

SIMON ATTILA

## Oidipusz tragédiája

Oidipusz és a Szfinx Szophoklész *Oidipusz tü-rannosz* című darabjában a Szfinxre és rejtvényére többször utalnak, ám magát a rejtvényt a darabból nem ismerjük meg. Annyi bizonyos, hogy megfejtése nem mindannapi szellemi képességeket követelt. Erre céloznak a Pap szavai a prologoszban, ahol Oidipuszt „emberek elsejének” (Babits; ld. Szophoklész, 1994; andrón protón; a darab görög szövegét Lloyd-Jones–Wilson 1992-es kiadásából veszem) nevezi (33.), s úgy véli, Oidipusz a megfejtéshez istentől kapott segítséget (38.). Oidipusz Teiresziasznak mondott gögös szavai (393skk.), majd Teiresziasz gúnyos replikája (440.) is Oidipusz kivételes intellektuális képességeire, talányfejtő adottságára utalnak. Végül a darab zárlatában, amikor a megsemmisült Oidipusz hajdani nagyságát állítja szembe jelenlegi nyomorúságával, ugyancsak a rejtvény megfejtéséről és általa szerzett hatalmáról beszél (1524sk.). Mi volt hát ez a híres *ainigma*, ez a „homályos beszéd” vagy „rejtvény”?

A feladvány egy későbbi tanúságtétel szerint így hangzott: „Van egy kétlábú a földön és egy négy lábú, egy a neve, és három lábú is; egyedül és változtatja természetét/alakját (*phüszin*) azok közül, amik a földön csúsznak-másznak, vagy a levegőben, vagy a vízben élnek. Amikor három lábra nehezdedve jár, akkor a leglassúbb. (...) Az embert nevezted meg, aki, midőn csecsemőként a földön mászik, mikor épp megszületett, négy lábú, megöregedvén pedig harmadik lábként botot használva nehezen jár, nyaka meggörbed az öregség terhétől.” (*Scholion in Phoenissas* 50.)

E rejtvényfejtésnek, valamint e különös, jelentésekben gazdag rejtvény és a Szophoklész-szöveg többretű és bonyolultan szőtt vonatkozáshálózatának három mozzanatára térek ki részletesebben.

Az első *fallosz* és *logosz* (mint értelem, ész; Szophoklésznél: *gnómé*, *phrontisz*, *nusz*) rejtelmes, ám mind a mítoszban, mind a darabban annál nyilvánvalóbb kapcsolata. Egyrészt: Oidipusz a tragédiában mint öntudatos, teljesítményére büszke, derék

apa (nemcsak saját gyermekeié, hanem a Théba egész népét reprezentáló könyörgő ifjaké is, egy városnyi gyermeké, hiszen a darab első szavával őket szólítja meg így: *ó tekna*), családját és városát bölcsen irányító és fölvirágoztató, feleségével boldog házasságban élő férfi jelenik meg. Másrészt: nemcsak a Szfinx rejtvényét, hanem a nemiség, a vérfertőzés, a fallosz bűnét is rendkívüli intellektusával „fejti” vagy „ismétli meg”, „rekonstruálja”. Végezetül pedig: a mítoszban egy – talán korábbi, egy ciprusi edényen ábrázolt – változatában Oidipusz nem szellemi, hanem testi erejével, *kardjával* győzte, dőfte le a Szfinxet, (szokásosan) női arccal és női felsőtesttel ábrázolt ellenfelét. (Talán e mítoszváltozatot – ennek [fal-]logocentrikus áttételét – őrzi egy, a nagy görög szótárak által ezen az egy helyen adatolt szókapcsolat, mely a testi és a szellemi erőt [szűrő]fegyver-metáforában kontaminálja: a 170. sorban, nem sokkal a hajdani vészre, az átkos emlékü, de Oidipusz által végül megsemmisített Szfinxre történő utalás után a Kar a hiányzó, csapásoktól megszabadító eszközt *phrontidosz enkhosz*nak nevezi, az „értelem kardjától” vagy „fegyverétől” [Homérosznál még azt jelentené: „dár-dájától”] várná a szabadulást.)

A politikai, nemi és intellektuális potencia bonyolult, termékeny és végzetes összegabalyodása nemcsak a nyitó jelenet színrevitelében, a főszereplő jellemében vagy a cselekményszerkezetben, hanem – mint azt az utóbbi példa is mutatta – a darab szövegének tropológiai dimenziójában is megjelenik. A Kar többször utal Oidipusz diadalmas erejére szexuálisan is értelmezhető metaforikával: bátyának, toronynak nevezi (*pürgosz* 1201.); többször használnak vele kapcsolatban hajózási metaforákat: Iokaszté kormányoshoz hasonlítja (*hósz kü-bernéten neósz* 923., vö. 56.), a Kar halát ad neki, amiért kedvező széllel jól irányította a város(hajó-ját) (*kat' orthon uriszasz* 695.; az *orthosz* melléknév azt is jelenti: egyenesen álló, fel-, égneke álló/mere-

dó; merőleges; helyes, igaz, megbízható; igazi, valódi; igazságos); a hajó kormányosának képei mellett egy alkalommal metaforikusan a „hajó” pozíciójába kerül, amely hajót azonban végzetes módon ugyanaz a kikötő (*limén hautosz* 1209.) fogadta be, mint apját (vö. 422sk.); s a Kar tagjai a negyedik sztaszimonban (1196skk.) egész sor kimagasló teljesítményre, férfiaságra utaló képpel írják le Oidipusz pályáját: „aki a csúcson (*kath hüperbolan*: a „túlzásra” is utalhat) ijadat megfeszítve/nyilazva (*toxeuszasz*) erőd teljében uralkodtál, erőn alapuló hatalmad volt (*ekratészasz*) minden tekintetben boldog életeden – ő Zeusz – elpusztítva a horgas karmú jövendőmondó szűzlányt (*parthenon*), földemen a halállal szemben toronyként (egyenesen/fel)álltál (*pürgosz anesztasz*).”<sup>1</sup>

A második mozzanat a rejtvény megfejtésének, vagyis a Szfinx legyőzésének egyik értelmezési lehetősége. A Szfinx Tüphónnak, a száz sárkányfejű le rémítő rettenetes szörnynek volt a lánya, Tüphónnak, „aki csak néz, és tűz villan fel valamennyi fejében, / s minden félelmes fejben még hangok is ülnek, / mindenféle csodálatos értelmű színezettel” (Hésziodosz: *Theogonia* 828skk.). Tüphón a pusztító, ellenséges, titokzatos és kiszámíthatatlan természeti erők megtestesítője (*Theogonia* 820skk.). Az ő lányát öli meg rejtvényfejtő bölcsességével Oidipusz; a történetnek Nietzsche *A tragédia születésében* olyan markáns értelmezését adja, amelyet érdemes hosszabban idézni, nemcsak a teljes gondolatmenet bemutatása, hanem néhány, a későbbiekben fontossá váló megállapítás (a jósképességéről, az incesztusról) felbukkanása miatt is: „Oidipusz, ki meggyilkolta apját, feleségül vette anyját, és megfejtette a Szfinx talányát! E végzetes cselekménysor titokzatos hármassága mit mond nekünk? Egy ósrégi, kivált a perzsáknál honos néphit szerint bölcs varázsló csakis incesztusból születhet: a talányfejtő és az anyját nőül vevő Oidipuszra vonatkoztatva ezt úgy kell értelmeznünk, hogy ahol

jós- és varázserők felforgatják a múltat és a jövőt, szétrombolják az individuáció merev törvényét, egyáltalán, ahol behatolnak a természet lényegi rejtelméibe, ott előbb valami szörnyű természetellenességet kellett elkövetni – mint a perzsáknál az incesztust –, hogy ez megtörténhessen; mert miként kényszeríthetné a természetet titkai kiszolgáltatására az ember, ha nem úgy, hogy győzedelmes szembeszegül vele, azaz természetellenességgel? Én ezt az értelmet látom Oidipusz végzetének szörnyű hármasságában: aki a természet – a kettős lényű Szfinx – talányát megfejti, annak az apja gyilkosaként és az anyja férjeként szét kell rombolnia a természet szent rendjét is. Nagyon is úgy tűnik, hogy a bölcsesség, s éppenséggel a dionüszoszi bölcsesség természetellenes irtózat, s hogy aki tudásával a természetet a megsemmisülés szakadékába taszítja, annak önmagán is el kell szenvednie a természet felbomlását. A bölcsesség éle a bölcs ellen fordul; a bölcsesség vétség a természet ellen: ilyen szörnyű tanulságokat vet oda nekünk a mítosz; a hellén költő azonban napugárként érinti meg a mítosz Memnón-oszlopát, úgyhogy az hirtelen megzendül és szophoklészi dallamokat játszik.” (Nietzsche, 1986:79sk.) Hogy igaza van-e Nietzsche-nek, mikor a mítosz Oidipuszának a természet titkaiba hatoló bölcsességét dionüszoszinak tartja, az talán vitatható. Az viszont nehezen cáfolható, hogy – mint Nietzsche is céloz rá – Szophoklész darabjában Oidipusz inkább Apollónnal (vagyis a Napnak, a fénynek, a Nap tiszta és szent fényének, s a tőle származó tisztánlátásnak, a tisztán látó szemnek, általában a rendnek s a tisztaságnak, az önismeretnek s józanságnak, a jóslásnak és az értelemnek az istenével) áll – ellentmondásos – kapcsolatban. Ami e dilemmánál fontosabb, az az, hogy a nietzschei értelmezés Oidipusznak „az időben középső – egyúttal az egyetlen megjósolatlan és önmagában véve ártatlan – tettét, a rejtvény, rejtély megfejtését helyezi, emeli e sors feltételezett logi-

<sup>1</sup> Talán nem fölösleges e lágjegyzet erejéig arra is kitérni, hogy a darab címében szereplő *türannosz* szó a korabeli nyelvhasználatban nem feltétlenül negatív csengésű. Nem szükségképpen jelent „zsarnokot”, s az örökletes királyság intézményével szemben nem származás révén elnyert hatalomra utal. Arisztotelész az egyeduralmi államformákat számbavéve beszél egy uralkodótípusról, mely a legközelebb lehet ahhoz, amelybe Oidipusz is tartozik: „Azáltal ugyanis, hogy ők voltak a népnek első jötevői, tudományuk vagy hadi erényeik révén, (...) királyok lettek a nép akaratából, s örököseik szemében ősökként szerepeltek.” (*Politika* 1285b 5skk.); „Ezenkívül nemes cselekedeteik jutalmául emelték trónra a királyokat, ami pedig a kiváló férfiak érdeme szokott lenni.” (1286b 11skk.) Persze, miként Bowra megjegyzi, Oidipusz, épp királyi temperamentuma miatt, hajlik a tirannikusra is (gondoljunk magatartására Teiresziasszal vagy Kreóonnal szemben); megjelenik tehát az a „tévedés” (*hamartia*) is, amit Arisztotelész a tragikus hatás feltételének tekint, s épp Oidipuszt hozza fel példájá gyanánt (*Poétika* 1453a 8skk.; Bowra, 1965:188; Oidipusz rendkívüliségéről, egyszerre emberfeletti és emberalatti természetéről, a *türannosz* és a *pharmakosz* kettősségében, ld. Vernant, 1978.).

kájának középpontjába, mintha időben előre, elősőbbé, a másik két megjósolt, végzetes tett kiváltó okaként.” (Szabó, 1997:52.) Oidipusz, a „nagy leplező” (Szabó, 1985:186.) bukása a szellemi képességeivel, rejtvényfejtő adottságával a valóság titkait feltáró, a Hérakleitosz szerint rejtekezni szerető természetet kutató (ezzel egyben meg is sértő) ember bukása egyben: Oidipusz darabbéli sikeres rejtvényfejtése (mely a korábbi próba analogonja) saját összeomlását idézi elő.

Végül a harmadik megjegyzés immár magára a rejtvényre vonatkozik. A feladvány szövege az embert kitüntetett létezőnek mutatja, olyan élőlénynek, melynek van egy tulajdonsága, amellyel a többi nem rendelkezik; e tulajdonság a változékonyság: minden „élőlény közül” egyedül az ember „változtatja *phüsziszét*”. Épp ezen a változékonyságon, a változás lehetőségén és tapasztalatán alapul a feladvány. Hiszen az itt elrejtett megoldás, az „ember”, azért található ki nehezen, azért nem azonosítható problémátlanul, mert időbeli változásai egy aspektusnak (a „lábak” számának) színekdokhikus kiterjesztése révén *phüsziszét* is mindig másnak mutatják. Amikor Oidipusz kitalálja a megfejtést, épp ezt az időbeli különbséget látja át, felismeri, hogy e különbözőségekből, eltérő megjelenési formákban van valami közös, valami mindvégig azonos.

E rejtvényfejtést azonban, a rejtvény s a darab görög szövegét olvasva, nem pusztán Oidipusz rendkívüli intellektusának, következtetőképességének tulajdoníthatjuk: a „logikai” magyarázat mellett „retorikai” – a jelölők (betűk) játéka alapján – magyarázatot is találhatunk. E „kratüloszi” magyarázat két jelenségre hívhatja fel a figyelmet. Az egyik, hogy a megfejtés kulcselemeként szereplő *láb* (*pusz*) szó Oidipusz, a Dagadtlábú nevének is alkotórésze – ki ragadhatná meg biztosabban e rejtvény lábázatát, mint az „ádázlábú” (Babits, *deinopusz* Oidipusz? (418.) S a szavak, a név genealógiája e ponton végzetesen összekapcsolódik a személy genealógiájával, a származás kapcsával, aminek szétszakítása, úgy látszik, sem az apának, sem a fiúnak nem sikerülhet: amikor a Hírnök előadja Oidipusz nevének etimológiáját (*hószt’ ónomaszt-hész ... hosz ei* 1036.), az elnevezés (*onomadzó*) és a személy *létének* (*hosz ei*, aki vagy) eredeteként olyan eseményt (*ek tühkész tautész*) nevez meg, melynek eredete az apa, e rejtett, mégis valódi és eredeti névadó (vö. 717skk.), hiszen, ha mások kezével is (*allón kherszin*), ő tette ki az átkötött (*endzeuxasz*) lábú Oidipuszt – az anya nem egészen világos, a

kegyetlen részletekbe (érthetően) nem merülő beszámolója szerint (Oidipusz, a láb szakértője, nem is figyel föl szavaira). Az apa az tehát, akitől fia e dagadt lábat kapta, örökölte akár, az alkati hasonlatosságon (742sk.) túli testi jelként, növekedésének, *phüsziszének* örök bélyegeként, hogy aztán rendkívüli rejtvényfejtő adottságának, *phüsziszének* eredete is legyen (emlékezzünk Teiresziasz szavaira: *ukun szü taut’ arisztosz heuriszkein ephüsz*; hát nem te vagy, nem te vagy természetednél fogva, nem te lettél, növekedtél olyanná, olyan természetűvé, aki ezeket legkiválóbban kitalálja? 440.). Hiszen Oidipusz nemcsak lába miatt *deinosz*, vagyis rettenetes, félelmetes, döbbenetes, csodálatos, hanem mert – máshoz nem foghatóan – *lát és tud*, ami a görögben azonos töből képzett szó: azt tudom (*oida*), amit mindig is már – *perfektumban* – látok (*eidó*). Oidipusz, a láb látója-és-tudója, épp e tudása miatt válhat felfuvalkodottá, puffadtá vagy pöffeszkedővé, fellengzőssé (*oideo*), s lehet nagyon is vakká arra, hogy látni és tudni talán mégsem mindig ugyanaz (vö. 370skk., 451skk.). S, másfelől, vajon miként fordítható, ha egyáltalán, a rejtvényben szereplő *phüszisz* szó? Vajon miként értethetjük (hogy Oidipusz hogyan – vagy inkább miként? – érthette)? Pusztán *külső alak*ként, *forma*ként fogta fel? *Természet*ként? Netán az *eredetet*, *származást*, *születést* is kihallotta belőle? Eszébe jutott *jelleme*, *lelki természete*? *Hajlama s ösztöne*? *A természetes rend*, a *természet* természetes *rendje*?

Oidipusz a különböző alakokban (*phüszisz*) megpillant valami mindvégig azonosat, valamit, ami a változó dolog vagy élőlény változatlan természetét (*phüszisz*) jelenti. Vajon nem a *phüszisz* e két – (a látható/láthatatlan kettősség mentén végzett) redukció eredményeként kapott – alapvető jelentése, a közöttük lévő feszültségteli viszony idézi elő, hogy a „leghatalmasabb” (1525.) rejtvényfejtő, mikor saját élete lesz a legfőbb talány, már sokkal nehezebben ér célt? Állandóság és változás, azonoság és különbség viszonya vagy természete épp azt a kettősséget mutatja, amit a *phüszisz* szóban olvashatunk. A *phüszisz* mint jelölő éppen azt jelöli, éppen azzal jelöl(i meg az embert), hogy önmagán és önmagában felmutatja azonosnak és különbözőnek viszonylagosságát: identitás és differencia, egyik a másikban, egyik a másikon, szüntelen csúszásban vannak. Ennyiben a rejtvény megoldása valóban „annak az emberi sorsnak a hasonlata, amelyet Oidipusz a maga életében is kénytelen megtapasztalni” (Bolonyai Gábor; Szophoklész, 1994:66.).

Oidipusz önmegfejtése, élettörténetének s így személyiségének rekonstrukciója, az egység helyreállítása látszólag pusztán azért nehéz, mert az időbeli távolságok, a számtalan nagy horderejű, életét gyökeresen megváltoztató esemény csaknem lehetetlenné teszi valamely állandó kapcsolat föllelését, valamely egységes, minden ízében illeszkedő történet, s vele együtt e történet főszereplőjének, vagyis önmagának a(z újra)létrehozását. A *cselekmény* végkifejlete szerint Oidipusz létrehozta, „helyreállította” történetét – önmagát. A szöveg azonban nemcsak végpontján, Oidipusz keserűséggel és öngúnnyal, s, bizonyos értelemben, bölcsességgel vagy tudással telt, harmadik személyben fogalmazott szavaiban, de a „rekonstrukció” folyamatában, a *nyomozás* során is rendre ráirányítja a figyelmet az önazonosság, az individualitás (mint egyediség és mint egység), az „önmaga” nagyon is kérdéses voltára.

**O**idipusz mint detektív, jelölvasó és rejtvényfejtő Attól kezdve, hogy Kreóntól (közvetve pedig Apollóntól) megtudja, a Thébát pusztító ragály akkor múlik el, ha Laiosz gyilkosait megbüntetetik, Oidipusz tevékenysége a kutatás, nyomozás, valami rejtettnek, rejtély- és rejtvénytyszerűnek (vö. 439.: *ainikta kai aszaphé legeisz*), nem közvetlenül hozzáférhetőnek a megtalálása, felszínre, napvilágra hozása jegyében áll. A darab szövegét át- meg át- szövik a *nyom* (*nyomozás*); *jel*, *jeladás*; *megfigyelés*, *kifürkészés*, *tudakolás*, (*meg*)*tudás*, (*fel*)*kutatás*; (*meg*)*találás*; *megmutatás*, *bizonyítás* szavak és származékaik, a textus könnyen elrendezhető e szavak és kifejezések szemantikai hálózatában.<sup>2</sup> Oidipusz a 108sk. sorokban programszerűen összefoglalja feladatát: a régi dolognak (oknak, vádnak, bűnnek) kell fellelnie nehezen hozzáférhető, nehezen bizonyítható nyomát (*pu tod' heurethészetai / ikhnosz pa-*

*laiasz dúsztetekmarton aitiaasz*). Feladata: a rendelkezésre álló nyomokból, jelekből megtalálni és újra előhozni valami rejtettet, feledésbe merültet, nehezen hozzáférhető. A jelölvasásnak többféle módja lehet. Oidipusz, aki korábbi rejtvényfejtésére büszke, hisz *általa lett az, ami* (vö. 440sk., 1525.), a jóst korábbi kudarcára emlékeztetve (394skk.), saját erejében, intellektuális képességében bízva nem jósjelekből, hanem értelmére hagyatkozva, az elszórt jelzésekből és tervszerűen megszerzett információkból következtetve, egyedül, s – némiképp baljóslatúan, (bár, vagy éppen mert csupán) a jövőre vonatkozó ígéretként kimondva – *mindent elkövetve* (*pan emu draszontosz* 145.) akarja kideríteni az igazságot. (Oidipusznak Teiresziaszhoz fűződő viszonya, a látás/vakság, nappal/éjszaka, napfény/sötétség, józanság/őrület – a darab során megrendülő, sőt akár átforduló – hierarchikus oppozícióinak metaforikájával, s a szophoklészi tragikus ironia bonyolult formációival együtt, külön elemzés tárgya lehetne.) Úgy véli, most is rendelkezésére áll az – a Kar szerint emberfeletti (vö. 38.) – *gnóme* (vö. 398.), ami korábban segítségére volt. A nyomozást pusztán racionális tevékenységként képzelel el, ennek megfelelően, célratorón, rövid, rendszerezett, logikus menetű kérdéssorokkal tudakozódik (731skk., 1017skk.). Ugyanakkor indulatai, előítéletei és rendszerré összeálló üldözéses tévképzetei hátráltatják nyomozását: egyrészt (más szereplők s az olvasó számára) nyilvánvaló jeleket nem érzékel, világos összefüggéseket nem vesz észre, másrészt ott is a háttérben megbúvó, rejtett indítékek, szándékok és tettek jeleit látja, ahol pusztán saját paranoid észjárása szüli a gyanút. A nyomozás menetét a nyomozás túlhajtása hátráltatja, Oidipusz ott is rejtélyeket és megoldandó rejtvényeket lát, ahol nincsenek.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Szempontunkból releváns használatban rendre pl.: *ikhnosz*, *ikhneuó* 109., 221., 475.; *szümbolon* 221., *szémeion*, *szémainó* 1050., 1059.; *szkopeó* 68., 291., 407., (*ek*)*mahntanó* 117., 120., 286., 308., 359., 397., 575sk., 1061., 1065., 1085., (*ex*)*jeidó* 129., 397., 1524., *hisztoreó* 1150., 1484., *dzéteó* 278., 362., 450., 1112., (*ex*)*ereunaó* 258., 566.; *heuriszkó*, *exeuriszkó* 68., 108., 120., 440., 1050., 1697.; *deiknúmi* 748. stb. Egy megoszlás vagy megkettőződés teszi lehetővé, hogy e nyomozásban-kutatásban végbemenjen alany és tárgy sajátos, önmagán belül zajló inverziója: az igék nagy részének aktív s passzív alakjai váltakozva vonatkoznak Oidipuszra. (Vernant, 1978:482.)

<sup>3</sup> A tettest Thébából bérelték fel (124sk.); Teiresziasz hallgatása azt jelzi: ő az elkövető cinkosa (345skk.); miután a jós őt nevezte meg gyilkosként, azonnal cselszövést állít, s rögtön ki is bogozza a maga-kuszálta szálakat: Kreón a hatalmára tör, az öreg pedig a konc reményében segít neki, hisz Kreón hozta a jóslatot, Teiresziasz szavai pedig kiegészítik azt (olyan nyilvánvaló hibát is elkövet például, hogy a Teiresziasztól származó vádat [362.] Kreónnak tulajdonítja [703.]). Oidipusz paranoid viselkedése egyként jellemezhető őt mint a hatalom birtokosát, aki szüntelenül hatalma elvesztésétől retteg, s a legaprobb ellenvetést, bírálatot is nyílt támadásként és lázadésként éli meg, s úgy is mint hiperreflexív embert, akinek képzelgése a rendszeralkotás mániákus túlhajtása: „a paranoiás téveszméje a filozófiai rendszer torzképe” – mondja Freud a *Totem és tabuban* (Freud, 1995:86.; vö. Derrida, 1994.). A „tudás-és-hatalom vagy hatalom-és-tudás” alakzatai (Foucault, 1998:40.) ily módon is összekapcsolódnak.

A nyomozás indítéka a darab során változón megy keresztül: Oidipusz népe szenvedésének enyhítéséért vállalja a feladatot (vö. 6skk., 58skk.), azután már saját hatalmát érzi fenyegetve, önnön – uralkodói – hasznáért nyomoz (139skk.), majd önmaga tisztázása érdekében vizsgálódik (726skk.), végül származását akarja felderíteni, *genoszának* (1059.) kutatását hajtja egészen a paroxizmusig (1054skk.), végül az összeomlásig. E motívumok kibogozhatatlanul összefonódnak, *fanatikus* azonban leginkább a származás felderítésekor válik a kutatás (ez az indíték nemcsak az előbb jelzett helyen, hanem már jóval korábban, ha akarjuk, elszólásként is felmerül, rejtett vezérlő erőként a háttérből motíválva a kérdést: *tisz de m' ekphüei brotón*, mely halandó szült engem? [437.]; sőt, e riasztó kérdés lényegében már a 779sk. sorokban említett, Oidipusz származására vonatkozó korábbi megjegyzés óta kísért).

Olvasás során (a műnemekhez s műfajokhoz kapcsolódó olvasási szokásoknak megfelelően különbözőképpen) a szereplőket vagy beszélő(ke)t hajlamosak vagyunk pusztán a megjelenített világ részeként – akár fizikai valójukban is, de lelki tulajdonságok hordozóiként mindenképpen –, valódi alakokként, „jellemekként” elképzelni. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy e beszélőknek csupán szöveges, jelszerű „létük” van, s nincs önálló, saját hangjuk (mi szövegeket beszélünk meg őket, saját „hangunkat” kölcsönözve nekik), akkor a megjelenítettek mellett a megjelenítés módjára, az olvasottak szemiotikai sajátosságaira is érdemes figyelmesnek lennünk. Az első fejezetben Oidipusz önidentitásának kérdésessége kapcsán említett feszültség *cselekmény és nyelv* között leginkább úgy tehető termékennyé, ha Szophoklész szövegét mint nyelvi megnyilatkozások rendszerét vesszük szemügyre.

Ha az *Oidipusz türannoszt* a személyiség egységének helyreállításaként, a saját(nak tudott) és az idegen(nak tudott) egybeillesztéseként fogjuk fel, akkor a darabot a végső soron megszerzett, tragikus önismeret drámájaként láthatjuk. Oidipusz nyomozást folytat valaki más után, akiről végül kiderül, hogy nem más: ő maga – az. Az én(jének tudott) és az ő(ként felfogott) azonban, miután világossá vált, hogy „ugyanaz”, mégsem tud egyetlen, immár „közös” énben egyesülni. Ennek jele, hogy Oidipusz darab végi monológiájában mindvégig harmadik személyben beszél – „magáról”: *Oidipusz hode*, íme, hát ez az a nevezetes Oidipusz... (Babits fordítása első személyű [rám, boldogságomat, én],

amit a görög szövegben semmi sem indokol). Csakis valamely tett cselekvő szubjektumaként („tettesként”) lehet szó önazonosságáról, s e „lehet” a jog metafizikájának erőszaktevése nyomán válik „kell”-é – végső soron a nyelv metafizikájának kényszerként. Mintha épp e nyelvi kényszer elleni lázadás, a nyelvből való kilépés szándékának jele volna, hogy önmagáról – akár a nyelvbe még épp belépő gyermekek – mint valamely másról beszél (így tehát, nem tehetvén mást, a nyelvet a nyelvvel játssza ki, [mikor] a nyelvet a nyelvvel kijátssza). Hiszen hogyan is azonosíthatná magát, melyik énjét nevezhetné meg sajátjaként? Az ősz hajú embert s az apját megölő, a feleségével s az anyjával közösülő „Oidipusz” csak e név, s az e nevet helyettesítő más nevek (névmások, pronomenek) indexikus azonosságában egy önmagával. A grammatikai egyes szám első személy absztrakciója túl üresnek, vagy épp túl telítettnek, az én mint egy túl kevésnek, vagy épp túl soknak bizonyul ahhoz, hogy megnevezze vele azt, aki/akik „Oidipuszként” cselekedtek. Nyelvtan és beszédhelyzet feszültsége viszi színre, „Oidipusz” alakjában vagy természetében, azt a belátást, hogy amennyiben Oidipusz önismeretre tett szert, úgy az éppen abban áll, hogy önismeret, ha azt a megismerő és a megismert ugyanazon pillanatban énként való egyesüléseként, azonosságaként tételezzük: nem létezik. Oidipusz ebben az értelemben valóban soha nem tudhatja meg, hogy *ki ő* (vö. 1068.), éppen mert nemhogy *nem lehet*, de mindig *is más, mint az, aki* (vö. 1084.).

Ha e zárómonológ felől, a belőle nyert belátást szem előtt tartva újraolvassuk a darabot, akkor az ily módon kétirányúvá váló emlékezet nemcsak azokon a helyeken észlel fontos „elszólásokat”, ahol ezekre már a történet előzetes ismeretében is felfigyelhettünk (pl. 137sk., 255skk., 270skk., 669sk.), de azt a feszültséget is érzékelné fogja, ami az Oidipuszra vonatkozó visszaható, személyes vagy vonatkozó névmások használatakor keletkezik. Az „én”, a „te” a „magam”, az „aki” utaltjának azonosításakor az olvasó, épp többletismerete miatt, összetettebb, „nehezebb” munkára kényszerül, mint a megnyilatkozó és a megnyilatkozás címzettje: a jelenlét által szavatolt, rámutatással kijelölhető azonosság számára minduntalan inkább azonosíthatatlanságot jelent. Milyen értelemben lehet például „igaza” Teiresziasznak, amikor azt vágja a még mit sem sejtő s értő Oidipusz szemébe: *teged* mondalak gyilkosnak (*phonea sze phémi* 362.)? Kit, melyik Oidipuszt kell ezen a „te”-n értenünk? Melyik

„magam” melyik „magam”-ra (*autosz autu*) vonatkozik a bonyolultan többértelmű 137sk. sorokban, vagy az 1381-ben (*emauton autosz*) stb.? Az olvasót a szereplőkkel szembeni fölénye – az olvasás paradoxonaként – egyszerre gyöngébbé is teszi náluk.

A személy(ek) azonosíthatatlansága mellett a (személy[ek]) szám(a) is bizonytalan. Oidipusz feleségét a hajdani büntény körülményeiről, az elkövetők számáról faggatván, logikusan, sőt, magától értetődő módon fogalmazza meg: az egy nem lehet egyenlő a *több(ekk)el* (*u gar genoit' an heisz ge toisz polloisz iszosz* 845.). E végzetes tévedést megelőzően azonban egy alkalommal ő maga is másképp vélekedett – vagy legalábbis, fogalmazott: míg Kreón az incidens egyetlen túlélőjének szavait idézve, némiképp körülményesen pontoskodva is, több elkövetőt, vagyis nem egyetlen ember erejét, hanem tehát kezek tömegét említi, addig Oidipusz (valóban merő figyelmetlenségből?, elveszítve türelmét e nehézkés fontoskodás nyomán?) elvétí, vagyis, eltalálja a tettes számát (Kr.: *lésztasz ephaszke szüntühontasz u mia / rómé ktanein nin, alla szün pléthei kherón*. Oi.: [...] *ho lésztész* [...] 121sk.). (Oidipusz beszédén, a gyilkosságról szólva, más helyütt is nyomot hagy valami különös, tőle szokatlan bizonytalanság, ha csak pillanatra is. Az 558. sorban csaknem érthetetlenül – Kreón nem is érti – motyogva, szavait – jószerivel dadogva – egymásra szórva tudakozódik: mármint mikor is tehát, volt az, amikor Laiosz... [*poszon tin' édé déth' ho Laiosz khronon*–]).<sup>4</sup>

Az egy nem lehet egyenlő a többekkel. Mégis, a tettes, aki, ennek ellenére, többen van, mintha mindenkit megtöbbszörözne, aki *érintkezik* vele, aki a származás, a genealógia, a genitális kapcsolaton alapuló genetikai azonosítás egyértelműségének egyszálúként gondolt láncolatában kapcsolatba kerül vele, egyszóval: mintha egész *genoszt* megsokszorozná. E rettenetes sokaságba, nászok, apák, anyák, feleségek és gyermekek szédületes töme-

gébe keveredve, ő maga is többes számban fogalmaz, többnek mondva azt is, ami, gondolhatnánk, ahogy gondolhatta korábban ő is, egy: *ó gamoi gamoi, / ephüszath' hémasz, kai phüteuszantesz palin / aneite tauton szperma, kapedeixate / paterasz adelphusz, paidasz haim' emphülion, / nümphasz günai-kasz méterasz te, khóposza / aiszkhiszt' en anthrópoin szin erga gignetai.*; (Babits – egyes számban készített – fordításának fordulatait felhasználva: ó nászok, nászok, / mik születtek minket, s megszülvén újra / befogadtátok ugyanazt a magot, s világra vetettetek / testvér-apákat, apjukkal-testvér gyermekeket, / fiukkal-feleség anyákat, és ami csak / lehet emberi kötelékben borzalom! 140skk.) Vajon nem e rettenetes többes készletű Oidipuszt olyasféle, „tautologikusnak” tetsző megfogalmazásokra, mint *nemző* apám (*tu phüteuszantosz patrosz* 793.), apám, Polübosz, aki felnevelt és *nemzett* engem (*hosz exethrepszé kaxephüszé me* 827.), vagy annak – döbrent vagy felháborodott kérdésekbe burkolt – bizonygatására, hogy az ember annak szülötte, attól származik, aki nemzette, s hogy az apa inkább apa, mint aki nem az (1015. és 1019.)? S e rettenetes sokaság mintha nemcsak Oidipusz „elvéteiseiben”, de, talán úgy is mondhatnánk, a *szövegéiben* is tetten érhető lenne. A korinthuszi Hírnök színrelépésekor a Kar baljós engedményt tesz a természetes beszéd ritmusának; az Oidipusz felől érdeklődő Hírnöknek azt mondja: ez a palotája (O.-nak), ő pedig bent van; e nő pedig felesége és anyja – gyermekeinek (*sztegai men haide, kautosz endon, ó xene' / güné de mētér th' hédé* (itt van a természetes beszédszünet) *tón keinu teknón* 927sk.); a sor amphibolikusságára már az antik szkholiaszta is felfigyelt). G. M. Kirkwood pedig arra a „szituációs íróniára” is felhívja a figyelmet, hogy Iokaszté mind a Kreón és Oidipusz közötti nézeteltérés elsímításakor, mind Oidipusz vallomásának meghallgatójaként, majd férjének megnyugtatója-vigasztalójaként „anyaian” viselkedik (Kirkwood, 1994:253.)

<sup>4</sup> A tett elkövetése körüli számszerű bonyodalom kérdését, illetve annak a kétségtelen ténynek a problémáját fejtegették Oidipusz – ill. az Oidipuszt olvasó Freud – dekonstruktív olvasói, hogy a darabból nem kapunk világos bizonyítékot arra, hogy valóban Oidipusz Laiosz gyilkosa. Jonathan Culler szerint a történet logikai hiátusának betöltése a narratív koherencia, a jóslatok beteljesülése, s a „tragikus” iránti igénynek köszönhető (Culler, 1993:174sk.). Egyébiránt Freudnak az *Álomfejtés*ben adott Oidipusz-magyarázata a darab évezredes hatásának értelmezésén nyugszik: a megértésfolyamatnak teljes egészében a dialogikus principiumra alapozásán (Freud, 1993:188-190.); egyáltalán nem alkalomszerűen: a megértés dialogikus elvét, az analitikus lelki folyamatainak a páciensével az „önvonatkoztatások szakadatlan során” át történő összekapcsolódását a *A mindennapi élet pszichopatológiájának* III. fejezetében univerzális elvként említi: „Ez semmiképp sem lehet az én egyéni sajátosságom; sokkal inkább utalás arra a módra, ahogy egyáltalában »mást« megértünk.” (Freud, 1994:33.) („Freud” és „Oidipusz” viszonyának kitűnő – a darab problematikáját Freud szövegeire visszavonatkozó – elemzését adja Chase, 1979.)

– amit – már csak a köztük lévő korkülönbség miatt is – könnyen elképzelhetünk.

Oidipusz tragédiája a sikeres nyomozás eredményeképpen következik be. A rejtvény, melyet meg kellett fejtenie, a titok, melybe behatolt: ő maga volt. A személyes történet, az eredet, a származás, a genealógia vagy sztemma s általuk a személyiség helyreállítása Oidipusz esetében a személyiség felbomlását vonja maga után: a genealógia (re)konstrukciója egyben dekonstrukciója is, felépülés és lebomlás, sőt lerombolódás, megszületés és meghalás egyidejű, inverz folyamatok – vagy pillanatok. Hiszen Oidipusz önpusztító és önszülő énje a nyomozás végén egyazon pillanatban „születik meg” és „pusztul el”: e paradoxont is – nem az egyedülit, ám egyedül – csak a vak képes be- vagy előrelátni: *héd' héméra phúszéi kai diaphtherei*, e nap fog megszülni s elpusztítani téged, e napon nősz fel, nyered el saját természeted, s ugyane nap le is rombolja azt, mondja Teiresziasz (438.), s e rejtélyes és rejtvénytársággal tölti el. A nyomozás végének pillanata ily módon, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a görögben a *gennaó* ige, a *gennészisz* főnév a szülés mellett a születést és a nemzést is jelöli, hasonlóvá válik a szülőanyjával való közösülés ön-nem-zó pillanatához: „ugyanis abban teljesedik be jóslata, ugyanakkor a jóslat beteljesedésével derül ki, hogy ő az, a jóslat szerinti Oidipusz: akkor válik Oidipusszá, amikor már épp nem az az Oidipusz, már mindig valaki más a szakadatlan önnemzésben-önszülésben” (Szabó, 1997:55.).

**O**idipusz és felesége) Iokaszté tekintélyes, férje és a város polgárai előtt megbecsült asszony. Kreón és Oidipusz vitája közben a Kar azt mondja a királyné megjelenésekor, hogy jelenlétében (*meth' hész* 632.) szünnie kell a viszálynak (631skk.), s a két férfi a kommosz és egy rövid szóváltás (669skk.) után be is fejezi vitáját. Egyáltalán nem alárendelt társa kivételes férjének (vö. pl. 646skk.). „Egész lényét az odaadó szeretet hatja át”, Szophoklész viszonyukat illetően visszafogottan bánik „az ironikus felhangú megjegyzésekkel” (Bolonyai Gábor; Szophoklész, 1994:68.). Bölcs, józan, megfontolt asszony, férjére racionális érvekkel próbál hatni (848skk., 981skk.). A jóslatokban nem hisz, (tévesen értelmezett) tapasztalatai nem igazolják a jósök tudását (708skk., 857sk., 946sk., 952sk.). A 711sk. sorokban fölöttébb éleslátó (a későbbiek ismeretében tragikusan téves) distink-

ciót tesz: a jóslat, úgymond, nem Apollóntól magától (*uk eró / Phoibu g' ap' autu*), hanem szolgáitól jött (*tón d' hüpéretón apo*). Szkepszise azonban nem terjed ki magára az istenségre is: a 919skk. sorokban a (kétértelműen) „legközelibb” Apollónhoz fordulva könyörög. A sors kifürkészhetetlenségéről mondott szavai (*math' hunek' eszti szoi / broteion uden mantikész ekhon tekhnész* 708sk.) részint meggyőződését fejezik ki, részint férje megnyugtatót szolgálják.

Karl Reinhardt – a 726. sorra következő párbeszédet kommentálva, de az egész darabra érvényesen – hívta fel a figyelmet arra a tényre, hogy Iokaszté és Oidipusz viszonyát látható, nyilvánvaló (érzelmi-jellembeli) egységénél szorosabb, rejtett egység is összefűzi (ezt talán diszkurzív-strukturális egységnek nevezhetnénk): mindketten ugyanazon látszatért harcolnak, s e harc egyszerre egyesíti és elválasztja őket; mikor az egyik ingadozik, a másik annál szilárdabban állónak véli magát, akár a cselekmény ugyanazon mozzanata, vagy akár ugyanazon szó ellentétes hatása révén (Reinhardt, 1947:128sk.). A következőkben az így értett, egymással harmonizáló és egymásnak feszülő elemekből összeálló egységnek két olyan mozzanatára irányítanám a figyelmet, melyek a meggyőzések és habitusok egymásra utalt, csak egymás fényében értelmezhető, egymást ellenpontoszó ellentétességét mutatják. A két szereplő – házaspár – különbségét két lényeges ponton lehet leginkább megragadni: az egyik a „kutatáshoz”, az „igazsághoz” (szemben az „élettel”), a másik a Sorshoz (*valamely* sorselképzeléshez) való viszonyulásuk különbsége.

Oidipusz és a Hírnök párbeszéde után a türanosz feleségéhez fordul, s a Pásztorról faggatja (1054sk.). Iokaszté értetlenséget tett, már sejti a katasztrófa bekövetkeztét, de még megpróbálja férjét a nyomozástól eltéríteni (1056sk.). Oidipusz hajthatatlan, efféle jeleket kapva (*labón / széméia toiaut'*) egyszerűen lehetetlen (*uk an genoito tuth'*), hogy ne tárja föl származását (*tumon genosz*) (1058sk.). Iokaszté az istenekre kérleli, ha számít valamit is élete, ne kutassa származását; elég, ha ő szenved, eléggé szenved ő maga (*halisz noszus' egó*) (1060sk.). Utolsó félmondatából világos, hogy férjét épp azért óvja a tudástól, mert ő már tudja, mi történt, kicsoda valójában Oidipusz, ettől szenved, s legalább Oidipuszt meg akarja kímélni e gyötrelmetől (vö. 1068.). Könyörög férjének (*lisszomai*), aki úgy érzi, nem engedhet, amíg mindent meg nem tudott világosan (*mé u tad' ekmathein szaphósz*)

(1064sk.). Iokaszténak a színen mondott utolsó, jajongó szavai (*iu iu...* 1071sk.) azt mutatják: megértette, hogy kétségbeesett próbálkozása kudarcot vallott, a tragédia küszöbön áll. Ezután már csak utolsó tetteiről értesülünk a Hírmondó szavaiból (1241sk.). Iokaszté és Oidipusz végső, az ellentétes szándékokat éles replikákban dramatizáló párbeszédéből világos, hogy „Iokaszté számára kapcsolatuk az igazságnál is fontosabb” (Bolonyai Gábor; Szophoklész, 1994:68.). Iokaszté a származás kiderítése, a kutatás, az igazság kimondása ellenében az életet választaná, még úgy is, hogy egyedül kell hordoznia szörnyű tudását. Az igazság fényrederülésénél fontosabb számára az élet, a szerelem, a mindennapi létnek, s vele férjének megtartása, mindazzal a borzalommal együtt, aminek megismerésétől óvja Oidipuszt; fogyatékos jellemről, felelőtlenségről, könnyelműségről vagy frivolságról (kivált vétekről) tehát nem beszélhetünk vele kapcsolatban (amint ezt A. W. Schlegel óta többen is tették; e nézetekről szemben Reinhardt [1947:126. vö. 270.] és Lesky [1964:123.] is határozottan állást foglalt). Ő „megelégedne a látszattal és magában hordozná a borzalmas igazságot, csak megtarthassa azt, akit szeret. Iokaszté azért lesz öngyilkos, mert Oidipusz nem hajlandó megállni a kutatásban, és nem azért, mert nem tud együttélni szörnyű tudásával” (Bolonyai Gábor; Szophoklész, 1994:68.). Ő, szemben férjével, igazság és szeretet közül az utóbbit választaná.

Iokaszté és Oidipusz különbségének másik lényeges mozzanata abban rejlik, hogy eltérően viszonyulnak Tükhéhez, a Vakvéletlenhez, a kiszámíthatatlan szeszélyű Fortunához, az Esetlegességhez.<sup>5</sup> A darab egésze felől tekintve Iokaszté tragikus tévedése, hogy Tükhének túl nagy szerepet tulajdonít, úgy véli, az ember merő esetlegességek uralma alatt áll, szerinte az élet tervezhetetlen, a sors előre nem tudható. Polübosz halálának hírére így kiált fel: *kai nün hode / prosz tész tükhész olólen ude tud' hüpo*, Polübosz halálát nem Oidipusz, hanem a véletlen okozta (948sk.), s ebben az istenek jóslatainak cáfolatát látja. Csakhogy a történetet ismerők számára világos, hogy Polübosz halála Oidipusz szempontjából voltaképpen mellékes: a jős-

lat szerint Oidipusz saját apját fogja megölni, s nem a korinthuszi uralkodót. Iokaszté a 977skk. sorokban meg is fogalmazza álláspontját a *tükhé* s az emberi életlehetőségek összefüggésével kapcsolatban: az embernek fölösleges félnie (*ti d' an phoboit' anthróposz*), hiszen úgylis a véletlen uralkodik rajta (*hó ta tész tükhész / kratei*), semmit nem láthat előre biztosan (*pronoia d' esztin udenosz szaphész*), ezért kinek-kinek legjobb, ha vaktában, taláalomra él, ahogy tud (*eiké kratiszton dzén, hopósz dúnaito tisz*). Iokaszté szemlélete szerint az ember az esetlegességek hatalmában van, sorsunk kifürkészhetetlen, jövőnket nem tudhatjuk biztosan, az előrelátás nem segít; az embernek ezt belátva kell a lehetőség szerinti legjobb életet kialakítania a maga számára. A darab összefüggésében szemlélve azonban Iokaszté téved, mert nem veszi észre, hogy a számára pusztán véletlennek tetsző események egy, főbb elemeiben legalábbis, megjósolt sorozat elemei. Oidipusszal folytatott beszélgetéséből azonban az is kiderül, hogy összeomlását nem az okozza, hogy felismeri: mégsem a véletlen szeszélye idézte elő az eseményeket, hanem az, hogy tudja, épp Oidipusz az, aki nem viselné el cselekedetei súlyát, a tényt, hogy életét nem sikerült tervszerűen, saját gondolkodása és akarata szerint elrendeznie. Iokaszté Tükhében hisz, ám a Daimónnal is együtt tudna élni, Oidipusz saját magában, önön tervszerűen használt szellemi erejében hisz, és sem Tükhével, sem saját Daimónjával nem tud megbékülni.

**O**idipusz tragédiája A német klasszikában alakult ki az az Oidipusz-értelmezés, amely szerint a darab mindenekelőtt Sors (szükség-szerűség) és Szabadság konfliktusaként, sorstragédiaként, végzetdrámaként olvasható. Az *Oidipusz türannosz* legjelentősebb XX. századi értelmezői e felfogással szemben, ugyanakkor jórészt mégiscsak a „sors” problematikája mentén olvasták újra a szöveget. (Talán Reinhardt jelenti a legmarkánsabb kivételt: szerinte Szophoklész darabjában nem sors és szabadság, de látszat és valóság – Parmenidész bölcséletének problematikájával is kapcsolatba hozható – összecsapását láthatjuk [Reinhardt,

<sup>5</sup> A *tükhé* szó köznévként jelent egyszerűen eseményt, esetet is, olyasfélélt is, amiről nem tudjuk, ki által, hogyan, mi okból és mi végre esett meg. Iokaszté is használja ebben az értelemben (680.). Tükhé végzetes kétértelműségét használja ki Teiresziasz, amikor sikeres rejtvényfejtésére utalva azt mondja Oidipusznak, hogy ugyanaz az esemény (jó-/balszerencse) (*hauté...tükhé*) pusztította el (442.). Oidipusz használja pozitív értelemben is, bár, persze, e ponton is ott van a kiiktathatlan kettősség a szó jelentésében: a város polgárai *tükhaisz* (1526.), szerencsés sorsfordulatai miatt irigyelték.



1947:108.] Legfontosabb megállapításaik e vonatkozásban a következőképpen foglalhatók össze. Míg Aiszkhülosz, Pindarosz és Euripidész feldolgozásai Oidipusz sorsát mint a jóslat (a benne megnyilvánuló végzet) beteljesedését, az istenek tervének beteljesülését értelmezik, addig Szophoklész darabjában a sors nem az egyes eseménymozzanatok abszolút determinációját jelenti, hanem a „démoni” hatalmának kibontakozását – ott is, ahol ezt jóslat jelzi előre. Oidipusz szenvedését nem közvetlenül az istenek idézik elő, szerepük a cselekményben háttérbe vont és semleges. Oidipusz Apollónt s Zeust is megnevezi szenvedésének kitervelője- s véghezvivőjeként, Teiresziasz a túrannosz intellektuális kiválóságát tartja bukása okának. Nem lehet bizonyossággal kijelölni tehát egyetlen „valódi” okot: a szenvedés az emberi tapasztalat adottságaként megtestesül Szophoklész darabjában, de nem kap végső, mindenre kiterjedő indoklást. Maga a jóslat inkább Oidipusz jellemére vonatkozik, s nem azt jelenti, hogy minden tettét pontosan előírva büntetik meg az istenek: a felsőbb hatalmak megalázzák, lealacsonyítják, s végül elveszítik, de saját tehetségét választják eszközül mindehhez. Az *Oidipusz túrannoszban* nem a Végzet, Tükhé, vagy Moira áll a középpontban, hanem a Daimónként megnevezett felsőbb hatalom.

E felsőbb hatalom „elhelyezése” s működésének módja nehezen határozható meg, kétarcú, paradox jelenség. G. M. Kirkwood szerint a daimón aktív ösztönző- s hajtóerő, vezető, irányító és végrehajtó; személyes, ugyanakkor az embertől elválasztott létező (istenség) is; nincs elválasztva teljesen az „istenitől”, de nem is azonos vele, nem is teljességgel külső, nem is az emberi természet belső része, sem személytelen erő, sem teljességgel meghatározott szellem: „a démoni van a legközelebb a válaszhoz, amit Szophoklész ad a kérdésre, hogy honnan éri a szenvedés az embert.” (Kirkwood, 1994:285.) „A daimón alacsonyabb rendű istenség, amely az ember személyének legmélyén fészkelve közvetíti a felsőbb istenek akaratát. (...) Oidipusz számára tehát a maga sorsát valamilyen külső isteni erő határozza meg ugyan, de ez a külső erő az ő jellemében van és az ő akarata szerint valósul meg.” (Bolyai Gábor; Szophoklész, 1994:115.) Amint Hétrakleitosz fogalmaz: *éthosz anthrópó daimón*.

Az ily módon felfogott „sors”-értelmezés volta-képpen a darab implicit szerzői horizontján ragadható meg. Felvethető azonban két kérdés: maga Oidipusz – egyelőre valamely sors-elképzelés as-

pektusából szemlélve – hogyan interpretálja saját történetét (mennyit „lát be” a „szophoklészi” értelmezésből), s hogy vajon más értelmezői instanciák mentén – az önmegvakításnak mint *szövegnek* egy (pszichoanalitikus szempontokat is bekapcsoló) olvasási lehetőségét kihasználva – érthető-e másként (persze, ha úgy akarjuk, vagy épp, ha nem vigyá-zunk, még az is felvetődhet: *egyáltalán*) Oidipusz tragédiája.

Amikor Oidipusz elmeséli Iokaszténak az apollóni jóslatot (771skk.; ez egyben azt is jelenti: mindezidáig, együttélésük és szerelmük hosszú éveit alatt nem beszélt róla), elmondja azt is, mit tett a megjövendölt rettenetes események (*kai deina kai düszténa pruphané* 789sk.) bekövetkezése ellen (794skk.). Oidipusz ellentmondásos viszonyban van a jóslattal (vagyis Apollónnal): egyrészt hisz neki, hiszen rémült borzadállyal igyekszik menekülni előle, másrészt épp e tette azt jelzi, hogy úgy véli, *van módja* menekülni, ha elkerüli Korinthoszt, ha úgy szervezi életét, hogy jóslatának gyalázata ne teljesezhessék be. Oidipusz nem hisz a Moirában, a végzetszerűen rárótt kikerülhetetlen sorsban: azt gondolja, hogy jövendő élettörténetét saját, autonóm döntései alakítják. Történetének folytatása (798skk.) azonban épp azt mutatja, hogy, noha nem egy minden mozzanatában meghatározott, a Moira, az egyes embernek rendelt Sors által kimért pályát fut be, a Daimón alakjában elgondolt sors-istenség hatalmát nem képes kikerülni.

Oidipusz egy másik sorselképzelés hitvallója. Miután Iokaszté hiába próbálja eltéríteni a további kutatástól (1056skk.), felesége – mint tudjuk, végső – távozta után elhangzó büszke szavaiban (1080skk.) Oidipusz Tükhé gyermekének vallja magát (*egó d’ emauton paida tész Tükhész nemón*), akinek közvetlen (vér)rokonai a hónapok, melyek meghatározták, mivé váljon (*hoi de szüngeneisz / ménesz me mikron kai megan dióriszan*). Úgy tartja, bizalmas, meghitt, szoros kapcsolatban van az Idővel és a Véletlennel, általuk „nőtte ki magát” össze-téveszthetetlen individuummá, akinek nincs mit tartania származása felkutatásától, hiszen úgysem lehet más, *mint az, aki (toioszde d’ ephüsz uk an exelthoim’ eti / pot’ allosz)*. Nem hisz a Moirában, mindent Tükhének és Khronosznak köszön (vö. 773.: *dia tükhész*, ahol már inkább negatív kontextusban fordul elő – mindenesetre itt is ez kormányozza életét). Már az idézett szakaszban felbukkan azonban egy árulkodó kitétel, amely előre-ve-títi konfliktusát a véletlennel: Tükhé gyermekének

tartja ugyan magát, csakhogy a jót, szerencsét hozó Tükhé gyermekének (*tész eu diduszész* 1081.). Oidipusz, a sors kegyeltje, a szerencsés véletlennek, az esetlegességek kedvező összejátzásának hatalmát tartja meghatározónak.

Van egy pillanat a darab során, miután már Oidipusz számára is megvilágosodott a tettei között rejlő kapcsolat, amikor – úgy tetszik – hirtelen ráébred, hogy életét mégsem a véletlen (kivált nem a kedvező véletlen) uralja, hanem a *moiráként* megnevezett (1458.) sors (1455sk.). Csakhogy van néhány jel, amelyek mintha arra mutatnának, hogy Oidipusz mégsem, még most sem hisz igazán az isteni végzésben, hübrisszel határos öntudata mintha még mindig tartaná magát: mentalitása alapvonását megőrizve most úgy véli, hogy *immár a moirát* sikerült kifürkésznie, a moira természetéről szerzett biztos tudást (*kaitoi toszuton g' oida*), s mintegy beleegyeznek, sőt (jóllehet „kétségbeesetten”) *parancsolja* végzete teljesülését (*all' hé men hémón moir', hopoiper eisz', itó*). Úgy vélem, a „szophoklészi” s az „oidipuszi” szemlélet között mindvégig megmarad a feszültség; legalábbis nem egyértelmű, hogy a kétféle szemhatár bármikor is tökéletesen fedésbe kerülne. Hiszen a sokat elemzett sorokat Apollón és Oidipusz „együtműködéséről” értelmezhetjük úgy is, hogy Oidipusz nem tudja elfogadni, hogy mindvégig egy nálánál erősebb – bár általa működő – hatalom játékszere volt, s legalább mintegy „társtettesként”, de mindvégig tudatosan cselekvő, a történekeért *felelős* társtettesként szeretné látni magát: Apollón vitte végbe szenvedéseit, de ő maga, önkézevel szúrta ki szemét, mint-hogy már semmi kellemeset nem láthat többé (1328sk.); mintha még mindig elképzelhetőnek tartaná, hogy másként is alakulhatott volna sorsa, a lehetőségek felvetésével mintha még mindig a daimónban megtestesülő végzet elháríthatatlansága ellen tiltakoznék (1354sk., 1391sk.); a Kar szavait (1367sk.) kioktatásnak és kéretlen jótanácsnak érzi, s visszautasítja (1369sk.), majd tette – a szándékos önmegvakítás, önmaga tudatos megbűntetése – *helyessége* mellett *érvel* (1371sk.).

Oidipusz végül mégsem tud megnyugodni sem a „külső”, sem a „belső” kiszolgáltatottságban: tragédiáját abban láthatjuk, hogy nem képes elviselni a felsőbb, kiismerhetetlen és kiszámíthatatlan hatalom (legyen az – korábbi nézőpontjának meg-

felelően – Tükhé, vagy – a darab implicit szerzői horizontja szerint – a Daimón) mindent leigázó erejét, azt, hogy nem volt képes kiszámítani, megtervezni cselekedeteit, hogy személyiségében olyan erő fészkelte, amelyet nem tudott teljességgel értelmének s akaratának uralma alá hajtani (vö. 828., 1310.). Hogy e hatalom Tükhé vagy a Daimón, végső soron mindegy számára: a megsemmisítő belátás az, hogy nem ő maga (tudatos énje) az egyedüli vagy legalább legfőbb irányítója életének.

A daimón sajátos működésének eredményeként is felfogható az a jelenség, hogy Oidipusz ösztönei, indulatai s érzelmei (azok a lelki energiák, melyeknek forrását Szophoklész a *thümosz* szóval jelöli) és értelme, józan gondolkodása (*nusz*) konfliktusban vannak egymással. Oidipusz a darab során gyakorta vérmes, nehéz természetűnek, hirtelen haragúnak mutatkozik, olyan embernek, akinek racionalitása, tervező-szabályozó elméje nem képes uralni indulatait s ösztönvilágát.<sup>6</sup> Laiosz megölésekor is féktelen haragja (*orgé*) ragadja el, hogy aztán aránytalan fizetséget rójon ismeretlen apjára (806skk.). Iokaszteával kötött házassága pedig – valószínűleg nemcsak szerelmi, de legalább annyira hatalmi – vágyának eredménye. Eljátszhatunk a gondolattal: ha Oidipusz képes lenne értelmével uralni indulatait s ösztöneit, tragédiája elkerülhető volna. Oidipusz értelme azonban csak arra elegendő, hogy utólag rekonstruálja a történeteket, s hogy ráébredjen: az adott pillanatban nem volt képes józanul, kontrolláltan cselekedni.

Oidipusz tekintete, intellektusának fénye csak ahhoz elégséges, hogy lelke nem-tudatos részének sötétlő örvényeit egy pillantással végigpásztázza, ahhoz azonban nem, hogy szüntelen fényben szemlélhesse és megregulázza. Értelme épp abban a pillanatban ássa alá saját alapjait, abban a pillanatban látja be tehetetlen gyöngeségét, amikor a legnagyobb teljesítményt érte el: intellektusa éppen kiválósága révén rombolja le önnön mindenhatóságába vetett hitét, ám ez már nem korrekció, hanem összeomlás, végső siker és végső kudarc tragikus egymásbafordulása.

Az összeomlás, vagyis az önmegvakítás ily módon többféleképpen is értelmezhető. Egyrészt, amint erre már Freud is utalt az *Álomfejtés*ben, kasztrációs tettként, hiszen az „önmegvakítás előtti utolsó pillantását Oedipus biztosan anyjára szegez-

<sup>6</sup> Zabolátlan haragiára, indulatosságára utaló legjellemzőbb szavak és kifejezések: *orgé* s származékai 335., 337sk., 344sk., 364., 405., 524.; *thümosz* 344.; *barünó* 781.; *molisz katekhó* 782. stb.

te, beleszúrta, amit annál is inkább mondhatunk, mert akkor már csak a szemkiszűrés gondolata foglalkoztathatta, s a szűrő csatot annak ruhájáról vette le, akárha vetkőztetve: az utolsó pillantásban tehát egybeesni látszik az utolsó közösülés és egy ölés” (Szabó, 1997:55.). Ölés és ölelés, (ön)öl(el)és: Iokaszté és Oidipusz, bár – egyébként, megintcsak sajátos duplikációval (hiszen, *voltaképpen*, csak egyikük halt meg) egyedül is, ha van még ilyen, külön-külön is – ketten vannak (vö. 1280sk.), ebben is *egyek*. A királynő az előcsarnokon át egyenesen a nárszi ágyhoz (*euthü prosz ta nümphika / lekhe* 1242sk.) rohan őrjögve, haját tépve, s az ágyat siratja (*goato d' eunasz* 1249.), rég halott férjét, *Laioszt* hívja, az *ösi*, *régi*, *öreg magvakra* emlékezvén (*mnémén paliáion szpermatón ekhusz'* 1246.). Neki panasolja életét Oidipusszal, a hajdani *igazinak* (*etümosz*), nem találva a szavak „eredeti”, helyes „értelmét” (*etümologia*), hiszen minden szó kettős (*diplun*), kölcsönös, (legalább) kettőt jelent, kettős átkot (*düszatonos diplé* 1249.), ahogyan egykor kettős gyönyört; férjek és fiak mint férfiak, megkettőződve és egyé válya, az etimológia figuráiban egyesítve és megtörve a genealógia figuráit – megtörve a megnevezésre alig képes nyelvet is: *ex androsz andra kai tekn' ek teknón tekoi* (1250.), *többnek* mondvá azt az *egyetlen* gyermeket, kivel gyermekeket nemzett, „bővítő plurálisban”, ami oly „gyakori jelenség ezen Exodosz során” (Kamerbeek, 1967:ad.loc.). Iokaszté exodoszát még a Hírmondó beszámolójából sem ismerhetjük meg pontosan. Amit legközelebb „látunk”: az Iokaszté útját követő Oidipusz, amint őrjögve rohan a palotában, ajtókat szakítva fel, majd kötélen függő anyját és feleségét óvatosan a földre fekteti, s a zilált hajú nő fölé hajolva, a ruháját összetűző, díszéül is szolgáló arany csatot vagy tűt kihúzza, s aztán saját arcához emelve *szeme* (tkp. 'köreinek' vagy 'gömbjeinek') tagjába veri (*epaiszen arthra tón hautu küklón* 1270.). Szeme *arthronjába*: ha ideértjük az *arthron* izület jelentését is (*podón/podoin arthra*, Oidipusz láb-tagjára, talán bokáira vonatkoztatva: 718., 1032.), akkor a hajdani s a mostani roncsolásban, az izületek vagy tagok, az *arthronok* perverz és perversáló kicsavarása-fordításában, a *phüsziszt* mint formát és mint természetet, mint természeti vagy természetes formát átformáló és kiforgató deformációban akár az ismétlési kényszert is láthatjuk – a kített, rossz gyermek, amint a szűrőeszközzel (*peronasz* 1269., *peronáo*: szűrők) önvészélyes bosszút játszik. Szeme *arthronjába*: de (még és egyáltalán)

miért is e körülírás? Iokaszté a 987. sorban Oidipusz szemébe mondja azt a szót, amit a görögben – többek között – használnak a szem jelölésére: *kai mén megasz g' ophthalmosz hoi patrosz taphoi*, de mégis, bizony nagy szem (Babitsnál, *bizonyos értelemben*, helyesen: megkönnyebbülés) apád sírja. Az apa sírja (*ho patrosz taphosz*), ami, nézése által, szemével (*ophthalmosz*) talán nemcsak megnyugvást, de megdöbbenést vagy bámulatot (*to taphosz*) is kelt, s – idiomatikusan legalábbis, vagyis sajátos módon, de nem a sajátjának – bizonyítékot ad, és reményt is ébreszt – nagy megnyugvás e szem, az apa, az apának hitt apa sírja, valóban, Oidipusz is, egyetértőleg, így látja (*megasz, xüniém'*), csak még ama másik, ama (valami vagy valaki, talán anya, talán feleség) nő(nemű), ébreszt félelmet – mivel még él (*alla tész dzószész phobosz*) (988.). Szeme *arthronjába* végül: ha még azt is figyelembe vesszük, hogy az *arthron*, természetesen, hímtagot is jelent, valamint a látás és a szem (alakjának, állagának, ill. funkciójának) kettős szexuális konnotációit, s azt a különös, már-már szószaporító részletlezést, amivel a Hírmondó nyomatékositja, hogy Oidipusz *bizony nem egyszer, de többször szúrt* (vagy ami, eszerint talán, bizonyos helyzetekben és különböző dialektusok között ugyanaz: *szeretett, eléressz'*), szemhéja redőit széthúzva-főlemelve (*pollakisz te kukh hapax / éressz' epairón blephara* 1275sk.), ha figyelembe vesszük tehát ezt az egész véres és nyálkás dőföldődést, a redők között, a szemben, a sírban, akkor talán, egy pillanatra, el is bizonytalanodunk: mivel, kivel, mi is történik e rettenetes *gennészisz*, vagyis nemzés-és-szülés-és-születés során?

Az önmegvakítás, másrészt, érthető a szemtől mint a látás érzékszervétől való megfosztásként is, a szemtől, amely elárulta, cserbenhagyta Oidipuszt, a látót, mert élete eseményeit nem láthatta (át) vele (1271skk.). Végül pedig úgy is, mint ami nem a (külsőt) érzékelő szemre, hanem az értelem, a *nusz* belső „szemére” irányul, hiszen Oidipusz, a tudó szerencsétlenségének saját értelme az oka – *deilaie tu nu*, az ész, eszed szerencsétlene, mondja a Kar (1347.), a sorban szereplő *szümphorát* pedig úgy is érthetjük, mint azokat a szőnyű „következményeket”, melyek a *nusz* használatának folyományai. Oidipusz saját, önleplező-önmegsemmisítő értelme ellen fordul, az értelem ellen, melynek csak ahhoz volt elegendő ereje, hogy saját gyöngeségét belássa, hogy – későn – felismerje önnön korlátozottságát és a hübriszt, amit e korlátozottság (fel) nem ismerése jelentett.

Oidipusz élete ebben a tétben teljeseedik be, fallosz, szem és logosz mint az öröm, a hatalom és a siker eszközei és haszonélvezői s mint a halál előtti boldogság lehetetlenségének (1528skk.) tanúsítói ebben a végső behatolásban végképp eggyé válnak, egymás(éi) lesznek – ám ez az egység egyben áthidalhatatlan hasadás is (*errógen* 1280.). A Szfinxet (leány, *kora* 508.) legyőző, az anyjával közösülő Oidipusz szemgolyóit (vagy pupilláját, *ko-*

*ra*) felhasítva annak a hasadásnak adja végső analógiáját, amelyet a külső esetlegesség és az egységét őrizni próbáló személyiség, az indulat és az értelem, s az értelem belső, önmagával való meghasonlása-hasadásaként értelmezhetünk; s e hasadék végül azért nyílik meg, hogy, mintha apja mellé, a „legmagányosabb magány borzalmát” és kényszerét nyögő, jajongó hőst, a „jajemberek utolsóját” (Nietzsche, 1978:48sk.) végleg magába fogadja.

### Bibliográfia

- Arisztotelész: *Politika*. Gondolat, Bp., é. n. Ford. Szabó Miklós, jegyz. Simon Endre. Poétika. H. n., PannonKlett, 1997. Ford. Ritoók Zsigmond, jegyz. Bolonyai Gábor.
- Sir Maurice Bowra: *Sophoclean Tragedy*. Oxford, Clarendon Press, 1965. (1944) King Oedipus: 162-211.
- Cynthia Chase: *Oedipal Textuality: Reading Freud's Reading of Oedipus*. *Diacritics* 9. (1979) Spring, 54-68.
- Jonathan Culler: *The Pursuit of Signs*. Ithaca (New York), Cornell University Press, 1993. (1981) Story and Discourse in the Analysis of Narrative: 169-187.
- Jacques Derrida: Ki az anya? (Születés, természet, nemzet). *Jelenkor*, 1994. február, 154-175.
- Michel Foucault: Az igazság és az igazságszolgáltatási formák. Debrecen, Latin Betűk, 1998. Ford., utószó: Sutyák Tibor. II. Előadás: 23-43.
- Sigmund Freud: *Totem és tabu*. In: Sigmund Freud Művei V. Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások. Bp., Cserépfalvi, 1995. 23-157. Ford.: Pártos Zoltán.
- *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Bp., Cserépfalvi, é. n. (1994.) Ford.: Gergely Erzsébet, Lukács Katalin.
- *Álomfejtés*. Bp., Helikon, 1993. Ford.: Hollós Zoltán.
- Hésziodosz: *Istenek születése, Munkák és napok*. Bp., Magyar Helikon, 1976. ford., utószó, jegyz. Trecsényi-Waldapfel Imre.
- G. M. Kirkwood: *A Study of Sophoclean Drama*. Ithaca (New York), Cornell University Press, 1994. (1958)
- H. D. F. Kitto: *Sophocles: Dramatist & Philosopher*. London, Oxford University Press, 1958.
- Albin Lesky: *Die tragische Dichtung der Hellenen*. Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1964. V. Sophokles: 99-147.
- Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Bp., Európa, 1986. Ford., jegyz. Kertész Imre.
- *Oedipus*. In: F. N.: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1978. 3. Abt. 4. Bd. 48sk.
- Karl Reinhardt: *Sophokles*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1947. (1933) Oedipus tyrannus: 104-144.
- H. Wagenvoort: Demetrii Triclinii scholia metrica e codice Angelico aucta et emendata. *Mnemosyne* 41. (1913) 314-332. Scholia in Phoenissas: 323-328.
- Sophoclis fabulae*. Rec. etc. H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson. London, Oxford University Press, 1992.
- Sophocles: *Oedipus rex*. Edited by R. D. Dawe. Cambridge University Press, 1982.
- The Plays of Sophocles*. By J. C. Kamerbeek. *Commentaries. Part IV. The Oedipus tyrannus*. Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Szabó Árpád: *Szophoklész tragédiái*. Bp., Gondolat, 1985. *Oidipusz király*: 139-191.
- Szabó Csaba: *Egy -urna- bakugrásai (posthumus)*. In: *Kitolási szakasz. Fiatal filozófusok antológiája*. Bp., JAK-Balassi Kiadó, 1997. 46-59.
- Szophoklész: *Antigoné, Oedipus király*. Bp., Ikon, 1994. Szerk., sajt. a. rend., jegyz. Bolonyai Gábor.
- Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. Bp., T-Twins-Lukács Archívum-Századvég, 1993.
- Jean-Pierre Vernant: Ambiguity and reversal: On the Enigmatice Structure of Oedipus Rex. *New Literary History* 9. (1978) Spring, 475-501.