

*Kim (według  
feministek)  
jest Antygona?*

---

Edyta Janiak

---

Joanna Mizielińska – krytyczka feministyczna i prekursorka badań spod znaku *queer studies* na gruncie polskim – jeden z rozdziałów swojej książki *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer* za-tytułowała *Kim jest Antygona? Rozważania o pokrewieństwie*. Odpowiedzi nasuwające się od razu na tak postawione pytanie to chociażby: 1. postacią z mitologii greckiej, 2. tytułową bohaterką tragedii Sofoklesa, 3. lekturą szkolną, 4. córką Edypa, 5. księżniczką tebańską, 6. bohaterką wielu późniejszych tekstów kultury (żeby pozostać tylko w obrębie dramatu – jej losy prze-pisali Eurypides, Jean Baptiste Racine, Jean Cocteau, Jean Anouilh, Janusz Głowacki).

Okazuje się jednak, że Antygona jest przede wszystkim swoistym symbolem. Jedną z najważniejszych reprezentacji postaci kobiecych w kulturze śródziemnomorskiej, obiektem analizy i interpretacji dla wielu badaczy i badaczek (reprezentujących często stanowiska polemiczne względem siebie), a mit traktujący o jej życiu stał się swoistym pre-tekstem do snucia rozlicznych teorii społeczno-kulturowych. W niniejszym artykule zamierzam prześledzić recepcję tej postaci na gruncie krytyki feministycznej, genderowej i queerowej poprzez przywołanie charakterystycznych dla tego dyskursu i naj-istotniejszych według mnie stanowisk, by odpowiedzieć na pytanie: „Kim (dla feministek) jest Antygona?”. Zabieg ten ma za zadanie odwrócić optykę – poprzez prześledzenie re-interpretacji znaczenia bohaterki, w planie *meta* wskazać na przemiany, kondycję i kierunek rozwoju myśli feministycznej.

Klasyczną i zarazem najpowszechniejszą, znaną chociażby ze szkolnej podstawy programowej, interpretacją losów i znaczenia po-stawy Antygony jest wykładnia autorstwa Hegla. Rozważania na ten

temat pojawiają się w jego *Fenomenologii ducha* (gdzie imię bohaterki nawet nie pada), w *Zasadach filozofii prawa* oraz w *Estetyce* (w rozdziale *Poezja*, gdzie analizowany jest kunszt samej tragedii Sofoklesa, którą Hegel *nota bene* niezwykle cenił)<sup>1</sup>. Te poświęcone Antygonie fragmenty pism filozofa na długo wymodelowały spojrzenie kolejnych pokoleń na bohaterkę i stały się punktem wyjścia rozważań dla wielu krytyczek feministycznych. Kim zatem według Hegla jest Antygona? Zbuntowaną jednostką występującą przeciwko większości. Reprezentantką kobiecej zasady miłości w kontrze do męskiej zasady władzy, prawa natury z prawem państwowym, prywatnego z publicznym, moralności z legalnością. Antagonistką Kreona, nierozwalnie z nim związaną i w pewien sposób bez niego nieistniejącą i nieznaczącą. Aż chciałoby się powiedzieć: pejoratywnie nacechowaną częścią każdej wymienionej powyżej opozycji binarnej, którą wpisać można w zasadzie w pole semantyczne rozróżnienia mężczyzna – kobieta. Zauważa to także Magdalena Środa: *W Zasadach filozofii prawa Hegel powie, że Antygona reprezentuje nie tyle moralność, ile „prawo kobiety”, „prawo strony wewnętrznej, która nie osiągnęła jeszcze swego pełnego urzeczywistnienia”, prawo, które przeciwstawia się zewnętrznemu i urzeczywistnionemu prawu państwowemu. Antygona jest „tylko moralna”. [...] Antygona jest osobą ze świata prywatnych uczuć (jest, jak pisze Hegel, „odczuwającą podmiotową substancjalnością”). Tak jak wszystkie kobiety należy do ciemnej sfery podziemia i reprezentuje jego prawa („prawa starych bogów”). W świecie publicznym pojawia się na krótką chwilę i z góry wiadomo, że zakończy się to tragiczną porażką<sup>2</sup>.*

Antygona jawi się więc z tej perspektywy jako ucieleśnienie stereotypów przypisywanych kulturowo kobiecie. Byłyby to odpowiednio: przynależność do sfery prywatnej i porządku natury, negacja logiki, kierowanie się uczuciami i emocjami, oddanie rodzinie. Z drugiej jednak strony należy pamiętać o wyjątkowości bohaterki i jej subwersywności względem stereotypu – mam tu na myśli

przede wszystkim jej bunt i jawny opór, aktywność, miast spodziewanej kulturowo bierności, samodzielność i odwagę. To właśnie te cechy zadecydowały o tym, że dla wielu feministek Antygona stała się symbolem kobiecej niezgody i krytyki patriarchy.

Wspomniana już Magdalena Środa dostrzega te „niestandardowe” cechy bohaterki, przypominając dodatkowo o jej nonkonformizmie, stanowczości oraz braku uczuciowości i sentymentalizmu w relacji z Hajmonem, który jest przecież jej narzeczonym (a których z kolei nie brak w odniesieniu do Polineksa i Edypa). Dodatkowo przeciwstawia ją Jokaście i Ismenie, które posłusznie i w milczeniu przyjęły swój los i rozkazy Kreona. Badaczka podkreśla jednak, że Antygona stoi na straży porządku patrylinearnego, a więc także kultury patriarchalnej, natomiast ślepe i chorobliwe oddanie ojcu i bratu powoduje, że ich potrzeby stają się jej własnymi i wyznaczają sens (a w rezultacie i kres) jej życia. To przez potrzeby mężczyzn z najbliższej rodziny Antygona staje po stronie Eryinii i śmierci, ale jej bunt jest nieskuteczny, jest pozostawiona sama sobie, „Inna” i obca w Tebach. Jest zawieszona pomiędzy Logosem a Erosem, antycypuje historię i położenie wszystkich kobiet:

W krytyce feministycznej Antygona symbolizuje bezdomność i milczenie kobiet w kulturze Zachodu. [...] *Niezależnie od tego, k i m j e s t [podkr. E. J.], po wielokroć – w historii ludzkości – prowadzono ją na śmierć. Nie tylko zresztą śmierć Antygony się powtarza; powtarzają się również przyczyny jej nieskuteczności, wykluczenia i manifestującej się na różne sposoby nieobecności w świecie publicznym, a zarazem jej przynależność do jakiegoś innego porządku. Porządku bez nazwy*<sup>5</sup>.

Wykładnia Środy jest symptomatyczna z kilku powodów. Po pierwsze, można uznać ją za modelową, gdyż zawiera w sobie charakterystyczne elementy, które powtarzają się zarówno w feministycznych interpretacjach modusu egzystencji Antygony, jak i innych kobiecych postaci mitologicznych – przytoczenie wykładni męskiego

autorytetu (w przypadku Antygony przywoływany jest oczywiście Hegel, ale także Lacan, co będzie można zaobserwować zarówno u Luce Irigaray, jak i u Judith Butler) i polemika z nią, odwołanie do stereotypów dotyczących kobiecości i skonfrontowanie z nimi bohaterki, wskazanie charakterystycznych obszarów i badanie postaci w ich ramach (w przypadku *Antygony* będą to miłość, śmierć, język, rodzina, państwo, kazirodztwo, matriarchat/patriarchat). Po drugie natomiast, interpretacja Środy, choć wpisuje się w schemat, zdecydowanie nie jest stereotypowa. Badaczka wychodzi bowiem z założenia, że Antygona nie może być określana mianem „feministycznej bohaterki”, ponieważ jej bunt podyktowany został przez podporządkowanie mężczyznom. To zmienia Antygonę w ofiarę systemu, w dodatku system ten wspierającą. W świetle tak postawionej tezy gorzko wybrzmiewają słowa o tym, że los bohaterki antycypuje historię kobiet w ogóle. Środa zdaje się reprezentować tutaj postawę rewizjonistyczną i nie próbuje nawet wyobrazić sobie porządku, w którym działania Antygony byłyby afirmatywne dla jakiegoś innego, prokobiecego porządku społeczno-kulturowego.

Na przeciwnym biegunie sytuowałyby się rozważania Luce Irigaray, która w *Antygonie* chce widzieć obrończynię matrylinearności, a historię życia księżniczki tebańskiej i jej rodziny wykorzystuje jako asumpt do krytyki patriarchalnej kultury (zarówno tej panującej w starożytnej Grecji, jak i współczesnej). Optyka ta zogniskowana jest wokół twierdzenia, że tragedia Sofoklesa opisuje zgubne dla kultury Zachodu przejście od matr- do patr-iarchatu. Badaczka snuje także wizję utopijnego projektu alternatywnej rzeczywistości, w której dominowałyby więzi kobiece, a porządek społeczno-kulturowy ufundowany byłby przez reprezentowane przez kobiety cechy oraz wartości takie jak: ciągłość, miłość czy płodność.

Namysł nad postacią Antygony pojawia się w pracach Irigaray dwukrotnie. Po raz pierwszy pisze ona o mitologicznej bohaterce

w 1974 roku w eseju *Speculum of The Other Woman* i to do tego stanowiska najczęściej odwołują się komentatorzy. Nieczęsto jednak wspomina się o drugim eseju: *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone*, który został wygłoszony na konferencji naukowej w 2006 roku, a opublikowany w 2010. W obydwu przypadkach życie i śmierć mitologicznej bohaterki stają się metaforą możliwości zaistnienia nowego porządku społeczno-kulturowego. Symultaniczna lektura obydwu pism pozwala na prześledzenie ewolucji myśli Irigaray oraz wynikających z tego zmian w interpretacji postaci Antygony. Mielibyśmy w tym przypadku do czynienia z przejściem od drugofalowego *quasi*-esencjalizmu ku ujęciu płynnej podmiotowości w duchu postmodernistycznego feminizmu. Kim zatem była i kim stała się w tym przypadku Antygona?

Początkowo określana jest jako rebeliantka, która płaci swoim życiem za nieposłuszeństwo wobec patriarchy i skazuje się tym samym na społeczny ostracyzm. Wyrzeka się linii ojca, prawa Kreona i bycia przedmiotem wymiany (na rynku kobiet, który dla Irigaray jest gwarantem i fundamentem istniejącego fallocentrycznego porządku, dającego mężczyznom władzę nad światem), pozostaje wierna sobie i „kobiecu prawu”. *Antygona jest córką, która broni prawa genealogii macierzyńskiej – prawa „czerwonej krwi” matki, podzielonej między siostry i braci, która musi zostać poświęcona w utrwaleniu patriarchalnego porządku w wojnach między mężczyznami*<sup>4</sup>. Podobnie zatem jak u Środy – postać jawi się jako ofiara systemu, nie wspiera go jednak, ponieważ jej postawa reprezentowałaby genealogię kobiet, która stanowiłaby pożądaną alternatywę dla istniejącego i opresyjnego porządku. Warto zauważyć, że w tej wykładni Irigaray reprezentuje postawę rewizjonistyczną i ginokrytyczną – odnosi się do założeń Hegla, jednak reinterpretuje je i dowartościowuje porządek, w imieniu którego przemawia i postępuje protagonistka.

Gdy po ponad trzydziestu latach Irigaray powróciła w swoich rozważaniach do tragedii Sofoklesa i jej znaczenia, gorzko stwierdziła, że

sama doświadczyła w swoim życiu prywatnym i zawodowym losu Antygony. Wykluczono ją bowiem z porządku społecznego, czego dokonali wydawcy (przestano publikować jej prace), uniwersytety (zwolniono ją z macierzystej placówki i nie mogła znaleźć nowego miejsca zatrudnienia, przestano ją także zapraszać na gościnne wykłady) i społeczność psychoanalityków (lacaniści zdecydowanie odcięli się od jej badań i wyłączyli ze swojej szkoły za nieprzychylnie i odstające od ogólnie przyjętych na tym gruncie tezy); wielu akademików i współpracowników odwróciło się od niej ze względu na jej kontrowersyjne poglądy. Pomimo tego, jak sama stwierdziła, nikomu nie udało się wywłaszczyć jej z porządku natury. To doświadczenie oraz wschodnie praktyki, takie jak medytacja czy joga, pozwoliły Irigaray na nowo odkryć i dowartościować racjonalność i mądrość Antygony w przeciwieństwie do irracjonalizmu i szaleństwa Kreona.

Dokonuje się tu bowiem subwersywny gest poprzez odwrócenie hierarchii w dychotomii męskie-żeńskie oraz dużo mocniej niż w poprzednim eseju wybrzmiewa krytyka wykładni Heglowskiej. Irigaray wytyka także błąd feministkom, które chcą walczyć z mężczyznami i zauważa, że jest to bezcelowe, gdyż nie rozwiąże dramatycznego położenia kobiet. Zamiast tego proponuje wcielenie w życie opracowanej przez siebie [...] *logiki lub dialektyki w kobiecości, która mogłaby umożliwić kobietom nawiązanie stosunków z mężczyznami bez wyrzeczenia się własnej podmiotowości i świata*<sup>5</sup>, co stanowiłoby według niej wskrzeszenie i praktyczną realizację przesłania Antygony w historii i w kulturze. Bohaterka bowiem nie jest już jedynie obrończynią kobiecej genealogii, jak we wcześniejszym tekście Irigaray: *Tak więc pierwsze prawo, którego Antygona przestrzega, dotyczy porządku kosmicznego. Ważne jest, aby zrozumieć, że kosmos dla Greków odnosi się do kompleksowego porządku obejmującego naturę i żywe istoty, bogów i ludzi*<sup>6</sup>.

Złamaniem i czystą negacją tego kosmicznego ładu byłby sztucznie wytworzony ludzki świat (wymyślony i podtrzymywany przez

władzę mężczyzn), którego reprezentacją w tragedii byłaby postać Kreona. Swoje zadanie przywrócenia pierwotnej harmonii Antygona musi rozpocząć od pogodzenia Zeusa z Hadesem, czyli pogodzenia brata, dopiero potem może stanąć po stronie życia, miłości i kwitnienia. Na drodze staje jej jednak Kreon, który nie tyle ją zabija, co izoluje od natury, powietrza i słońca, a więc skazuje niejako na uschnięcie, zniknięcie. W tym geście, w duchu ekokrytycznym, badaczka rozpoznaje działania współczesnej patriarchalnej ekonomii, która zanieczyszcza i anihiluje środowisko do własnych celów i dodaje, że bytowanie w takim świecie to dla ludzi jedynie egzystencja, przetrwanie, nie prawdziwe życie.

Irigaray porównuje również bohaterkę do Persefony – innej dziewczycy, której ofiara przywróciła kosmiczny ład. Poświęcenie jej przez ojca-Zeusa i oddanie za żonę jego bratu-Hadesowi skazało ją na wieczne bycie „pomiędzy” – światem żywych i umarłych, ale pozwoliło tym samym na przywrócenie porządku i cyklu natury. Istnieje jednak w tej analogii pewne ważne zastrzeżenie: decyzja króla bogów odnośnie losu Persefony służyła jednak ogólnemu dobru i harmonii, ofiara Antygony natomiast jawiłaby się jako samowolny i uzurpatorski gest zaślepionego Kreona, który prowadzi ku chaosowi i zniszczeniu. Takie odwrócenie i przewartościowanie – zrównanie Antygony z afirmowaniem życia i dążeniem ku jego ochronie, Kreona zaś z anarchią i rozpadem – jest jawną polemiką nie tylko z klasyczną już interpretacją Hegla, ale i z ustaleniami Lacana, który twierdził, że właściwie jedyną i najsilniejszą motywacją bohaterki jest jej fascynacja śmiercią i popęd ku niej<sup>7</sup>.

Według Irigaray największym błędem przedstawionym zarówno w tragedii Sofoklesa, jak i istniejącym do dzisiaj w zachodniej kulturze, jest wykluczenie i unicestwienie kobiecego i macierzyńskiego przez męskie, co prowadzi do zatarcia różnic, a w rezultacie do braku poczucia własnej tożsamości u ludzi. Unicestwianie tych



różnic dostrzega zarówno w kazirodczym pragnieniu Edypa (matka staje się ukochaną, co właściwie przekreśla obydwie wymienione role), w patriarchalnej kulturze (gdzie nie ma miejsca na kobiecą ekspresję i głos), w monoteistycznej koncepcji Boga (stworzonego przez mężczyzn i dla mężczyzn) czy w myśleniu jednopodmiotowym w zachodniej filozofii (za co między innymi wini Hegła).

Warto zaznaczyć, że opisywana przez Irigaray różnica nie jest tożsama z tą, którą opiewały feministki drugiej fali. Badaczka wprowadza pojęcie *sexuate* – różnica płciowa, które byłoby dużo bardziej złożone (celowo nie mówi o różnicy seksualnej) oraz prowadziłoby do mówienia o dwóch podmiotach mających dążyć do tożsamości relacyjnej<sup>8</sup>. Prawem Antygony i ratunkiem dla ludzi byłoby bowiem doprowadzenie do stanu, gdzie wszyscy ludzie byłiby braćmi i siostrami, gdzie różnica płciowa byłaby wyraźna, ale optyka dwupodmiotowa uniemożliwiałaby sprowadzenie wszelkich kategorii do opozycji binarnych męskie-kobiece, gdzie pierwsze z nich stałoby wyżej w hierarchii i podporządkowywałoby sobie drugie. Ludzie dążyliby do relacyjności i żyli w poszanowaniu swojej matki Natury. Wizja to niewątpliwie piękna, lecz zdaje się utopijna. Ma tę świadomość i Irigaray, która stwierdza, że taki ład – pierwotny, kosmiczny – wymagałby do swego zaistnienia stworzenia trzeciego świata, poza światem męskim i światem kobiet.

Judith Butler w swojej książce *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią* poddaje gruntownej krytyce interpretacje postaci autorstwa Hegła, Lacana i Irigaray. Głównym jej zarzutem pod ich adresem jest fakt usilnego oddzielania Antygony od jakichkolwiek związków z polityką, co z miejsca unicestwia społeczno-polityczne znaczenie jej czynów i wyłącza ją z państwowego dyskursu i co w szerszej, kulturowej perspektywie prowadzi do rozdzielenia kwestii pokrewieństwa i rodziny od państwa. Drugim błędem poprzedników jest, jej zdaniem, wiązanie bohaterki z kategorią kobiecości

i uruchomienie tym samym całego pola semantycznego wpisanego w opozycję binarną genderowych ról. Jak puentuje Butler – Antygoną nie wpisuje się w kobiecy *gender*, co wielokrotnie ma swoje odzwierciedlenie w samym świecie przedstawionym tragedii (Kreon mówi o niej jako o męskiej). Dowodem na to jest chociażby przejęcie przez bohaterkę języka prawa i wystąpienie przeciwko niemu.

Aby spojrzeć szerzej na kwestię motywacji i zachowania protagonistki, badaczka analizuje również późniejszą o kilka lat tragedię Sofoklesa *Edyp w Kolonie*, którą uznaje za retrospektywne wyjaśnienie akcji *Antygony*. Wydaje się bowiem, że to tam właśnie za sprawą Edypa przeklinającego Polinejkesa i Eteoklesa dochodzi do przydzielenia Ismenie i Antygonie męskiego genderu: *Gdybym nie splotził córek, które mi towarzyszą, już dziś bym nie żył. One bowiem przedłużają moje życie, pielęgnują mnie, są mężczyznami* (podkr. – EJ), *a nie kobietami, kiedy chodzi o pilnowanie mojego dobra; wy zaś to cudze potomstwo, nie jesteście moimi synami*<sup>9</sup>

Jak słusznie zauważa Butler, ma tu miejsce także przemieszczenie ról w obrębie rodziny: oto córki stają się synami za sprawą słów ich ojca-brata, a w rezultacie jak w lustrzanym odbiciu powtórzą konflikt Eteoklesa i Polinejkesa, zrywając ze sobą kontakty. Nim akcja *Antygony* dobiegnie końca, protagonistka wcieli się w rolę niemal każdego z członków swojej rodziny. Edyp dodatkowo gmatwa sytuację, rzucając na córkę klątwę i mówiąc, że ta nie zazna większej miłości niż od tego mężczyzny, bez którego przyjdzie jej spędzić resztę życia. Mężczyzną z przepowiedni był oczywiście Edyp, jednak: [...] *Antygoną postępuje w myśl jego klątwy i jednocześnie się jej przeciwstawia, kiedy swoją miłość dla ojca kieruje w stronę brata. [...] Tym samym zdradza Edypa, choć zarazem wypełnia jego klątwę*<sup>10</sup>. Przez swoje rozedrganie: brak przynależności do konkretnego genderu, reprezentowanie różnych dyskursów narzuconych przez ojca i miłość do brata, niejasne relacje rodzinne spowodowane incestem Edypa i oddzielenie więzów krwi od sytuacji państwowej Antygoną nie należy do żadnego

znanego i ukonstytuowanego porządku. Jest pomiędzy. Staje się swoistym bytem liminalnym skazanym na porażkę i śmierć w świecie „uniwersalnych”, opartych na podejściu strukturalistycznym praw. Figurą wykluczonego. Butler pisze o niej:

*Choć trudno byłoby dowieść, że Antygona to bohaterka queer, to jednak uznać ją można za emblemat pewnej heteroseksualnej fatalności, która nadal nie została w pełni odczytana. Można zapewne stwierdzić, że jej tragiczny los stać się może udziałem każdego, kto przekracza ograniczenia relacji rodzinnych, warunkujących zrozumiałość naszej kultury. Przykład Antygony daje wszakże początek krytycznej interwencji odmiennej typu: Co w dokonanym przez nią akcie jest fatalne dla heteroseksualności w jej normatywnym sensie? I jakie typy organizacji seksualności mogą narodzić się z namysłu nad tą fatalnością?<sup>11</sup>*

Przykładem takiego przekroczenia usankcjonowanych relacji rodzinnych, będącym tabu, jak kazirodztwo, i podobnie wykorzystywanym w heteronormatywnym dyskursie, jest dla Butler tabu homoseksualizmu. Jeśli pójdzie się tym tropem, Antygona mogłaby uchodzić za symbol wszystkich wykluczonych, a jej historia antycypowałaby los tych, których pożądanie uznano w danej kulturze za bezprawne.

Podobnie postać księżniczki tebańskiej postrzega wspomiana na początku artykułu Joanna Mizielińska, która była uczennicą Butler. Postać bohaterki jako symbolu wykluczonych badaczka wykorzystuje do omówienia sytuacji osób LGBT we współczesnym społeczeństwie w kontekście polityki rodzinnej. Zauważa: *Czy zatem Antygona musi zginać? Czy jej czyn, to, co symbolizuje (żądanie prawa do widzialności innych relacji) jest skazany na porażkę w dzisiejszych czasach, czy może wręcz przeciwnie – na sukces? Państwo w chwili obecnej nie opiera się już w takim stopniu na rodzinie i nie potrafi opanować jej nowych form, choć wciąż próbuje. Dlatego też należy sobie w pełni zdawać sprawę, jaką rolę pełni rodzina w naturalizowaniu pewnego porządku (jej powiązanie z władzą/wiedzą/moralnością)<sup>12</sup>.*

Mizielińska zastanawia się także, czy walka środowisk LGBT o możliwość zawierania małżeństw jednopłciowych nie powodowałyby swoistego regresu i wpisywania się w stare, patriarchalne i heteroseksualne struktury, które dzięki temu ulegałyby wzmocnieniu i ponownemu znaturalizowaniu. Zamiast tego, lepszym pomysłem wydaje się tworzenie „rodzin z wyboru” lub „wspólnot opozycyjnych”, które, nosząc w sobie pierwiastek anarchistyczny (są poza prawną jurysdykcją) zmusiłyby państwo do otwarcia się na te nowe formy stosunków międzyludzkich. Bowiem *Tkwi w nich niezaprzeczalna siła buntu i wizja nowego lepszego świata, „heteronomicznej wspólnoty, w której żadna Antygona nie zostanie skazana na zamknięcie, milczenie czy śmierć”<sup>15</sup>.*

Niezależnie od tego, kim (według feministek i innych badaczy) jest Antygona i za którą interpretacją się opowiemy, najważniejsze wydaje się, że Antygona **JEST**. Że wciąż istnieje w zbiorowej świadomości i powraca w rozmaitych naukowych dyskursach. Jako Inna, jako obca. Jej historia jest wciąż na nowo przypominana, reinterpretowana, przepisywana i problematyzowana. Antygona staje się kulturową figurą pozwalającą krytycznie mówić zarówno o zastanym i istniejącym porządku, jak i o świecie, który mógłby być. Jest ważna, dzielna i buntownicza. Jest kobietą stawiającą opór patriarchalnym i „uniwersalnym” zasadom rządzącym światem (przedstawionym) oraz kulturą (czasów Greków, lecz i współczesną). Była, jest i będzie.

SŁOWA KLUCZOWE: **ANTYGONA, MITOLOGIA GRECKA, KRYTYKA FEMINISTYCZNA, KRYTYKA GENDEROWA, DYSKURS**

**BIBLIOGRAFIA**

- Araszkiewicz Agnieszka, *Poza zakazem kazirodztwa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1 (3) 2003, s. 111–118
- Butler Judith, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, tł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010
- Gajewska Agnieszka, *Egzogamia i endogamia*, [w:] Taż, *Hasło: feminizm*, Poznań 2008
- Irigaray Luce, *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone*, [w:] *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, ed. by S. E. Wilmer and A. Žukauskaitė, New York 2010.
- Irigaray Luce, *Rynek kobiet*, przeł. A. Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1(3) 2003, s. 15–30.
- Mizielińska Joanna, *Kim jest Antygona? Rozważania o pokrewieństwie*, [w:] Taż, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006
- Nussbaum Martha C., *Antygona Sofoklesa: konflikt, spojrzenie i uproszczenie*, tłum. M. Smulewska, „Teologia Polityczna”, 2/ 2004–2005, s. 132–149
- Szopa Katarzyna, *Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4(14)/2014, [online:] [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr14\\_2014\\_Polityki\\_popkultury/10.Szopa.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/10.Szopa.pdf) [dostęp: 12.12.2018]
- Środa Magdalena, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003.

- 1 Por. przypis nr 23 w: J. Butler, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, tł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 25.
- 2 M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 291.
- 3 Tamże, s. 293.
- 4 A. Araszkiewicz, *Poza zakazem kazirodztwa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1(3) 2003, s. 115–116.
- 5 L. Irigaray, *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone*, [w:] *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, ed. by S. E. Wilmer and A. Žukauskaitė, New York 2010, s. 199 (tłum. własne).
- 6 Tamże, s. 201 (tłum. własne).
- 7 Zob. J. Butler, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, tł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 64.
- 8 Zob. K. Szopa, *Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4(14) 2014, [online:] [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr14\\_2014\\_Polityki\\_popkultury/10.Szopa.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/10.Szopa.pdf) [dostęp: 12.12.2018], s. 216.
- 9 Cyt. za: J. Butler, dz. cyt., s. 78.
- 10 Tamże, s. 76.
- 11 Tamże, s. 90.
- 12 J. Mizielińska, *Kim jest Antygona? Rozważania o pokrewieństwie*, [w:] *Taż, Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006, s. 190.
- 13 Tamże, s. 195–196.

Edyta Janiak

*Who (According to Feminists) is Antigone?*

The article aims to trace the reception of Antigone on the basis of feminist and gender criticism. It turns out that the same categories noticed by individual researchers are assessed and valorized differently, accordingly to the feminist trend they identify with. The author decides, therefore, to reverse the optics and evaluate the discourse through the prism of the method of analysis and interpretation of the mythological heroine.

KEYWORDS: **ANTIGONE, GREEK MYTHOLOGY, FEMINIST CRITICISM, GENDER CRITICISM, DISCOURSE**