosi jako dělba a že existuje jakási základní vládnoucí moc, které vše přísluší.

Definici lidského přídělu u Sofoklea spatřuje Patočka v písni sboru, která líčí lidskou moc a dovednost: „Je mnoho na světě mocných sil, ta nejmocnější – člověk sám.“⁴⁷ Příděl člověka je dle Patočky uvnitř, tedy jeho nitro, které mu umožňuje se pomocí slov dorozumět, společně smýšlet, čímž učí obecnosti, která umožňuje obec. Zde máme možnost uzavřít se proti vnějšku, mít domov a chránit se proti vnějším živlům. Svět člověka je podle Patočky svět řeči, nitra. Absolutní hranicí, která není v naší moci, je smrt, ke které se člověk neustále vztahuje.

Příděl člověka se zakládá na přídělu země, ze kterého se člověk nemůže vymanit. Podle jeho chování vůči přídělu země se řídí rozdíl mezi dobrem a zlem, tvrdí Patočka. Na tomto rozdílu spočívá pevnost nebo vratkost obce. Zákony země a spravedlnost, na kterou bohové přísahali, to je dle Patočky dobré. To je božský zákon, příděl, který není náš, ale začíná tam, kde lidský zákon přestává mít smysl. Hranici mezi

⁴³ PATOČKA, J. s. 390.

⁴⁴ Tamtéž, s. 391.

⁴⁵ Viz. kapitola 1.1.4. Mýtus.

⁴⁶ Hegel interpretuje *Antigoné* jako základní protiklad mezi lidským a božským zákonem. Tento výklad však Patočka považuje za velmi modernizovaný, neboť slovo zákon je podle něj ryze moderní formalizace. Musíme za ní hledat rozdělení, dělbu, příděl, které lze zachytit pouze myticky. In: PATOČKA, J. s. 391.

⁴⁷ SOFOKLES. *Antigona*. s. 19. Patočka cituje z překladu F. Stiebitze: „Mnoho je závratného, nejzávratnější ze všeho však člověk“.

nimi nelze spatřit. Takto míněno to podle Patočky znamená, že vše náleží pod jeden i druhý příděl. Nebezpečí, ale zároveň i přednost lidskosti, spočívá v tom, že člověk je tvor vidoucí a vědoucí. Jeho dvojsmyslnost činů, volbu mezi dobrem a zlem nazývá Patočka „propastností“ člověka (žití nad propastí).

Smrt je hranicí, kterou neproniká lidský smysl, proto se dle Patočky domníváme, že je za ní noc. Mytické nahlédnutí nám však umožňuje pochopit, že i když se nám tato noc jeví jako pouhé nic, není nic, jinak by patřila k našemu lidskému přídělu dne, vysvětluje Patočka a pokračuje dále. Smrt dokazuje, že lidský příděl má svůj konec. Jelikož noc obklopuje den, proniká jím a umožňuje ho, vyplývá z toho, že svět není lidský, ale je světem bohů, vyšších vládnoucích sil světa, protože příděl noci je přídělem bohů (vládnou ovšem zároveň i ve světě dne). Všichni bohové chrání „právo“ Země na její příděl, tzn. na mrtvého.

2.1. Mýtus v Sofokleových dramatech

Patočka se dále zabývá souvislostmi mezi oidipovskými tragédiemi a tragédií *Antigoné*, které souhrnně nazývá „labdakovské tragédie“ podle mytické historie labdakovských generací. Námětem tragédií *Král Oidipús* a *Oidipús na Kolónu* je podle něho vina, kterou jest sám člověk. Podávají formu pramýtu o člověku, která je vybočením, osudem, cestou k trpkému konci. Námětem *Antigoné* je moc mýtu, jeho postavení ke světu lidské dovednosti, ke světu dne. Patočka tedy upozorňuje na to, že tragédie jsou rozdílné.

Oidipús ukazuje, že porozumění je povahou lidské bytosti, jejím osudem, jehož cestou člověk musí jít, dokud nepochopí sebe sama jako vybočení a nenajde vyšší smysl vládnoucí nad konečným, lidským smyslem. Lidskost spočívá v pokusu vyhnout se vyššímu smyslu a prosadit svůj, spolehnout se na sebe, v čemž je podstata člověka i vybočení z celku. To potvrzuje Oidipův osud – jeho nahlédnutí ho přivedlo na vrchol a zároveň způsobilo, že porušil základ lidskosti. Vlastní silou se usvědčil ze zločinu, který však spáchal neúmyslně. Podle Patočky je proto vinen bez viny. Ačkoli je zavrženec, je zároveň vyvolený k tomu, aby bylo odhaleno nebezpečí, jež hrozí člověku z jeho podstaty. Jeho obec to ale neuznává a pronásleduje ho, čímž se sama vzdává nároku na odměnu milosti. Tato přízeň připadne až obci, která pochopí celek osudu a poskytne

štvanci azyl. Takovou obcí jsou pro Sofoklea Athény, jeho rodiště, kterému odkazuje svou mytickou moudrost, tvrdí Patočka.

Antigoné je dle Patočky také posvátná trpitelka. Poskvrněna hříchy svého rodu je určena k tomu, aby se na ní odhalil božský zákon. Sama ztvárňuje rodinnou lásku a pietu, bere na sebe tíži Oidipova i Polyneikova osudu. V této tragédii, jak píše Patočka, Sofoklés předvádí vlastní, do sebe uzavřený smysl. Kreontova idea směřuje k blahu obce. Celý život sebe i obce bere do svých rukou, vyžaduje absolutní poslušnost, nechává vládnout zákon dne, který se ruší, pokouší-li se stát celkem. V tom je patrný samovládný, tyranský sklon.⁴⁸ Antigoné oproti němu ukazuje převahu mýtu, převahu onoho celku.

Antigoné je podle Patočky mytické potvrzení nesamostatnosti lidského smyslu a světa. Toto potvrzení lidské závislosti, konečnosti a krize v otázkách dobra a zla patří k podstatě pravého mýtu. Moderní člověk ale pravému mýtu nerozumí. Zvykli jsme si pohlížet na mýtus jako na způsob nazírání patřící k našemu světu, nikoli z opačné strany, dle Patočky „ne-lidské“.

Hegelovo pojetí Sofoklea je podle Patočky mylné. Ačkoli si uvědomuje, že Antigoné patří do řecké polis a chápe její konflikt jako vnitřní svár, je mýtu vzdálen. Noc, božský zákon, chápe pouze jako součást polis / mravního světa, jako rodinný základ. Patočka soudí, že učiněním noci jako součástí obce posunuje Hegel Kreonta do popředí.

Sofokleova *Antigoné* je dle Patočky připomínkou toho, „ (...) že člověk není *svůj*, (...) , že lidský smysl končí na břehu Noci a Noc že není nic, nýbrž patří k tomu, co ve vlastním smyslu jest. To potom znamená „poznej sebe sama“ v řeckém smyslu.“⁴⁹ Toto sebepoznání vyslovuje každý výjev v dramatu *Antigoné*.

⁴⁸ PATOČKA, J. s. 466.

⁴⁹ Tamtéž, s. 400.

2.2. Kreón a Antigóné

Pomocí pathosu noci a dne se Patočka snaží objasnit úmysly Kreonta a Antigony. Antigóné nejde jen o pouhý smuteční ritus, ale o vymezení lidského přídělu, o to, že svět nepatří smrtelnému člověku. Tím je však Antigóné překážkou pro bezbožného Kreonta. Naléhavost situace, tzn. ohrožení obce, která právě vyvázla ze zkázy, mu dává právo jako nejbližšímu příbuznému po bratrovraždě Eteokla a Polyneika legitimně vládnout. Nejvyšším zákonem se pro něho stává blaho obce, společný užitek je důležitější než soukromý. Patočka zmiňuje, že tyto ušlechtilé mravní zásady vznikly jistě z nesobecké myslí a patriotismu. Vyplývá z nich onen příděl: Eteokla po zásluze pohřbít do země, vydat ho bohům a Polyneika ponechat dravé zvěři. Ač příbuzný, je nepřítelem obce. Pro Kreonta je zájem obce to hlavní. Tato zásada rozdělení na přátele a nepřátele obce ji má ochránit před zvýhodňováním příbuzných, kteří se dopustí nějakého prohřešku proti obci.

Téměř ve stejném okamžiku, kdy vyhlásil své rozhodnutí o zákazu pohřbení Polyneika, Antigóné tento zákon překročila. Přestože byla jeho příbuznou, dokonce snoubenkou jeho syna, byl odhodlaný ji potrestat, aby dokázal, že si pevně stojí za svým. Kreón těmito tresty pro Antigonu a Polyneika působil na lidské pohnutky a především na jejich strach. Proto je dle Patočky Kreón hrozný, ale nikoli z krutosti (neboť jednal v zájmu obce, ne pro vlastní potěšení či pomstu).

Zde dochází ke konfliktu přídělů. Kreón si neuvědomil, že překročil meze, *nómos*. Nezamítal božstva, ale co hůř, podřizoval božstva svému zákonu dne a obce tím, že rozhodoval o tom, kdo patří zemi a noci a kdo životu. Antigóné na jeho odsouzení bratra namítala, že v božském světě jeho příděl neplatí, že lidský smysl se zastavuje na prahu smrti. To dokazuje pohřební obřad, který znamená lidské uznání své meze.

Podle Patočky není Antigóné: „ (...) *etická* hrdinka v moderním smyslu, hrdinka nesobeckého sebezapření proti tomu, co je povzneseno nad vlastní, instinktům, impulsům a osobní slasti zasvěcený život.“⁵⁰ Kreón má podle něj k morálním otázkám blíže. Antigonu popisuje jako jednodušší a primitivnější oproti Kreontovi. Její *nómos* lásky neznámá lásku k bližnímu v křesťanském smyslu, ale lásku k druhému přídělu, k přídělu noci, bohů. Údělem ženy je v lidském světě, ve světě dne poslušnost a

⁵⁰ Tamtéž, s. 395.

nesamostatnost. Takovým příkladem je podle Patočky Isméné. Antigoné ztělesňuje naopak příděl noci, čímž také překračuje svou mez, protože se vědomě zasvěcuje smrti. Nebát se smrti nebo žít ve smrti je ovšem nelidské. Jejím údělem je nešťastný život, poznamenaný hříchy předků, nelidský život noci. Síla Kreontova přídělu spočívá v zastrásování smrtí, o což je opřena i jeho obec. Tím nevědomky ukazuje odkázanost na druhé, na zákon noci, který ztělesňuje právě Antigoné. Proto je marné jí hrozit smrtí, jelikož ona se jí nebojí.

Uskutečnění správného přídělu je možné díky záruce, kterou je úděl stvrzený bohy. Ten je zavazuje zakročit proti přestupku, tzn. trestat za překročení mezí. Patočka v tom spatřuje cosi automatického – překročení je sebeničení.⁵¹ Zdánlivá samozřejmost Kreontových zásad je samo sebezničení, které plodí další a další konflikty. Toto však vidí jen ti, kteří nejsou zaslepeně oddáni moci dne, jako například slepý věštec Teiresiás, představitel bohů. Kreontův pathos dne se tříští a jeho odhodlání slábne. Dochází k tomu však pozdě. Příděl, který sám provedl, je jeho zhoubou. Rod, který by mu umožnil přežít i po smrti, je zničen.

⁵¹ Tamtéž, s. 397.

3. Martha C. Nussbaum

Jelikož lidé nemohou uniknout zlému osudu, měli by si svůj život uspořádat alespoň tak, aby nemuseli řešit vážné konflikty. Jinými slovy by se lidé měli snažit odstraňovat rizika tragických jevů. Takovéto plánování života je podle Nussbaumové součástí praktické moudrosti. Uvádí, že již v 5. století v Athénách byla schopnost vyhnout se praktickému konfliktu považována za kritérium lidské racionality.⁵² Tuto myšlenku prezentuje na tragédii *Antigoné*, která zkoumá dva odlišné pokusy, jak lze omezit vyhlídky na konflikt a napětí. Snaží se odpovědět na otázky, co takové pokusy probouzí, co se z nich při tragické krizi stává a je-li možné tímto způsobem nalézt onu praktickou moudrost.

Nussbaumová vystihuje tragédii *Antigoné* v několika bodech. Je to drama: „ (...) o praktickém rozumu⁵³ a způsobech, jimiž praktický rozum pořádá či vidí svět. (...) o učení a učení se, o proměně vlastního vidění světa, o ztrátě pevného chápání toho, co vypadalo jako jistá pravda a o zvládnutí hůře postižitelného druhu moudrosti.“⁵⁴ Kreón i Antigoné mají představu o možnosti volby, která předchází praktickému konfliktu. Rozhodují se jednoduše, podle svého nejlepšího svědomí, s neobvyklou sebedůvěrou a pevností. Oba ale mají nedokonalé představy a zúžený pohled, což vede ke špatným rozhodnutím. Jejich sebejistá moudrost je nakonec poučena. Tragédie „ (...) Končí tvrzením, že praktická moudrost (...) je nejdůležitější součástí dobrého lidského života (...)“.⁵⁵

I když se zajímáme převážně o charakteristiky hlavních hrdinů, je třeba na Sofokleovo drama nahlížet jako na celek, hlavně v souvislosti se zpěvy sboru. Ústředním motivem dramatu označuje Nussbaumová slovo *deinon* (strašný, hrozný). Překládá ho jako: „ (...) to, co probouzí hrůzu či úžas, (...) oslnující skvělost lidského intelektu, obludnost nějakého zla či strašlivou moc osudu. To, co je *deinon*, je nějak podivné, nepatřičné; (...) *Deinon* často znamená disharmonii: něco není v souladu s okolím či s tím, co se očekává, nebo s tím, co se požaduje. *Deinon* člověka

⁵² NUSSBAUM, M. C. s. 142.

⁵³ Nussbaumová uvádí, že pro rozvažování, přemýšlení, vědění a vidění použil Sofoklés ve svých dramatech celkem jedenáct slov souvisejících s praktickým rozvažováním (konkrétně: *búlé*, *búleuma*, *búleuó*, *eubúlos*, *eubúlia*, *dysbúlia*, *fronéma*, *fronein*, *frén*, *dysfrón*, *dysnús*). In: NUSSBAUM, M. C. s. 144.

⁵⁴ NUSSBAUM, M. C. s. 144 - 145.

⁵⁵ Tamtéž, s. 144.

překvapuje, ať už v dobrém či zlém.“⁵⁶ Podle Nussbaumové lze drama chápat jako zkoumání toho, co je *deinon*.

Tragédie *Antigoné* je o životě žitém „na ostří osudu“.⁵⁷ Varuje před pokusy vyloučit z lidského života náhodu, zobrazuje vnitřní selhání a problematický vztah k běžně uznávaným hodnotám. Podle Nussbaumové je tragédie konzervativní, protože doporučuje, aby člověk setrval v zavedených zvyklostech navzdory hrozícím nebezpečím.

3.1. Hlídač

Způsoby praktického rozvažování začíná Nussbaumová zkoumat na postavě hlídače. Je příkladem obyčejného praktického rozumu. Už z jeho gest je patrná jeho rozpolcenost, zmatek a váhání, když předstupuje před krále. Má na výběr dvě možnosti: oznámit nebo neoznámit králi zprávu o pohřbení Polyneikova těla. Ví, že se problému nevyhne, a to ho znepokojuje. Jedinou útěchou mu je pomyšlení, že co se má stát, stane se. Jak Nussbaumová upozorňuje, tato složka každodenního praktického uvažování u Kreonta i Antigony chybí. Oba si činí nárok na praktické vědění, jež jim umožňuje vyhnout se bolestným rozhodnutím, která trápí onoho hlídače.

3.2. Kreón

Nussbaumová popisuje, že toto drama je o Kreontově prohře. Kreón uznává pouze jedinou hodnotu – praktické vědění o dobru obce, čímž se snaží předejít vzniku konfliktů. Vše podřizuje právě této hodnotě, a to, co je s ní v rozporu, rázně odmítá a zavrhuje. Jeho strategie však nakonec ztroskotává. Kreón uznává své selhání a mění svůj pohled na svět.

Praktickou moudrost neboli zdatnost v rozvažování považuje Kreón (stejně jako sbor i Teiresiás) za nejdůležitější, zatímco nedostatek moudrosti je pro ně naopak

⁵⁶ Tamtéž, s. 147.

⁵⁷ Tamtéž, s. 207.

nejškodlivější. Věrnost obce je pro Kreonta jakýmsi obrazem duševního zdraví a zdravá mysl je podle něho zcela oddaná bezpečí a blahobytu obce. Antigonin čin proto považuje za příznak duševní nezpůsobilosti, neboť je útokem na občanské hodnoty. Ukazuje se, že Kreontovo vědění o světě je však omezeno pouze na vědění o nadřazenosti dobra obce. Proto on sám trpí nedostatkem praktické moudrosti, na což ho později upozorňuje Teiresiás.

Nussbaumová uvádí, že žádnou konkrétní hodnotu nelze považovat za bezespornou. Kreón je v konfliktu mezi hodnotami rodiny a přátelství / nepřítelství. Polyneika, třebaže je členem jeho rodiny, nenechá pohřbít, jelikož ho označí za nepřítele obce, ba dokonce za zrádce. Avšak i zrádci měli v té době právo být svými rodinami za hranicemi pohřbeni. Neočekávalo se, že Kreón prokáže Polyneikovi čest, ale úplný zákaz jeho pohřbu a usilovné kladení překážek ve veškerém úsilí o pohřbení bylo proti zvyklosti. Přeskupením svých hodnot se tak Kreón úplně oprostil od konfliktu. Zcela zanedbává rodinné povinnosti a vztahuje se jen k věcem spojeným s blahobytem obce, který stanovil jako jediné skutečné dobro. Jinými slovy: dobré a zlé jsou pro Kreonta osoby nebo věci, které jsou dobré nebo špatné pro blaho obce. Dobrý byl tedy Eteoklés jako obránce Théb, jemu náleží všechna čest a úcta. Špatní jsou Polyneikés a Antigoné. Proto Polyneika nepohřbil, vždyť by ho tím postavil na stejnou úroveň jako hrdinu Eteokla.

Kreón si je vědom toho, že ne všichni jeho rozhodnutí přijmou. Většina občanů je přesvědčena, že úcta náleží i těm, kdo obec potupí při sledování nějakého úctyhodného cíle.⁵⁸ Kreontova úcta k občanskému dobru se dostává do konfliktu s božským řádem. Antigonina neposlušnost podle něho není úctyhodná, ale ostudná. Spravedlivý člověk je člověk dobře smýšlející s obcí a jediný chvályhodný druh lidské zdatnosti je péče o občanský blahobyt.

Pokrevní pouta nahrazuje Kreón přátelskými vztahy v obci, neboť nemůže vyvstat konflikt, když je rodinou obec. Nepřítel země nemůže být pokládán za přítele. Polyneikés je tedy považován pouze za nepřítele obce, nikoli již za člena rodiny.

Nussbaumová tvrdí, že jeho postoj k přátelství může ovlivňovat i jeho názory na sexuální přitažlivost. V rozhovoru s Haimonem o Antigoně prý míní, že i sexuální rozkoš nalézají zdravý muž pouze v souvislosti s dobrem obce. Muže, jenž disponuje praktickým věděním, totiž neuchvátí nic (v tomto případě nevlastenecká manželka), co

⁵⁸ Tamtéž, s. 153.

by mohlo být zdrojem konfliktu s občanskou povinností. Jinak řečeno, vědoucí muž nevidí to, co slabší muži, tedy odmítá Eróta⁵⁹.⁶⁰ Na ženu má dobrý občan pohlížet pouze jako na plodnou roditelku.⁶¹ Navíc je přesvědčen, že stejně tak bohové by si nevážili špatných, tj. nepřátel města. Jistě musejí mít zdravou mysl svědomitého státníka.⁶²

Přátelé se podle Kreonta vytvářejí ve službách obce. Proto uznává pouze ty vazby, které si sám zvolí a podle těchto zásad míní zvelebovat stát. Nussbaumová upozorňuje, že zde Kreón naráží na klišé athénské vlastenectví: „Obec je loď, bez níž si občané nemohou nic počít. Musí být v dobrém stavu, aby vzkvétalo přátelství.“⁶³ Nussbaumová se domnívá, že obraz lodi měl pravděpodobně obhájit Kreontovy bezbožné skutky. Avšak dodává, že na tomto základě nemohl obhájit svá tvrzení, že co není v zájmu obce, nebo je dokonce proti němu, nemůže být opravdovým dobrem a že mimo obec neexistuje žádná zbožnost ani spravedlnost. Proto hledá Kreontovu hlubší motivaci, již nalézá v samotném obrazu lodi.

Obec, stejně jako loď, je nástrojem, který si vytvořil člověk k podmanění náhody a přírody. Slouží k ochraně života proti vnějším hrozbám. Tudíž je zapotřebí odstranit neovladatelnou nahodilost, která člověku působí bolest, strach a plodí konflikty. Kreón i sbor⁶⁴ věří, že potlačit ji dokáže lidská vynalézavost vyžadující nejen fyzickou zdatnost, ale i zdatnost v praktickém rozvažování. Proto podle Nussbaumové užívá Kreón právě obec jako nejvyšší měřítko dobra, díky čemuž, přeskupením praktických vazeb, předchází svým vnitřním konfliktům.

Je však otázkou, zda obec neboli lid považuje dobro za stejně jednoduché jako Kreón. Obec je složitý celek s různorodými a často konfliktními zájmy. Nelze popírat vnitřní hodnotu náboženských obřadů (včetně pohřbů), které členové obce ctí. Ačkoli podle Kreonta Antigóné ohrožuje veřejné bezpečí, lid ji podporuje. Kreón považuje všechny vztahy pouze za občanské, blízkost pokrevních pout je podle něho pro občanský život nepodstatná.⁶⁵ Lidé mají pouze jedinou hodnotu, podle níž jsou ceněni, a tou je přispívání k občanskému dobru. Nepřítele obce proto Kreón vidí jen jako

⁵⁹ Erós je bůh lásky, kterému podléhali nejen lidé, ale i bohové. Přinášel šťastnou i nešťastnou lásku, byl tedy původcem blaha i utrpení. In: *Slovník antické kultury*. s. 192.

⁶⁰ NUSSBAUM, M. C. s. 156 - 157.

⁶¹ Toto tvrzení dokazuje Kreón svým vyjádřením o ženách během rozhovoru s Isménou: „Jsou jiné brázdy, které může (Haimón) osévat.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 27.

⁶² NUSSBAUM, M. C. s. 157.

⁶³ Tamtéž, s. 159 - 160.

⁶⁴ Sbor vyjadřuje tuto myšlenku ve svém chvalo zpěvu na člověka. Viz. SOFOKLES. *Antigona*. s. 19.

⁶⁵ Stejně tak Kreón odmítá vášnivou lásku. Zde se ale rozchází s názory sboru, který oslavuje moc Eróta. Viz. SOFOKLES. *Antigona*. s. 36.

překážku, a tudíž k němu nemůže mít žádnou úctu. Kreón si chce podrobit lidi, kteří odmítají, stejně jako si člověk podrobil jiné překážky. Haimón ho však varuje, že tímto způsobem bude vládnout prázdné zemi.

Kreón ale nedokáže obec chápat správně, protože to, co neumí ovládnout, je jeho „vzdorující lidství“.⁶⁶ Snaží se lidi vychovávat stejně jako koně krocením, ale místo němé poslušnosti dospívá k poznání. Musí si nejprve uvědomit svou lásku k synovi, aby pochopil, že všechny vztahy nejsou pouze občanské. Na to však přišel až po varování Teiresia. Poprvé se setkává s něčím, co nemůže ovládat a dostává strach. Strach o dítě své krve. Začíná připouštět, že zákony zbožné úcty k rodině, nad které se povyšoval, mají svou platnost.⁶⁷ Avšak tato změna nedokáže odvrátit smrt Haimona, proto odvolává svůj názor na praktický rozum. Lásku k mrtvému synovi již nelze nijak interpretovat v rámci jeho teorie o dobru obce, a proto ji zavrhuje. Kvůli omezenosti svých úsudků má výčitky svědomí a připouští své selhání. Sebevražda jeho ženy Eurydiky už jen potvrzuje a zesiluje toto ponaučení. Uznáním pravdy Kreón ukazuje, že nejde jen o lítost nad selháním, ale o zásadní změnu vlastního vidění světa.

3.3. Antigoné

Většina interpretů se dle Nussbaumové shoduje, že Kreón je morálně narušený. Postava Antigony je však problematičtější. Hegel její narušení přirovnal ke Kreontovu, jiní ji označují za bezúhonnou hrdinku. Nussbaumová se domnívá, že Antigoné, stejně jako Kreón, zjednodušuje hodnotový svět, protože si různé koncepce přizpůsobuje podle svého, a tím účinně vylučuje konfliktní požadavky. Z rozdílů mezi nimi však vyplývá, že je Kreontovi morálně nadřazena a že její postup je lepší, přestože je také nesprávný.

Pro Kreonta jsou všichni nepřátelé obce automaticky špatní a nespravedliví, zatímco přátelé obce jsou bez rozdílu milovaní. Antigoné však toto rozlišení na přátele a nepřátele v rámci obce popírá, protože ona považuje členy rodiny za milované a za přátele v jakékoli situaci. Nepřítel je pro ni ten, který je naopak s rodinou ve střetu.

⁶⁶ NUSSBAUM, M. C. s. 164.

⁶⁷ Kreón: „Teď tuším, že je nejlépe, když člověk ctí posvátné zákony až do smrti.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 47.

Proto zacházení s Polyneikem jako s nepřítelem je podle ní nespravedlivé. O lásce k rodině nelze pochybovat. Tento pokrevní vztah je sám o sobě zdrojem povinnosti bez ohledu na pocity.

K Isméně se Antigoné chová odměřeně a chladně, když zaujímá nesprávné stanovisko ve věcech zbožné povinnosti. Avšak Isméné je tou, která jedná z oddanosti a lásky. Antigoné během celého dramatu ani nepromluví k muži, který ji vášnivě miluje. Zatímco sbor vidí Haimona jako podníceného Erótem, Antigoně i Kreontovi je Erós cizí. Pro Antigonu je nejvyšším zákonem a nejvyšší vášní závazek vůči mrtvému členu rodiny. Celý svůj život řídí podle svého vidění světa a uzavřeného systému povinností, v němž má pevně stanovené pořadí priorit, které určuje její volbu tak, aby nedošlo ke konfliktu. V tomto systému je pro ni povinnost vůči bratrovi důležitější než povinnost vůči manželovi a dětem. Její rozhodnutí však spíše než náboženskému zákonu odpovídá potřebám její vlastní praktické představitosti. Není podnícena láskou, ale pevným rozhodnutím o pořadí povinností. Ztotožnění se s povinností vůči mrtvým vede k přehodnocení zbožnosti, cti a spravedlnosti.⁶⁸ Je přesvědčena, že spáchala zbožný čin. Hájí se tím, že zákaz o pohřbu jí nevydal bůh. Rozhoduje tak o tom, co mohl Zeus nařídít či nikoliv, stejně jako Kreón určoval, koho by bohové chránili a koho ne. Nikdo v dramatu však nesouhlasí s Antigonou v tom, že by Zeus jednostranně hájil práva mrtvých. Vytvořila si svůj vlastní zákon, kde sama rozhoduje o tom, co bude ctít, a proto ji sbor neshledává zbožnou v tradičním slova smyslu.⁶⁹

Přizpůsobování si, únik a zjednodušování tradičních zákonů za účelem vyhnutí se konfliktu nalzáme u obou hlavních postav dramatu. Kreontovo zjednodušování se projevuje využíváním druhých k vykořisťování. Jeho postoj k občanům Nussbaumová přirovnává k nekrofilii, neboť po nich chce, aby byli neteční a nekladli odpor. Antigonino zjednodušování spočívá v oddanosti mrtvým, což způsobuje její chladný vztah k živým. Svou povinnost sloužit mrtvým chápe jako úsilí stát se *nekros* (mrtvola), tedy být mrtvou milovanou mrtvými.⁷⁰ Kreón ani Antigoné proto podle Nussbaumové nejsou milujícími či vášnivými bytostmi, protože unikají moci Erótu. Milované osoby jsou pro Kreonta spojeny s funkcí dobra obce, pro Antigonu jsou to mrtví nebo

⁶⁸ NUSSBAUM, M. C. s. 171.

⁶⁹ Tamtéž, s. 172.

⁷⁰ Tamtéž, s. 173.

služebníci mrtvých. Nejsou schopni milovat žádnou živou bytost pro její osobní vlastnosti.

Antigoné i Kreón jsou nakonec poučeni. Kreón pochopil, že vůdce zbožné obce si musí vážit toho, čeho si váží ona. Antigoné dospěla k názoru, že pečovat o mrtvé lze jen za pomoci obce. Stanovením si vlastního zákona ignorovala zbožnost a zároveň ohrozila plnění zbožných povinností, na kterých jí tolik záleželo. Při své poslední cestě již nenaříká nad smrtí, ale nad odloučením od přátel a od možnosti mít děti.

Nussbaumová dospívá k závěru, že Antigonina neúcta k hodnotám obce (pohřeb nepřítele) není tak závažná jako Kreontův přečin vůči náboženství. Antigoné chápe hodnoty společenství hlouběji než Kreón (povinnost pohřbít mrtvého je starý nepsaný zákon, který nelze zrušit nařízením vládcy). Její úsilí o dosažení ctnosti je pouze její. Své zbožné skutky vykonává sama, nezneužívá přitom druhé a ani se nedopouští násilí. Při obraně zbožnosti je připravena riskovat a obětovat se. Ačkoli je rozpolcená konfliktem, před smrtí neodvolává žádné své skutky. Nussbaumová proto vyvozuje, že Antigoné je lidsky rozumnější a bohatší než Kreón. Není ani vykořisťovatelkou ani pouhou obětí.⁷¹

3.4. Sbor

K hlubšímu porozumění dramatu je také důležité věnovat pozornost sboru a vedlejším postavám Teiresia a Haimona⁷². Nussbaumová však upozorňuje, abychom nezapomínali na to, že písně sboru nejsou jen texty ke čtení, ale jsou především hlavními prvky v dramatických představeních vyjádřené slovy, hudbou a tancem; sledované publikem při nějaké náboženské události.

Podle Nussbaumové vypadají zpěvy starců jako jejich sny obsahující narážky na různé rysy světa. Zpěvy nám objasňují předchozí jednání, ukazují a podněcují v nás uvažování a (sebe)objevování. Připomínají nám, „ (...) že správná odpověď na praktickou situaci (...) vyžaduje nejen intelektuální zhodnocení, ale také emocionální reakci.“⁷³ Sbor nepřístupuje k jednotlivým situacím pouze racionálně, ale dokáže vyjádřit i hluboký cit či rozpaky. Vytváří si vazby se svým světem, které jsou základem

⁷¹ Tamtéž, s. 175.

⁷² Viz. kapitola 3.5. Teiresiás a Haimón.

⁷³ NUSSBAUM, M. C. s. 180.

strachu, lásky nebo smutku. Dovolávání starců má spíše povahu očekávání než tvoření a formování.⁷⁴ Žádají, aby jim bylo cosi odkryto, ale netrvají na tom, aby jim to vyhovovalo.

Nussbaumová se zde opět dostává ke slovu *deinon*. Poté, co starci vyslechli hlídačův příběh o tajemném pohřbu a Kreontovy bezbožné názory o bozích, uvědomili si, že člověk je *deinon*. Ve svém chvalozpěvu ho opěvují jako úžasnou zvláštní bytost, která ač je přírodní, v souladu s přírodou nežije. Buduje si domovy a obce, čímž pozměňuje vlastní přirozenost. Dokonce ani bohové nejsou více *deinon* než člověk. Pravděpodobně kvůli tomu, že jejich život je dokonalou harmonií, kde nemusejí překonávat žádné překážky, ani se odchylovat od své přirozenosti, jak se domnívá Nussbaumová. Kromě své vynalézavosti je člověk také společenská bytost, která dává tvar svým myšlenkám, citům a která ovládá dříve neovladatelné stránky svého vnitřního života. Jedinou nahodilostí, již stále nedokáže překonat, je smrt.

Nussbaumová však vyzývá k tomu, abychom se nesoustředili pouze na „prvoplánový text“, ale více na detaily. Každý detail zpěvu totiž „ (...) ukazuje na nějaký problém na cestě lidského pokroku. Konkrétněji, každý odhaluje cosi z rozmanitosti a mnohosti lidských hodnot a zpochybňuje pokusy dosáhnout harmonie skrze syntézu. Takto nás chvalozpěv sboru přenáší od naší specifické kritiky protagonistů k obecnější kritice snahy odstranit konflikt.“⁷⁵ Lidé jsou často nuceni volit mezi pokrokem a zbožností, mezi blahobytem či bezpečím a náboženskými povinnostmi. Ústřední morální konflikt tohoto dramatu by podle Nussbaumové nedokázal odstranit ani nejlepší zákonodárce, protože by vždy legitimně usiloval o bezpečí svého lidu, což by ho mohlo svést bezbožným směrem. Pokrok je v konfliktu se zbožností, neboť nás vede k porušování některých přirozených hodnot.⁷⁶ Lidské triumfy dosažené prostřednictvím rozumu jsou zároveň důkazem o jeho mezích a prohřeších. „Fakt, že „nic důležitého nevstupuje lidem do života bez pohromy“ (...), skutečně vypadá jako „nepísaný zákon.“⁷⁷ Takto Nussbaumová označuje přechod od „vítězného člověka“ k „uvězněnému“. Podle sboru má člověk jen málo možností volby, buď se prohřeší, nebo se stane obětí. Musíme volit mezi tím, být tvůrci bezkonfliktního světa

⁷⁴ Opakem je Kreón, který sám sebe vidí jako kapitána lodi, krotitele zvěře... in: NUSSBAUM, M. C. s. 183.

⁷⁵ Tamtéž, s. 186.

⁷⁶ Nussbaumová uvádí příklady tohoto konfliktu: 1. Země je pro člověka zdrojem potravy, avšak jejím obděláváním se dopouštíme páčání násilí na přírodu. 2. Touha ovládnout obec s sebou přináší přehlížení jednotlivých zájmů občanů.

⁷⁷ NUSSBAUM, M. C. s. 189.

hodnot, v tom případě jsme však ochuzeni, nebo být vnímavými k velké rozmanitosti hodnot, přičemž ale hrozí konflikt. Sbor nám tak naznačuje, že člověk nemůže dosáhnout harmonického sjednocení.

3.5. Teiresiás a Haimón

V nejtemnějším okamžiku dramatu vstupuje slepý věstec vedený chlapcem. Jeho slepota mu přinesla nazření, jež bývá mnohým skryto. Vybízí Kreonta, aby se vyléčil z bezbožnosti a z nemoci rozumu, tj. z jeho vášnivé touhy ovládat druhé. Stejně jako dříve Haimón i Teiresiás zdůrazňuje souvislost mezi učením se a ustupováním, mezi praktickou moudrostí a přizpůsobením se. Nežádají po Kreontovi, aby se stal zcela pasivním vůči vnějšku, ale aby stejně jako rostlina nebo loď⁷⁸ zůstával otevřený vnějším požadavkům a vlivům. Podléhat přirozenému světu, přizpůsobovat se jeho složitosti a vzdávat mu patřičnou úctu, si žádá praktickou moudrost. Takový způsob života umožňuje přijatelnou míru bezpečí, stálost a zároveň uznává bohatství hodnot. Bezkonfliktnímu životu by se nedostávalo hodnoty ani krásy, neboť hodnoty pocházejí z rozdílností a harmonizací by byly utlumeny.

Teiresiás poučuje Kreonta, aby se držel zvyklostí. Dlouhověká tradice společenství nabízí vodítka, co je důležité, co bychom měli uznávat a čemu se podřídit. Tyto nepsané zákony uchovávají rozmanitost hodnot a učí nás úctě k bohům.

⁷⁸ „Tak jako mnohé stromy u divokých řek: který se poddá proudu, větve uchrání, který se vzpíná, stržen je i s kořeny. A stejně lodník, napíná-li přespříliš a nepovolí lano, tak se převrátí – a je-li živ, dál potom pluje vzhůru dnem.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 32 - 33.

4. Peter J. Ahrensdorf

Tragédii *Antigoné* Ahrensdorf popisuje jako příběh, v němž zvítězilo právo nad mocí. Právo zde zastupuje zdánlivě bezmocná, ale velmi zbožná dívka vzdorující krutým královským nařízením. Moc ztělesňuje tyranský bezbožný král, který je nakonec potrestán bohy. V díle je oslavována zbožnost a morální vznešenost. Bohové plní funkci jakýchsi soudců, kteří spravedlivé jedince oslavují a zlé naopak trestají bez ohledu na jejich moc.

Antigonino zbožné vítězství označuje Ahrensdorf za pozoruhodné, jelikož pochází z rodiny, která se provinila mnoha zločiny. Za hříchy svého „těla a krve“ měla být bohy spíše potrestána. Tím, že vzdorovala králi, vlastní sestře i městu kvůli pohřbení mrtvoly svého bratra, tím, že obětovala své manželství s královským synem, štěstí, moc, prestiž a nakonec i svůj život, však v očích bohů vykoupila sebe i svou rodinu. Pohřbením bratra a potrestáním Kreonta dosáhla Antigoné vítězství. Její slavnou smrtí skončil nešťastný příběh Láiova rodu.

Ahrensdorf ale upozorňuje na to, že na konci svého života trpěla Antigoné sebepochybností. Nežli byla zachráněna svým snoubencem Haimonem, spáchala sebevraždu, protože pochybovala o své spravedlnosti a zbožnosti. Zde si Ahrensdorf pokládá několik otázek: Jestliže má hra oslavovat Antigonu, proč došla tak bídného konce? Jestliže obhajuje svou víru v bohy, proč ji nakonec ztrácí? Je její zbožnost tak slabá? Je její charakteristika méně hrdinská než se zpočátku zdá? Na tyto a další otázky se snaží nalézt odpovědi.

V tragédii dochází ke konfliktu mezi zbožným právem a bezbožnou mocí. Sřetávají se dvě hlavní postavy přesvědčené o vlastní zbožnosti a spravedlnosti. Obě ale dojdou nešťastného konce. Co je příčinou jejich pádu? Jsou potrestáni bohy? Podle Ahrensdorfa hra na povrchu obhajuje zbožnost (Kreón i Antigoné jsou potrestáni za porušení božského řádu). Blíže však hra odhaluje, že Kreón i Antigoné jsou zničeni právě svou zbožností (Kreón nezachrání Antigonu, protože upřednostňuje mrtvého před živou. Antigoné se zabije, protože nevěří na záchranu od milovaného Haimona.). Zbožnost zde vystupuje jako obrovská ničivá síla. Kreón vzdoroval božskému řádu. Děsivou podívanou na Polyneikovo nepohřbené tělo chtěl donutit občany poslouchat, což ovšem selhalo. Antigoné, Teiresiás a možná i celé město si však uvědomovali, že

nejsme limitováni smrtelností, ale že nám bohové naopak mohou udělit nesmrtelnost. Zbožná touha po nesmrtelnosti v lidském srdci je tak silná, že nakonec pohltila i Kreonta.⁷⁹ Ahrens Dorf se domnívá, že tím chtěl Sofoklés patrně vyjádřit, že vládci nesmí podcenit sílu zbožné touhy a naděje po nesmrtelnosti, ale že se musí vášni přizpůsobit než vzdorovat. Je marné doufat, že politické společenství může být zajištěno proti hrozbě anarchie. Zbožnost může podkopat město i rodinu. Skuteční vládci lidí jsou pouze bohové a víra v ně posiluje slabší jedince povstat proti silnějším.

S otázkou zbožnosti a spravedlnosti ale v tragédii zápasí pouze Antigoné. Kreón se sám sebe neptá. Je si vždy jistý a bojí se čelit nejistotě. Tím, že je Antigoné ochotna uvažovat o spravedlnosti a zbožnosti, dokazuje, že je silnější, kurážnější a mužnější než Kreón. Proto je pro Ahrens Dorfa skutečnou hrdinkou. Na rozdíl od Kreonta si stojí za svým, vzdoruje až do své smrti a odmítá ustoupit⁸⁰.

Prostřednictvím Antigony nutí hra posluchače přemýšlet o konečných důsledcích jejich přesvědčení, o spravedlnosti, o zbožnosti a jít dál po cestě pochybností a otázek. Podle Ahrens Dorfa nás hra vyzývá, abychom vyšli od zbožného hrdinství Antigony směrem k Sofokleově lidské moudrosti.⁸¹

4.1. Antigoné

Ačkoliv Antigoné dobře věděla o zákazu pohřbení těla jejího bratra pod hrozbou smrti, stejně tak učinila, a to dokonce dvakrát po sobě. Podruhé však byla při činu chycena a předvedena před krále. Antigoné ho ale vůbec nežádala o milost či soucit, ani ho nepřesvědčovala, aby byl k poraženému nepříteli velkorysý, ani neapelovala na jeho zbožnost ohledně rituálu pohřbívání⁸² (jako později Teiresiás). Dokonce se nesnažila o

⁷⁹ AHRENSDORF, P. J. *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. 1st publ. New York : Cambridge University Press, 2009. 192 s. ISBN 978-0-521-51586-3. s. 147.

⁸⁰ Ahrens Dorf zmiňuje, že tato neústupnost je charakteristická pro všechny Sofokleovy hrdiny.

⁸¹ „The play invites us to ascend from the pious heroism of Antigone to the humane wisdom of Sophocles.“ In: AHRENSDORF, P. J. s. 150.

⁸² Antigoné i Kreón naráželi na božské zákony, které vyžadovaly pohřeb mrtvého. Jak ale Ahrens Dorf uvádí, Řekové nekladli tolik důraz na pohřeb samotný, ale na dodržování božského práva. Pohřeb mrtvolky dovoľoval mrtvému žít po smrti, tedy umožňoval jakýsi druh nesmrtelnosti. Sofoklés však naznačoval, že osudem mrtvolky je pohřeb, jelikož nepohřbená mrtvola je pro lidi odpudivá (neboť vidí a cítí rozklad). To, že je s nepohřbenou mrtvolou nakládáno jako s pouhou věcí, dokazuje smrtelnost lidské bytosti. Pohřeb je tedy vykonáván z obavy ze smrti, ze strachu z vlastní smrtelnosti, tzn. že mrtvolky jsou

nějaké výhodné spojení. Jak zde Ahrensdorf upozorňuje, velmi silným spojencem mohl být její snoubenec Haimón, ke kterému se však během celé hry vůbec nevztahuje. Možná předpokládala jeho absolutní loajalitu k otci stejně jako svou k bratrovi. Byla přesvědčená, že jednala správně, protože se domnívala, že věčné božské zákony mají větší sílu než zákazy smrtelníka.

Předpokládalo se, že jedině muž by se snad odvážil odporovat mocnému králi, natož mladá slabá dívka. Její vzdor vůči králi považuje Ahrensdorf za důležitý aspekt. Podle něj byla pevná pouze z morálního hlediska – byla oddaná spravedlnosti, nezištně obětovala svůj život – ale jinak nebyla ani silná, lstivá nebo vypočítavá. Ahrensdorf uvádí, že na rozdíl od ostatních hrdinů v řeckých dramatech, Antigoné nepoužila proti silnějšímu mužskému protivníkovi ani podvodu ani lsti, naopak se v řecké literatuře jako jediná mezi smrtelnými ženami otevřeně a veřejně sama postavila svému nepříteli.

Kreón a sbor označili tento čin za velmi troufalý nikoli odvážný. Ona troufalost označuje nebojácnost a ochotu překročit všechny meze. Podle Ahrensdorfa sbor tvrdí, že troufalost (*daring, tolma* (odvaha, neohroženost, smělost, drzost)) a přemýšlivost (*thoughtfulness, perifradés* (velmi přemýšlivý)) jsou hlavní charakteristiky lidské přirozenosti.⁸³ Zpívá o špatném a tajemném charakteru člověka, který je nejpozoruhodnější a nejnebezpečnější bytost ze všech, jenž ale nenásleduje přirozenost, nýbrž se odvažuje měnit meze přírodních podmínek. Tato troufalost má tři formy: nejprve se člověk snaží být pánem světa, poté se civilizuje, vytváří zákony, právo a nakonec porušuje limity uložené lidskou společností, tedy právo, které sám vytvořil, ničí města a překračuje bohy. Troufalost je dvojznačná lidská vlastnost, neboť může vést k dobru i zlu, ke zlepšení i zhoršení, k civilizovanosti i anarchii. Na jednu stranu umožňuje člověku neustále překonávat svou vynalézavost (lovit, léčit nemoci, tvořit zákony apod.), ale na druhou stranu je znakem lidské pošetilosti.

Člověk touží po nesmrtelnosti, snaží se překonat hranice stanovené přírodou, protože na rozdíl od ostatních bytostí je racionální tvor, což mu umožňuje uvědomovat si vlastní smrtelnost. Uvažuje, zda-li je smrt konec existence nebo cesta do jiného, vyššího světa. K tomuto vzepření se hranicím daných přírodou i lidskou společností vede člověka právě troufalost v jeho srdci. Vzdorováním vůči zákonům stanovených lidmi se člověk umisťuje mimo politickou komunitu. Tak je tomu v případě Antigony,

pohřbívány nejen kvůli nim samotným, ale také kvůli ostatním dosud žijícím lidem. Pohřbení je jakýsi úkryt před lidskou přirozeností. Potvrzuje se tím, že lidské bytosti nějak žijí i po smrti.

⁸³ AHRENSDORF, P. J. s. 93.

kteřá překročila nařizení krále i omezení pro ženy dané tradicí (bylo proti přirozenosti, aby žena bojovala jako muž, vzdorovala tak přírodě samotné). Ona však byla přesvědčená, že jedná správně. Uznávala, že byl Polyneikés nepřitelem města, ale zároveň byl členem rodiny a pouto těla a krve pro ni bylo tím nejdůležitějším.

Antigoné věřila na posmrtný život, kde bohové odměňují ušlechtilost a spravedlnost. Bylo pro ni důležitější být milá mrtvým, protože s nimi bude po smrti navěky. Základem její troufalosti byla právě její zbožnost. Připouštěla, že by mohla přijít o život, ale nebála se smrti. Byla přesvědčená, že není sama, že na její straně stojí bohové, kteří umožňují slabému překonat silného, ženě překonat muže. Věřila, že smrtelný člověk může vyhrát boží odměnu v podobě nesmrtelného štěstí po smrti. Ahrens Dorf poukazuje na fakt, že se Antigoné ani tak nebouřila proti Kreontovi nebo Thébám, ale nejvíce proti své přirozenosti, podstatě. Její naléhání na pohřeb bratra nejjasněji odhaluje podstatu jejího hrdinství a popírá lidskou smrtelnost. Odráží se v něm její touha a naděje po nesmrtelnosti. Tento boj beze zbraní a bez podpory, vzdor ženy proti muži označuje Ahrens Dorf jako hrdinství víry.⁸⁴ Antigoné nebyla zničena fyzickou silou nepřátel, ale ztratila naději, že ji bohové zachrání. Proto, těsně před svým vysvobozením, spáchala sebevraždu. Její zbožnost podkopalo zpochybnění vlastní moudrosti, spravedlnosti a zbožnosti. Její vírou neotřásl Isménino zpochybnění, ale Kreontovy argumenty.⁸⁵

4.2. Isméné

Isménu Ahrens Dorf, v porovnání s Antigonou, nepovažuje za hrdinku. Nenechala se zastrašit Antigoninými výhrůžkami a uposlechla rozkazy pozemského krále Kreonta, jenž si své zákony vynucoval mocí. Touha po sebezáchově ji donutila raději poslouchat, než se obětovat kvůli mrtvole. Nebála se, že by ji bohové potrestali za nepohřbení bratra, vždyť věřila, že jsou spravedliví. Přemlouvala Antigonu, aby také upustila od pohřbení mrtvoly, protože jsou slabé ženy, poslední z rodu, bez podpory a bez spojenců.

⁸⁴ „heroism of faith“ In: AHRENSDORF, P. J. s. 104. Ahrens Dorf přirovnává boj Antigony s Kreontem k boji Davida s Goliášem.

⁸⁵ Viz. kapitola 4.4. Pád Antigony.

Třebaže respektovala panovníkova nařízení, po vynesení rozsudku nad Antigonou byla loajální, přimlouvala se za ni a snažila se Kreonta přesvědčit, aby ji ušetřil. I Haimón přemlouval svého otce, že si Antigoné zaslouží naopak čest, protože jediná nenechala bratra nepohřbeného. Antigoné však trvala na tom, že obětovat svůj život za pohřbení bratra je moudré, jelikož díky tomu od bohů získá věčný blahobyt. Proč ale doufala, že bude bohy odměněna? Ahrens Dorf nabízí tuto odpověď: Antigoné byla oddána rodině (primárním cílem pro ni byl prospěch bratra, resp. rodiny), zatímco Isméné jen sama sobě. Ovšem předpokladem, aby byla Antigoné za pohřbení bratra odměněna, bylo, že jeho mrtvola zůstane pohřbena. Antigoné ale neměla žádnou jistotu, že když ji Kreón zabije, tělo opět nevyhrabe. Dokonce se ho o to ani nesnažila prosit. Podle Ahrens Dorfa možná věřila, že stačil pouze rituální pohřeb.

Jako další pochybný moment ohledně pohřbení uvádí Ahrens Dorf spor Ismény s Antigonou. Isméné odmítla Antigoně pomoci, slíbila však, že o jejím činu bude mlčet. To ale Antigoné odmítla s tím, že kdyby mlčela, byla by jí ještě odpornější. Tím vyjádřila naprostou lhostejnost, zda bratra pohřbí úspěšně či nikoliv. Nejdůležitější pro ni bylo, že obětuje svůj život při pokusu o jeho pohřbení. Smrt pro ni znamenala zisk – bude navždy přebývat v Hádu vítána rodinou i bohy.

Před Kreonta nastoupila Antigoné bez stopy sebepochybnosti. Byla přesvědčená, že ji bohové podporují a odměňují, že po smrti bude osvobozena od zla i bolesti. Isméné se domnívala, že pokud Antigoné jedná ušlechtilě pouze kvůli boží odměně, zas tak ušlechtilý její čin není, a tudíž si odměnu nezaslouží. Antigoné však nespatořovala rozdíl v tom, jestli zemře pro bratra nebo ve vlastním zájmu. Řešení rozporu mezi ušlechtilostí a osobním zájmem bylo, jak uvádí Ahrens Dorf, Antigonino porozumění rodině jako přirozenému a posvátnému společenství, kde děti dědí po rodičích jejich morální i fyzickou povahu. Proto vybízela Isménu, aby dokázala, zda-li je ušlechtilá po rodičích nebo naopak. Rodina je nesmrtelná v tom smyslu, že spojuje své členy od minulosti do budoucnosti a po smrti spolu budou její členové přebývat navždy. Tím umožňuje lidem v jistém smyslu uniknout zdánlivě neuniknutelné smrti. Rodina je přirozený a posvátný subjekt, za což je bohy uctívána a podporována věčnými zákony. Jestliže se tedy Antigoné věnovala rodině, věnovala se něčemu většímu než je ona sama a obětovala se pro něco kromě sebe. Ahrens Dorf se domnívá, že v tomto smyslu jednala skutečně

ušlechtilé a nezištně, neboť se obětovala společnému dobru rodiny. Vizi věčného štěstí spatřovala v tom, že budou spolu.

Isméné tím však vyzvedla otázku, zda je rodina opravdu takovým společenstvím, jak jej chápe Antigóné, nebo jen skupinou smrtelníků spojených krví, kteří mohou ale nemusí být spřízněné duše, kteří jsou schopni milovat jeden druhého, ale zároveň se s ním dostat kvůli svým zájmům do konfliktu. Zpochybnila Antigónino rozhodnutí věnovat se rodině jako posvátnému společenství spíše než vlastnímu štěstí.

Isméné jako jediná ve hře přímo nezmiňovala bohy (zabývala se vlastní sebezáchovou než něčím větším, vyšším), ani nemluvila o spravedlnosti. Na konci však dospěla k názoru, že žít jen kvůli sebezáchově je nedostačující. Jakmile byla Antigóné odhalena, Isméné chtěla být jejím spoluviníkem a požadovala stejný trest. Tím se vzdala svých předchozích argumentů, jelikož také zatoužila po něčem jiném, po něčem víc než je pouhý život. Toto přirozené probuzení bylo podle Ahrensdorfa způsobeno strachem ze smrtelnosti, protože základem našeho lidstva je touha po nesmrtelnosti. Ona však tuto touhu necítila tak silně jako Antigóné. Chyběla jí plná lidskost, hloubka, vznešenost, a proto to byla právě Antigóné, do které se zamiloval ušlechtilý Haimón.

Ahrensdorf se domnívá, že Isméné byla v určitých ohledech moudřejší než Antigóné. Ačkoliv Antigóné její argumenty zavrhla, na konci ztratila svou víru, pochybovala o zbožnosti svého činu a v zoufalství se zabila. Tím zničila i další životy – Haimona, Eurydiky a konečně i Kreonta. Přežila rozumná Isméné a ne ušlechtilá Antigóné.

4.3. Kreón

V Thébách nastala politická krize způsobená bratrovraždou – rodinný spor téměř zničil město. Politická společnost byla vždy sjednocena věrností a oddaností k jedné rodině, k rodu krále Láia, protože Thébané věřili, že rodina je přirozeně jednotná. Rod však byl bojem Eteokla a Polyneika rozdělen a nyní hrozilo nebezpečí, že se rozdělí i sbor. Bratrský spor naznačil, že jednota Théb musí být založena na něčem jiném než na oddanosti rodině. Historie královské rodiny ukázala, že rodina není spolehlivý zdroj

jednoty.⁸⁶ Rodina nemůže sdílet společné dobro, když se její členové navzájem vraždí kvůli dosažení nebo ochraně politické moci.

Z těchto důvodů Kreón nevyzýval Thébany k věrnosti jeho královského rodu, ale k věrnosti celému městu. Upřednostňoval raději město nad svou rodinou.⁸⁷ Podle Ahrensdorfa argumentoval tím, že město, na rozdíl od rodiny, poskytuje jasné, sdílené a skutečně společné dobro všem občanům. Město přirovnal k lodi, jež je závislá na občanech a jejich sebezáchově. Zdůraznil, že bezpečnost rodin závisí na bezpečnosti města a že potopit loď kvůli jednomu milovanému nemá smysl, neboť, jestliže se loď potopí, milovaný stejně zahyne a s ním všichni ostatní. Společné dobro pro všechny občany zahrnuje jejich individuální dobro a dobro jejich rodin, a tudíž přežití a stabilitu města. Tím, že město zajistí bezpečnost občanům, může uspokojit jejich silné touhy zůstat naživu. Kreón si uvědomoval, že město, stejně jako rodina, může být rozděleno chamtivostí nebo ctižádostí, ale zapomněl, že vlastenecká láska k městu je méně spolehlivá než láska k rodině.

Město svou děsivou silou vzbuzuje v chamtivých a ctižádostivých občanech silný a prospěšný strach ze smrti. Klíčem k zabezpečení před nebezpečím je pevné uspořádání města i rodiny. Důležitý je řád. Občané musí poslouchat pravidla, synové dbát otců, mladí respektovat staré, muži vládnout ženám. Jestliže tyto hierarchie nejsou striktně dodržovány, následuje chaos a potopení lodi. Ti, co sledují vyšší cíle (moc, bohatství, apod.) než pouhý život, porušují kvůli tomu zákony a tím ohrožují město. V rámci společného dobra Kreón podněcoval strachem, čímž udržoval kontrolu a mír, vyhýbal se anarchii, a proto město prospívalo.

Ahrensdorf se zabývá otázkou, proč Kreón vydal zákaz pohřbení Polyneikova těla. Pravděpodobně byl přesvědčen, že toto opatření posílí město. Kreón věřil, že spravedlnost znamená oddanost městu a nikoli rodině. A protože jsou bohové spravedliví, tradiční porozumění božskému řádu musí být mylné. Občané, kteří budou chránit město a riskovat své životy jako Eteoklés, budou po smrti ctěni. Tím apeloval na občanskou touhu po posmrtné cti, nesmrtelné pohodě a na touhu po sebezáchově jako základ pro oddanost městu. Avšak odstrašující trest pro Polyneika zdůrazňoval více než

⁸⁶ Z důvodu jejich zločinů, jež jsou popsány v poznámce č. 38.

⁸⁷ Na základě Thébaských her (*Král Oidipús, Oidipús na Kolónu, Antigóné*) Ahrensdorf míní, že Kreón po právu zpochybnil přirozenou jednotu rodiny. Tragédie *Antigóné* tuto jednotu zpochybňuje nejvíce – bratrovražda, sestry v konfliktu, Kreón odsoudil svou neteř k smrti, Haimón chtěl zabít svého otce, Eurydiké obvinila Kreonta ze zavraždění jejich dětí... Nejpatrnější lekcí hry podle Ahrensdorfa je, že vazby masa a krve jsou žalostně slabé, neboť stejná krev evidentně nekrotí lidi před nenávistí a vražděním jeden druhého.

odměnu pro Eteokla. Strachem odrazoval občany od porušování pravidel. Doufal, že tím dá potenciálním nepřátelům města děsivou lekci smrtelnosti, kterou nezapomenou. Jelikož těmito činy chtěl uchránit Théby před záhubou, Ahrens Dorf se nedomnívá, že jeho nejhlubším motivem byla nenávisť.

Antigoné zpochybňovala Kreontovo povýšení města nad rodinou ve jménu bohů. Řídila se raději nepsanými, neochvějnými a věčnými zákony bohů než zákazem smrtelníka, vždyť zákony politické společnosti, které byly v konfliktu s božskými zákony, mohly být podle ní ignorovány. Domnívala se, že by byla potrestána bohy, kdyby Kreontův zákaz naopak neporušila, protože bohové pečují o rodinu a po smrti trestají ty, kteří povinnosti vůči rodině neplnili. Zatímco město je smrtelný subjekt, rodina je věčná a v božích očích posvátná. Smrt je nevyhnutelná, ale v posmrtném životě jsou lidské bytosti trestány či odměněny spravedlivými bohy, proto je hloupé bát se trestů smrtelného vládce.

Kreón se domníval, že Antigonu kvůli porušení jeho zákazu bohové nepodpoří. Teiresiás si však nebyl shovívavostí bohů tak jistý, protože o vyvyšování města nad rodinou pochyboval stejně jako Antigoné. Kreón byl ale neústupný. Podle Ahrens Dorfa spatřuje Kreón rodinu jako arénu konfliktů, jež sestává z mnoha individualit, které k sobě však nemusí cítit oddanost.⁸⁸ Polyneikés byl přece neloajální k rodině tím, že zabil bratra. Jak tedy může Antigoné věřit, že mrtvá rodina schvaluje jeho pohřeb?

Jak je již zmíněno výše, Isméniny argumenty Antigonou nijak neotřásl, ale Kreón v ní dokázal vzbudit stíny pochybnosti o její spravedlnosti a zbožnosti v jejích činech. Podkopával Antigoninu důvěru, že jednala správně a její naději, že ji bohové odmění. Proto byla na konci hry zahlcena pochybnostmi o své spravedlnosti a zbožnosti.

Théby pro Kreonta představovaly opravdovou velkou rodinu občanů. Ctěním Eteokla a nepřízní vůči Polyneikově mrtvole prosazoval požadavky rodinné zbožnosti i vlastenectví. Přesto jasně porušil stanovené porozumění božského řádu. Toto rozhodnutí nekonzultoval s Teiresiem, což bývalo zvykem. Kritériem spravedlnosti pro něj byla oddanost městu. Proto Eteoklova bratrovražda byla zastíněna jeho službou pro město. Nakonec však dospěl k názoru, že je v rozporu s tradičním rozuměním božských

⁸⁸ AHRENSDORF, P. J. s. 124.

zákonů, podle kterých smí rodina pohřbít své mrtvé bez ohledu na jejich loajalitu k městu.

Po Teiresiově napomenutí Kreón připustil, že Antigoné měla právo pohřbít svého člena rodiny, ačkoliv byl nepřítelem města. Uznal, že oddanost rodině má přednost před oddaností městu. Sbor a Eurydiké ho osočili z Haimonovy sebevraždy a poté se sám obvinil ze sebevraždy Eurydiky. Odsoudil sám sebe jako nepřítele rodiny, a tudíž i bohů. Ztotožnil se s názorem sboru⁸⁹, že zákaz pohřbu Polyneika a potrestání Antigony bylo nespravedlivé a bezbožné.

4.4. Pád Antigony

Ahrensдорf rozebírá otázku, proč ztratila onu důvěru ve svou spravedlnost. Kreón namítal, že pohřbením Polyneika jakoby ctíla vraždu Eteokla, tedy že ctíla někoho, kdo znevážil její rodinu. Jak si proto mohla být jistá, že ji budou rodiče a Eteoklés vítat a že ji naopak neodsoudí za její neloajalitu stejně tvrdě jako ona sestru? Zdá se, že je nemožné splnit božský zákon, protože je nesprávný. Předpokládá, že rodina je přirozený celek, který musí být jednomu zcela oddán. Ale případ Polyneika a Eteokla ukázal, že taková rodina není, a proto Antigoné nemůže doufat v odměnu – nesmrtelnost.

Pokoušela se zdůvodnit Polyneikův pohřeb dovoláním se nového „zákona“, který ona sama objevila. Stejně jako Kreón, vedena morálními nedostatky božského zákona, si vymyslela vlastní zákon, který by odrážel a nově pochopil spravedlnost. Tím, že obětovala své naděje o manželském a rodinném štěstí kvůli pohřbení bratra, jednala podle tohoto svého zákona spravedlivě. Zákon sice dle Ahrensdorfa stanovuje upustit od riskování vlastního života kvůli mrtvému příbuznému a přikládá větší váhu usilování o vlastní štěstí v tomto životě, pokud se ovšem jedná o příbuzného, který může být

⁸⁹ Po většinu hry však sbor Kreontova rozhodnutí podporoval. Antigonu, která kritizovala Kreontovy zákony jako porušení božských zákonů, označili thébští starci jako vzpurnou po otci. Ačkoli Haimonova řeč na obranu Antigony se jim líbila, stále Antigonu označovali jako nepřítele božské spravedlnosti. Ahrensдорf usuzuje, že tak možná jednali kvůli strachu z krále, na němž byla založena jeho vláda.

nahrazen. Pokud jde o pohřbení členů rodiny, kteří nemohou být nahrazeni, zákon naopak nabádá k obětování života kvůli jejich řádnému pohřbení.⁹⁰

Stejně jako rostly Antigony pochybnosti o možnosti skutečné oddanosti rodině a dosažení božské odměny, rostly i její obavy o štěstí v tomto životě. Nový zákon podřizoval oddanost rodině zájmu o individuální štěstí. Jak slábla Antigona naděje na božskou odměnu po smrti, tak stoupala její touha po manželství a po dětech. Vždyť plozením dětí si mohla zajistit osobní nesmrtelnost. Kousek svého já by zanechala ve vlastních dětech a tím by si zajistila, že bude žít i po smrti. Odcházela na smrt se slovy: „ (...) Jdu ke svým, kterých panovnice podsvětí už nečítaně ve svou náruč přijala. Jdu jako poslední a nejbídnější z nich, (...)“.⁹¹ Podle Ahrensdorfa tím možná myslela, že rodina nemá budoucnost, protože nemá děti.

Kreón zpochybnil její víru v jednotu rodiny, proto začala přemýšlet, zda spravedlnost může skutečně spočívat v oddanosti rodině. Než na celou rodinu se nyní zaměřila na individuality a jejich konkrétní konflikty. Obvinila bratra Polyneika ze své hrozící smrti. Antigone tedy pravděpodobně přijala Kreontovo tvrzení, že rodina není opravdové společenství, ale aréna konfliktů, že oddanost rodině není možná, proto nemůže být spravedlnost, a tak nebude odměněna bohy. Nakonec se však zdá, že si byla jistá, že jednala spravedlivě, zbožně a že bude po smrti odměněna, protože její poslední slova byla: „Jen pohleďte na mne, mužové Théb, kterak a od koho trpět mám, že ctíla jsem odvěký řád.“⁹²

V zápětí po uvěznění ale spáchala sebevraždu. Zemřela v zoufalství, bez naděje, že ji bohové zachrání před smrtí anebo že jí ušlechtilá zbožná smrt přinese štěstí. Její sebevražda podle Ahrensdorfa naznačuje, že nevěřila, že by si zasloužila boží pomoc. Měla však naději, že bude v posmrtném životě vítána otcem, matkou i bratrem, patrně i bohy, protože tím, že je pohřbila, splnila svou povinnost celé rodině, a tudíž jednala podle dřívějšího božského zákona.

Během hry byla Antigone naprosto lhostejná k městu, občany považovala za zbabělé a městské zákony pro ni neměly dostatek autority. Jednala ve jménu věčného zákona bohů. Smrt chápala jako zisk, neboť ji osvobodí od pozemských strastí a umožní

⁹⁰ AHRENSDORF, P. J. s. 130. Ahrensdorf uvádí příklad z tragédie: Když zemře manžel, riskovat vlastní život nemá smysl, protože ho lze nahradit a žít šťastně. Jestliže ale zemře nenahraditelný člen rodiny, riskovat vše k jeho uctění má smysl.

⁹¹ SOFOKLES. *Antigona*. s. 40.

⁹² Tamtéž, s. 41.

navždy setrvat s rodinou v posmrtném životě. Všechna tato stanoviska ale na konci hry přehodnotila. Město a spoluobčany žádala o soucit a pochopení, uznala, že jednala podle zákona, který si sama vymyslela a nad smrtí naříkala, protože si konečně uvědomila, že její život je u konce, a tudíž se nikdy nebude moci vdát a mít potomky. Tyto změny způsobila její ztráta důvěry ve vlastní spravedlnost a v získání božské odměny po smrti. Pochybovala o tom, že jsou bohové na její straně. Byla zahlcena samotou.

Ahrensдорf usuzuje, že Sofoklés nás nutí přemýšlet, jestli by Antigoné, toužící po štěstí a nesmrtelnosti, našla plodnější výsledek v manželství s Haimonem než ve smrti za bratra v naději na nesmrtelnost v Hádu. Sbor krásně i děsivě opěvuje moc Eróta. Haimón Antigonu tak miloval, že vzdoroval otcí a tím velmi riskoval. Existuje snad větší štěstí než ušlechtilý milenec? Nebyla by Antigoné spokojena v manželství s thébským princem a ve vládě městu? I když naříkala nad manželstvím a dětmi, ústředním bodem jejích nadějí nebylo štěstí s Haimonem (neboť, jak upozorňuje Ahrensдорf, se o něm ani nezmínila), ale božská odměna po smrti.

Její sebevražda byla neodvolatelná. Do té doby existovala naděje, že vše lze vrátit zpět. Ona však ztratila naději. Její hlavní chybou byl nedostatek víry v lidskou prozřetelnost. Její touha být zbožná a touha po nadlidském štěstí po smrti ji zbavila možnosti na lidské štěstí – oddělila se od lásky Haimona. Ahrensдорf označuje za nejhorší, nikoli její ztrátu víry ve vlastní spravedlnost nebo v bohy, ale nedostatek víry v lidskou lásku. Zbožná úcta k bohům a touha po nesmrtelnosti způsobila její pád.

4.5. Pád Kreonta

Sebevražda Antigony zároveň způsobila zkázu Kreonta – zabil se Haimón i Eurydiké a to ho definitivně zničilo. Opustil své porozumění spravedlnosti jako oddanosti městu a obrátil se k božskému zákonu, k oddanosti rodině. Ze strachu z bohů sám sebe odsoudil. Dokud si byl jistý, že oddanost městu nad rodinou je spravedlivá, nebyl smrtí v rodině otřesen.

První náznak opouštění Kreontova porozumění spravedlnosti spatřuje Ahrensдорf v rozhovoru s Haimonem. Přestože byl Kreón ve své víře neoblomný, tváří v tvář Haimonovi apeloval nejprve na jeho synovskou lásku a loajalitu. Rodina je

společenství založené na lásce, a proto je skutečnější než město. To je naopak založeno na strachu. Lidé se bojí o sebe, když je město ničeno, bojí se vládců apod. Rodina je založena na pozitivní touze někam patřit, těšit se z lásky a ochrany příbuzných. Jako největší zlo pro syna uvedl Kreón chladnou manželku. Haimón by měl respektovat smrt Antigony, protože byla nepřítelem otce i města. Kdyby ji Kreón ušetřil, vypadal by jako slabý vládce. Občané by z něj neměli strach a nastala by anarchie. Haimón ho ale varoval, že veřejnost si myslí něco jiného, že jsou na straně Antigony, a tak by měl Kreón ustoupit, jinak bude zničen – občané povstanou a zabijí ho.⁹³ Starší pro to měli pochopení, ale trvali na tom, že jednala nespravedlivě. Haimón veřejně tvrdil, že je Kreón nespravedlivý a bezbožný a že by měl být potrestán bohy. Kreón za to chtěl Antigonu zabít přímo před jeho očima. Ale po tom, co Haimón vyhrožoval zabitím, Kreón ustoupil, Isménu ušetřil a Antigonu uvěznil.

Ahrens Dorf si však klade otázku, proč Kreón ustupuje zrovna v této chvíli? Haimón ho nepřesvědčil, navíc ho veřejně označil za nespravedlivého a bezbožného, dokonce mu i vyhrožoval smrtí, čímž porušil zákon. Měl by tedy být potrestán jako Polyneikés či Antigóné. Kreón již jednoho syna obětoval, tak proč ne dalšího? Haimón byl posledním potomkem, poslední nadějí na budoucnost.⁹⁴ Jeho smrtí by skončil celý rod i samotný Kreón. Jeho neschopnost obětovat posledního syna odráží neporazitelnou moc Eróta⁹⁵. Ztratil by tak naději na nesmrtelnost. Tím, že upustil od obětování Haimona, musel upustit i od obětování Antigony a Ismény, neboť byly také jeho masa a krve. Díky hádce s Haimonem ožila jeho úcta k rodině. Uvědomil si, že být nelояální k rodině je zlé a bezbožné. Jeho argument, že spravedlnost znamená oddanost městu, byl založen na tvrzení o přirozené nejednotnosti rodiny. To ale nemohl použít na vlastní rodinu. Jeho zájem o město byl zastíněn strachem z bohů. Také dospěl k názoru, že spravedlnost zahrnuje oddanost i členům rodiny, kteří porušili zákony města.

Když za Kreontem přišel Teiresiás a radil mu pohřbít Polyneika a osvobodit Antigonu, ustoupil Kreón velmi rychle. Ačkoli ho nejprve obvinil z nespravedlnosti, nakonec připustil, že je Teiresiás moudrý a také se zalekl jeho varování, že by mohl

⁹³ Ahrens Dorf však namítá, že ve hře není žádný důkaz o tom, že by Thébani byli skutečně Antigóně oddáni, že by ji zachránili nebo pomstili její smrt. Zároveň se zdá Haimonův argument v rozporu s Thébany – jestliže se báli Kreonta kritizovat, přece by proti němu nepovstali.

⁹⁴ Ahrens Dorf se domnívá, že to je také důvodem, proč se Eurydiké zabila až po smrti Haimona a ne již po smrti Megarea.

⁹⁵ Erós, podle Ahrens Dorfa, znamená být do někoho zamilovaný nebo toužit a doufat v něco mimo náš dosah. Nejsilnější vyjádření lidské touhy je touha po nesmrtelnosti.

přijít o syna. Jeho obrat k tradiční rodinné zbožnosti ho však zničil. Přestože mu sbor radil, aby šel nejprve osvobodit Antigonu a poté pohřbít mrtvolu, on to udělal přesně obráceně, což způsobilo katastrofu. Ahrensdorf se domnívá, že tak učinil kvůli božskému řádu, který zdůrazňoval důležitost úcty více mrtvým než živým, důležitost posmrtného života nad pozemským. Však i Teiresiás trval nejprve na pohřbení mrtvoly a až poté naznačil, ať propustí Antigonu. I ona sama se kvůli pohřbení bratra obětovala, protože kladla větší důraz na mrtvé než na živé. Kreontovo jednání tedy Ahrensdorf spatřuje v souladu s Teiresiovým i Antigoniným.

Kdyby však nejprve osvobodil Antigonu, mohl zachránit Haimona i Eurydiku, mohla být svatba a Kreón mohl dál vládnout. Když ale objevil Antigonu mrtvou, syn se ho pokusil zabít a nakonec zabil sám sebe. Eurydiké ho proklela jako vraha synů a také spáchala sebevraždu. Kreón byl přesvědčen o své vině. Jednal nespravedlivě vůči své rodině, porušil božský řád a rozhněval bohy.

4.6. Teiresiás

Ačkoliv sbor i Kreón tvrdí, že je Teiresiás moudrý, podle Ahrensdorfa ho hra jasně neuvádí jako neomylného, a proto zpochybňuje jeho věrohodnost. Kreontovi předpověděl boží trest, proto se smrt Haimona ve hře jeví jako přesvědčivý důkaz, že bohové trestají zlé, že jsou na straně Antigony a že jí možná udělí i posmrtné odměny. Ahrensdorfovi se však zdá předpověď Haimonovy smrti pochybná. Je prý možné, že se doslechl o hádce mezi Kreontem a Haimonem, kde Haimón neurčitě vyhrožoval otcovraždou nebo sebevraždou. Smrt Haimona navíc podle Ahrensdorfa ani nedokazuje, že je svět řízen bohy a že oni jsou ti, kdo potrestali Kreonta. Řeč prvního posla při oznamování Haimonovy smrti prý naznačuje, abychom uvažovali o tom, že svět neřídí bohové, ale náhoda / osud a že tedy nikdo nemůže tušit, co přijde. „Neb stejnou měrou šťastného i bědného dovede osud srazit nebo pozdvihnout; a do budoucna nedohlédne lidský zrak.“⁹⁶ Jako další argument o nepřesvědčivosti Teiresia uvádí Ahrensdorf příklad z tragédie *Král Oidipús*, kde si věstec nevěděl rady při řešení hádanky Sfingy.

⁹⁶ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 49.

5. Porovnání výkladů

Podle Patočky je drama *Antigoné* o konfliktu mezi mužem a ženou, pokrevními pouty a zájmem obce, božským *nómos* a lidským přídělem. Ahrensдорf doplňuje, že vítězí právo nad mocí, kdy právo zastupuje bezmocná zbožná dívka a moc silný bezbožný král. Toto vítězství je kvůli zločinům rodiny podle Ahrensдорfa pozoruhodné, neboť by za ně měla být Antigoné spíše potrestána. Ona se však i s rodinou svým obětováním se vykoupila.

Hranicí lidského přídělu je dle Patočky smrt. Podle Ahrensдорfa si však člověk uvědomuje, že smrt není konec, ale že mu může být za ušlechtilé jednání od bohů udělena odměna v podobě nesmrtelnosti. Shodují se v tom, že tento svět ovládají vyšší vládnoucí síly – bohové, kteří mají roli soudců, jež spravedlivé oceňují a zlé trestají. Jsou to jediní skuteční vládci lidí.

Patočka i Ahrensдорf se shodují, že v dramatu má hlavní roli zbožnost, která nás dle Patočky překvapuje například Antigoniným vztahem k mrtvým, jenž převyšuje její pozemské vztahy. Kreontovo a Antigonino přesvědčení o vlastní zbožnosti a spravedlnosti považuje Ahrensдорf za hlavní příčinu toho, co je nakonec oba zničilo.

Zajímavé je, že Nussbaumová se nad božskou mocí příliš nepozastavuje a naopak přikládá větší důraz lidské racionalitě. Shoduje se s ostatními, že člověk se svému osudu nemůže vyhnout. Podle ní by se proto měl snažit předcházet negativním jevům a konfliktním situacím. Tuto schopnost označuje jako součást praktické moudrosti.

Všichni se shodují, že v dramatu jde o překročení, ať už vyššího božského zákona či zvyklosti. Podle Patočky je přímo podstatou člověka pokoušet se vyhnout vyššímu smyslu a snažit se prosadit svůj. Jeho osudem je pak sebeporozumění / sebepoznání a nalezení onoho vyššího smyslu. Zatímco Kreón v tragédii prosazuje svůj vlastní zákon, Antigoné jedná v zájmu božského *nómos*, čímž dokazuje převahu celku (člověk je konečný a nesamostatný). Nussbaumová zmiňuje, že u Antigony a Kreonta se setkáváme s rozdílnými pokusy, jak předejít konfliktu a vyloučit nahodilost z lidského života. Oba jednájí sebevědomě podle svého přesvědčení a odmítají ustoupit. Nakonec jsou však poučeni. Dochází k proměně jejich vidění světa a ztrátě „jisté“ pravdy.

Z názorů těchto autorů vyplývá, že by se člověk neměl snažit měnit svou přirozenost nebo proti ní bojovat, jelikož ho za porušení řádu vždy stihne trest.

Antigoné i Kreón mají skutečně různé pojetí zbožnosti a dobra, které si přizpůsobili svým požadavkům, nehledě na ostatní a podle toho slepě jednají. Ačkoli mají dodržovat nepsané a dlouholeté tradice jako celé společenství, jdou si tvrdě za svým. Jejich chování je po této stránce bezohledné. Dokud nejde o jejich vlastní životy či rodiny, neuvědomují si své překročení hranic. Podíváme-li se ale blíže na Antigoniny a Kreontovy vnitřní pohnutky, zjišťujeme, že jejich prvotní zájmy nejsou nijak v rozporu se zvyklostmi. Kreón se snaží dobře vládnout své obci a zajistit blaho všem občanům. Antigoné chce pohřbít svého mrtvého bratra, jak se sluší a patří. Ale způsob, který si k dosažení svých cílů vybrali, jejich neústupnost a dle mého názoru zbytečné vyhocení situace, není zcela v pořádku. To, že si oba skálopevně trvali na svém a neposlouchali názory druhých, způsobilo jejich tragický konec. U Antigony proto, že postavila své morální přesvědčení o nadřazenosti božského zákona nad nařízení krále. Kreón doplatil na vlastní ješitnost a zaslepenost vládnoucí mocí tím, že nadřadil svůj příkaz nad božský zákon. Domnívám se, že z tohoto hlediska je jejich provinění stejné, avšak Kreontovo má horší následky. Antigoné svým jednáním ohrozila a nakonec i zahubila jen sama sebe. Kreón způsobil nejen její smrt, ale také je zodpovědný za smrt svého syna a manželky. Proto je na Antigonu nahlíženo jako na hrdinku a trpitelku a na Kreonta jako na bezbožného a bezcitného tyrana.

Antigoné jednala pouze ve vlastním zájmu a chtěla pohřbít svého bratra bez ohledu na všechny ostatní. To Kreontův prvotní zájem zahrnoval blaho celého města a nejen jeho samotného. Chtěl chránit všechny občany, proto pro výstrahu nepohřbil Polyneikovo tělo⁹⁷, aby se již nikdo raději nepokusil zaútočit na město a tím všechny ohrozil. V tomto smyslu, z hlediska jejich osobních zájmů, se přikláním k názoru Patočky, že Kreón je více morální než Antigoné, neboť jednal v zájmu většiny. Ale podíváme-li se na to z jiného úhlu, podle jejich prvotních vnitřních motivů, lze považovat za morálnější Antigoné. Ta jednala v zájmu rodiny, ze zbožné úcty a tradice, dle svého svědomí a dle vůle bohů, zatímco Kreón „pouze“ pro blaho obce, které nad rodinou povyšoval. Podle Ahrensdorfa je rodina přirozené a posvátné společenství,

⁹⁷ Nepopírám však, že nepohřbít mrtvého jen pro výstrahu byl krajní extrém.

kteřé umořňuje jistou formu nesmrtelnosti, je bohy podporováno a uctíváno. Ačkoli se členové rodiny proti sobě proviní, stále jsou součástí celku. Proto si myslím, že jednala Antigone správně, když pohřbila svého bratra i navzdory Kreontovým argumentům, že tím znectila druhého z bratrů.

5.1. Antigone

Pohřbít mrtvého nebo alespoň posypat jeho mrtvolu hlinou bylo v antice náboženskou povinností.⁹⁸ Modlitby a oběti u Řeků vykonával za rodinu otec, za rod nejstarší z rodu.⁹⁹ Jelikož byli všichni z rodu krále Láia mrtví, domnívám se, že Antigone, jako nejstarší žijící potomek, vzala povinnost pohřbít bratra na sebe. Patočka však konstatuje, že Antigone ani tak nešlo o samotný rituál pohřbení bratra, jako spíše o vymezení lidského přídělu a o to, že člověk (v tomto případě Kreón) nemůže klást své zákony nad božské.

Antigone svou smrt před Kreontem ospravedlňovala tím, že v jejím těžkém životě to bude jen zisk. Možná tím přesvědčovala i sama sebe. V žádném případě však před Kreontem neukázala slabost nebo porážku. Nechtěla mu dát šanci, aby ji pokořil. Nebo snad doufala, že když ho přesvědčí, že smrt pro ni není trest, že od potrestání ustoupí? Tím, že Polyneikovo zneuctění je podle ní horší než smrt, se ho snažila přesvědčit o převaze božských zákonů.

Dle Ahrensdorfa zpochybňovala Kreontovo povýšení města nad rodinou, a proto se domnívala, že by byla bohy potrestána, kdyby bratra naopak nepohřbila. Stejně jako Patočka Ahrensdorf tvrdí, že Antigone věřila v přednost božských zákonů před lidskými. Podle něj jí šlo pouze o obětování svého života při pokusu o pohřbení bratra, neboť Isméné jí sice odmítla pomoc s pohřbením, slíbila jí však, že bude mlčet. Antigone ale byla podle něj úspěšnost pohřbu lhostejná, protože její slib odmítla. Dle mého názoru však takto mluvila z hněvu a smutku, že pokrevní sestra odmítla uctít vlastního bratra, jelikož pohřbít ostatky svého bratra byla i její povinnost.

⁹⁸ *Slovník antické kultury*. s. 486.

⁹⁹ Tamtéž, s. 100.

Ahrensдорf se také domnívá, že za pohřbení bratra Antigóné doufala v boží odměnu, ale neměla jistotu, že zůstane pohřben i po jejím chycení. Možná prý věřila, že rituální pohřeb postačí. Kdyby tomu tak skutečně bylo, proč by se ale pokoušela pohřbít bratra dvakrát? Vždyť rituální pohřeb provedla úspěšně již napoprvé. Já si nemyslím, že by ho pohřbívala pouze pro odměnu, nýbrž proto, že rodinu skutečně milovala.¹⁰⁰

Ahrensдорf dále zdůrazňuje, že poté, co byla chycena při pohřbívání, nežádala o milost a nesnažila se nalézt spojence, kterým mohl být Haimón. Vzдорovala sama, přičemž nevyužila ani podvodu, ani lsti, což dle Ahrensdorfa v řeckých dramatech nebyvalo zvykem. O svém činu vůbec nepochybovala, věřila, že jedná správně.

Toto jednání označil Kreón i sbor za velmi troufalé. Troufalost vede k překonávání sebe sama, ovšem i k vzepření se proti vlastní přirozenosti i lidské společnosti. Antigóné toužila podle Ahrensdorfa po nesmrtelnosti, proto porušila zákon krále i tradici, čímž se dostala mimo společenství. Věřila však na posmrtný život a domnívala se, že jsou při ní bohové, kteří ji po smrti odmění. Doufala ve věčné štěstí, že bude spolu se svou rodinou navždy přebývat v Hádu. Ahrensдорf upozorňuje, že svým jednáním nevzdorovala tolik Kreontovi jako spíše své přirozenosti.

Myslím si, že Antigóné byla smířena s tím, že může zemřít. Podle mne však nešla dobrovolně vstříc smrti, jak tvrdí Patočka, nýbrž podstoupila toto riziko z lásky a úcty k rodině. Ačkoliv si uvědomovala možnost smrti, mám za to, že ve skutečnosti nevěřila, že se tak doopravdy stane. Proto se v závěru objevuje její lítostivé nařikání, neboť do poslední chvíle věřila, že se vdá a bude mít děti. Hořkou skutečnost si uvědomila, až když ji sluhové odváděli do hrobky, což již bylo nevyhnutelné.

Shodují se s názorem Ahrensdorfa i Nussbaumové, že Antigóné jednala dle vlastního zákona (však podloženého nepsaným božským zákonem), aby své jednání obhájila sama před sebou. Podle něj jednala spravedlivě, protože pro rodinu obětovala vlastní pozemské štěstí. Rodinu je třeba ctít v jakékoli situaci a o lásce k ní nelze pochybovat. Oni se však domnívají, že to v případě Antigony zřejmě platilo jen o mrtvých členech rodiny, neboť k Isméně, své sestře, se chovala chladně a k Haimonovi, svému snoubenci, vůbec nepromluvila. Povinnost k mrtvému bratrovi pro ni byla důležitější než manželství a děti. Podle Nussbaumové to způsobilo to, že nebyla

¹⁰⁰ Důkaz této lásky spatřuji i v tom, že jako jediná doprovázela Oidipa ve vyhnanství, poté, co si vypíchl oči.

podnícena Erótem, ale jednala podle pořadí priorit, které si sama stanovila. Božský řád si přizpůsobila dle svého, čímž se snažila předejít konfliktu. Proto nebyla zbožná v tradičním smyslu, tvrdí Nussbaumová. Podle mne je možné, že Antigoné Isménu odvrhla, aby ji zachránila. Vždyť její další slova již nebyla nijak pohrdavá.¹⁰¹ A neprojevila svou lásku k Isméně a Haimonovi na konci?: „A nyní odvádí mne odtud násilím tam, kde mě nečekají hody svatební a snubní lůžko a pak dítě u prsu. Ne, odtržena od těch, které miluji, zaživa vcházím do hrobky, já nebohá.“¹⁰² Nemyslela tím snad ty, které tu zanechává?

Ačkoli nebyla poražena, ztratila nakonec naději na boží záchranu, pochybovala o své spravedlnosti a zbožnosti, a tak spáchala sebevraždu. Důvod spatřuje Ahrens Dorf v Kreontových argumentech, které ji přiměly se domnívat, že božský zákon je nesprávný, neboť považuje rodinu za přirozený celek oddaných členů, což Eteoklés a Polyneikés porušili. Jak slábla její naděje na odměnu po smrti, začala litovat, že nedosáhla štěstí v pozemském životě, že neměla manžela ani děti, čímž by si zajistila určitou nesmrtelnost. Při cestě do hrobky se označila za poslední z rodu¹⁰³, což podle Ahrens Dorfa mohlo znamenat, že rodina nemá budoucnost. Třebaže před smrtí litovala, stejně jako Ahrens Dorf si myslím, že si nakonec byla jistá, že jednala spravedlivě a zbožně. Dle mého názoru se utěšovala představou a přesvědčením, že ji bude vítat její milovaná rodina. Fakt, že s nimi opět bude moci být, považovala za skutečnou odměnu. Přesto si vzala život, jelikož nebyla schopna dále věřit v záchranu. Jejím největším proviněním tedy nebyla ztráta víry, ale nedůvěra v lidskou lásku, domnívá se Ahrens Dorf.

Podle Ahrens Dorfa byla Antigoné silnější než Kreón, vždyť dokázala uvažovat nad otázkou své zbožnosti a spravedlnosti, vzdorovala a byla neústupná až do konce. Proto je pro Ahrens Dorfa hrdinkou. Stejně tak Nussbaumová uznává její odhodlání obětovat se a neustoupit. Porušení zákazu pohřbívání neshledává Nussbaumová za tak

¹⁰¹ „Sama se zachraň, to mi bude útěchou. (...) Tys vyvolila život, sestřičko, - já smrt.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 26.

¹⁰² Tamtéž, s. 40.

¹⁰³ Zajímavé je, že nehledě na Isménu ji i sbor označil za posledního potomka: „Teď v Oidipově rodině se rozvil zářivě poslední letorost – a nyní i ten se zatmívá pod čepelí bohů podsvětních, (...)“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 28.

vážný přečin jako Kreontovu neúctu k bohům. Patočka ji ovšem za morální hrdinku nepovažuje.

5.2. Kreón

Dle Ahrensdorfa založil Kreón svou vládu na oddanosti městu kvůli nejednotnosti rodiny. V rámci společného dobra vzbuzoval v občanech strach, aby ho poslouchali a město bylo pevně uspořádáno. Ahrensdorf se domnívá, že patrně kvůli posílení města vydal i zákaz pohřbení Polyneika jako odstrašující příklad, který však zdůrazňoval více než odměnu posmrtné cti pro Eteokla. Jelikož tím chtěl chránit obec před záhubou, Ahrensdorf se nedomnívá, že by jednal z nenávisti. I Patočka míní, že Kreón jistě jednal s dobrým úmyslem, když blaho obce stanovil jako nejvyšší zákon. Z toho poté přirozeně vyplynulo rozdělení na přátele a nepřátele obce, které vedlo k zákazu Polyneikova pohřbu. Kreón tím dal výstrahu pro ty, kteří by se v budoucnu chtěli nějak proti obci provinit, avšak si pravděpodobně neuvědomil, že tímto nařízením vlastně zároveň zakázal plnění božského zákona – úcty k mrtvým. Proto Patočka shodně s Ahrensdorfem tvrdí, že Kreontovým prvotním záměrem bylo vyvolat v občanech strach, tudíž nejednal z krutosti ani neochoty pohřbít svého příbuzného. Nussbaumová taktéž potvrzuje, že praktické vědění o dobru obce bylo pro Kreonta jedinou uznávanou hodnotou, které se vše podřizovalo a díky čemuž tak Kreón sám v sobě eliminoval možné nadcházející konflikty.

Měřítkem spravedlnosti byla pro Kreonta oddanost městu. Dostal se však do konfliktu mezi rodinou a přátelstvím / nepřítelstvím. Polyneika proto označil za nepřítel obce a zrádce a zakázal jeho pohřeb, aby se z konfliktu vymanil. Tím, že Polyneika nechal nepohřbeného, tedy tím, že podřídil tradici svému zákonu a rozhodoval za bohy (koho si vážit, koho pohřbít...), porušil božský řád, shoduje se Patočka, Ahrensdorf i Nussbaumová. Ukázalo, že právě Kreón byl ten, který trpěl nedostatkem praktické moudrosti. Za nejdůležitější vztahy považoval ty občanské, nikoli lásku k rodině a blízkost pokrevních pout, neboť podle Nussbaumové nebyl podnícen Erótem.

Z mého pohledu z toho jasně vyplývá, že je velmi těžké (bez ohledu na dobu, politické uspořádání apod.) najít správné řešení, aniž bychom neublížili tomu či onomu

přesvědčení (nelze vyhovět všemu ani všem). Uvědomit si a objevit „tenkou hranici“ mezi tím, kdy lze ještě uplatnit svoji moc a odůvodnit svůj zákon (zpočátku vznikající jako nařízení v zájmu většiny a jeví se jako ušlechtilý cíl) a kdy již vlastně jen upřednostňujeme a povyšujeme své vlastní ego a jednáme pod vlivem opojení vlastní mocí, přičemž tím popíráme tomu nadřazený božský – morální zákon, je téměř nadlidský úkol. Tzn. vymyslet zákon, který by chránil obec a zároveň zůstal v souladu s božskými zákony, je velmi složité.

Moc a přesvědčení o své nadřazenosti Kreonta zaslepilo. Veškeré události a názory pokládal jako útok na svou osobu. Když objevili pohřbenou mrtvolu, domníval se, že tak někdo učinil jen ze vzdoru proti němu.¹⁰⁴ Vůbec ho nenapadlo, že ten, kdo obřad vykonal, jednal kvůli úctě k tradici nebo z lásky k mrtvému. Poté, co byla Antigoné chycena a s hrdostí se přiznala ke svému činu, šlo Kreontovi opět jen o to, že se opovážila přestoupit jeho zákaz. Důvod, proč to udělala, ho vůbec nezajímal.¹⁰⁵ Nemohl uvěřit, že se mu odvážila postavit žena. Ztratil patřičný odstup i nadhled a vzniklou situaci posuzoval a dále jednal už jen z pohledu „dotčené ješitnosti“. Musel ji potrestat, aby dokázal, že „on je vládce“, „on je muž“. To podle mého názoru naznačuje, že si Kreón nebyl sám sebou tak jistý. Trestáním a zastrahováním si vynucoval autoritu a zároveň se povyšoval. Proto chtěl nejprve potrestat i Isménu, ačkoli u pohřbívání mrtvoly vůbec nebyla. Chtěl tím zesílit důraz své moci. Antigoné se ho ptala: „Chceš ještě něco horšího než moji smrt?“ Kreón odpověděl: „Nic jiného; v tom vidím dostatečný cíl.“¹⁰⁶ To, že může někoho potrestat, dát najevo, kdo je pán, ho uspokojuje. To, že si Kreón skutečně dělá co chce podle své libovůle, aniž by přihlédl k nepsaným zákonům či uvažoval nad morálností svých činů, naznačila i Antigoné.¹⁰⁷

Když se jí nepodařilo pomocí božských zákonů přesvědčit Kreonta o své nevině, zkoušela Isméné i náčelník sboru apelovat na jeho lásku k synovi, na to, že mu zabije nevěstu. Kreón se ocitl sám proti přesile, proto raději ihned ukončil rozhovor a Antigonu s Isménou nechal odvést.

¹⁰⁴ „Jsou mezi vámi občané, jimž nejsem vhod, a chtěli mi tím vzdorovat.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 17.

¹⁰⁵ „Byl ti znám zákaz, který jsem dal vyhlásit? (...) A ty ses opovážila ho překročit?“ SOFOKLES. *Antigona*. s. 22.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 24.

¹⁰⁷ „Ba, je to asi příjemné být vladařem a říkat nebo dělat, co ho napadne.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 24.

Haimón měl k otci stejnou úctu, zrovna tak jako Antigoné ke své rodině. Chtěl otci pomoci, proto ho vyzýval, aby se přizpůsobil názoru většiny, protože svým stávajícím rozhodnutím překračuje božské zákony. Kreón se však ve své zaslepenosti a hněvu domníval, že Haimonovi jde pouze o záchranu Antigony, a proto neustoupil. Haimón tedy pravil, a tím i varoval, že Antigoné sama nezemře, v čemž Kreón opět spatřoval útok na svou osobu. Myslel si, že mu Haimón vyhrožuje smrtí, on však pravděpodobně mluvil o sebevraždě.¹⁰⁸ Ahrens Dorf si v tomto okamžiku hry (v rozhovoru Kreonta s Haimonem) všimá, že si Kreón uvědomil, že rodina je důležitější než město. Nejenže se nejprve dovolával Haimonovy synovské lásky, ale nedokázal ho potrestat za to, že ho obvinil z nespravedlnosti a bezbožnosti, čímž se provinil zároveň i proti městu. Ahrens Dorf se domnívá, že si Kreón uvědomoval, že Haimón byl poslední nadějí na budoucnost, na nesmrtelnost. To, že ho nedokázal obětovat, dokazuje (oproti tvrzení Nussbaumové) silnou moc Eróta. Jestliže ustoupil od potrestání Haimona, musel tedy ustoupit i od původních trestů pro Antigonu a Isménu.

Teiresiás přišel Kreonta varovat s tím, že se provinil proti božskému řádu, že však chybovat je lidské, tak ať svůj omyl napraví a ustoupí. Kreón ale již po několikáté chápal dobře míněnou radu jako útok proti sobě.¹⁰⁹ Přeci jen v něm Teiresiás vzbudil stín pochybnosti. Nechtěl však dát svou slabost a pochybnost najevo, a proto se s Teiresiásem do poslední chvíle hádal. Poté, co věstec odešel, Kreonta zachvátila úzkost a strach, tudíž požádal ještě o radu náčelníka sboru. Ten jej ihned poslal propustit Antigonu a pohřbít Polyneika. Kreón se ze strachu z posvátných zákonů a pod tíhou představ hrůzných důsledků svých činů, jal ihned vyrazit do skal. Nakonec však zamířil nejprve pohřbít ostatky Polyneika, kvůli čemuž možná přijel pozdě zachránit Antigonu. Dnes se nám to zdá velmi pošetilé (dát přednost mrtvým před živými), neboť kdyby spěchal nejprve za ní, měl snad ještě šanci ji zachránit. Jak ale podotýká Ahrens Dorf, Kreón považoval úctu k mrtvým za důležitější než k živým, zrovna tak jako krátce před ním Antigoné nebo Teiresiás. Naneštěstí zrovna v tomto případě začal jednat podle božského zákona.

Antigoné nestihl osvobodit včas a její smrt tak způsobila i jeho zkázu, protože přišel o svou rodinu. Příliš pozdě si začal uvědomovat, že nad zbožnou úctu k rodině se

¹⁰⁸ „Pak tedy zemře – ale věz, že sama ne! (...) A mne už vickrát živého tu nespatriš!“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 34 - 35.

¹⁰⁹ „(...) jak střelci do terče míříte všichni na mne (...)“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 44.

nelze povyšovat. Že ani dobře míněný lidský zákon či nařízení, by se nemělo nikdy nadřazovat božským zákonům, že zkrátka nelze všechno srovnávat s dobrem obce. Neomezená moc člověka ho může snadno svést k nespravedlivému a bezbožnému jednání. Smrt Haimona a Euridiky ho dle Nussbaumové donutila přehodnotit jeho postoj k praktickému rozumu. Jejich sebevražda je projevem nejhlubšího nesouhlasu odhalujícího tragické osamocení, v němž se nachází Kreón, který vyžadováním nepřijatelného požadavku porušil vyšší, nepsanou etiku.¹¹⁰

V závěru si uvědomil, že smrt Haimona i Eurydiky způsobil jeho hněv a zatvrzelost. Hořce, avšak pozdě, se litoval. V jeho nářku se objevuje žádost, aby i jeho někdo zabil. Jen těžko lze posoudit, zda upřímně žádal o zasloužený trest či zda prosil o „pomoc“ kvůli své vlastní slabosti a neschopnosti učinit tak sám.

Patočka i Ahrens Dorf spatřují v Kreontově vládnutí jisté tyranské rysy. Nikdo však o něm jako o tyranovi otevřeně nehovoří. Dnes chápeme význam slova tyran v negativním smyslu, ovšem v antice znamenal samovládce, který se k vládě dostával většinou revolucí a byl podpořen lidem.¹¹¹ Podle Canfory však v dramatu dominuje právě záporná postava tyrana. Kreón popírá řád athénské občanské společnosti tím, že zakázal pohřbit Polyneika. Sofoklés si prý dobře uvědomoval, jakou hrůzu má každý národ z porušení pohřebních zvyků. V hádce s Haimonem se dle Canfory také ukazuje Kreontova ideologie tyrana: Haimón: „Je konec obce tam, kde vládne jeden muž.“ Kreón: „Což není celá obec v rukou vladaře?“¹¹²

Zde je jasně vidět, jak málo stačí k přechodu od dobře míněného nařízení k tyranství. Pokud jedinec začne zarputile prosazovat svůj vlastní názor, považovat jej za jediný správný, nelze s ním diskutovat, nesnese kritiku, ostatní názory ihned zavrhuje nebo je vztahuje na sebe, případně je považuje jako útok na svou osobu a začne-li druhé zastrašovat (aby se svůj názor báli vyjádřit, neboť tím si udržuje svou moc), je to cesta k tyranii v dnešním slova smyslu. Takto míněno lze dle mého názoru Kreonta považovat za tyrana.

¹¹⁰ CANFORA, L. s. 182.

¹¹¹ *Slovník antické kultury*. s. 635.

¹¹² SOFOKLES. *Antigona*. s. 33 – 34.

5.3. Vedlejší postavy

Zatímco Ahrens Dorf i Nussbaumová se zabývali charakteristikou vedlejších postav, Patočka jim nevěnoval zvláštní pozornost. Nussbaumová se nejvíce zaměřila na zpěvy sboru, které podle ní umožňují objasnit předchozí jednání a zároveň nás vedou k uvažování. Přístupují k jednotlivým situacím nejen racionálně, ale také emocionálně. Opěvují člověka jako *deinon*, úžasnou bytost, která navzdory své přirozenosti nežije v souladu s přírodou. Díky svým schopnostem dokáže překonat všechny překážky kromě smrti. Zároveň nás zpěvy upozorňují na fakt, že každý pokrok je v konfliktu se zbožností, že náš rozum má své meze. Stejně tak Ahrens Dorf zmiňuje, že sbor zpívá o charakteristikách člověka, kterými jsou troufalost a přemýšlivost. Opěvují člověka jako pozoruhodnou bytost, která se pokouší měnit meze přírodních podmínek.

Dle mého mínění měl sbor starců často rozdílné názory než Kreón, ale ze strachu s ním raději souhlasili nebo mlčeli. V některých pasážích dokonce pozorují opatrnou kritiku Kreonta a předurčení budoucích událostí. Na následujících řádcích uvádím pro svá tvrzení několik příkladů:

- *Náčelník sboru pochyboval, zdali nepohřbili Polyneika samotní bohové.* – Měl snad špatné svědomí, neboť věděl, že nepohřbít mrtvého je proti zvyklosti?
- *Sbor se ve svém zpěvu o člověku ptá, jak je možné, že tak moudrý a důmyslný tvor jako člověk nerozezná dobro od zla? Proč si právo a zákon, dobro, čest i vlast přetváří podle svého?* – Byly to snad narážky na Kreonta?
- *Když se Haimón snažil otce přesvědčit, aby ustoupil od svých rozhodnutí, náčelník uznal, že mluvil moudře.* – Tím vyjádřil, že nesouhlasí výhradně s Kreontem, ale že respektuje a uznává i jiné názory. Zároveň vyzval Kreonta, aby Haimonovu řeč vyslyšel.
- *Poté, co byla Antigóné odváděna do hrobky, náčelník již promlouval otevřeně: „Ne, toto když vidím, bouří se též i ve mně proti vladaři vzdor.“¹¹³* – Jsem přesvědčena, že se zde náčelník sboru částečně zbavil strachu, jelikož Antigonu za její odvalu vůbec neodsuzoval. Naopak tvrdil, že trpí za zločiny

¹¹³ Tamtéž, s. 37.

svého rodu. Posléze však ihned zmínil, že její zkázu způsobil její vzdor. Kdyby snad nebyla tak tvrdohlavá a sklonila se před Kreontem, možná by ji ušetřil. Na jednu stranu tedy byl proti rozhodnutí Kreonta, na druhou však ihned naznačil, že si za to může sama, snad aby krále nerozhněval.

- *Před tím, než na scénu vstoupil Teiresiás, sbor již předjímal Kreontovu zkázu a naznačil, že člověk nedokáže přemoci svůj osud.¹¹⁴*
- *A na závěr to byl opět náčelník sboru, který po sdělení smrti syna Eurydice vytušil, že by se mohlo stát další neštěstí.*

Z těchto důvodů se mi sbor a náčelník sboru jeví ve hře jako nejmoudřejší a zároveň velmi ustrašení. Kdyby se nebáli proti králi otevřeně vystoupit, třeba by dokázali zvrátit některá jeho rozhodnutí.

Všichni autoři se alespoň okrajově vyjadřují k Teiresiovi, o kterém Patočka a Nussbaumová shodně tvrdí, že jeho nazření mu umožnila právě slepota. Jako představitel bohů není dle Patočky ovlivněn lidským přídělem, a tak si uvědomuje, že za překročení božského *nómos* následuje trest. Proto stejně jako Antigóné zpochybňoval Kreontovo povýšení města nad rodinou. Spolu s Haimonem radil Kreontovi, aby byl přizpůsobivější při řešení konfliktních situací a řídil se dlouhověkovou tradicí. Ahrensдорf však jeho věrohodnost zpochybňuje, neboť předpověď Haimonovy smrti ho nepřesvědčila. Navíc prý první posel naznačuje, že svět pravděpodobně není řízen bohy, ale osudem a že tedy nikdo neví, co přijde. S narážkami na osud a jeho nevyhnutelnost se v díle setkáváme častěji. Proto se přikláním k Ahrensдорfovi, že věstec není příliš přesvědčivý.

Isméné podle Patočky ztvárňuje úděl ženy – je poslušná a nesamostatná. Právě proto není pro Ahrensdorfa hrdinkou. Podle něj se přizpůsobuje královým nařízením kvůli touze po sebezáchově a je oddána jen sama sobě, zatímco Antigóné byla oddána rodině. Já se domnívám, že to nelze tak jednostranně posuzovat. Samotné dílo apeluje

¹¹⁴ „Co zmůže tu pláč, co zmůže tu vzpoura, co lidské síly, když každý jde sám vstříc osudu, až jako dešťová kapka o tvrdou zem se roztříští! A zatímco jedna už skončila pádem (Antigóné), druhá se řítí, netušíc ještě, kam dopadne ona a co na ni čeká (Kreón). A kdyby na ni zavolal kdosi, „vyhni se včas“, už nezmění dráhu a nezbrzdí smrtící pád.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 42.

na přizpůsobivost a její nutnost.¹¹⁵ V každém případě je nesporné, že obě milovali svou rodinu. Rozdíl byl v tom, že Antigoné byla ochotna nést důsledky za své počínání, popřípadě obětovat i svůj život, zatímco Isméné nikoli. Pravdou je, že byla oproti Antigoně méně statečná, méně odhodlaná a více přizpůsobivější. Nebyla však úplně zbabělá, vždyť po chycení Antigony byla loajální, přimlouvala se za ní, a dokonce požadovala stejný trest - byla odhodlána stát sestře po boku i ve smrti. A k tomu je dle mého názoru potřeba mnoho odvahy. Ahrens Dorf tvrdí, že tento obrat způsobilo její uvědomění si smrtelného života a touha po nesmrtelnosti. I přesto ji považuje za moudřejší, díky čemuž přežila, zatímco Antigoné nikoli. Domnívám se, že ji o nesmrtelnost vůbec nešlo, ale chtěla zemřít spolu s Antigonou, aby na světě nezůstala sama.¹¹⁶

¹¹⁵ Viz. pozn. č. 78 nebo: „Kde však je moc, tam vzdorovat se vlastní mocí nesluší.“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 39.

¹¹⁶ „Nač je mi život, mám-li zůstat bez tebe?“ In: SOFOKLES. *Antigona*. s. 26.

Závěr

O výklad tragédie *Antigoné* se již pokoušeli mnozí autoři, ale nikdo stále nepřinesl jednoznačné a uspokojující hodnocení. Proto jsem se o něj nyní snažila i já a v budoucnu se jistě budeme setkávat i s mnoha dalšími výklady. Téma konfliktu mezi bezmocnou dívkou a vládnoucí mocí lze vztáhnout a přizpůsobit každé době, proto často narážíme také na různé „moderní verze“¹¹⁷, které však již s původní tragédií nemají mnoho společného.

Souhlasím s Patočkou, že je těžké hodnotit toto dílo a snažit se objasnit Sofokleovy myšlenky, jelikož nežijeme v mytické době a mnohé souvislosti nám proto unikají. Je také důležité zmínit, že moje interpretace může být značně zkreslena překladem.

Cílem práce bylo pokusit se nalézt odpověď na otázku, zdali *Antigoné* byla skutečně krutě potrestána za pohřbení bratra mocným králem nebo zda se provinila, a tudíž byl její trest spravedlivý. Na základě studia výkladů výše zmíněných autorů jsem si vytvořila vlastní názor. Ačkoli jsem se snažila nahlížet na tragédii z pohledu Sofokleovy doby, jistě je můj názor stále ovlivněn dobou, ve které žiji. Proto se domnívám, že z morálního hlediska se neprovinila, neboť jednala z úcty k rodině v rámci božského zákona. Z hlediska zákonů polis se však provinila tím, že neuposlechla nařízení krále.

V každé době je třeba dodržovat zákony a ctít konečná rozhodnutí. Tyto zákony by ale neměly odporovat morálce a „zdravému rozumu“. Ale jak je naznačeno v kapitole 5.2. Kreón, je složité vyhovět všem.

I Sofoklés si již tenkrát uvědomoval, že je důležité přizpůsobit se vládnoucí moci, ať už s ní vnitřně souhlasíme či nikoli. Z toho vyplývá, že již v antice platilo to, co dnes a co pravděpodobně bude platit i v budoucnu. Tzn., aby člověk uchránil svůj život, musí akceptovat i zákony, se kterými vnitřně nesouhlasí. Buď se přizpůsobí právu, ale je vnitřně rozpolcen, nebo jedná dle svého svědomí, ale bude za to muset nést následky. Ne vždy je možné jednat podle vnitřního přesvědčení a zároveň v souladu s platnými zákony.

¹¹⁷ Patočka například kritizuje Uhdeho hru *Děvka z města Théby*, která byla uvedena v Národním divadle. In: PATOČKA, J. s. 389.

Hra tedy přináší ponaučení, že je důležité se přizpůsobit, než vzdorovat moci, vždyť každé přestoupení, ať již lidského či božského zákona, bývá potrestáno. Podřízení se vládnoucím silám a včasné uvažování nad důsledky svých činů zajišťuje člověku bezpečí bez ohledu na to, zda s tím souhlasí či nikoli.

Použitá literatura

AHRENSDORF, P. J. *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. 1st publ. New York : Cambridge University Press, 2009. 192 s. ISBN 978-0-521-51586-3.

ARISTOTELES. *Poetika*. Praha : GRYP, 1993. 67 s. ISBN 80-85829-01-0.

CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. 1. vyd. Praha : KLP, 2001. 896 s. ISBN 80-85917-69-6.

LIDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford : Clarendon Press, 1996. 2042 s. ISBN 0-19-864226-1.

NUSSBAUM, M. C. *Křehkost dobra*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. 839 s. ISBN 80-7298-089-0.

PATOČKA, J. *Umění a čas I*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2004. 543 s. ISBN 80-7298-113-7.

Slovník antické kultury. Praha : Svoboda, 1974. 717 s.

SOFOKLES. *Antigona*. přel. Václav Renč. 1. vyd. Praha : Orbis, 1965. 64 s.

SOFOKLÉS. *Tragédie*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1975. 623 s.