

Małgorzata BUDZOWSKA
(Łódź)

ASPEKTY ETYCZNE AKTU ZEMSTY W SZTUKACH EURYPIDESA

ETHICAL ASPECTS OF VENGEANCE IN THE EURIPIDES' PLAYS

This paper concerns ethical aspects of emotions, especially anger and, as a consequence, vengeance. The author focuses her attention on Aristotle's thesis about akrasia, which is some kind of schizophrenical state of mind. In author's opinion Aristotle discusses with Plato's theory of ethical intellectualism and emphasizes that moral judgement of one's actions is dependent not only on one's ethical knowledge but also on emotional part of one's soul. That is why Aristotle does not agree with Plato, who says that ethical knowledge about what is good should be sufficient for doing good. Aristotle argues that one must know how to use one's ethical knowledge about good. This philosophical remark is present in the Euripidean drama. The poet shows situations where heroines yield to desire with consciousness of bad consequences. Why it happens, how it is possible to do something opposite one's mind? – this is the main problem in the Euripides' drama. It is also the essence of the Aristotelian phenomenon of "akrasia". Anger and desire of vengeance are the emotions in which the Euripidean heroines, like Medea, Phedra and Hecuba become embroiled.

Wedle podziału J. Łanowskiego¹, *Medea*, *Hippolit* i *Hekabe* należą do grupy sztuk Eurypidesa, które stanowią przejmujące studium psychologiczne postaci, poddanych działaniu silnych namiętności. Świat, jaki ukazuje poeta w tych tragediach, jest światem zdesakralizowanego mitu, w którym zło jest przede wszystkim cechą człowieka. Jest to świat, w którym, wedle mądrości Sylena, lepiej byłoby się nie narodzić. Znamionną cechą dramatopisarstwa Eurypidesa jest jego skupienie na złożoności duszy ludzkiej. Pokazuje on matki kochające i mordujące swe dzieci, kobiety szlachetne, knujące podstęp i zbrodnie. Zwraca uwagę na to, że w jednym człowieku mogą istnieć biegunowe predyspozycje, że dopiero dekonstrukcja ludzkiej psychiki pod wpływem okoliczności zewnętrznych ujawnia to, co w człowieku ukryte, jego nieuświadomianą dotąd zdolność do czynienia zła².

¹ J. Łanowski, *Wstęp*, t. I, s. 24, [w:] Eurypides, *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, Warszawa, t. I, 1967; t. II, 1972; t. II, 1980.

² Por. J. Czerwńska, *Człowiek Eurypidesa*, Łódź 1999, s. 80.

Jedność ludzkiego organizmu jest przede wszystkim jednością jego duszy, która, według Arystotelesa, oznacza zrównoważenie jej różnorodnych części (Pol., II, 1261b, 9). Wszelkie uchybienia od tego ideału znamionują degenerację zdrowia fizycznego i psychicznego. Niepokoje burzące ową równowagę mają charakter schizofreniczny³. „Albowiem tak jak sparaliżowane części ciała, kiedy chce się poruszyć je w prawo, zwracają się wręcz przeciwnie w lewo, zupełnie tak samo dzieje się i w życiu duchowym: bo pragnienia ludzi nieopanowanych zmierzają w przeciwnym kierunku [aniżeli nakazy rozumu]” (EN, I, 1102b, 19–21). Za taki stan rzeczy Arystoteles obwinia tę część duszy ludzkiej, która, będąc zdolnością pragnienia, poniekąd uczestniczy w rozumie (*logou pe metechon*). Część pożądliva duszy uczestniczy w rozumie o tyle, o ile jest mu posłuszna. U człowieka opanowanego, u którego zharmonizowane części duszy żyją w wewnętrznej zgodzie, wszelkie pragnienie poddaje się woli rozumu. Arystoteles umiejscawia pragnienia ludzkie w części duszy zwanej orektyczną. Twierdzi również, iż jest to ta sfera ludzkiej psychiki, którą można określić jako etyczną. Stanowi ona pomost między rozumem a duszą czysto wegetatywną. Wobec rozumnej części duszy jest władzą nierozumną, lecz w porównaniu z duszą wegetatywną poniekąd uczestniczy w rozumie. Dusza orektyczna uczestniczy w rozumie przez to, że pragnienia w niej zebrane podlegają władzy rozumu i stosują się do jego zaleceń (EN, 1102b). Arystotelesowska dusza orektyczna jako siedziba wszelkich pragnień może być, jak się wydaje, odniesiona do tych platońskich części duszy, które określa się jako duszę uduchowioną (*thimoeides*), pokrewną moralnemu męstwu i będącą naturalnym sprzymierzeńcem rozumu, oraz duszę pożądlivą (*epithimetikon*), odnoszącą się do pragnień cielesnych⁴. Dla obrazowego zdefiniowania trójpodziału (czy, jak sugeruje F. Copleston⁵, potrójnej funkcyjności) duszy, Platon porównuje duszę ludzką do zaprzęgu: woźnicę do racjonalnego elementu duszy, a element uduchowiony i pożądlivy do dwóch koni. Jeden z koni jest dobry (element uduchowiony): „ma ambicję, ale ma i władzę nad sobą, i wstyd w oczach”, drugi koń jest zły (element pożądlivy): „buta i beczelność, to jego żywioł”⁶. A zatem i wedle Platona w człowieku ciągle rywalizują ze sobą różne motywy postępowania. Dysharmonia duszy ludzkiej u Platona i u Arystotelesa ma więc, zgodnie z terminologią Clarka, charakter schizofreniczny. Ścisła zależność duszy orektycznej od racjonalności polega na tym, że uczucie powiązane jest z wolą jako bezpośrednie następstwo sądu o dobru. Ład etyczny w duszy powinien polegać na rządach rozumu i dotyczyć również duszy orektycznej. Ideał ten zostaje zniesiony wobec fenomenu akrazji, gdy rozum zostaje skorumpowany

³ S. R. L. Clark, *Aristotle's Man*, Oxford 1975, s. 46.

⁴ Rozważania o duszy Platon zawarł m.in. w IV księdze *Państwa*.

⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 237.

⁶ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 253d–e.

przez uczucia i namiętności. Wówczas człowiek traci swoją równowagę wewnętrzną i w takim stanie rozpoznaje jedynie przyjemności najbliższe, traci umiejętność myślenia perspektywicznego⁷.

Bohaterki Eurypidesa, Medea i Fedra, to dusze rozdwojone, unoszone w dwie przeciwne strony. Agony wewnętrzne Eurypidejskich bohaterek stanowią ilustrację szamotaniny czarnego konia i woźnicy z platońskiego zaprzęgu. Poddając analizie zachowanie swoich postaci, poeta pokazuje ich drogę ku psychopatologii. Według definicji, psychopata to człowiek, który sam cierpiąc, sprawia ból innym, „jego ‘kolec’ psychopatyczny jest skierowany jednocześnie do wewnątrz i na zewnątrz”⁸. Głębokie cierpienie, jednocześnie nawarstwione ilościowo, połączone z upokorzeniem dezintegruje psychiczne władze człowieka i żąda zemsty. Taka jest sytuacja Hekabe, która u Eurypidesa staje się ucieleśnieniem zemsty, „suką o płonących oczach”, którą według mitu stanie się po śmierci. Medea, Fedra i Hekabe to Erynie Eurypidejskie, mszczące własne upokorzenia i śmierć bliskich.

Gniew jako zaburzenie równowagi psychicznej znajdował się na liście zgubnych emocji deprawujących rozum⁹. O gniewie pisał Seneka, iż

[...] jest jak gromy i nawałnice i jeśli jeszcze są jakieś inne nie dające się zahamować zjawiska, które nie następują, ale błyskawicznie spadają, im dłużej trwa, tym bardziej natęża swą siłę. Inne namiętności odwracają się od rozumu, gniew wręcz od przytomności umysłu. Inne namiętności mają łagodne wezbrania i niedostrzegane przyrosty, w gniew wpada dusza jak w otchłań. Żadna bestia nie naciera bardziej zapamiętale ani nie jest tak owładnięta przez własną siłę, i ani gdy dopnie celu – tak pyszna, ani gdy dozna niepowodzenia – tak szalejąca. Nie zniechęca się ona żadną porażką, kiedy zaś los z paszczy wyrwie mu wroga, przeciw samemu sobie kły zwraca”¹⁰.

Gniew jest tą emocją, na której opiera się Eurypidejska tragedia¹¹. W dramatach z wcześniejszego okresu jest to indywidualny afekt postaci, w sztukach późniejszych gniew i jego konsekwencje umiejscawiane są w kontekście politycznym. W wielu zachowanych sztukach Eurypidesa zemsta jako konsekwencja gniewu stanowi centralny temat dzieła lub też jest istotnym elementem fabuły.

Medea jest dramatem o świecie bez przebaczenia. Bohaterka nie jest w stanie wybaczyć mężowi zdrady i upokorzenia. Co więcej, urażona ambicja i znieważona miłość domagają się zemsty – „gniew przeważał już moje zamia-

⁷ S. R. L. Clark, *op. cit.*

⁸ A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1997, s. 9.

⁹ Por.: K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley–Los Angeles 1974, s. 125.

¹⁰ Seneka, *O gniewie*, tłum. L. Joachimowicz, III, I, 4–5, Warszawa 1977.

¹¹ Ph. Vellacott, *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge 1975.

ry” (w. 1079)¹². W realizację swej zemsty Medea wprzega rozum. Pozwala, by gniew skorumpował jej umysł i sformułował pseudoracjonalne przesłanki dla usprawiedliwienia tej zbrodni. A zemsta Medei poraża swym okrucieństwem, tym dotkliwiej, że jest zaplanowana i konsekwentnie realizowana krok po kroku – w tym szaleństwie jest metoda. Medea czuje się skrzywdzona i jako natura dumna i porywcza pragnie pomścić swoją krzywdę. Czyni to nawet za cenę własnego cierpienia, które dźwigać będzie jako matka – dzieciobójczyni. Sama idea zemsty na podłym człowieku wydaje się usprawiedliwiona. Znosi ją tylko chrześcijańska koncepcja przebaczenia. Pytaniem, jakie stawia poeta na końcu sztuki jest pytanie o to, w jaki sposób zemsta Medei potwierdziła słuszność jej gniewu. Jazon nadal nie uświadomił sobie zła, jakie wyrządził swojej żonie. Jego egoizm pozwalał mu w tej sytuacji litować się jedynie nad sobą. Odwet Medei trafił w próżnię, dotknął Jazona jedynie o tyle, że przerwał kontynuację rodu Ajzonidy. Natomiast w żaden sposób zemsta Medei nie wzbudziła w Jazonie poczucia winy za to, co się stało. Rozpoznaje on siebie jedynie jako ofiarę, nie uznając siebie za pierwszego sprawcę – impuls tej lawiny zbrodni. Można by przypuszczać, iż tego właśnie oczekiwała Medea. Gdyby Jazon był zdolny choć przez chwilę wydostać się ze swojej egocentrycznej rzeczywistości i uświadomić sobie swoją winę, zemsta Medei zyskałaby sens moralny.

Ze słów Demokryta wynika, że „u ludzi z dobra wyrasta zło, jeśli ktoś nie umie dobrem kierować i dobrze się nim posługiwać” (*Diels*, B 173). Podobnie sądzi Arystoteles, gdy zaznacza dwuznaczność słowa „wiedzieć”. Człowiek bowiem może posiadać wiedzę, lecz z niej nie korzystać lub posiadać wiedzę i w pełni z niej korzystać. To rozróżnienie dotyczy, jak się wydaje, wiedzy aktualnej, czyli tej części wiadomości, które są uświadamiane w danej chwili, oraz wiedzy dyspozycyjnej, czyli ogółu wiadomości, które mogą zostać uświadamione w każdej chwili. Takie stany posiadania wiedzy rozróżnia też Platon w dialogu *Teajtet*, gdy porównuje umysł do gołębnika¹³. Ptaki w nim się znajdujące to jakby wiadomości, które można albo tylko posiadać (wiedza dyspozycyjna), albo również mieć (wiedza aktualna). Człowiek nieopanowany wydaje się posiadać wiedzę dyspozycyjną, lecz nie uświadamiać jej sobie adekwatnie do sytuacji. Nawiązując do intelektualizmu etycznego Sokratesa, Arystoteles stwierdza, że działanie wbrew posiadanej wiedzy jest możliwe w kontekście wiedzy w znaczeniu dyspozycyjnym (*EN*, 1147a 9). Wypowiedzi Medei, jak i Fedry, noszą znamiona pełnej świadomości etycznej wobec zamierzonych czynów. Medea mówi: „I wiem, na jaką zbrodnię się odważę” (w. 1078), a za nią Fedra powtarza: „Co, dobre wiemy i rozpoznajemy, lecz nie czynimy” (w. 380–381). Według Arystotelesa, ludzie nieopanowani, choć

¹² Tłumaczenie tragedii Eurypidesa podaje w przekładzie J. Łanowskiego na podstawie: Eurypides, *op. cit.*

¹³ Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, 197c–198d, Warszawa 1959.

rozumieją sens swoich ocen etycznych, nie uznają w duszy ich ważności. Owo wewnętrzne uszanowanie oceny etycznej, które zdaje się konieczne do pełnego uznania słuszności wyrażanych sądów, jest tym, czego brakuje akratykom (EN, 1147a, 18–24). Jak trafnie zauważa W. Wróblewski¹⁴, Arystoteles, uznając rozum za wyróżnik człowieczeństwa, podkreśla jego potęgę, która pozwala człowiekowi modyfikować rzeczywistość wedle jego potrzeb. Dlatego też zdolny jest rozum również do najbardziej wyrafinowanego okrucieństwa. Brak doskonałości moralnej powoduje, że poznanie intelektualne ulega wypaczeniu. Dokonuje się to, jak można by sądzić, właśnie pod wpływem namiętności, powszechnych ludzkich słabości, takich jak żądza władzy, chciwość, zemsta, gniew czy żądza zmysłowa. *Logos*, który wywyższa człowieka nad inne istoty żywe, może stać się jego upadkiem. I tylko w takim kontekście można mówić o świadomości etycznej bohaterów Eurypidesa.

Dusza Fedry walczy z żądzą miłosną dla ocalenia honoru. Jej wewnętrzny agon między racją a pasją, kończy się klęską. Emocjonalne zachowanie Fedry zestawia poeta z jej filozoficznym monologiem:

Już nieraz przedtem w długie chwile nocy
Myślałam – jak się paczy ludzkie życie.
I zdaje mi się, że to nie z namysłu
Ludzie źle czynią...” (w. 375–378).

Jako komentarz do słów Fedry można potraktować fragment z IX księgi *Etyki Nikomachejskiej*, w którym Arystoteles mówi:

Bo ci są w niezgodzie sami z sobą i czego innego pożądają, a czego innego życzą sobie, podobnie jak ludzie nieopanowani; wszak wybierają zamiast tego, co im się wydaje dobre, raczej to, co jest przyjemne, choć szkodliwe; [...] ci zaś, którzy z powodu swej niegodziwości popełnili wiele czynów strasznych i są zniechęceni, uciekają od życia i podnoszą na się rękę.

Brak opanowania Fedry wydaje się spowodowany zarówno słabością jej woli, jak i słabością rozumu. Jej słowa świadczą o długiej i wnikliwej refleksji nad sytuacją. Fedra, podobnie jak Medea, rozpoznaje kwalifikacje etyczne swojego kazirodczego uczucia, mimo to na krótką chwilę wypiera tę wiedzę, by zwierzyć się światu ze swoich pragnień. Jednak dotknięta szyderstwem Hippolita wybucha chęcią odwetu. Zraniona miłość i gniew zaślepiają umysł Fedry, która w swej popędliwości nie zastanawia się nad konsekwencjami swoich czynów: oszczerstwem mści się na Hippolicie, który w konsekwencji tego ginie, a zwyciężona przez namiętność Fedra znajduje wyzwolenie od cierpień w śmierci samobójczej.

¹⁴ W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992, s. 78–80.

Medea i Fedra są postaciami, które można odnieść do Arystotelesowskiej teorii o ludziach odpornych¹⁵. O ile człowiek opanowany jest w stanie obezwładnić i pokonać potencjalnie szkodliwe emocje, to człowiek odporny jedynie stawia im opór. Chociaż walczy z namiętnościami, pozwala im się na tyle rozwinąć, że stają się one dla niego cierpieniem. Obie bohaterki Eurypidesa są do pewnego stopnia „odporne”, o czym świadczą ich słowa. Ich los ilustruje dychotomiczny charakter miłości, tanatyczny spłot miłości i cierpienia¹⁶.

Popędlliwość w przypadku Hekabe rodzi się w niej pod wpływem ogromu ciosów, których doznaje. To triumf rozgoryczonego człowieczeństwa, świadomego najgorszych niegodziwości¹⁷. To, czego doznaje Hekabe, jej cierpienie wywołane zniszczeniem Troi i okrutnym losem potomstwa powoduje, że staje się ona symbolem cierpienia rodzaju ludzkiego. Upokorzenie i cierpienie powoduje w matce chęć odwetu. Zdrada Polymestora rozpętuje szaleństwo Hekabe. Za śmierć swojego dziecka odpłaca uderzeniem w dzieci Traka. To grecka „matka boleściwa” (*Mater Dolorosa*), która po stracie dzieci staje się duchem zemsty (*Alastor*)¹⁸. W przypadku Hekabe wiedza etyczna pod ogromem ciosów, których doznaje bohaterka, zostaje wyparta przez równie ogromny gniew, a jej rozum staje się niewolnikiem namiętności. W konsekwencji nie zastanawia się ona nad etyczną kwalifikacją czynu, który zamierza popełnić.

Intelektualizm etyczny Sokratesa sprowadza się do paradoksu, który utożsamia cnotę etyczną z wiedzą. W *Protagorasie* (351b–357e) Platona Sokrates polemizuje z powszechną, emotywistyczną teorią etyczną, która traktuje rozum jak rodzaj niewolnika włączonego przez namiętności. Sokrates stanowczo zaprzecza, by emocje mogły przemóc racjonalne dążenie człowieka ku dobru. Sokratejska myśl nie uznaje sytuacji, by człowiek jednocześnie wiedział, co jest dobre, a wybierał zło. Uległość wobec irracjonalnego pragnienia nazywa Sokrates głupotą. Teoria akrazji sformułowana przez Arystotelesa zwraca uwagę na fakt, iż ocena etyczna wymaga uznania przez intelekt, jak również przez serce. Psychologia Arystotelesa stanowi prawdziwe odzwierciedlenie ludzkiego doświadczenia. Człowiekiem kierują emocje i to w większym stopniu niż by sobie tego życzył. Wiedział o tym już Eurypides, czyniąc swoje bohaterki i ich powikłane losy egzemplifikacją tego stanu rzeczy.

¹⁵ Arystoteles, *EN*, 1150A, 32 – 1150B, 1; 1119A, 1–6.

¹⁶ J. Czerwińska, *op. cit.*, s. 104.

¹⁷ U. Albin, *Ecuba*, [w:] Euripide, *Ecuba, Electra*, trad. U. Albin, V. Faggi, 1999, s. XXII.

¹⁸ J. Czerwińska, *op. cit.*, s. 12.