

JAN BREMMER

Oidipusz és a görög Oidipusz-komplexus

Oidipusz a görög mitológia azon kevés alakja közé tartozik, akiknek a neve a mai napig ismerősen cseng. Sorsa drámaírókat, librettistákat, filmkészítőket egyaránt megihletett,¹ és egyaránt magára vonta Freud és Lévi-Strauss, a pszichoanalízis és a strukturalista antropológia alapító atyáinak a figyelmét is (ld. lejjebb). Az óriási érdeklődés ellenére a mai napig nem jutottunk el a mítosz kielégítő értelmezéséig. A jelen dolgozat nem kívánja kimondani az utolsó szót Oidipusz kapcsán, de igyekszik bemutatni, hogy a történeti, szociológiai és strukturalista megközelítések egytől egyig ugyanarra a mítoszra vetnek fényt, sőt néha egyszerre kell ezeket a módszereket alkalmaznunk. Csakis eklektikus elemzés aknázhathja ki a mitológiai hagyományban rejlő gazdagságot.

Az Oidipusz-mítoszt különböző módszerekkel vizsgálták. A régebbi tudósok mindenekelőtt a mítosz legkorábbi fázisait próbálták feltárni. Összehasonlították a mítosz epikában, tragédiában és a kései görög mitográfiában olvasható eltérő változatait, s így tudták kimutatni, hogy az idők folyamán milyen fontos változások történtek. Például Delphoi eredetileg hiányzott a történetből, és Oidipusz a felesége halála után újjaházasodott. A költők érdeklődése csak a klasszikus korban fordult a családtól az egyén felé; az archaikus Hellász számára egy *Antigoné* még elképzelhetetlen lenne.²

A legújabb, strukturalista megközelítés a fenti kronológiai megfontolások figyelmen kívül hagyásával dolgozik. Claude Lévi-Strauss nevezetes elemzésében összevetette a Kadmosz és nővére, Európé közötti viszonyt Antigoné Polüneikész holttestével kapcsolatos viselkedésével, s arra jutott, hogy a két eset közös jegye a túlértékelt rokoni kapcsolat. Ráadásul messzemenő következtetéseket vont le azokból a testi fogyatékoságokból, melyek szerinte Oidipusz, a „dagadt lábú”, apja, *Laiosz*, a „balog”, és nagyapja, Labdakosz, a „sánta” nevében rejtőznek. Ugyanakkor le kell szögeznünk, hogy Antigoné bekerülése az Oidipusz-mítoszba a Homérosz utáni időkre datálható, és Laiosz neve nem az ógörög *laiosz*, „bal” szóból származik. A történeti és nyelvészeti bizonyítékok továbbra is megkerülhetet-

¹ Vö. L. Edmunds, *Oedipus. The Ancient Legend and Its Later Analogues* (Baltimore and London, 1985) 3-6 (korábbi bibliográfiával); l. még C. Ossola, 'Edipo e ragioni di Stato', *Let. It.*, 39 (1982) 482-505; H. Schmitz, 'Oedipus bei Dürrenmatt', *Gymnasium*, 92 (1985) 199-208. Edmund dolgozata igen informatív a későbbi analógiákat tekintve, ám a görög mítoszszal kapcsolatos megjegyzései kevésbé meggyőzőek; l. recenziómat in *JHS*, 106 (1986).

² Kiegészülő értékelését l. E. L. de Kock, 'The Sophoclean Oidipus and Its antecedents', *Acta Class.*, 4 (1961) 7-28 (korábbi bibliográfiával) és *Acta Class.*, 5 (1962) 15-37; l. még W. Pötscher, 'Die Oidipus-Gestalt', *Eranos*, 71 (1973) 12-44; T. Stephanopoulos, *Umgestaltung des Mythos durch Euripides* (Athens, 1980) 99 s. k.; w. Burkert, 'Seven against Thebes: an Oral Tradition between Babylonian Magic and Greek Literature', in *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale* (Padua, 1981) 29-48; J.-P. Vernant, 'Oedipe', in Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des Mythologies II* (Paris, 1981) 190-2; R. C. T. Parker, *Miasma* (Oxford, 1983) 385 s. k.



lenek, még a strukturalista értelmezés számára is. Lévi-Strauss eljárása természetesen teljesen elfogadható a latin-amerikai írástudatlan törzseknél szerzett tapasztalatai tükrében; saját választott kutatási területén ugyanis általában lehetetlen elkülöníteni a történelmi korok rétegeit. Ezzel szemben a görög mitológiában gyakran lehetséges ilyen különbségtétel, így mindig meg kell kísérelnünk kronológiai sorrendbe állítani az egyes motívumokat.³

Jóllehet dolgozatomban a régebbi iskolák időrendi megjegyzéseit és a strukturalista módszereket egyaránt figyelembe fogom venni, jóval többet köszönhetek azoknak a kutatóknak, akik teljesen más úton jártak, különösen az orosz folklorista Proppnak és a belga Marie Delcourt-nak.⁴ Mindketten úgy elemezték a mítoszt, hogy külön-külön tanulmányozták a benne szereplő motívumok jelentését. Feltételezésük az volt, hogy beavatásra utaló mintát találhatnak a mítoszban, Oidipusz vérfertőzését mégsem tudták meggyőzően integrálni elképzelésükbe. Elméletük alapvetően helytállóan tűnik: a mítoszt mint egészt kizárólag úgy tudjuk értékén kezelni, ha a benne önállóan előforduló motívumokat az őket végül egyesítő minta háttérére előtt tanulmányozzuk. Az Oidipusz-téma népszerűsége a vizsgálódás területének leszűkítésére készlet. Lévi-Strauss módszertani programját követve, miszerint a mítoszt mindig a hozzá tartozó etnográfiai kontextusra való kitekintéssel együtt kell tanulmányozni,⁵ a továbbiakban az Oidipusz-mítoszt, amennyire csak lehet, megkísérlem az archaikus és a klasszikus kor összefüggéseiben vizsgálni. Mindez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a források közül azon változatokra összpontosítok, melyek az ötödik századi tragikusok számára elérhetőek voltak;⁶ vagyis a hellenisztikus idők polgári klímájához adaptált vagy racionalizált verziókat figyelmen kívül fogom hagyni.⁷ A jelen dolgozat a mítosz két aspektusára koncentrál. Először Oidipusz életének egymást követő eseményeit vizsgálom, különös tekintettel az apagyilkosságra és a vérfertőzésre, majd megkísérlem a görög Oidipusz-komplexust elhelyezni egy jellegzetes történelmi helyzetben.

³ C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology I* (Harmondsworth, 1972) 213-18. Vele szemben: E. Leach, *Lévi-Strauss* (London, 1970) 62 s. kk.; Detienne, Dionysos, 19 s. k.

⁴ M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, 2. kiadás (Paris, 1981); V. J. Propp, 'Edip v svete folkloru', *Učenyje zapiski Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta*, Ser. Fil. 72 (1944) fasc. 9, 138-75 = V. J. Propp, *Edipo alla luce del folklore* (Turin, 1975) 85-137 = L. Edmunds and A. Dundes (eds.), *Oedipus: A Folklore Casebook* (New York, 1983) 76-121.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* (Paris, 1973) 175-233.

⁶ Kizárólag a régebbi forrásokat adom meg. Igen alapos munka: C. Robert, *Oedipus*, 2 kötet (Berlin, 1915) és *Die griechische Heldensage I* (Berlin, 1921) 876-902, és Edmunds, *Oedipus*, 6-17; I. még az utalás Oidipusz vérfertőzésére in Ibükosz (Page, *Suppl. Lyr. Gr.*, 222); P. J. Parsons, *ZPE*, 26 (1977) 7-36 és J. M. Bremer, *Lampas*, 13 (1980) 355-71 Sztészikhorosz Oidipusz-mítoszváltozatáról.

⁷ Ebben követem: C. Sourvinou-Inwood, *Theseus as Son and Stepson* (London, 1979) 65 n. 68. Ő vezette be a mítosz „eredeti mintájának” fogalmát (*original pattern*), vagyis hogy „minden változat alakult, míg a mítoszt megteremtő mentalitás még mindig létezett és működött, így a mítoszt saját fogalmaiban értelmezték és formálták újra.”

1. Oidipusz

Hogyan kezdődött ez az egész? Az ötödik században a mítosz korai történetének különböző változatai forogtak közkézen. Aiszkhülosz *Heten Théba ellen* című tragédiájában a delphoi jósda figyelmezteti a thébai királyt, Laioszt, hogy csak akkor mentheti meg városát, ha utód nélkül hal meg. Szophoklész *Oidipusz királyában* a jóslat szerint az újszülött fiú megöli majd apját, de Euripidésznél *A phoinikiai nőkben* a jóslat már Oidipusz születése előtt elkészül. Ezek a különbségek aligha tudhatók be a véletlennek. A mítosz legkorábbi fázisában a költők még szabadon kiélhették leleményességüket anélkül, hogy a történet hagyományban rögzített cselekményétől jelentősen eltértek volna. Sem a jósda, sem a jóslat maga nem került be a mítoszba a nyolcadik századnál előbb, mivel Delphoi ekkor vált először híressé, és ekkor jött létre egyáltalán a görög polisz. A jóslat valószínűleg egy látnokot helyettesített: jóslat híján a költő aligha tudta volna Oidipuszt Thébából eltávolítani és elérni, hogy ne foglal kozzon vele, hogy kik a valódi szülei. Még ha megtaláljuk is a választ e kérdésre a mítosz korai története alapján, a klasszikus korban mégis a jóslat megjelenése a legfontosabb változás, mivel általa olyan elemek kerülnek be a történetbe, mint amilyen az emberivel szemben álló isteni értelem, a jóslatok hatalmától való hiábavaló menekülési kísérletek, az emberi értelem és sors korlátozottsága – ezek olyan motívumok, melyek a klasszikus közönség számára természetesen igen lelkesítőek voltak.⁸

Hogy megelőzze a jóslat beteljesülését, Laiosz király kitette a csecsemő Oidipuszt. A mítosz két helyszínt jelöl meg, melyek nem is különböznek egymástól annyira, mint első látásra hinnénk. Az első változat szerint Oidipuszt a Kithairón hegyére tették ki, ahol egy sziküóni pásztor talált rá. Az a hagyomány, hogy Oidipuszt Théba közelében egy sziküóni pásztor találta meg, érdekes fényt vet a görög pásztorok egyébként gyéren dokumentált hétköznapijaira. A pásztor felbukkanása kétségkívül szép példa a transzhumáló állattartásra, vagyis arra, hogy a pásztorok nyaranta a hegyekben, majd télen a völgyben legeltettek. A mítosz alapos kifejtése hosszan időzhetne azoknál a nehézségeknél, melyekkel a pásztor a talált gyermek hazavitelekor szembesült.⁹ A második verzió szerint Oidipuszt egy ládába rakták, majd a tengerbe dobták. Szerencsére Korinthosz (vagy Sziküón) királynője megmentette, mivel éppen a tengerparton mosott. A ruhamosás nem tűnik kifejezetten királyi elfoglaltságnak, de az *Odüsszeiában* Nauszikaá szintén mosás közben hagyja ott társait; ez a motívum a klasszikus kornál előbbre datálható, akkor ugyanis a nők elkülönítése már túl szigorú volt ahhoz, hogy ilyen tevékenységekben részt vehessenek.¹⁰

⁸ Vö. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle* (Berkeley and Los Angeles, 1978) 55 s. kk., 96-100.

⁹ A Kithairónra való kitevésről: Szoph., *OT*; Eur. *Phoen.* 25; Sen. *Phoen.* 31-3; Nik. Dam. *FGRH* 90 F 8; Apollod. 3, 5, 7; J. Rudhardt, 'Oedipe et les chevaux', *MH*, 40 (1983) 131-9. Pásztorokról: C. Segal, *Tragedy and Civilisation: An Interpretation of Sophocles* (Cambridge, Mass., 1981) 31; M. C. Amouretti, 'L'iconographie du berger' in *Iconographie et histoire des mentalités* (Paris, 1979) 155-67. Transzhumáló állattartásról: St. Georgoudi, *Rev. Et. Gr.*, 87 (1974) 167-9.

¹⁰ A mosást végző királynőről: *Corp. Vas. Ant. France* 23; Louvre 15, pl. 10; Hüg. *fab.* 66. Nauszikaá: Hom. *Od.* 6, 90-5. Mosást végző nőkről: *Od.* 15, 406; Eur. *Hipp.* 121 s. kk.; Nonnosz *D.* 3, 90-3.



Mindkét változat azonos mitológiai motívumokat alkalmaz. Páriszt Ída hegyére tették ki, és egy pásztor mentette meg, Perszeuszt ládában dobták tengerbe. Míg a korábbi tudomány szükségesnek érezte, hogy meghatározza a két változat időrendjét, a strukturalista kutató megjegyzi, hogy a tenger és a hegyek egyaránt ellentétei a poliszt körbeölelő termékeny földterületnek. A gonosz lényeket és a tisztátalan dolgokat kivitték a hegyekbe vagy bedobták a tengerbe, s a velős görög átok is így szól: „a hegyekbe vagy a tengerbe”. Mindkét vidék üzenete azonos: a gyermeket olyan helyre tették ki, ahonnan lehetetlen volt megmenekülni.¹¹

Nem Oidipusz volt az egyetlen talált gyermek, aki megmenekült. Elég olyan ismert nevekre gondolnunk, mint amilyen Sarrukin, Kürosz, Perszeusz, Romulus és Remus, vagy Gergely pápa, hogy belássuk, a motívum igen széles körben elterjedt.¹² Az említettek közös jellemzője, hogy felnőve mind fontos világi vagy szellemi vezetőkké váltak. Egyes tudósok szerint a kitevés ténye rituális motívumra utal, mint amilyenek a beavatási szertartások, vagy például Oidipusz esetében az apagyilkosságért kirótt büntetés (vagyis az, hogy egy ládába zárva fojtják vízbe).¹³ E magyarázatok egyike sem igazán meggyőző. A kitevésben kézenfekvőbb narratív trükköt látunk: a hős későbbi életében betöltött fontos közösségi pozíciója hangsúlyosabbá válik azáltal, hogy korábban kizárták a közösségből.¹⁴ A görög hallgatóság, mely a kitevés motívumáról szerzett tudását Perszeusz és más hősök történeteiből nyerte, ha kevésbé volt tisztában a mítosszal, Oidipusz kitevését is hasonlóképpen értelmezhetette egészen addig, míg rá nem jött, hogy ebben az egy esetben az aktust iszonytató dolgok fogják követni.

Amikor Oidipuszt kitették, lábait megnyomorították. Vlagyimir Propp (ld. 4. j.) kiemeli, hogy a talált gyermeket számos mondában szimbolikusan megölik. Ez lehet a magyarázat Oidipusz megnyomorítására is – a láb megsebesítése gyakorlatilag a halált jelentette. Mégis van ugyanakkor valami szokatlan ebben a motívumban. Végül is Oidipusz csecsemő volt: hogyan gondolhatott bárki is arra, hogy el tud menekülni? A megcsonkítás szerepe mellékes a mítoszban. Nem jelenik meg azokban a változatokban, melyekben Oidipuszt a tengerbe dobják, de Szophoklész sem hagyja sántikálni hősét az *Oidipusz királyban*.¹⁵ És mégis, ez a másodlagos elem óriási hatással volt a modern értelmezésekre. Eltérő

¹¹ Páriszról: R. A. Coles, *A New Oxyrhynchus Papyrus: The Hypothesis of Euripides' Alexandros* (London, 1974); P. Oxy. 3650. Perszeusz kitevéséről: M. Werre-de Haas, *Aeschylus' Dictyulci* (dissz., Leiden, 1961) 5-10.; J. H. Oakley, 'Danae and Perseus on Seriphos', *AJA*, 86 (1982) 111-15. Beszennyezett tárgyacról: Parker, *Miasma*, 210; az átokról: H. S. Versnel, *Studi Storico-Religiosi*, 1 (1978) 41 s k.

¹² Vö. G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus* (Meisenheim, 1964); uő., in K. Ranke (ed.), *Enzyklopädie des Märchens I* (Berlin and New York, 1977) 1048-66; B. Lewis, *The Sargon Legend* (Cambridge, Mass., 1980).

¹³ L. különösen Delcourt, *Oedipe*, 1-65.

¹⁴ A kitevés motívumáról l. még J. Bremmer and N. Horsfall, *Studies in Roman Myth and Mythography* (London, 1986), 3. fej. (Bremmer).

¹⁵ A láb megcsonkításáról: Szoph. *OT* 1026; Eur. *Phoen.* 28-31; Androtión *FGrH* 324 F 62; Peiszandrosz *FGrH* 16 F 10; Apollod. 3, 5, 7. A tett mellékes mivoltáról: P. G. Maxwell-Stuart, *Maia*, 27 (1975) 37-43. Szophoklészről: O. Taplin, *Entr. Hardt*, 29 (1982) 155 s k.

érdeklődésüknek megfelelően az egyes tudósok autochton mivoltának jeleként, kommunikációs hiányként, a jó királyság ellentétéként vagy a kasztrációs félelem elfojtásának jeleként értelmezték.¹⁶ Ezek a magyarázatok azonban nem veszik figyelembe, hogy a görögök mennyire szerettek játszani a nevekkal. A népszerű etimológiák mindig már a név hordozójának tulajdonított értékeket erősítik meg, s nem a névmagyarázatok hívják elő ezen értékeket. Másképp fogalmazva, az etimológiai interpretáció mindig másodlagos, s a mítosz dekódolásakor nem használható fő kulcsként.¹⁷

Miután a pásztorok megtalálták Oidipuszt, Polübosz király udvarába vitték. A hagyomány minden változatában azonos a király neve, de feleségéé változik: Meropénak, Periboianak, Medúszának vagy Antiokhisznak hívják. Nyilvánvaló, hogy a női nevek megváltoztatása a költő egyik módszere volt arra, hogy egy történetet új köntösbe öltöztessen.¹⁸ Még ha a királyi pár úgy is tett, mintha Oidipusz a saját fiuk volna, másik udvarnál való nevelkedését nehezen lehet elválasztani attól a beavatási szokástól, hogy a gyerekeket mostohaszülökhöz adták. A görögök és más indoeurópai népek arisztokrata sarjai ugyanis nem a saját udvarukban vagy családjuk körében nőttek fel. Ez a valaha igen népszerű szokás egészen a kései középkorig fennmaradt, s Angliában a magániskolák intézményében élt tovább.¹⁹ A kitevési mítoszok könnyen magukba szívhatták a beavatási motívumokat, mivel a fiúknak gyakran kellett bizonyos időt otthonuktól távol tölteniük a serdülőkor rítusai idején; Kürosz illetve Romulus és Remus velük egykorúakkal való nevelkedése reflektál a perzsa és római beavatási szertartásokra. Az ifjú arisztokraták számára természetes volt, hogy akkor tértek haza, amikor elég érettek voltak ahhoz, hogy átessenek a végső pubertáskori szertartásokon. Hasonlóképp Oidipusz is elhagyta az udvart, amikor elérte a felnőttkort.²⁰

Szükségtelen elemezni az okokat, hogy Oidipusz miért hagyta el mostohaszüleit, vagy Laiosz miért ment el Thébából a delphoi jósdába tanácsért. Az indítékok megadása kifejezetten az a terület, ahol a költők bátran használhatták képzelőerejüket. Sokkal

¹⁶ Vö. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology II*; J.-P. Vernant, 'From Oedipus to Periander', *Arethusa*, 15 (1982) 19-38; D. Anzieu et al., *Psychanalyse et culture grecque* (Paris, 1980) 9-52; l. még Lévi-Strauss és Vernant kritikáját: H. Lloyd-Jones, 'Psychoanalysis and the Study of the Ancient World', in P. Horden (ed.), *Freud and the Humanities* (London, 1985) 152-80, küll. 166-71.

¹⁷ Vö. E. Risch, *Kleine Schriften* (Berlin és New York, 1981) 294-313; C. Calame, 'Le nom d'Oedipe', in *Edipo. Il teatro Greco e la cultura europea* (Rome, 1986) és 'L'antroponimo greco come enunciato narrativo: appunti linguistici e semiotici', in *Mondo classico. Percorsi possibili* (Ravenna, 1985) 27-37.

¹⁸ A női nevek változékonyságára számos példát találunk Phereküdesznél *FGrH* 3; l. még Orpheusz feleségének (Graf, a jelen tanulmánynak is helyt adó kötetben, 5. fejj., 1. rész), illetve Oidipusz anyjának és második feleségének névváltozatait (l. lejjebb); l. még Henrichs, *uo.*, 11. fejj., 2. rész, a mítoszban előforduló nevekről.

¹⁹ Mostohaszülökről: Bremmer and Horsfall, *Studies*, 4. fejj. (Bremmer). Nyilvános iskolákról: N. Orme, *From Childhood to Chivalry: the Education of English Kings and Aristocracy 1066-1530* (London, 1984) 44-80.

²⁰ Küroszról: G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran* (Cologne, 1969) 64-95. Romulusról és Remusról: Bremmer (feljebb, 14. j.). A hazatérésről: Schol. Od. 11, 271.



izgalmasabb az a kérdés, vajon Oidipusz miért éppen egy hármaskeresztútnál ölte meg az apját. Carl Robert nagy erőfeszítéseket tett, hogy megtalálja a bűntény helyszínét, sőt fényképeket is publikált róla,²¹ ennél fontosabbnak tűnik azonban leszögezni, hogy a görögök a hármaskeresztút helyeknek tartották. Ez volt az a hely, ahol a boszorkány-Hekatét imádták, ahol Platón az apagyilkosok holttesteit meg akarja köveztetni, és ahol a későantikvitásban élt költő, Nonnosz szerint a nők még mindig gyilkosságokat követnek el.²² A mítoszteremtő képzelet szemmel láthatóan nem véletlenül, hanem tudatosan választotta ezt a helyszínt.

Atyja meggyilkolása után Oidipusz folytatta útját Thébába, ahol megoldotta a Szfinx rejtélyét. A rejtvény teljes szövege csak a negyedik században bukkan fel:

*Földön jár, két lába van, és négy – egy csak a hangja! –,
majd három, más csak neki lesz természete, bár oly
sok lény él földön, meg az égben, s lakja a tengert.
Ám mikor épp legtöbb lábán támaszkodik és jár,
akkor a leglomhább: nem fűrgék tagjai többé.**

A rejtvény változatait a világ más tájairól is összegyűjtötték, de a görög verzió, szemben más népekével, sosem hasonlítja az egyes életkorokat a reggelhez, a délutánhoz vagy az estehez.²³ A legkorábbi források szerint a szörnyeteg a hegyekben él, ahol általában thébai ifjakkal végez; a későbbi források drámaibbá teszik a történetet, amikor a thébai akropoliszt vagy az ekklesiát említik.²⁴ A szörnyek alapvetően a vadonhoz tartoznak, az azonban különösnek tűnhet, hogy az irodalomban és az ikonográfiában a Szfinxet egyaránt mindig lányként jelenítik meg, bár ismerünk egy vázát az onizáló Szfinx képével is. A szörnyeteg nőnemű mivolta jól illeszkedik abba a görög hagyományba, hogy az efféle lényeket mindig nőként ábrázolják, különösen fiatal lányokként és/vagy öregasszonyokként. Gondoljunk itt Medúszára, Gorgó, Khimaira, Lamia, a szirének, az Erinnüszök, Szküllára és Kharübdisz alakjára! Míg a modern fikcióban a végső veszély jórészt a világuőrből érkezik, a görög férfi képzelőerő mindig a másik nemre gondolt ilyenkor.²⁵

²¹ Az emberölésről: Szoph. OT 806-7, 810-13; Eur. *Phoen.* 44; Nik. Dam. *FGrH* 90 F 8; Apollod. 3, 5, 7; vö. Robert, *Oedipus I*, 86 s k.

²² Hekatéról: Szophoklész F 535, 4 Radt; Ar. *Plut.* 594-7; Apollod. *FGrH* 244 F 110a; Khariklidész *PGG* IV F 1 Kassel és Austin ad loc.; Parker, *Miasma*, 30. Platónnál: *Leg.* 873c. Nonnosznál: D 9, 40; 47, 484.

* Ford. Nagyillés János. Köszönet érte.

²³ A rejtvény szövege: Aszklépiadész *FGrH* 12 F 7a (angol ford. L. Edmunds); vö. A. Lesky, *Gesammelte Schriften* (Munich, 1966) 318-26; H. Lloyd-Jones, in R. Dawe et al. (eds.), *Dionysiaca* (Cambridge, 1978) 60 s k. Más változatok: Frazer on Apollod. 3, 5, 8.

²⁴ A Szfinxről: A. Lesky, *RE* II 3 (1929) 1703-25; J.-P. Moret, *Oedipe, la Sphinx et les Thébains*, 2 kötet (Rome, 1984). A Szfinx helyéről: Moret, *Oedipe I*, 69-75. Az ekklesiáról: Aszklépiadész *FGrH* 12 F 7b. Az akropoliszról: Apollod. 3, 5, 8.

²⁵ A Szfinx mint lány: Pindar fr. 177d; Szoph. OT 1199; Eur. *Phoen.* 48, 806, 1042; Moret, *Oedipe I*, 51 sk. (aki hangsúlyozza, hogy a Szfinx hasonlít a Püthiára). Az onizáló Szfinxről: Moret, *Oedipe*

Nemrég bizonyították, hogy a Szfinx-epizód későbbi betoldás Oidipusz történetébe, mivel nincs egyetértés abban, ki is küldte a szörnyet – Hérát, Árészt és Dionüszoszt is említik; ráadásul ez az epizód hiányzik a hasonló népmesékből. Ez az érv elfogadhatatlan. Először Hésziodosz (*Th.* 326) beszél a Szfinxről mint Thébának szóló fenyegetésről, és a rejtvény szövegének részletei megjelennek már egy nemrég publikált hatodik századi vázán is; az erre vonatkozó allúziókat már a korai ötödik századi irodalomban megtaláljuk. Ez a kronológiai bizonyíték önmagában igazolja, hogy a Szfinx alakja későbbi betoldás. Másrészt a költői hagyományban az indíték is más, ahogy azt már korábban láttuk. Harmadrészt a más népek meséivel való összevetés a Szfinx-epizódot egy eredeti verzió bilincseibe zárja, mely a történeti hagyományban megfoghatatlan, s csakis későbbi változatokból rekonstruálható. Semmi sem indokolja, hogy a Szfinx történetét kizárjuk az eredeti mítoszból.²⁶

Miután a thébaiakat megszabadította a Szfinxtől, Oidipusz megszerezte a város trónját és a királyné kezét. Az Oidipusz-mítosz *Odüsszeiá*ban fennmaradt változata, mely egyébként a legrégebbi ránkmaradt verzió, Epikaszté (Iokaszté) szerepét hangsúlyozza a házasság megkötésekor: „nőülment a fiához” (11, 273; ford. Devecseri Gábor). Hasonlóképp, Pénelopé kérői is arra vártak, hogy melyiküket választja majd férjének. E mítoszok egy olyan házassági rendszert tételeznek fel, melyben az özvegy királyné kezének elnyerésével együtt jár a trón elfoglalása is. Másutt is megtalálható ez a rendszer. Hérodotosz meséli el Gügész és a lüdiai király, Kandalész feleségének izgalmas történetét; egy másik lüdiai királyt szintén egy alattvalója követett a trónon, miután elvette házasságtörő királynéját. Perzsiában Smerdis mágus elvette Kambüszész özvegyét, Atossát, aki Dáriusz háremébe került Smerdis halála után, és – egy igen kései példában – a tizenegyedik században a skandináviai Knut elvette Ethelred, a legyőzött angol király özvegyét.²⁷

Ha Oidipusz házasságával befejeződött volna a mítosz, az elemzés eredménye nyilvánvaló lenne. Az 1930-as években Louis Gernet már összevetette Oidipusz és a Szfinx találkozását olyan hősök megpróbáltatásaival, mint amilyen Thészeusz, Iamosz és Pelopsz, s ezeket a próbatételeket „initiation royale”-nak [„királyi beavatás”] nevezte el. A görög beavatási rítusokat úttörőként tanulmányozó Jeanmaire szintén felismerte a mítosz ezen részében „le theme d’avenement”-t [„a trónralépés témája”], ugyanakkor meglepte a vérfertőzéssel és az apagyilkossággal való kapcsolat. Valóban összekapcsolható lenne e két utóbbi elem a beavatás motívumával?²⁸

Semmi kétség: az apagyilkosságot bevonhatjuk a beavatási rítusok körébe, ahogy azt

1, 144-6. Nőnemű szörnyekről: J. Gould, *JHS*, 100 (1980) 55 s k.; J. Bremmer, 'La donna anziana', in G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia* (Rome és Bari, 1985) 275-98, kül. 291.

²⁶ Ezzel szemben: L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend* (Königstein, 1981); I. még a következő kritikát: C. Callanan, *Fabula*, 23 (1982) 316-18; R. Parker, *CR*, 34 (1984) 336. A vázáról: Moret, *Oedipe I*, 39 s k. Allúziók: West on Hész. Op. 533.

²⁷ Lüdiáról: Hdt. 1, 713; Nik. Dam. *FGRH* 90 F 44. Atossáról: Hdt. 3, 68; 88. Knutról: D. Whitelock et al (eds.), *The Anglo-Saxon Chronicle*, 2. kiad. (London, 1965) C 1017.

²⁸ L. Gernet és A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, 2. kiad. (Paris, 1970) 77 s k.; H. Jeanmaire, *Rev. Phil.*, 21 (1947) 167; Delcourt, *Oedipe* és Propp 'Edip' szintén utal a beavatással való kapcsolatra.



Thészeusz mondája is igazolja. A tudósok már jó ideje felismerték, hogy a mítosz attikai változata beavatási forgatókönyv szerint zajlik: az otthonától távol nevelkedő herceg legyőzi a szörnyűséges Minótauroszt, majd hazatérve király lesz. Thészeusz esetében a királyt nem direkt módon gyilkolják meg, hanem öngyilkos lesz annak következményeképpen, hogy Thészeusz elfelejtette időben kicserélni a vitorlákat. Másképp fogalmazva: ebben az esetben a mítosz szelídített az apagyilkosságon. A mítosz „vad” változatában, egy boróro történetben a bűntény megtörténik. Egy Geriguiguiatugo nevű fiú megerőszkolta az anyját, ezért apja elzavarta őt. Egy sor vadászhostett végrehajtása után visszatért törzséhez, s megajándékozta őket a tűzzel, majd megölte atyját. Anyjának megerőszkolása a nők világtól való elszakadását jelképezi. Apja meggyilkolása „egyetemes érvényű társadalmi alapelvre utal: 'ahhoz, hogy a társadalom működjön, a fiúknak el kell pusztítaniuk (helyettesíteniük kell) apáikat.'” Walter Burkert bölcsen utalt a boróro mítosz beavatási mintájára. Ezzel szemben Lévi-Strauss, bár említi a mítosz kapcsolatát a beavatással, megfélekeznek róla, hogy hangsúlyozza a jelentőségét, amikor a dél-amerikai mitológia elemzéséhez kiindulópontként szolgáló valódi mítoszból beszél.²⁹

Ezeket a mítoszokat az alábbi séma szerint rendszerezhetjük:

| Oidipusz | Thészeusz | Geriguiguiatugo |
|--------------------|--------------------|-----------------|
| mostohaszülök | mostohaszülök | |
| apagyilkosság | a szörny legyőzése | vadászhostettek |
| a szörny legyőzése | „apagyilkosság” | apagyilkosság |
| királyság | királyság | kultúrhérosz |

Eddig a pontig a mítoszok összevethető struktúrával rendelkeznek: a fiatal ember lenyűgöző hostettet hajt végre, legyőz egy szörnyeteget, megöli atyját (vagy halálának oka lesz), végül király lesz (vagy kultúrhérosz). A 2. és 3. motívum sorrendje eltér Oidipusz és Thészeusz esetében, de ez a különbség nem tűnik túlzottan fontosnak. Propp egy konkrét népmesében nagy jelentőséget tulajdonított a motívumok rögzített sorrendjének, ezt a nézetét azonban a görög mítoszok és cselekményük nemigen támogatják.³⁰ Így aztán, bármennyire hasonlóak egymáshoz ezek a mítoszok eddig a pontig, a probléma továbbra is fennáll: Oidipusz vérfertőzése vajon hogyan illeszthető ebbe a sémába? Az olyan értelmezés, melynek számára a rítus a kiindulópont, talán meggyőzőbbnek bizonyul?

A 20. század eleje körül a mítosz efféle értelmezését látták abban, hogy Oidipusz és Démétér között kapcsolat van kultuszukban. Jellemző a görög vallástörténészekre, hogy úgy próbálták meg szilárd talajt keresni, hogy a mítosz helyett a rítusra összpontosítottak – Max Müller és Usener nyomán. És csakugyan, egy helyi történetíró, Lüsziakhosz

²⁹ Thészeuszról és a beavatásról: H. Jeanmaire, *Couroi et courètes* (Lille, 1939) 243-5, 338-63; F. Graf, *MH*, 36 (1979) 13-9. Az apagyilkosság értelmezése: Sourvinou-Inwood, *Theseus*, 15, idézi Leach, *Lévi-Strauss*, 80. A boróro mítoszból: Burkert, *SGH*, 14; C. Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (London, 1970) 35-48.

³⁰ Propp, 'Edip' kritikáját I. A. Taylor, 'The Biographical Pattern in Traditional Narrative', *J. Folk. Inst.*, 1 (1964) 114-29.

megemlíti Oidipusz kultuszát, és a király sírját a boiótiai Eteonoszba, Démétér szentélyének területére helyezi. Carl Robert, akit mostanában Burkert követett, ebben a kultuszban látta Oidipusz házasságának eredetét, mivel Démétér volt a *par excellence* görög anya. Bárhogya is, attól, hogy Démétér szentélyében temették el Oidipuszt, még nem válik az istennő fiává. Ráadásul ez a feltevés azt is implikálja, hogy egy nagyon korai stádiumban az Eteonoszban élő boiótiaiak egy ismeretlen hőst tiszteltek, akinek semmi köze nem volt Oidipuszhoz, és akit ugyancsak ismeretlen okokból egy költő Thébába helyezett át; ehhez még tegyük hozzá, hogy ez a megoldás magyarázat nélkül hagyja az apagyilkossággal való kapcsolatot. Kevésbé tűnik problematikusnak, ha azt feltételezzük, hogy az eteonoszi kultusz az epikus hagyományban gyökerezik, mint oly sok más hős kultusza.³¹

A beavatásra vagy a rítusra összpontosító megoldások nem bizonyulnak kielégítőnek: több eredménnyel kecsegtet egy olyan értelmezés, amely inkább az apagyilkosság és a vérfertőzés meglepő kombinációjára összpontosít. Először az apagyilkossággal foglalkozunk részletesebben. A modern nyugati társadalom olyan fokig differenciálódott, hogy jövőjüket illetően csak néhányan függenek az apjuktól; ennek megfelelően az apák is jórészt függetlenek gyermekeiktől. Következésképpen az apagyilkosság nem játszik fontos szerepet a modern gondolkodásban. Ezért jó, ha emlékezünk arra, hogy az ókori Hellaszban későbbi helyzetüket illetően a fiúk teljes mértékben függték apjuktól, illetve hogy a szülők úgy tekintettek gyermekeikre, hogy idős korukban majd ők gondoskodnak róluk. A görögök nagy hangsúlyt fektettek a szülők tiszteletére, s ez világosan utal rá, hogy az atyák és a fiúk között mindig is fennállt egyfajta rejtett feszültség.³² Az apagyilkosság mint mindig fennálló lehetőség, minden büntettek közül az egyik legszörnyűségebb volt. A Gyűlölet uralmának egyik jele, ahogy Empedoklész beszél róla, az apa meggyilkolása, amit húsának elfogyasztása követett. Az apagyilkosságra való célozgatás egyike volt a „kimondhatatlan dolgoknak”, ami könnyen törvényszéki perben végződhetett; még magát az „apagyilkos” szót is csak vonakodva mondták ki, ha kiejtették egyáltalán.³³

A vérfertőzés legalább ilyen visszataszító volt, bár a görögöknek nem volt külön szavuk erre a tetre; így a rokonok közötti szexuális kapcsolatot sem ítélték el olyan mértékben, mint a modern nyugati világban szokásos. A nagybácsi/nagynéni és unokanővér/unokafivér

³¹ Eteonoszról: Lüszimakhosz *FGH* 382 F 2, vö. Robert, *Oedipus* I, 44; Burkert, 'Mythos und Mythologie', in *Propyläen Geschichte der Literatur I* (Berlin, 1981) 11-35, kül. 19. L. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford, 1921) 334 már megjegyzi: „[Oidipusz] kultusza idegen, és nem datálható túl korai időszakra.” L. Edmunds, 'The Cults and Legend of Oedipus', *HSCP*, 85 (1981) 221-38 nem meggyőző.

³² A szülők tiszteletéről: K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974) 273-5. Apa-fiú kapcsolatról: S. Bertman (ed.), *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome* (Amsterdam, 1976); A. Maffi, 'Padri e figli fra diritto positivo e diritto immaginario nella Grecia classica', in E. Pellizer és N. Zorzetti (eds.), *La paura dei padri nella società antica e medievale* (Rome és Bari, 1983) 3-27.

³³ Apagyilkosságról: Parker, *Miasma*, 124. A gyűlöletről: Empedoklész B 137 Diels/Kranz. A kimondhatatlanságról: D. Clay, 'Unspeakable Words in Greek Tragedy', *Am. J. Phil.*, 103 (1982) 277-98.



közötti házasságok az archaikus és klasszikus korban egyaránt elterjedtek voltak. Az első unokatestvérek és a féltestvérek közötti házasságok szintén nem voltak szokatlanok.³⁴ A testvérek közötti házasságok már az elfogadható kategórián túl voltak, bár a káriaiak, egyiptomiak és a Ptolemaidák engedélyezték ezt is.³⁵ Az *Odüsszeia* még külön megjegyzés nélkül írhatja le Aiólosz gyermekeinek házasságát, még ha olyan szigetre is helyezi, amely kívül esett az emberi civilizáción. Hésziodosz *Theogóniájában* az istenek körében a testvérek közötti házasságok természetesen nem problematizálódnak, de efféle történetek a világ összes mitológiájában megjelennek anélkül, hogy elítélnék őket. A klasszikus korban a lánytestvérrel történő vérfertőzésre való utalgatás a törvényszéki és politikai megszégyenítés szótárának természetes része volt, ilyen vád alapján azonban valószínűleg sosem zajlott le hivatalos per. A korai hellenisztikus időkben Philétasz még megemlíti Aiólosz gyermekeinek házasságát anélkül, hogy megtorlásról vagy büntetésről beszélne ennek kapcsán. Ugyanekkor Hermészianax lejegyzi Leukipposz történetét, aki saját nővérebe szeretett bele. Bár anyja megbocsátotta az affért, annak mégis szörnyű következményei lettek. Amikor az igazi férjjelölt feljelentette a párt az apjuknál, az idős férfi megpróbálta meglesni őket a büntett elkövetése közben. Az ezt követő felfordulásban a lányt véletlenül megölte az apja, akit viszont a fia gyilkolt meg, szintén véletlenül. Még ebben a görög szappanoperában is megbocsátotta az anya a fivér és nővér közti szerelmet, bár az apagyilkosság tényével a költő utal elítélő véleményére.³⁶ Hasonló rosszallás olvasható ki Euripidészből, akinél Aiólosz hagyja vérfertőző lányát meghalni. Ovidius a lány sorsát a legkegyetlenebb szavakkal írja le – szemmel láthatólag olyan viszonyról van itt szó, ami csak fokozatosan vált teljesen elfogadhatatlanná.³⁷

³⁴ Nagybácsi/nagynéni és unokanővér/unokafivér közti viszonyokról: Bremmer, *ZPE*, 50 (1983) 175 n. 13, 181 n. 43. Első unokatestvérekről: W. Thompson, 'The Marriage of First Cousins in Athenian Society', *Phoenix*, 21 (1967) 273-82. Féltestvérekről: W. Lacey, *The Family in Classical Greece* (London, 1968) 106; A. R. W. Harrison, *The Law of Athens I* (Oxford, 1968) 22 s. k.

³⁵ Kariaiakról: S. Hornblower, *Mausolus* (Oxford, 1982) 358-63. Ptolemaidákról és egyiptomiakról: K. Hopkins, 'Brother-Sister Marriage in Roman Egypt', *Comp. Stud. In Soc. and Hist.*, 22 (1980) 303-54. Figyelemre méltó, hogy a testvérek közötti vérfertőzést nem említik az egyiptomi, későhellenisztikus (vö. L. Koenen, *ZPE*, 54 (1984) 9-13 és in *Studia Hellenistica*, 27 (Leuven, 1983) 174-89) *A fazekas jóslatában*, bár a kései apokaliptikus irodalomban a testvérek közötti nemi érintkezés gyakran a világvége jele; vö. K. Berger, *Die griechische Daniel-Diegesse* (Leiden, 1976) 89 s. k.

³⁶ Aióloszról: Od. 10, 5-12; vö. P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, 2. kiad. (Paris, 1983) 53. Célzásokról: H. Mattingly, *The University of Leeds Review*, 14 (1971) 284 (osztrakonon említik Kimónt), vö. Parker, *Miasma*, 98; Lüs. 14, 28 (Alkibiadész). Philétaszról: Parthen. 2. Leukipposzról: Parth. 5; vö. E. Pellizer, *Favole d'identita - favole di paura* (Rome, 1982) 66-9. Az összes hasonló mítoszról I. J. Rudhardt, 'De l'inceste dans la mythologie grecque', *Revue franç. de psychanal.*, 46 (1982) 731-63, kül. 733-9, aminek magam is sokat köszönhetek; I. még E. Rohde, *Der griechischen Roman und seine Vorläufer*, 3. kiad. (Leipzig, 1914) 448.

³⁷ Aióloszról: Euripidész *Aeolus* (Nauck, *Tr. Graec. Fragm.*, p. 365 s. k.); vö. Ariszt. *Nub.* 1371f, *Ran.* 1081; Platón *Törv.* 838c; *Ov. Her.* 11, 3-130.

Nem így a szülők és gyermekeik közötti szex. Az orphikus mitológiában Zeusz megerőszkolja anyját, Rheát/Démétért, s ebből a nászból születik lánya, Perszeponé, akinek két arca, négy szeme és szarvai vannak: az anyát annyira megdöbbeníti a látvány, hogy megtagadja lányát. Ugyanitt olvashatunk arról is, hogy Zeusz Perszeponéval kígyó alakjában közösült. Ennek ellenére ezeknek a különös elképzeléseknek a háttérét még mindig alig kutatják, így korainak tűnik bármilyen következtetést levonni ezek alapján. Az apa és lánya, vagy anya és fia közötti szexuális kapcsolatra való utalgatás része volt a hétköznapi politikai és törvényszéki gyalázkodásnak. Aligha meglepő, hogy ugyanakkor valódi esetek leírásai hiányoznak – ezekre az ügyekre manapság is a titkolózás leple borul. Ugyanakkor a fikcióban számos hasonló példát találunk. Miután evett saját gyermekeiből, Thüesztész véletlenül a saját lányával szeretkezett, s vele nemzette Aigiszthoszt, Agamemnón gyilkosát. Egy valószínűleg hellenisztikus történetben a pelaszgok ura, Piaszosz, megerőszkolta lányát, Larisszát, aki büntetésül apját egy hordó borba fojtotta. Egy másik mondában az argoszi Harpalükét apja, Klüménosz tette magáévá erőszakkal. Ezután a lány megölte legifjabb testvérét (másutt a fiát), és felszolgált atyjának egy lakoma alkalmával. Az istenek madárrá változtatták a lányt, apja pedig öngyilkosságot követett el.³⁸

Ezekben a történetekben a vérfertőzés vezet az apagyilkossághoz vagy a kannibalizmus-hoz, bár az apagyilkosság is eljuttathat a vérfertőzéshez (Oidipusz) vagy az emberevéshez (a Gyűlölet uralma). Mindez nem lehet a véletlen műve. A görögök számára a vérfertőzés, az apagyilkosság és az emberevés voltak azok a nagy tabuk, melyek megkülönböztették a civilizált embert a világ többi részén élőktől. Az e területeken történt kihágások olyan bűnök voltak, melyeket a *türannosz*nak tulajdonítottak, aki kívül helyezte magát a normális társadalmon. Ugyanezekről a határsértésekről beszéltek a cinikusok, amikor szembehelyezkedtek a poliszban érvényes normákkal. Az emberevés, a vérfertőzés és az idősek meggyilkolása együttesen azok a rémtettek voltak, melyeket a görögök a környező népeknek tulajdonítottak azért, hogy saját civilizációjuk felsőbbrendűségét hangsúlyozzák. Nem voltak egyedül ezzel a felfogással.³⁹ Az emberevés és a vérfertőzés bevett vádak voltak

³⁸ Az orphikus mitológiáról: M. L. West, *The Orphic Poems* (Oxford, 1983) 93 s. k. A megalázásról: Hippónax fr. 20 Degani (= 12 West); Lüsziász fr. 30; Iszaiosz 5, 39. Pelopeiáról: Radt on Szophoklész *Thüesztész* (p. 239 s. k.). Larisszáról: Parthen. 28; Nik. Dam. *FGrH* 90 F 19; Sztrabón 13, 621c; Schol. Ap. Rhod. 1, 1063; Eusztath. 357, 43 s. k. Harpalükéről: Euphorió fr. 26; Parthen. 13; Hüg. *Fab.* 206, 242, 246, 253; Nonnosz D. 12, 70-5; Schol. Il. 14, 291; Rohde, *Der griechische Roman*, id. hely.

³⁹ A kannibalizmus, incesztus és apagyilkosság mint nagy bűnök: Detienne, *Dionysos*, 154; A. Moreau, 'A propos d'Oedipe: la liaison entre trois crimes – parricide, inceste et cannibalisme', in S. Said et al., *Etudes de littérature ancienne* (Paris, 1979) 97-127; Parker, *Miasma*, 326. A *türannosz*ról: Detienne, *Dionysos*, 144; Vernant (l. feljebb, n. 16), 33 s. k. Cinikusokról: Vidal-Naquet, *Chasseur*, 368; Parker, id. hely. A bevett vádakról: A. Henrichs, *Entr. Hardt*, 27 (1981) 233 s. k. (kannibalizmus); J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983) 103 s. k. (idősek megölése); B. H. Stricker, 'Camephis', *Med. Nederl. Ak. Wet., Afd. Letterk., N. R.* 38, 3 (1975) egy gazdag, bár kritikátlan gyűjteménnyel az antik világban előforduló vérfertőzésekről (Theo Kortewegnek köszönhetem ezt az utalást).



azon népek ellen, akiket a kora újkor elején fedeztek fel Európa lakói; sőt úgy tűnik, e vádak mindenütt megjelennek a világon.⁴⁰

A történetek kapcsán érzékelhető az erőteljes moralizáló hajlandóság, miután a határsértés iszonyatát még azzal is tetézik, hogy a főhőssel egy újabb szörnyűséges cselekedetet követtetnek el. Bárki, aki vérfertőzést követ el, hajlamos arra is, hogy emberevő vagy apagyilkos váljon belőle. Vagy fordítva: aki megöli a saját apját, az incesztusra és emberi hús fogyasztására is képes. Mindebből az következik, hogy Oidipusz vérfertőzése nem egy Freudot megelőző elgondolás az anyjával való viszonyáról, sokkal inkább az apagyilkos mivoltához fűzött megjegyzés. Ezt az is igazolja, hogy anyjának neve változik a különböző forrásokban, vagyis az asszony személye nem volt túlzottan érdekes: az epikus költészetben Epikaszténak, a tragédiában Lokaszténak nevezik.⁴¹

További két szempontot kell még figyelembe vennünk. Egyrészt azok, akik megtörik a nagy tabukat, néha természetellenes módon pusztulnak el, ahogy két következő példánk is mutatja. Egy kései archaikus költő elbeszéli, hogy Odüsszeusz Kirkétől született fia, Télegonosz hogyan ölte meg tudtán kívül saját apját. Ezt követően elvette Pénelopét, és testvére, Télemakhosz pedig, aki bizonyos értelemben a hasonmása, összeházasodott Kirkével. Így mindkét fiú atyja feleségét vette el, de nem a saját anyját – az eddig tárgyalt mítoszok „szelíd” verziója, ha úgy tetszik. A házasság megkötése után minden hős azonnal a Boldogok szigeteire távozott. A heroizáló gesztus arra utal, hogy azok az emberek, akik olyan bűnöket követnek el, mint amilyen az apagyilkosság vagy a vérfertőzés, a normális emberi határokon túl lévő státuszba kerülnek, bár akár „ember alattivá” is válhatnak. A hellenisztikus költő, Boiosz elmesél egy történetet egy thesszáliai fiúról, Aigüposzról, aki véletlenül anyjával, Bouliisszal hált. Ebben a történetben a „bűnösök” madárrá változtak. Végül még egy példa: Oidipusz Kolónosz-beli halála, ahogyan Szophoklész elmeséli, tipikus athéni *Lokallegende*, mely az ötödik században keletkezett, amikor egy sor hérosz került Athénhoz (például Admétosz, Adrasztosz és Oresztész). Ahogy előző példánk mutatják, Oidipusz athéni heroizálása egy a mítoszban benne rejlő lehetőség aktualizálásának tekinthető, bár sírjának és hērōszí címének hagyománya valószínűleg korábbi az ötödik századi athéni hagyománynál. A tettek iszonyatos mivoltát jól mutatja, hogy a költők nemigen tudták elképzelni, hogy bárki is *szándékosan* ölné meg saját apját, vagy szeretkezne anyjával. A legtöbb esetben e cselekedeteket véletlenül követték el vagy isteni büntetésből.⁴²

Miután fény derült a vérfertőzés tényére, Lokaszté felakasztotta magát: a tartós

⁴⁰ Vö. W. Arens, *The Man-Eating Myth* (New York, 1979) tévesen tagadja a kannibalizmus létezését, vö. P. Vidal-Naquet, *Les juifs, la mémoire et le présent* (Paris, 1981) 197 s. kk.; A. Pagden, *The Fall of Natural Man* (Cambridge, 1982) 80-90.

⁴¹ Epikaszté: Hom. *Od.* 11, 271; Apollod. 3, 5, 7. Lokaszté: Szoph. *OT* 632, 950; Eur. *Phoen.* 12, 289, stb.

⁴² Télegonoszról: Proklosz apud Kinkel, *Ep. Gr. Fr.* 57f; Apollod. *Epit.* 7, 36, mellé Frazer ad loc. Boiosz: Anton. Lib. 5. Athénról: A. Brelich, *Gli eroi greci* (Rome, 1958) 40. Oidipusz athéni kultuszáról: A. Henrichs, 'The „Sobriety” of Oedipus: Sophocles *OC* 100 Misunderstood', *HSCP*, 87 (1983) 87-100; Vidal-Naquet in J.-P. Vernant és P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, II* (Paris, 1986) 199 s. k.

incesztuózus kapcsolat elképzelhetetlen volt. Ez a halálnem jellemző volt az öngyilkosságot elkövető nők körében. A fegyverek egyedül a férfiakat illették meg, és úgy tűnik, a nők ezt tiszteletben is tartották. Oidipusz újra megházasodott, de felesége nevei megint eltérnek. Nem könnyű megértenünk, hogy egy költő miért hagyhatta Oidipuszt újraházasodni. Az esküvő talán költői válasz lehetett a „Mi történt ezután?” kérdésre. Bizonyos értelemben a mítosz az incestus felfedezésével befejeződött, de a közönség mindig többet akar. Mi mást tehet a költő, mint hogy tovább meséli a történetet? Az indoeurópai nyelvek legkorábbi emlékeiben nincs külön szó az „özvegyemberre”. Ez a hiány kétségkívül visszatükrözte a társadalmi valóságot: az özvegyi státusz nem volt tartós egy férfi számára. Vagyis Oidipusznak újra kellett házasodnia. Hasonlóképp laszón temetési játékokat rendezett, miután megölte Péliaszt, Oresztész pedig halotti tort ült, miután végzett atyja gyilkosával. Bár megtudjuk, hogy Oidipusz rengeteget szenvedett, mégis király maradt, a legvalószínűbb, hogy egy csatában vesztette életét, és egyszerű temetésben volt része; vakságát valószínűleg a hetedik (?) századi epikus költemény, az *Oidipodeia* említi először. Mindez arra utalna, hogy bár a homéroszi kor igen komoly bűnnek tekintette az apagyilkosságot, de még mindig kevésbé kezelte súlyosan, mint a későbbi századok? Netán Oidipusz fiainak küzdelme és halála még oda értendők Laiosz megölésének következményei közé? Halála kapcsán hiányérzet marad bennünk.⁴³

Miután áttekintettük Oidipusz életének egymást követő eseményeit, végül mérlegelhetjük a mítosz eredetének problémáját. Hol mondták el először a mítoszt? Ahogy Burkert (ld. 2. j.) megfigyelte, a származás helye igen bizonytalan. Oidipusz családja nem tekinthető végleg megállapodottnak Thébában, miután nincsenek elszakíthatatlan kötelékek köztük és a helyi intézmények, kultuszok között. A mítosz felépítése jól illusztrálja a különleges helyi szertartásoktól való függetlenséget. Az Oidipusz-mítosz különböző mitikus motívumokból összeállított *bricolage*: a kitevés, a herceg nagykorúvá válása, az apagyilkosság és a vérfertőzés kombinációja. Amint láttuk, ezek az elemek külön-külön is felbukkanhatnak egy sor mítoszban, de abban a kombinációban különösen hatásosak, ahogy az Oidipusz-mítoszban elrendezte őket egy korai költő, aki számunkra ismeretlen okokból a történetet Thébába helyezte.

A mítosz eredetét illető bizonytalanság ellenére szeretnénk azzal zárni a dolgozatunkat, hogy olyan javaslatot teszünk, ami figyelembe veszi a korai archaikus korban történő

⁴³ Iokaszté felakasztásáról: *Od.* 11, 277 s k.; *Szoph. OT* 1263 s k., *Ant.* 53 s k., vö. N. Loraux, 'Le corps étranglé', in Y. Thomas (ed.), *Du châtiment dans la cité* (Rome, 1984) 195-218 és *Façons tragiques de tuer une femme* (Paris, 1985). A feleségek neveiről: *Oidipodeia* apud Pausz. 9, 5, 11; Phereküdesz FGrH 16 F 10; Onasziasz apud Pausz. 9, 5, 11; *Schol. Il.* 4, 376. Oidipusz feleségeinek és gyermekeinek problematikájáról l. Dr. Malcolm Davies hamarosan megjelenő új kiadását az epikus töredékekről, melyeket rendelkezésemre bocsátott. Sajnálom, hogy már túlságosan előrehaladtam e fejezetben, mikor hozzájutottam tanulságos kommentárjához. Az özvegyemberről: P. Koschaker, *Zs. f. ausl. u. intern. Privatrecht*, Sonderheft zu Bd. 11 (1937) 118. Halálról és temetésről: *Il.* 23, 679; *Hész. fr.* 192; *Szoph. Ant.* 53 s k. Vakságról: Burkert, 'Seven against Thebes', 30 (Oidipusz vaksága az *Oidipodeiában*): R. G. A. Buxton, 'Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of the Myth', *JHS*, 100 (1980) 22-37; D. Bouvier és P. Moreau, 'Phinée ou le pere aveugle et la marâtre aveuglante', *Rev. Belge Phil. Hist.*, 61 (1983) 5-19.



előadás helyét és jelentését. A klasszikus korban Oidipusz élete a Labdakidák elátkozott házáat sújtó események tragikus láncolatának része lett, holott az ő életét már önállóan is tárgyalták a mítosz legrégebbi verzióiban (*Odüsszeia* 11, 271-280). Oidipusz apja Théba királya volt, Oidipusz pedig, ahogy az *Odüsszeia* megjegyzi, anyja öngyilkossága után „tovább uralkodott” – szuverén mivoltát mint legfontosabb jellemzőjét emelik ki. Mint sok más archaikus mítosz, Oidipusz története is a trón örökléséről szól.⁴⁴

Ebben az esetben a mítosz *pervertált* örökösödésről beszél – az incestusban a társadalom apagyilkosság iránti rosszállásának narratív kifejeződését érthetjük: Oidipusz annak a modellje, hogyan ne szerezzük meg a trónt. A klasszikus korban a költőket már nem érdekelte az öröklés, de a korai archaikus korban ez még igencsak fontos szempont lehetett. Tekintve a történetben a szuverenitás fontosságát, nem zárhatjuk ki, hogy a történetet valaha a kamaszkori rítusok alkalmával mesélték el a királyi sarjaknak. Miután felnőnek, a hercegek fenyegetést jelentenek apáiknak, akiknek a trónját egy napon majd elfoglalják. Bizonyos értelemben az Oidipusz-mítoszt a fiatalabb generációknak szóló figyelmeztetésként is olvashatjuk: „Igaz, felnőttél, de ettől még továbbra is tisztelned kell atyáidat.” Van ebben a mítoszban valami freudi.

2. Görög Oidipusz-komplexus?

Freud más magyarázatot javasolt. Miután megfigyelte, hogy a neurotikus gyerekek anyjukba szerelmesek, és meg akarják ölni apjukat, azt állította, hogy ugyanezek az érzések – bár kevésbé tisztán és intenzíven, de – megtalálhatók a normális gyerekekben is; az Oidipusz-mítosz alátámasztotta feltételezését. A tézist jogosan támadta Vernant, aki megjegyyezte, hogy Oidipusz érzelmeinek céltáblája a mostohaanyja kellett volna, hogy legyen, nem pedig lokaszté.⁴⁵ Ugyanakkor feltűnő, hogy a klasszikus Hellaszban is megtaláljuk az Oidipusz-komplexus egy fajtáját. Az *Oidipusz királyban* lokaszté így szól Oidipuszhoz: „Sok halandó hált már anyjával álmában.” Platón hasonló álmokról beszél, és Artemidórosz *Álmoskönyvében* (amit ógörög Kinsey-jelentésként* is olvashatunk) részletesen

⁴⁴ Vö. Gernet és Boulanger, *Le Génie grec*, 76 s k. arról, hogy az archaikus mítoszok a trónöröklésre vonatkoznak.

⁴⁵ S. Freud, *Die Traumdeutung* (Vienna, 1900) 180 s kk. (= *Standard Edn* IV, 258, 261-4). Vele szemben: Vernant, 'Oedipe sans complexe', in J.-P. Vernant és P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris, 1972) 75-98. Úgy tűnik, Vernant nem mindig bánik igazságosan Freuddal, vö. F. Schuh, *Hephaistos*, 5/6 (1983/4) 265-7; Lloyd-Jones, 'Psychoanalysis', 164 s k.

* Alfred Charles Kinsey amerikai zoológus a róla elnevezett jelentésekben a férfiak (1948: *Sexual Behaviour in Human Male*) és a nők (1953: *Sexual Behaviour in Human Female*) szexuális szokásait vizsgálta. Munkatársaival 18000 interjú készített, a konzervatív Amerikát sokkoló következtetéseit ezekből vonta le. Életéről 2004-ben film készült Liam Neeson főszereplésével. (A ford. megj.)

szól róluk.⁴⁶ Pusztán véletlen lenne, hogy először az ötödik században hallunk ezekről az álmokról? Valószínűleg nem. A korai archaikus korban a felső osztályhoz tartozó anyák – az egyetlen csoport, melyről adataink vannak – lazítottak a fiaikkal ápolt kapcsolatuk szorosságán, mivel azok korán elkerültek a nevelőszülőkhöz vagy más beavatási jellegű nevelésre. Ráadásul a nők társas élete viszonylag változatos volt, melynek során szabadon érintkezhetek férfiakkal. Ebben a korban azonban drasztikus változások következtek be. Eltekintve néhány dór közösségtől, a megszokott beavatási szertartások fokozatosan eltűntek, és a férfiek ekkoriban kezdték asszonyaikat elzárni más férfiaktól; a nem túl dicséretes elkülönítés törvénné vált.⁴⁷

Ezek a változások minden bizonnyal jelentékeny hatással voltak az anya-fiú kapcsolatokra. Összevethetjük ezzel a modern görög falvakban tapasztalható fejleményeket. A traktorok megjelenése óta az asszonyok már nem dolgoznak a földeken, s a nőknek otthon jóval korlátozottabb az életük. Gyermekük kényeztetése életük egyik központi témája lett. Valószínűleg ugyanez a folyamat zajlott le a klasszikus Hellaszban. A felső osztályhoz tartozó nőknek otthon kellett maradniuk, s még csak nem is étkezhetek férjeikkel, ha más férfiak is jelen voltak. A gyermekek felnevelése egyik fő foglalatosságukká vált. Platón *Törvények* című dialógusában az athéni idegen megemlíti, hogy a gyerekek a dajkáik és anyáik gondozása alatt állnak, míg nem kerülnek tanáraik és a *paidagógoi* keze alá. Theophrasztnál a tetszeni vágyó férfi megkéri vendéglátóját, hogy annak fiai is csatlakozzanak hozzájuk a vacsoránál. A testvérek közötti közeli kapcsolat indítja Élekrát arra, hogy azt mondja Oresztésznek: „nem a háznép nevelt fel téged: én voltam dajkad.” Nem tudjuk, pontosan mennyi ideig maradt egy fiú anyja védőszárnyai alatt, de arra van adatunk, hogy azon események során, melyek végül 379-ben Théba spártai uralom alóli felszabadulásához vezettek, egy thébai elvitte tizenöt éves fiát egy lakomára, melyet egy Spárta-barát polgár szervezett. A fiú a nők körzetéből érkezett.⁴⁸

Véleményem szerint a nők életében ezek voltak azok a változások, melyek miatt megnőtt az olyan álmok száma, melyben a fiúk anyákkal háltak együtt. Éppúgy nem kerülheti el figyelmünket, hogy Freud is akkor alkotta meg elméletét, miután a legtöbb nő életében drámai változások zajlottak le, mivel a 19. században a nők előtt még nyitott

⁴⁶ Szoph. OT 981 s k.; Platón *Állam* 571c; Artemidórosz 1, 79; vö. Pack (Teubner-kiad.) ad loc. és S. Price, 'The future of dreams: from Freud to Artemidorus', *Past & Present* (1986); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951) 47, 61 s k.

⁴⁷ Nőkről: G. Wickert-Micknat, *Die Frau = Archaeologia Homericum III R* (Göttingen, 1982). Mostohaszülőkről: I. 19. j. Beavatásról: Brelich, *Gli eroi greci*, 124-8.

⁴⁸ A modern Görögországról: M.-E. Handman, *La Violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec* (Aix-en-Provence, 1983) 121 s k., 141-4. A gyermekek felneveléséről: Platón *Törv.* 7, 808e; Theophr. Char. 5, 5; Szoph. *El.* 1143-8; Plut. *Pel.* 9, 5; *Mor.* 595b. Dolgozatom ezen részéért nagy hálával tartozom a következő munkának: M. Golden, *Aspects of Childhood in Classical Athens* (dissz., Toronto, 1981) 268-71, amelyben az olvasó ezen passzusok jóval részletesebb elemzését találja meg.



társas kapcsolatok a felső osztályokban újra tiltottakká váltak. Valószínűleg ez a fejlődés, ami összekapcsolódott a ma már ismert folyamattal, a nukleáris családok elterjedésével, hozta létre azt a társadalmi közeget, melyben a Freud megfigyelte érzések létrejöttük.⁴⁹ Íme, az Oidipusz-komplexusnak is van történelme.⁵⁰

Jászay Tamás fordítása

A fordítás alapjául szolgáló kiadvány:

Interpretations of Greek Mythology. Ed. by J. Bremmer. London, 1987, 41-59.

Jan Bremmer (1944-) holland vallástörténész, jelenleg a groningeni egyetem vallástudományi tanszékének oktatója. Szakterülete a görög, római, korai keresztény és kortárs vallástörténet, de érdeklik a társadalom- és tudománytörténeti kérdések is. Disszertációját *The Early Greek Conception of Soul* címmel írta 1979-ben (megjelent: Princeton, 1983). Több kötet (társ)szerkesztője, így a jelen tanulmánynak is otthont adó *Interpretations of Greek Mythology* (London, 1987) címűnek, továbbá: *From Sappho to De Sade: Moments in History of Sexuality* (London, 1989), *A Cultural History of Gesture* (Cambridge, 1993), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A. S. van der Woude* (Kampen, 1992), *Between Poverty and the Pyre: Moments in the History of Widowhood* (London, 1995), *The Apocryphal Acts of John* (Kampen, 1995), *A Cultural History of Humour* (Cambridge, 1997), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism* (Leuven, 1998), *The Apocryphal Acts of Andrew* (Leuven, 2000), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Leuven, 2001), *The Metamorphosis of Magic from Antiquity to the Middle Ages* (Leuven, 2003), *The Apocalypse of Peter* (Leuven, 2003), *The Strange World of Human Sacrifice* (Leuven, 2005). Száznál több tanulmánya, recenziója, lexikonszócikke jelent meg angol, német, olasz és holland nyelven.

⁴⁹ L. Stone, *The New Republic*, 1985. július 8, p. 30: „A klinikai freudizmus azáltal, hogy a péniszirigységet, a korai (valós vagy képzelt) incesztuózus élményeket és az Oidipusz-komplexust hangsúlyozza, mindinkább emlékeztet egy viktoriánus, közép-európai, középosztálybeli, hímsoviniszta társadalom termékére. Fő hipotéziseinek némelyike más korban és más időben nem működhetne.”

⁵⁰ Az angol szöveg kiegészítéséért, a hozzá fűzött megjegyzésekért és javításokért hálás vagyok Richard Buxtonnak, Claude Calame-nak, Albert Henrichsnek, André Lardinois-nak, Alasdair MacDonalddnak és Robert Parkernek. Külön tisztelettel adózom J. M. Moret-nak azért a nagylelkű és időszerű ajándékért, amit ragyogó *Oedipe*-je jelent.