

„Jog és irodalom” szimpózium

A TÖRVÉNY SZOPHOKLÉSZ ANTIGONÉJÁBAN

SIMON ATILA
egyetemi docens (DE ÁJK)

I. Jog és irodalom

Szaporodnak a jelek, melyek arra mutatnak, hogy lassanként a magyar irodalomtudományban is egyre erőteljesebben jelennek meg azok a szempontok, melyek a nyolcvanas-kilencvenes évektől kezdve hatékonyan alakítják a nyugati humán vagy (mára talán elterjedtebb kifejezéssel) kultúratudományok bizonyos irányainak kérdésfeltevéseit. Az irodalmi szöveg értelmezésének gyakorlata (újra) megnyílt a társadalmi termelés olyan jelenségei felé, melyek a szövegek létrehozását, forgalmazását és befogadását alakítják és szabályozzák: egyre nagyobb súllyal merülnek föl a szövegek mediális létmódjának, technikai és anyagi hordozóinak, valamint intézményes, kulturális, politikai, etikai meghatározottságainak kérdései.

A magyar irodalmárok érthetően némi tartózkodással figyelik, figyelték e fejleményeket. A nyolcvanas években a szakma legjelesebbjei a hivatalos, ám egyre kevésbé hatékony, s intézményes erejét tekintve is hanyatló marxista ideológiával szemben az irodalom és az irodalmi intézmények autonómiáját (autonómiaigényét) hangsúlyozták. A rendszerváltozással immáron institutionális értelemben is kivívott autonómia a tudósok egy része számára elsősorban az irodalom *esztétikai* tapasztalatának vizsgálatát, az irodalomtörténeti kánon esztétikai szempontú átrendezését tette szükségessé. Ennyiben nem pusztá esetlegesség, hogy a kilencvenes évek első felében sokak számára Hans Robert Jaussnak, az *esztétikai tapasztalat apológétájának* munkássága vált irányadóvá. A meghatározó nyugati tudományos irányzatok torlódott befogadása és elsajátítása azonban már a kilencvenes évek második felében azt eredményezte, hogy az esztétikai tapasztalat autonómiáját és sajtászerűségét hangsúlyozó, az irodalmi szövegek olvasását az esztétikai aspektusra összpontosító (korlátozó?) felfogás több irányú kihívással is szembetalálkozott. Mindenekelőtt a dekonstrukció azon változatával, mely az esztétikai kategóriák irodalmi használhatóságát kérdőjelezte meg, s a szövegeket elsősorban (az „esztétikai” nemcsak létrehozó, hanem azt egyszersmind le is romboló) *retorikai dimenziójukban* próbálta

megragadni (Paul de Man).¹ Színre léptek, s ma már számottevő hatással vannak jelen a pszichoanalitikus, feminista és a társadalmi nemek reprezentációját vizsgáló értelmezésmódok (*gender studies*) is. Az utóbbi időben pedig a dekonstrukció ún. etikai fordulatához² kapcsolódó elemzéseket is olvashatunk, s a kulturális materializmus iránt is növekszik az érdeklődés. Mind a mai napig kevésbé vannak jelen azonban a konkrét szövegértelmezésekben a politikai szempontokat kitüntetető irányzatok (bár a feminizmus természetesen ilyennek is tekinthető), s jószerivel alig beszélhetünk a nyugaton (elsősorban az Egyesült Államokban) évtizedek óta művelt „jog és irodalom” kutatás hathatós megnyilvánulásairól. (Természetesen itt is vannak kivételek: az irodalmárok közül példaként Kulcsár-Szabó Zoltán néhány írását,³ a jogtudósok közül Nagy Tamás vagy H. Szilágyi István nevét említhetném,⁴ s olvasható magyarul Maria Aristodemoutól egy összefoglalás is az irányzat kilencvenes évek eleji helyzetéről.)⁵

Anélkül, hogy mélyebben belebocsátkoznék a „jog és irodalom” kutatás irányzati tagoltságának és komoly, a szövegelemzések gyakorlata során minduntalan fölmerülő módszertani dilemmáinak taglalásába, célszerűnek látszik előrebocsátanom vizsgálódásaim két előfeltevését, vagy inkább – a részletes kifejtés hiánya miatt nagyon is indokolt szerényebb hangütéssel – a vizsgálódásaimat meghatározó ellen- és rokonszenveim egy részét.

Érdeklődéssel, ám tagadhatatlan távolságtartással szemlélem az irányzat azon munkáit, melyek az irodalmi szöveget kizárólag vagy szinte kizárólag tematikus szempontok szerint, nem egyszer az erkölcsnemesítés tiszteletreméltó, ám tudományosan kevésbé értékelhető nevelő szándékával olvassák, jog és irodalom kapcsolatának vizsgálatával a közvetlen társadalmi-politikai és pedagógiai hasznosságot célozzák meg, s eközben az irodalmi szöveg nyelvi-retorikai összetettségének tanulmányozására kevesebb figyelmet fordítanak (egyetlen, jellegzetes, és más szempontból amúgy színvonalas példát említenék: Martha Nussbaum *Poetic Justice* című könyvét).⁶ Talán még inkább idegenkedem az olyan felfogásoktól, melyek mindezt nem csekély – és olykor bizony a propagandisztikusságtól sem tartózkodó – ideológiai elfogultsággal és emancipatorikus hevülettel teszik, minduntalan az irodalom és az irodalomtudomány társadalmi felelősségét (talán mondanom sem kell: ún. „baloldali” felelősségét) hangoztatva – az olvasás felelősségéről, a *betű ápolása* iránti felelősségről, az *olvasás imperativusáról* viszont nem egyszer megfeledkezve. (Tanulmányos

¹ Ld. PAUL DE MAN: *Esztétikai ideológia*. Budapest: Janus/Osiris, 2000. (Ford. Katona Gábor)

² Azért „ún.”, mert pl. Jacques Derrida, az irányzat „alapító atyja” éppenséggel vitatja, hogy a jogi, politikai és etikai kérdésekkel való foglalkozás fordulatot jelentene a dekonstrukció diskurzusában.

³ KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN: Kánon és recepció (Szabó Lőrinc). *Alföld*, 2002/4; Olvasás/politika: a „Paul de Man-ügy”. *Tiszatáj*, 2005/8.

⁴ NAGY TAMÁS: *Jog és irodalom*. (PhD-értekezés, kézirat) Szeged, 2006.; H. SZILÁGYI ISTVÁN: A Gyűrűk Ura: a mese és a bontakozó jogászai bölcsesség. In SZABADFALVI JÓZSEF (szerk.): *Amabilissimus. A legszeretetreméltóbbak egyike. Loss Sándor Emlékkönyv*. Debrecen: Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2005.

⁵ MARIA ARISTODEMOU: A jog és irodalom tanulmányozása: irányok és kapcsolódások. In SZABADFALVI JÓZSEF (szerk.): *Mai angol-amerikai jogelméleti törekvések*. Miskolc: Bótor, 1996. (Ford. Bódig Mátyás.)

⁶ MARTHA C. NUSSBAUM: *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press, 1995.

példát kínál erre a dekonstrukció „felelőtlenségének” ostromozása Guyora Binder és Robert Weisberg *Literary Criticism of Law* című könyvében.)⁷

Képzettségem, elméleti elfoglaltságaim s az ezektől nehezen függetleníthető eddigi olvasói tapasztalataim alapján én inkább ahhoz az elképzeléshez vonzódom, mely fenntartja az irodalmi kommunikáció bizonyos mérvű sajátosságát, amennyiben e kommunikáció eredményességének zálogát a szövegek nyelviségének érvényre juttatásában látja. Az irodalmi kommunikációban a szövegek nem egyszerűen reprezentálnak valamit, hanem magának e reprezentálásnak a módját is fokozottan képesek megjeleníteni. A szövegek nyelviségének hangsúlyozását – jórészt a dekonstrukció retorikai olvasásához kapcsolódva – úgy pontosíthatom, hogy az irodalom nyelvének sajátos retoricitása az, ami e szövegek vizsgálata során figyelmet érdemel. Az irodalmi olvasásban a szöveg egyszerre el- és leleplezi saját retorikus műveleteit, ez pedig azzal a következménnyel jár, hogy a szövegek az olvasás eseményében nehezebben válhatnak egyértelmű (erkölcsi, politikai stb.) üzenetek pusztá hordozóivá. Ugyanakkor e szövegek sem függetleníthetik magukat (ahogyan más szövegek sem) a nyelv politikai használatának jeleitől, kódjainak és trópusainak rendszerétől. Az irodalom nyelve is át van itatva a nyilvános ügyek intézésének nyelvhasználati konvencióival és performatív retorikai műveleteivel. (Egyébként – s erre általában kevesebb figyelem irányul – ez a hatás természetesen fordított irányban is működik.) Az irodalmi szövegeknek a (politikai) életgyakorlathoz történő visszakapcsolása nem nyelvi-retorikai létmódjuk figyelmen kívül hagyásával, hanem éppen hogy ennek részletes vizsgálatán keresztül történhet meg. (Aminthogy megfordítva, a politikai praxis számára is nélkülözhetetlen tanulságokkal szolgálhat a politikai diskurzus nyelvi-retorikai aspektusának vizsgálata.) E visszacsatolás műveleteiben is támaszkodhatom a dekonstrukció meghatározó szerzőinek műveire. Vizsgálódásaimban mindenekelőtt Jacques Derrida *A törvény ereje* című tanulmánya volt segítségemre, mely erő, erőszak, jog, igazságosság és dekonstrukció kapcsolatát vizsgálja Montaigne, Pascal, valamint Walter Benjamin írásaihoz kapcsolódva.⁸ Ezen kívül igyekeztem hasznosítani Paul de Man néhány tanulmányának – mindenekelőtt a Rousseau politikai munkáit elemző értekezéseinek – elemzési lépéseit és tanulságait is.⁹

II. *Theatrum politicum*

Szophoklész *Antigoné* című darabját át- meg átszövik a jogi és politikai vonatkozások, tematikus értelemben is és a nyelvi alakítás különböző szintjein is. Az utóbbi kéthárom évtizedben a nemzetközi ókortudományban nagyobb hangsúly helyeződött a darab e vonatkozásainak vizsgálatára. Némi egyszerűsítéssel azt mondhatnánk, hogy

⁷ GUYORA BINDER–ROBERT WEISBERG: *Literary Criticism of Law*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

⁸ JACQUES DERRIDA: Force de loi: le „fondement mystique de l’authorité”. Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority”. *Cardozo Law Review* 11. (1990); Uő. A törvény ereje: Az „autoritás misztikus alapja”. 2. rész. *Vulgo* 2005/3. (Ford. Kicsák Lóránt.)

⁹ PAUL DE MAN: *Az olvasás allegóriái. Figuratív nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Szedeg: Ictus Kiadó–JATE Irodalomelmélet Csoport, 1999. (Ford. Fogarasi György.)

a korábbi kutatások fő irányán módosítva, a kutatók az utóbbi időben már kevésbé a – mintegy valós személyként fölfogott – „jellemeket” vizsgálták, vagyis a darab szövegéből amúgy közvetlenül hozzáférhetetlen benső „tulajdonságaikat”, „igaz” vagy „igaztalan” voltukat „lelki működéseiket” –, nem egyszer elhanyagolva a megnyilatkozások részletes elemzését.¹⁰ Emellett az adatszerű és formális értelemben vett poétikai (strukturális, stilisztikai stb.) vizsgálódások is némileg visszább szorultak. Ehelyett egyre nagyobb figyelmet szentelnek a darab társadalmi-politikai aspektusainak, melyeket főként a drámai megnyilatkozások diskurzusanalitikai vizsgálata alapján próbálnak megvilágítani. A drámai személyek társadalmi nemének, társadalmi helyzetének, valamint életkorának különbségeit a szereplői megnyilatkozások „reprezentálják” (voltaképpen: e megnyilatkozások alapján hozzuk létre e különbségeket), s a tematikus elemek szemantikai vizsgálatán túlmenő diskurzusanalitikai és retorikai elemzéssel hozhatók felszínre. Ehhez az újabb irányhoz csatlakozva egy az itteninél szélesebb körű vizsgálódás például a „törvény” és a „hatalom” bonyolult kérdéseire terjedhetne ki, utóbbin belül elsősorban Kreón megnyilatkozásainak autoriter és patriarchális jellemzőire, s a többi szereplővel folytatott, gyakorta hatalomelméleti és hatalomtechnikai problémák körül forgó vitáira. Azt a kérdést is meg lehetne vizsgálni közelebbről, hogy mi a jelentősége annak, hogy a darabban egy nő jelenik meg Kreón ellenfeleként egy olyan politikai térben, mely a nők elől különben el volt zárva. De firtathatnánk akár a „barátság politikájának” darabbeli megjelenését is, a *philia* szavaknak a darabban megfigyelhető többértelmű előfordulásait s ezek tanulságait tekintve át. E lehetséges témák közül egyet kiemelve, ez alkalommal csupán ahhoz a szűkebb kérdéskörhöz fűzök néhány megjegyzést, amely a „törvény” (*nomosz*) szerepét érinti a drámában. E vizsgálódás tágabb kontextusaként érdemes néhány szót szólni a korabeli Athén politikai viszonyairól s ezek lehetséges kapcsolatairól a színházzal.

A Kr. e. 440-es évek végén, az *Antigoné* keletkezésének idején, Athénban már több, mint fél évszázada demokratikus berendezkedés volt, melyben azonban továbbra is az arisztokrata családok tagjai játszottak vezető szerepet (maga Periklész is arisztokrata származású volt, az alkmaionidák nemzetségéhez tartozott). Katonai, politikai és gazdasági vezető szerepük mellett a politikai diskurzus uralkodó demokratikus ideológiáját és nyelvezetét is ők határozták meg. E diskurzus fontos eleme volt a *polis*szhoz, annak törvényeihez és a demokratikus berendezkedéshez való hűség (szemben a családi vagy önérdékkel és a hatalomgyakorlás oligarchikus vagy egyed-

¹⁰ Természetesen nehéz, sőt szükségtelen és végső soron lehetetlen, hogy a szövegben megszólaló vagy a szöveget mondó (lejegyző stb.) alakok („emberek”) önmagunk számára való megjelenítését mesterségesen megakadályozzuk. (Ezzel voltaképpen az olvasás folyamatán tennénk erőszakot.) Ám tisztában kell lennünk azzal, és olvasás során ezt mindig célszerű szem előtt tartanunk, hogy amivel olvasáskor közvetlenül találkozunk, az jelek szövevénye, s e jelszövevényből mi hozunk létre, a képzeletünkben, alakokat, személyeket, jellemeket, koherens vagy inkoherens „beszélőket”. A benső, a lélek, a hallgatás, vagy a (valamit) elhallgatás is szemiotizálható, de mindenkor csak a kimondottak (leírtak) alapján. Az irodalmi alakok sajátos megragadhatatlansága ez, valahol a papírra rótt vagy a képernyőn villogó jelek, a képzelet és a valóság határmezsgyéjén. A színpadi előadás mediális sajátosságai persze mások, de ott is tisztában kell lennünk azzal, hogy amit látunk és hallunk, azok *jelek*, még ha *testet öltött* vagy *testek által felöltött jelek* is, melyek egy színlelés (a „színészkedés”) révén és csakis annak folyamatában állnak előttnk. A következőkben az *Antigoné* szövegének olvasástapasztalatáról igyekszem számot adni.

uralmi módozataival), a polgárok politikai szabadságának hangsúlyozása, és a hivatal viselők ellenőrzése. Athén polgárai ugyanakkor – tapasztalataik eredményeképpen – tisztában voltak a demokratikus berendezkedést szüntelenül fenyegető oligarchikus vagy türannikus veszélyekkel, a különböző társadalmi és politikai érdekcsoportok közötti harc kíméletlenségével, s az arisztokraták által irányított demokrácia paradoxonaival. (E vonatkozásban számos fontos és érdekes elemre világít rá Németh György tanulmánya az athéni demokrácia „genealógiájáról”).¹¹

A korabeli Athén kulturális világában politika és színház szorosan összekapcsolódott. Az athéni színház nem az esztétika öntörvényű és az egyéb társadalmi és kulturális szféráktól elkülönült birodalmához tartozott (a korabeli görögök számára nem létezett olyasmi, amit mi jó kétszáz esztendeje „esztétikai autonómiának” nevezünk), eredete a kultikus gyakorlatra nyúlt vissza, mindenekelőtt identitásalkotó szerepe volt, s bőven reflektált a korabeli társadalom, erkölcs és politika dilemmáira. (Mégpedig korántsem csak a tragédia színpadán: gondoljunk Arisztophanész komédiáinak – olykor éppenséggel nem veszélytelen – napi politikai és ideológiai reflexióira.) A korabeli színházi előadásokon a nézők nem egyszerűen a mitikus kor jelentős nemzetségeinek tragikus történeteire voltak kíváncsiak, hanem e történetek megalkotásától és színrevitelétől a saját koruk társadalmi-politikai kérdéseinek megjelenítését is várták. A dráma színpada alkalmas volt arra, hogy a társadalmi feszültségeket és konfliktusokat artikulálja és színre vigye, s felkavaró és „megtisztító” (katartikus) hatásával csillapítsa, vagy legalábbis a fikció világában átélhető és reflektálható jelenségekké formálja őket.

Színház és politika nemcsak tematikus vonatkozásokat tekintve kapcsolódtak akoriban össze. Ezt az összekapcsolódást erősíthette vagy könnyíthette meg az a mediális sajátosság is, amely a két terület (mindenkori) hasonlóságában ragadható meg. A politika és a színház médiumában a szereplők a nyilvános térben, mások szeme láttára és füle hallatára csapnak össze, s eközben különböző érdekeket, értékeket és szándékokat különböző cselekedetekkel, gesztusokkal, különböző diskurzusokban jelenítenek meg. Továbbá a szereplőknek (mindkét médiumban) az a célja, hogy a közönség véleményét, beállítódását megváltoztassák, a közönséget a maguk oldalára állítsák. A politika színháza és a színház politikája a „színházszerűség”, a teatralitás médiumában keresztezi egymást, Szophoklész *Antigonéja* pedig e kereszteződések egyik legfontosabbika.¹²

III. Nomosz

A görög tragikus költészetben nincs még egy darab, melyben annyi szó esnék a törvényről, melyet a korabeli Athénban általában *nomosznak* neveztek, mint az *Antigonéban*. (A jogi vonatkozások hangsúlyos jelenlétét tekintve legföljebb ha Aiszkhülosz *Eumeniszek* című drámája fogható hozzá.) Az első kardalban a Kar dicséri azt, aki tiszteli a föld törvényeit és az istenek adta jogot (368–370). Kreón uralkodóként tartott első beszédében azt mondja, hogy törvényeivel hatalmasabbá fogja tenni városát

¹¹ NÉMETH GYÖRGY: Egy demokrácia genealógiája. In Uő. *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*. Budapest: Atlantisz, 1996.

¹² Erről ld. még: HELLMUT FLASHAR: *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*. München: Beck, 2000.

(191), a Kar pedig elismeri, hogy mindenféle törvényt alkalmazhat mind az élők, mind a holtak birodalma fölött (213–214). Amikor az Ór bevezeti a Polüneikész holttesténél elfogott Antigonét, a Kar alig hisz a szemének, s arról beszél, hogy nem lehet, hogy éppen Antigoné az, aki hűtlenül ellenszegült a király által hozott törvényeknek (381–382). Abban a jelenetben, melyben Kreón azzal vádolja Antigonét, hogy tettével megsértette a törvényt, Antigoné azt feleli, hogy ő semmiféle törvényt nem sértett meg (Antigoné a szöveg egyetlen pontján sem ismeri el, hogy Kreón rendelete törvény volna!), sőt, azt veti Thébai uralkodójának szemére, hogy éppen ő volt az, aki megsértette az istenek íratlan törvényeit (449–460). Miután Teiresziasszal folytatott indulatos beszélgetése nyomán Kreón számára világossá vált, hogy hibát követett el, már ő is elismeri, hogy nem kellett volna a fennálló, szentesített törvényeket megsértenie (1113–1114). Mielőtt közelebbről megvizsgálánk, hogy miként értelmezhető a darab a „törvény” szempontjából, érdemes részletesebben kitérni arra, hogyan gondolkodtak a korabeli görögök a *nomoszról*.

A *nomosz* szónak az a jelentésmezeje, mely számunkra a következőkben fontos lesz, a *törvény*, *konvenció*, *szokás* szavakkal keríthető körül. A *nomosz* szó használata mindig előíró és normatív, soha nem pusztán leíró jellegű volt, legpontosabb modern megfelelője talán a *norma* volna. Mindig arra vonatkozott, hogy emberek egy csoportjának mit kell, vagy mit nem szabad megtennie. A *nomosz* mint törvény a jogilag előírt norma, a *nomosz* mint konvenció pedig a közmegegyezéssel (akár hallgatólagosan) előállított és szokásszerűen fenntartott norma. A szó használata azt mutatja, hogy e két jelentés között nem volt olyan éles különbség, mint manapság.

A *nomosz* szó szemantikáján túl érdemes néhány megjegyzés erejéig megvizsgálni azt a kérdést, hogyan viszonyultak a korabeli görögök a hétköznapi életben és az irodalmi, történeti művek tanúsága alapján (és vélhetőleg ezek olvasása során és nyomán) a *nomoszhoz*, a törvény, törvényesség jelenségéhez és kérdéseihez. A következő eszmetörténeti rekonstrukció során Edward M. Harris *Antigone the Lawyer, or the Ambiguity of Nomos* című tanulmányára támaszkodom.¹³

Harris e terjedelmes dolgozatában azt a kérdést vizsgálta, hogyan értelmezhető az *Antigoné* a *nomosz* problémája felől. Vizsgálódásában hatalmas történeti, jogi és irodalmi anyagra támaszkodik (az egyes helyek elemzésekor azonban egy-két helyen vitatható következtetéseket von le), s ezek eredményével szembesíti aztán Szophoklész szövegét. Elemzésének végkövetkeztetése az, hogy Antigonének jogi értelemben minden vonatkozásban igaza van Kreónnal szemben. Ha az *Antigonéban* egy jogvita megjelenítését látjuk (*pusztán* egy jogvita megjelenítését – épp ez az egyik probléma Harris elemzésével), akkor nem kérdés, melyik félnek kell igazat adnunk. A *nomoszra* vonatkozó megállapításaimban fölhasználom Harris elemzéseit (néhány ponton kiegészítve vagy módosítva azokat), ám végkövetkeztetését nem osztom. Nemcsak azért nem, mert az *Antigonének* a darabban olvasható jogi álláspontok és jogi érvelések csupán egyetlen, még ha kétségkívül igen fontos vetületét alkotják, hanem azért sem, mert Harris eljárása módszertani szempontból is vitatható. Ellenvetésem megfogalmazásakor igyekszem azokat az érveket előadni, melyek (mintegy a visszájukról)

¹³ EDWARD M. HARRIS: *Antigone the Lawyer, or the Ambiguity of Nomos*. In UÓ–LENE RUBINSTEIN (szerk.): *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London: Duckworth, 2004.

egyszersmind saját értelmezésem módszertani alapjait is jobban megvilágítják, s néhány későbbi következtetés levonásához is alapvetőek.

Harris módszere tehát több szempontból is vitatható. Először is azért, mert az egész jogi kérdéskörnek a darabban való megjelenését merőben tematikus szinten elemzi, Szophoklész szövegének nyelvi összetettségét teljesen figyelmen kívül hagyja, legfőljebb szemantikai szinten vizsgálódik, de legtöbbször még itt is egy-egy szó előfordulására korlátozva figyelmét.

Másodszor azért, mert a darab fiktív világot egyneműnek veszi, s ezt az egyneműsített világot közvetlenül vonatkoztatja a darab megszületése idejének athéni demokratikus valóságára, sőt nem túlzás azt állítani, hogy *annak felelteti meg*. Holott az *Antigoné*ban is szétszalaghatatlanul összefonódnak a mitikus-heroikus múlt rekvizitumai és az előadás korának világából, valóságos életviszonyaiból beemelt elemek. Nemcsak számunkra, mai olvasók számára nyilvánvaló e két világ keveredése, hanem ez már a korabeli nézők számára is az volt. Ezt egyrészt abból tudhatjuk, hogy ebben az időben már jelen vannak azok a meggondolások, melyek a mítoszok világot kitalált vagy hagyomány által megalkotott világnak, nem egyszer hamis világnak állítják be (persze azt, hogy a filozófiai mítoszkritika mennyiben befolyásolta az elitén túl a hétköznapi görögök gondolkodását, pontosan nem tudhatjuk). Másrészt abból következtethetünk erre, hogy – amint azt Wolfgang Rösler a fikció jelenségének megszületését vizsgálva megállapította¹⁴ – a fikcionalitás keletkezésének Arisztotelészig vezető útján éppen az athéni színház jelenti az egyik döntő lépést. Egyfelől azért, mert az athéni színpadon a mítoszok évről évre különböző változatban, olykor jelentős, semmiféle korábbi mítoszváltozathoz nem ismert szerzői hozzátoldásokkal, átalkatásokkal jelentek meg, ezzel pedig megszűnt az a viszonylagos „állandóságuk”, „igazságuk”, melyet a szóbeliség hagyományához köthető előadásformák közvetlen sége biztosított számukra. Másfelől pedig azért, mert színpadon, színészek, maszkok, sajátos viselet, a *szkéné* falára festett díszlet és kellékek segítségével adták elő őket (és pl. a női szerepeket is férfiak játszották, egy színész több szerepet is játszott, vagyis a nézők a különböző maszkok mögül ugyanazt a hangot hallották), szerepelt bennük egy Kar, mely mintegy a fiktív világon egyszerre kívül és belül állva reflektálta, a nézők szerepéhez hasonlóan, a történéseket (ennek végső, a cselekmény világtól jószerivel tökéletesen elváló példáit jelentik Euripidész lírai kardaljai, vagy Arisztóphanész *parabaszis*ai). Egyszóval a nézők figyelmét számos elem hívta fel a bemutatott világ kitalált voltára. Sem történeti, sem elméleti szempontból nem igazolható tehát az az eljárás, mely az egyneműnek beállított színpadi világot egy az egyben a korabeli valóságnak felelteti meg, vagy kizárólag onnan vett elvárásokkal szembesíti. (Nem beszélve arról, hogy az az anyag, melyre ezen elvárások „rekonstruálása” során támaszkodik, maga is részben a fikciós irodalomból való, ez alapján tehát legfőljebb irodalmi-esztétikai elvárásokat rekonstruálhatnánk, nem pedig bizonyos referenciális azonosítások alapját.)

Végül, harmadszor, azért is vitatható Harris eljárása, mert az – amúgy tehát kérdéses – megfeleltetéshez használt anyag túlnyomó része legalább fél évszázaddal, de

¹⁴ WOLFGANG RÖSLER: Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike. *Poetica* 12 (1980), 3–4..

pl. Démoszthenész esetében nagyjából egy évszázaddal későbbi, mint az *Antigoné*. Természetesen nem vitatom, hogy bizonyos alapvető demokratikus intézmények, szokások, attitűdök, a törvényhez való viszony stb. mutatnak bizonyos tartósságot (a következőkben magam is támaszkodom későbbi adatokra), de azt túlzásnak tartom, hogy évtizedekkel későbbi, egészen más kontextusból származó források alapján próbáljuk meg árnyalt jogi kérdésekben rekonstruálni az *Antigoné* egykorú közönségének álláspontját. Arról nem is szólva, hogy ha egy ilyen rekonstrukció sikerrel járna is (ennek ellenőrzésére persze nincs mód), akkor is legföljebb a darab korabeli fogadtatásához nyernénk, elsősorban történetileg releváns adalékokat, s ennek nincs kényeszerítő ereje későbbi korok, pl. a mi korunk értelmezési kísérleteire nézve.

Ezekkel a fenntartásokkal és megszorításokkal együtt Harris tanulmánya fontos adalékot jelent annak megértéséhez, hogy milyen szerepet tölt be a *nomosz* az *Antigoné*-ban. A darabban olvasható jogi fogalmak, érvek, koncepciók elemi megértéséhez szükség van ennek az eszmetörténeti háttérnek a fölvezetésére. E vázlat során igyekszem olyan megállapításokra szorítkozni, melyek különböző kontextusokból egybehangzóan adathatóak, s lehetőleg a föltételezhető tényleges gyakorlatból is igazolhatóak, valamint időben minél közelebb állnak az *Antigoné* keletkezéséhez. A *nomosz*-ra vonatkozó korabeli nézetek ismertetése után a temetés szabályozásának a darabbal szorosan összefüggő kérdéseire térek ki, s az így körvonalazódó háttér előtt kezdek majd bele az *Antigoné* szorosabb értelmezésébe.

Harris a szorosabban vett jogi kontextusban szereplő *nomosz* esetében is – túl a korábban említett „törvény” ill. „szokás” értelem kettősségén – megállapít egy sajátos kétértelműséget. A görögök egyfelől *nomosznak* neveztek minden olyan általános normát, melyet egy közösség, vagy a közösség arra fölhatalmazott vezetői a vonatkozó szabályoknak megfelelően állapítottak meg (ez bizonyos közelségben van a „jogpozitivizmus” álláspontjához), másfelől azonban úgy vélték, hogy csak az olyan norma érdemli meg a *nomosz* nevet, csak az olyan norma rendelkezik teljeskörű legitimitással, amely igazságos és a közösség számára üdvös (tehát ugyanakkor szubsztantív elemeket is figyelembe vettek). Ezért mondhatja például azt a Kar Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheusz*-ában (150–151), hogy Zeusz törvényekkel, méghozzá új törvényekkel (*neokhmoisz nomoisz*) uralkodik az Olümposzon, ám egyszersmind törvénytelenül, illegálisan, megszegve a törvényt (*athetósz*). Az athéniak ezért időnként különbséget tettek törvények (*nomoi*) és fennálló törvények (*kathesztiótesz nomoi*, kb. mint „established laws”) között.¹⁵ Utóbbiakat szerintük nagyobb tisztelet illette meg, mert ősi voltak azt mutatta, hogy kiállták az idők és az emberi tapasztalat próbáját. Amikor Kreón, belátva hibáját, melyet a Polüneikész eltemetését megtöltő határozatával, majd a testvérét ennek ellenére „eltemető” (pontosabban inkább csak a hagyományos végtisztességben részesítő) Antigoné halálra ítélésével követett el, maga is a szentesített törvények megsértésében látja vétkét (1113–1114, a helyről és Kreón „fordulatáról” később részletesebben is lesz szó).

A görög *polis*ban nem tettek különbséget a jog szakrális és szekuláris formája és eredete között. Hérakleitosz (B 114) szerint az emberi törvények az isteni törvényből

¹⁵ Pl. THUKÜDIDÉSZ 3, 82, 6. Szisztematikus különbségtételről, a különbségtetés pontos kritériumairól sajnos nem tudunk közelebbit.

táplálkoznak, az emberi törvények az isteni törvényből nyerik erejüket. A filozófiában és a tragédiában is számtalan alkalommal találkozunk azzal a gondolattal, hogy a *polisz* törvényeinek az istenek a létrehozói.¹⁶ Az athéni demokráciában a polgárok által hozott törvények is az istenek jóváhagyására szorultak, a teljes értelemben vett törvény legitimitása éppúgy táplálkozott emberi, mint isteni forrásból. A demokrácia joga egyszerűen az istenek joga volt. Démoszthenész (25, 16) úgy érvel a törvénynek való engedelmesség kötelezettsége mellett, hogy egymás mellett említi azt, hogy a törvények az igazságot, a helyeset és a hasznosat célozzák, hogy az istenek találmányai és ajándékai, hogy bölcs emberek alkották őket, s hogy a *polisz* polgárainak közös megegyezéséből származnak. Ezek az aspektusok nála nem zárják ki, hanem éppen hogy erősítik egymást. A törvények isteni eredete vagy isteni jóváhagyása tehát az athéni polgárok számára nem pusztán filozófiai spekuláció vagy a költői képzelet terméke volt, hanem intézményes gyakorlatuk szerves része.¹⁷ Amikor Antigoné az örökéletű istenek törvényét szegezi szembe a halandó Kreón rendeletével, akkor ebben a korabeli görög felfogás nem látott nehézséget, nem érzékelt éles különbséget az autoritás e kétféle formája között. Kreón határozatának összhangban kell(ene) lennie az isteni törvénnyel.

További fontos különbséget jelent a mai és az ókori görög jogfelfogás között, hogy a görögök számára valamely norma törvény voltának nem volt feltétele az írásos rögzítés. (Bár a törvények írásos rögzítése az athéni demokrácia története során egyre nagyobb jelentőséget kapott.) Ami az íratlan törvények tartalmi oldalát illeti, ezen a görögök olyan univerzális normákat értettek, melyek az egész emberiség számára érvényesek.¹⁸ Az írott és az íratlan törvények (utóbbiakat általában az isteneknek tulajdonították) nem állnak szemben egymással, sőt inkább támogatják egymást. Van olyan felfogás is, mely szerint az íratlan törvények (*agrapha nomima*) tartalmazzák azokat az alapelveket, melyekre az írott törvények támaszkodnak.¹⁹ Az „íratlan törvények” kapcsán formai vagy mediális szempontból azt kell megjegyezni, hogy a szóbeliség viszonyai között a törvények nagy része a közösség eleven emlékezetében „rögzült”, olyan memoriterként, melynek esetenként verses formája is a könnyebb földílezhetőséget támogatta (a *nomosz* szó jelent dallamot, éneket is, és pl. a római tizenkéttáblás törvények rendelkezéseit *carmeneknek*, „verseknek” nevezték, s még Cicero korában is kívülről megtanították a tanuló ifjaknak).²⁰ Valószínűleg az íratlan törvények e sajátos létmódja volt az oka annak, hogy pontos tartalmukat s egyáltalán számukat illetően nem egységesek a forrásaink. Például Aiszkhülosznál és Xenophónnál nem ugyanazokról az íratlan törvényekről esik szó; mindenesetre a legfontosabbak közé tartozott az istenek és a szülők tisztelete, az idegenekkel való igazságos bánásmód, a jótettek viszonzása és az incesztus tilalma.²¹ Számos íratlan tör-

¹⁶ PLATÓN: *Prótagorasz* 322C–D; AISZKHÜLOSZ: *Eumeniszek* 470–489; SZOPHOKLÉSZ: *Oedipus király* 864–871; EURIPIDÉSZ: *Ión* 442–443, vö. 1312–1317, ahol ugyan Ión azt panaszolja, hogy az istenek nem jó törvényeket adtak a halandóknak, ám azt nem vonja kétségbe, hogy e rossz törvények is maguktól az istenektől származnak.

¹⁷ Ld. pl. ARISZTOTELÉSZ: *Az athéni állam* 21, 6. XENOPHÓN: *A lakedaimóniak állama* 8, 5.

¹⁸ XENOPHÓN: *Emlékeim Szókratészről* 4, 4, 19; ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika* 1, 10, 1368b8–9.

¹⁹ PLATÓN: *Törvények* 793A–D, vö. HÉRAKLEITOSZ B114, DÉMOZTHENÉSZ 18, 274–275.

²⁰ CICERO: *A törvények* 1, 13; 2, 9.

²¹ AISZKHÜLOSZ: *Oltaimkérők* 698–709; XENOPHÓN: *Emlékeim Szókratészről* 4, 4, 19–24.

vény szabályozta a vallási szertartásokat, melyeket később írásban is rögzítettek. Egyáltalán az íratlan és az írott törvények között egyfajta folyamatos átmenetről beszélhetünk, nem pedig lényegbeli különbségről. Ennélfogva amikor Antigoné egy fontos, később részletesen elemzendő helyen halott bátyjának eltemetése kapcsán az istenek íratlan (és egyben „rendíthetetlen”) törvényeire hivatkozik Kreón tiltó határozatával szemben (*agrapta kai aszphalé theón / nomima* 454–455), akkor az így megjelölt „jogforrásnak” nem kisebb, éppenséggel talán még nagyobb is a legitimitása, mint Kreón parancsának.

A törvények autoritásának a hivatalviselők is alá vannak vetve. Platón a *Törvények* című művében s Arisztotelész a *Politikában* egyaránt úgy véli, hogy a jól berendezett államban a törvényeknek, s nem a tisztviselőknek kell uralkodniuk.²² A joguralom e követelményének felel meg Arisztotelésznek az a megállapítása is, hogy a magisztrátusok feladata abban áll, hogy a törvények általános rendelkezéseit alkalmazzák az egyedi esetekre.²³ Ezek az elképzelések összhangban voltak a korabeli felfogással.²⁴ Az athéniaiak az állami élet szempontjából a törvényeket magasabb rendűnek tartották, mint a tisztviselőket. Ez nem az utóbbiakkal szembeni tiszteletlenséget jelentette, hanem azt, hogy nem őket, hanem a törvényeket tartották a *polisz* legfőbb autoritással bíró intézményeinek (szabályainak), s a tisztviselőkről úgy vélekedtek, hogy azok a törvény alárendeltjei, a törvény szolgái. A korban jellemző vélemények szerint a törvények uralma olyannyira fontos, hogy ha egy tisztviselő a fennálló törvényekkel ellenkező utasítást adott, akkor az állampolgárnak joga, sőt talán (erkölcsi) kötelessége volt ellenszegülni.²⁵ Ezt figyelembe véve, amikor Antigoné kétségbe vonja Kreón parancsának törvény voltát, sőt, azt éppen hogy a törvénnyel ellentétesnek ítéli, akkor nem föltétlenül követ el olyasmit, amit az egykorú nézők kifogásolhattak. S ez különösen is igaz arra az esetre, ha föltételezzük, hogy a nézők tudatában voltak annak, hogy a színpadra vitt Thébait Kreón nem az athéni demokrácia eszméi alapján, hanem egyeduralkodóként kormányozza. Antigoné viselkedése nem állt ellentétben sem a joguralom korabeli eszméjével, sem a korábbi (történeti vagy akár mítikus) korok uralkodóitól elvárt mérsékelt kormányzással.

Utolsóként azt a körülményt kell megemlíteni, hogy amikor Kreón tárgyalás nélkül halálra ítéli Antigonét (488–507, 773–780), akkor az athéni demokratikus ideológia felől nézve zsarnokként viselkedik, mert nem engedi meg, hogy ellenfele független bíróság előtt védhesse meg álláspontját, s a halálos ítélettel a korabeli athéni jogot is megsérti, amennyiben ez nem tette lehetővé, hogy bármely magisztrátus tárgyalás nélkül hozzon halálos ítéletet. Hérodotosz (3, 80, 5) szerint az ilyen eljárás a zsarnokságra jellemző. Ha pedig úgy véljük, hogy a közönség királyként vagy *türannosz*ként fogja föl Kreónt, akkor is érvényesülhetett vele szemben az az elvárás, hogy igazságos, a tényállást és a körülményeket mérlegelő ítélet hozzon. (Egyébként önmagában a *türannosz* megjelölés a korábbi korokra vonatkoztatva nem föltétlenül keltett negatív képzeteket.)

²² *Törvények* 715C–D; *Politika* 3, 16.

²³ *Politika* 3, 11, 1282b2–6.

²⁴ Ld. pl. ARISZTOTELÉSZ: *Az athéni állam* 7, 1; 55, 5.

²⁵ XENOPHÓN: *Emlékeim Szókratészről* 4, 4, 1–3; PLATÓN: *Szókratész védőbeszéde* 32B–C; LÜSZIASZ 12, 25–31; 22, 5–7.

IV. A temetés törvénye

Az a norma, amely az *Antigoné* cselekményének középpontjában áll, a halottakkal való bánásmódot szabályozza. Hogyan kell megítélnünk a korabeli kontextus alapján Kreón határozatát Polüineikész (mint hazaáruló) tetemének temetetlenül hagyásáról? Hogyan vélekedtek a görögök a holttestekkel, ezen belül is főként az ellenség elesett katonáinak holttestével való bánásmódról, azok eltemetéséről vagy legalábbis a hozzátartozóknak való kiadásáról? A szakirodalom nem teljesen egységes e kérdés megítélésében. Ennek elsődleges oka az, hogy a források főként a fikciós és a történeti irodalomból valók (melyek nem váltak el egymástól a ma megszokott, bár újabban éppenséggel megint kétségbevonott élességgel), kisebb részben a szónoki beszédek köréből származnak. Így e források ugyan adnak valamiféle képet a korabeli közönség elvárásairól, csak hogy mindig a maguk sajátos – fikciós vagy épp perbeli – céljainak megfelelően, tehát nyilvánvalóan a közönség befolyásolásának szándékával. Ráadásul forrásaink messze nem nyújtanak világos és egységes képet e kérdés megítéléséről.

Az archaikus korban az ellenség megalázása, a bosszú elfogadott magatartási formák voltak, az 5. századi magas irodalomban azonban ezt már mint barbár szokást ítélték el (bár a valóságban többször is elkövettek ilyesmit). Az *Antigonéból* annyi állapítható meg egyértelműen, hogy Kreónnak a temetést megtiltó parancsa váltja ki az istenek haragját, s ezért sújtják őt büntetésükkel. Az azonban egyáltalán nem világos – ahogyan azt Mark Griffith megállapította –,²⁶ hogy pontosan mi is az, ami az istenek haragját kiváltja: maga az el nem temetés, vagy az, hogy Kreón egy családtagját (unokaöccsét) nem engedi eltemetni. Ahogyan az sem egyértelmű, hogy mi a jelentősége annak a ténynek, hogy Polüineikész esetében – Kreón nézőpontjából – egy a saját hazáját a hatalom megszerzése érdekében fegyverrel és idegen szövetségesek segítségével megtámadó hazaárulóról van szó. Utóbbiak esetében a temetés megtagadása Athénban megszokott volt, igaz, csak azt tiltották, hogy a *polisz* területén belül temessék el őket.²⁷ Griffith is elképzelhetőnek – bár korántsem bizonyosnak – tartja, hogy Kreón ítélete annyiban túlmént a korabeli politikai és vallási gyakorlat általában elfogadott normáin, hogy a *polisz*, vagyis a jelen esetben Thébai határán túl sem engedélyezte a temetést, hanem kifejezetten temetetlenül hagyásról beszél Polüineikész holtteste kapcsán, „hogy lakmározzon rajta minden dögmadar” (30).

Egyértelműbbnek látja a helyzet megítélését Edward M. Harris. Jogtörténeti kutatásokra támaszkodva megállapítja, hogy Kreón nyilvánvalóan megsértette az istenek törvényeit (az ún. íratlan törvényeket), melyeket minden *polisz* elfogadott. A halott temetetlenül hagyása már Homérosznál is az istenek haragját váltja ki.²⁸ Az 5. és 4. századból pedig számos szöveghely igazolja, hogy az egész görögség körében elfogadott, az athéniak által pedig különösen becsben tartott *nomosz* volt, hogy az el-

²⁶ MARK GRIFFITH (ed.): *Sophocles' Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. A darab görög szövegét ebből a kiadásból veszem.

²⁷ Ld. pl. THUKÜDIDÉSZ 1, 138, 6; XENOPHÓN: *Hellénika* 1, 7, 22. Polüineikésszel kapcsolatban hasonlóan EURIPIDÉSZ: *Phoinikiai nők* 776, 1629–1630.

²⁸ *Iliasz* 22, 358; 24, 39–45, 112–115, 134–136. *Odüsszeia* 11, 73.

lenség hozzátartozóinak meg kell engedni halottaik eltemetését,²⁹ s hogy a temetés tiltása a hazaárulók és a szentélyek kifosztóinak esetében szigorúan csak Attika területére korlátozódott. A korabeli athéni közönség tehát legalábbis vegyes érzelmekkel, de talán inkább elutasítóan fogadhatta Kreón határozatát már a darab elején, bár az is valószínű, hogy a darab végéig, amíg nyilvánvalóvá nem vált, hogy Kreón valóban megsértette az isteneket, nem foglalt egyértelműen állást a kérdésben.

A rendelet tartalmának (valószínűsíthetően) megütköztető volta mellett legitimációs kérdések is fölvetődhetnek vele kapcsolatban. Harris szerint a darab középpontjában a *nomosz* szempontjából az a konfliktus áll, hogy Antigoné és Kreón alapvetően mást ért törvényen: Antigoné csak azt fogadja el valódi *nomoszként*, ami az istenek és a polgárok támogatását is bírja, Kreón viszont úgy véli, hogy neki mint uralkodónak joga van bármilyen törvényt hoznia, alattvalóinak pedig engedelmeskedniük kell. Am ez a szembeállítás nem pontos: Kreón maga is hivatkozik rendelete indokolásakor annak vallási legitimitására, és arra, hogy megalkotásakor az egész közösség érdekeit tartotta szem előtt (166–210, 283–289, 304–306, 518–525). Továbbá a parancsot több szereplő is a polgárok, vagyis az egész állam, az egész *polisz* törvényeként vagy határozataként említi (59, 79: Iszméné, 907: Antigoné!). Következésképpen inkább azt lehet Kreón határozata ellen vetni, hogy döntésének meghozatala előtt nem kéri ki sem az istenek, sem a polgárok véleményét. (Az előbbiről Teiresziasz, az utóbbiról pedig Haimón világosítja fel; az utóbbi persze kifejezetten a demokratikus berendezkedésre jellemző elvárás.) Jogi-politikai értelemben ebben állhat az a „tragikus vétség” (*hamartéma*), melyet Kreón elkövet, s melyre Teiresziasz és a Kar is utal (1025, 1260).³⁰ Ugyanakkor a darabból nem olvasható ki teljes egyértelműséggel Kreón jogi státusa, szuverenitásának köre nincs pontosan meghatározva, s elsősorban ez okozza azt, hogy rendelete a legitimitás szempontjából kérdéseket vet föl. Ha a demokratikus elvárások felől nézzük, akkor talán bírálható Kreón eljárása (bár persze az athéni demokráciában sem kellett minden kérdést a népgyűlés előtt megvitatni, a magisztrátusok rendelkeztek önálló jogkörrel, pl. a *sztratégoszok*, a halálbüntetést leszámítva, adhattak ki önállóan rendeletet). Ha viszont Kreón király voltát, vagyis a darabbéli Thébai egyeduralmi berendezkedését tartjuk szem előtt, akkor már nem feltétlenül vádolható önkényeskedéssel. Ez a tisztázatlanság, pontosabban az egyeduralmi és a demokratikus jellegzetességek és legitimációs kritériumok keveredése abból a már említett sajátosságból magyarázható, hogy a tragédiában általában együtt jelennek meg a heroikus-mitikus (tkp. bonzkori vagy archaikus) elemek és a klasszikus kori, 5. századi sajátosságok.

A temetés kérdésének, pontosabban a temetésre vonatkozó kreóni tiltás és Antigoné szembeszegülésének megvizsgálásakor még egy szempontot mérlegelnünk kell: hiába lehetett Antigonénak igaza akár a kérdés szigorúan jogi megítélésében is, a kö-

²⁹ Ld. pl. THUKÜDIDÉSZ 4, 97–98; LÜSZIASZ 2, 7–10. Vö. PAUSZANIASZ 1, 32, 5.

³⁰ A darab középpontjában álló „jogvitát” tehát helytelen volna úgy felfognunk, mintha Kreón a „jogpozitivistá”, Antigoné (és Haimón) pedig a „természetjogi” álláspontot képviselné. Egyrészt Kreón is hivatkozik a szakrális legitimációra és a politikai közösség érdekeire, másrészt Antigoné mellett, aki az isteni törvényre hivatkozik (mely maga sem volna föltétlenül valamiféle „természetjoggal” azonos), Haimón a politikai közösség konszenzusát hiányolja Kreón döntése mögül.

zönség számára bizonyosan elfogadhatatlannak látszott az, hogy ezt az álláspontot egy a közügyektől – sőt javarészt egyáltalán a nyilvános megjelenéstől is – elzárt nő, ráadásul egy éretlen, fiatal lány képviselje, mégpedig meglehetősen vehemenciával és elmentmondást nem tűrő, kompromisszumot el nem fogadó módon. Talán ezt jelzi a Kar bizonytalankodása is a helyzet megítélésével szemben. Az *Antigoné*-ban a thébai vének a város egész polgárságát képviselik, s valószínű, hogy ők állnak legközelebb az egykorú, megcélzott közönség értékrendjéhez is. Ingadozásuk, véleményük burkolt megfogalmazása nem föltétlenül csak a Kreón hatalmától való félelemmel magyarázható (mint azt több értelmező állítja), hanem azzal is, hogy Antigoné viselkedése elfogadhatatlan számukra, ahogyan föltehetően a korabeli athéni közönség számára is az volt.

V. Antigoné, az *autonomosz*

A végső útjára, a sírjává kijelölt sziklabarlang felé induló Antigonét a Kar fájdalmas *kommosz* kíséretében búcsúztatja. Ennek során, a 821. sorban hangzik el az a kifejezés, amely a *nomosz* szempontjából Antigoné tragédiájának kulcsául szolgálhat. *Autonomosz*ként, mondja a Kar a darab címszereplőjéről, *saját törvényedet, a magad választotta törvényt követve* mégy le, egyedüli ilyenként a halandók közül Hadészba. A Kar úgy látja Antigonét, mint aki nem követte – eltérően a *polisz* többi lakójától, köztük az olykor bizony megalkuvó s meghunyászkodó Kartól is – Kreón rendeletét vagy törvényét, hanem „autonóm”, öntörvényű emberként a maga választotta törvénynek megfelelően élte életét, s halja halálát. E törvény, ahogyan Karl Reinhardt megállapította,³¹ nem egyszerűen a testvérszeretet vagy a halottak rituális eltemetésének törvénye, nem csupán az alvilági istenek igényeinek való megfelelés törvénye, hanem egyben az istenek által alkotott s fenntartott világrend egészébe, tehát az egész mindenséget átfogó rendbe illeszkedik. Antigoné „autonómiája” ennél fogva nem a modern, önmagából kiinduló szubjektív autonómiája, hanem azé az emberé, aki az istenek törvényeit személyisége legbensejéig elsajátítva, azoknak szellemét legmélyebben megélve válik önmagává – olyan emberré, akiben az „önmaga” és az isteni törvény (követése) egybeesik. Ez az egybeesés adja monumentalitását, jelleme nagyszerűségét, messze környezete fölé magasodó alakját, ez adja azonban hajlíthatatlanságát, önfajúságát, némelykor csaknem szívtelenül s nyersen konok öntudatát (ez főként az „átlagosat” megtestesítő Iszménével szemben nyilvánul meg). „Nagyot merészeltél, leány! / Igazság istenasszonyának / megostromoltad trónusát” – fogalmazza meg a Kar ugyanezen *kommosz* egy későbbi helyén (853–855). Bizony, az *autonomosz* Antigoné sokban hasonlít a Teiresziasz által *authadiával*, csökönyös göggel, önhittséggel vádolt Kreónhoz (1028.), s a két szereplő hasonlóságának kapcsán igazat adhatunk Karl Reinhardtnak abban, hogy mindketten egyoldalúan ragaszkodnak saját elveikhez. Még akkor is elmondható ez, ha ugyanakkor nyilvánvaló, hogy egyoldalúságuk – ahogyan ezt Martha Nussbaum megfogalmazta – egy döntő szempontból összemérhetetlen: míg Kreón mások életét teszi tönkre, sőt semmisíti meg, addig Antigoné a saját életét áldozza föl eszményeiért.³²

³¹ KARL REINHARDT: *Sophokles*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1947.

³² MARTHA C. NUSSBAUM: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

A főszereplők hasonlóságánál azonban első olvasásra nyilván ellentétük észlelhető erőteljesebben. Ennek az ellentétnek egyik fő csomópontja az a mód, ahogyan a „törvényhez” viszonyulnak. Antigoné és Kreón „törvényhez” való viszonyának összegegyeztetetlensége nyelvhasználatuk *stilisztikai, retorikai-pragmatikai és lexikai dimenziójában is* megmutatkozik. A nyitó jelenetben a két nővér párbeszéde során Iszméné nyugodt és kiegyensúlyozott körmondataival, emelkedett és neutrális stílusával élesen szemben áll Antigoné egyszerűbb, rövidebb egységekből építkező, szaggatott, szenvedélyes beszéde, mely gyakran alkalmaz kérdéseket, nyomatékosító ismétléseket, fölszólításokat és fölkiáltásokat is. Antigoné nonkonform, az általános érvényű szabályokat kevésbé tisztelő nyelve mindig konkrét és egyéni, érzelemtől telített, a nyílt tagadó partikulák és az – olykor szarkasztikus formába burkolt – elutasító nyelvi formák nagy száma jellemzi. Antigoné retorikai stratégiájában nagy szerep jut a közvetlen, intuitív tudás, a megkérdőjelezhetetlen és kétségbevonhatatlan bizonyosság kifejezéseinek (az *episztaszthai* és az *eidenai* igéknek), ezáltal többször szembekerül a mérlegelő értelemre, a megfontolásra, tanulásra és gondolkodásra, vagyis a diszkurzív értelemre hivatkozó Iszménével és Kreónnal is. Diskurzusát a Kar és Kreón is *hübrisztől* felfokozottnak és „férfiasnak” látja. Antigoné gyakran hivatkozik az általa képviselt értékek és az általa végrehajtott tettek egyszerre természetes, hagyományos és az istenek által jóváhagyott voltára (a *nomosz/phüszisz* ellentétet majd csak Arisztotelész látja bele szavaiba). Antigoné rendíthetlensége abból fakad, hogy úgy véli, az isteni törvény szellemében, az isteni törvény végrehajtójaként cselekszik. Ezt jelzi szüntelen hivatkozása belső tudására, meggyőződésére és erkölcsi értékeiben való bizonyosságára. E törvény megalkotójaként nem magát jelöli meg, önmagát csak mintegy közvetítőként, tőle függetlenül létrejött s fennálló törvények hiteles, sőt egyedül hiteles képviselőjeként tünteti föl.

Vegyük szemügyre Antigoné törvénnyel kapcsolatos nyelvhasználatát pragmatikai aspektusból, vagy másként fogalmazva a nyelvhasználatában megragadható – bár számára nem feltétlenül tudatosodó – retorikai stratégia felől (a retorikának abból a nézetéből, amit Paul de Man a „meggyőzés retorikájának” nevez). Megállapíthatjuk, hogy ez a nyelvhasználat – épp az említett belső tudás, a bizonyosság hitéből fakadóan – minden szenvedélyességével együtt a kijelentés, a megállapítás konstatív módusában mozog: *ez a törvény, én pedig ennek megfelelően cselekszem*. Ennek alátámasztására idézzük fel a darab egyik legtöbbet elemzett helyét (446–460):

K: Rövidre fogva egy kérdésre válaszolj:

 tudtad, hogy amit elkövéttél, az tilos (*kérükhtenta mé prasszein tade*)?

A: Tudtam, hiszen kihirdették nyilvánosan (*emphané gar én*).

K: S a rendelettel [tkp. e törvényekkel] szembe mertél szállani (*tuszd' hüperbainein nomusz*)?

A: A rendeletet nem Zeusz hirdette meg (*u... Zeusz... kérüxasz*);

 s az alvilágiak közt trónoló Diké

 ilyen törvényt az emberekre nem szabott (*ud'... Diké... tuiuszd'... hórizen nomusz*).

Olyan hatalmas soha nem lehet szavad [rendeleted, parancsod] (*ta sza kérügmath'*),

 hogy bármi földi rendelettel [tkp. „hogy halandóként”] (*thnéton onth'*) elsöpörd az istenek íratlan, szent törvényeit (*agrapta kaszphalé theón nomima*).

Azok nem mától [vagy tegnaptól] (*u gar ti nün ge kakhthesz*): mindöröktől állanak (*all' aei pote dzé tauta*), és senki sincs, ki fölfedhetné keltüket (*kudeisz oiden ex hotu 'phané*). Én nem kívántam, földieknek hajtva főt (*androsz udenosz phronéma deiszasz'*), magamra vonni isteneknek bosszúját (*en theoiszí tén dikén dószein*).³³

A nyelvi cselekvés szempontjából *Antigoné* kivonja az isteni törvényeket az emberi fennhatóság alól, az ember jogi-politikai cselekvésének hatóköréből. Mégpedig nemcsak Kreón törvényhozó autoritása, hanem a saját fennhatósága alól is, amennyiben Kreón *thnéosz*, halandó voltára hivatkozik (ami nyilván minden emberre áll), s arra, hogy *senki* nem tudhatja (*kudeisz oiden*), mikortól fogva léteznek/vannak jelen e törvények. E törvényeket *nem az ember alkotta meg, Antigoné is csak mintegy közvetítőjük lehet*. E törvényeknek három, az emberi világ törvényeitől idegen jellemzője van. Először is *iratlan* voltuk (*agrapta*, talán általánosabban is érthető, vagyis arra utalva, hogy nincs közük semmiféle emberi rögzítőrendszerhez), azután *rendíthetetlenségük* (*aszphalé*), valamint az *emberi időn kívül álló, örök* voltuk (*u gar ti nün ge kakhthesz; aei pote dzé; ex hotu 'phané*). *Antigoné* utolsó szavai pedig arra utalnak, hogy ő nem akarta az isteni igazságot vagy igazságszolgáltatást megsérteni, sőt akár úgy is érthető: nem akarta az isteni igazságszolgáltatás büntetését fejére vonni (*uk emellon... en theoiszí tén dikén dószein*), csak azért, hogy közben valamely ember gondolatát, határozatát, döntését (*phronéma*) tartsa tiszteletben. Hegel *Antigoné*-nak a törvényhez való effajta viszonyát úgy jellemezte, hogy ekkor az ember közvetlenül a tiszta erkölcsi szubsztanciában él, az erkölcsi rendet megkérdőjelezhetetlen, közvetlen adottságként érzékeli, anélkül, hogy reflektálna értékeinek vagy döntéseinek helyes vagy helytelen voltára.³⁴

³³ BOLONYAI GÁBOR (szerk.): *Szophoklész drámái*. Budapest: Osiris, 2004. Uő. (szerk.): *Szophoklész: Antigoné, Oedipus király*. Budapest: Ikon, 1994. E kiadás Mészöly Dezső *Antigoné-fordítását* hozza, ezt idézem.

³⁴ A vonatkozó passzus *A szellem fenomenológiája Törvényvizsgáló ész* című alfejezetében olvasható, s a következőképpen hangzik: „Az öntudat éppoly egyszerű, világos viszonyban áll ama törvényekhez. *Vannak* és semmi több, – ennyi a hozzájuk való viszonyának tudata. Így Sophoklész *Antigonéja* az istenek *iratlan és csallhatatlan* jogának veszi őket. [...] *Vannak*. Ha keletkezésük felől kérdezősködöm s eredetük pontjára korlátozom őket, akkor túlmentem rajtuk; mert én vagyok most az általános, ők pedig a feltételtől függő és korlátozott. Ha igazolniok kell magukat belátásom előtt, akkor már megmozdítottam megingathatatlan magánvaló-létüket s olyasminek tekintem őket, ami talán igaz, talán nem is igaz számomra. Az erkölcsös érzület épp abban van, hogy rendületlenül ragaszkodunk ahhoz, ami a helyes, s tartózkodunk ennek minden megmozdításától, megrendítésétől és visszavezetésétől. [...] Tehát nem azért jogos valami, mert nem találom ellentmondásosnak; hanem azért jogos, mert a jogos. [...] Azzal, hogy a helyes nekem *magán- és magáért-való*, az erkölcsi szubsztanciában vagyok; így ez az öntudat *lényege*; az öntudat pedig az erkölcsi szubsztancia *valósága és létezése, személyes énje és akarata*.” GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. (Ford. Szemere Samu.) Hegel megidézésével nem akarom azt a látszatot kelteni, mintha értelmezésének alapításával is egyetértenék. „Család” és „állam” konfliktusát látni a darabban egyrészt a konfliktusok bonyolult rendszerének túlságos leszűkítését jelenti, másrészt annak a ténynek a figyelmen kívül hagyását, hogy egyfelől Kreónt az „állam” szempontjából is éri bírálat (Haimóntól nyíltan, a Kartól burkoltan), másfelől a „család értékeit” védő *Antigoné* az istenek törvényének követésével egyben az „állam” érdekét is szolgálja. (Egyáltalán: a monarchikus rendszerben család és állam az *uralkodó családja* esetében nem válik el egymástól – ez még akkor is figyelmet érdemel, ha a darabban, mint arra már utaltam, az uralmi forma nem azonosítható egyértelműen.)

Antigoné idézett megnyilatkozásának retorikai-pragmatikai jellegzetességei mellett érdemes egy megjegyzés erejéig röviden érinteni nyelvhasználatának lexikai aspektusát is, egyetlen összefüggést, *kériügma* és *nomosz* szembeállítását tartva szem előtt. Antigoné az idézett szakaszban, s egyáltalán az egész darab során sehol sem nevezi Kreónnak a Polüneikész eltemetését megtiltó határozatát vagy rendeletét *törvénynek*, *nomosznak*. (Ellentétben magával Kreóonnal, valamint Iszménével és a Karral.) Helyette az előbb idézett szakaszban is többször előforduló *igét* s a belőle képzett, a cselekvés eredményét jelölő főnevet használja: a *kériüszó*, *kériügma* szavakat (pl. 8, 26, 32, 34, 161, 203). E kifejezés mindközönségesen annyit jelent: *kihirdetni*, *nyilvánosságra hozni*. Politikai és (elsősorban) katonai kontextusban a *rendelet* vagy *parancs* illokúciós értékével bíró megnyilatkozást, *hirdetményt* jelent, melyet egy hírnök (*kériüx*) hirdet ki, élőszóban közvetítve a rendeletet kiadó szavát. A rendelet forrását, vagyis Kreónt Antigoné a darab során hol *sztratégosznak* nevezi – mely alapvetően katonai tisztséget jelölt, s innen került át az athéni demokratikus tisztségek körébe –, hol egyszerűen – és meglehetősen sértő módon – Kreónként aposztrofálja, szemben a többi szereplővel, akik királynak, uralkodónak, egyeduralkodónak (*anax*, *baszileusz*, *türannosz*) nevezik Thébai első emberét. Ez lényeges terminológiai különbség, mely a rendelet kiadójának jogi-alkotmányos státusát, autoritását vonja kétségbe, vagy legalábbis gyöngíti, ill. a többiekétől eltérő elvárásokat foglal magában vele szemben.

E hirdetményt a kihirdetéskor jelenlévő polgárok meghallgatják, s ismételve továbbadják azoknak, akik a kihirdetéskor nem voltak jelen. Ezért kell Antigonének is elmondania, vagyis saját hangjával megismételnie a számára szörnyű parancsot Iszméné kedvéért, aki mit sem tud róla, hiszen ő, a nők korabeli szokásának megfelelően, nem hagyta el a palotát, a zárt, belső, privát térből nem jött ki a külső, nyilvános, politikai térbe (7–38). (Ez is apró, fontos jelzése kettejük különbségének.) A demokratikus Athén viszonyai közepette (s a mi számunkra is) nemcsak e lényeges terminológiai különbségek lehetnek jelentések, hanem az is, hogy Kreón a rendelet kiadása előtt nem kérte ki a thébai öregekből álló Kar tanácsát, hanem mindjárt a népnek hirdette ki azt, s csupán utólag akarja a Karnak megindokolni rendeletét. (*Kizárólag* a Karnak, „mindenkitől külön”, vagyis a népet kizárva: 164; a Kar pedig meglehetősen hűvösen és távolságtartón reagál szavaira: 211–214.) Kreón a fent idézett szakaszban először az Antigoné által használt szóval határozza meg rendelete jogi státusát (*khériükhthenta*), majd a következő mondatában már törvényeknek (*nomosz*) nevezi hivatalosan kinyilvánított szavait. Antigoné először tagadja, hogy Zeusztól származna a hirdetmény (*u... Zeusz... kériüxasz*), majd azt mondja, hogy ilyen törvényt (*nomosz*) nem hozott Diké. Nyilvánvaló, hogy ez nem azt jelenti, hogy elfogadná Kreón rendeletének törvény voltát, hanem éppen hogy a különbséget emeli ki szóhasználatával is Diké és Kreón tevékenysége között.³⁵

³⁵ Edward Harris és Samuel Weber is amellet érvel, hogy Antigoné azért is vitatja Kreón *kériügmáját*, mert az nem általános jellegű norma, hanem egyetlen személyre irányul (ami a korabeli görögök szemében is alapvető jogelvet sértett volna). Antigoné talán valóban így érzi (31–32; bár itt Iszménére is vonatkoztatja: „A jó Kreón ilyen parancsot ad [*kériüxant ekhein*] neked / S nekem – ő, hogy torkomra nem forr! – énnékem! [*szoi / kamoi, legó gar kamei*]”), ám korábban ő maga fogalmazott úgy, hogy Kreón parancsa a *polisz* egész népének szól (7: *pandémó poliei*). Weber Antigoné „szingularitása” melletti érvei ezáltal egyik fontos alapjukat veszítik el. SAMUEL WEBER: *Theatricality as Medium*. New York: Fordham University Press, 2004.

VI. Kreón és a törvény ereje

Most pedig lássuk Kreón megnyilatkozásainak a nyelvi cselekvés szempontjából megállapítható jellemzőit. Kreón nyelve az erőszakosság és arrogancia, valamint a közhelyesség és a kicsinyesség sajátos keveredését mutatja. Tiszteletlenségét és hatalmaskodását jelzi a megszólítás alakjainak sajátos használata: sokszor olyan személyekre is harmadik személyben utal, akik jelen vannak (473–496, 561–562, 726–727, 883–890, 931–936), s gyakran rendkívül durván fordul a vele szemben állókhoz (441–442, 531–535). Nyelvezete, szemben Antigoné személyességével, bővelkedik általános jellegű megfogalmazásokban, gyakran folyamodik *gnómék*, vagyis közkeletű bölcsességek segítségéhez, melyek arra irányuló vágyát tükrözik, hogy világát szilárd, változatlan és általános érvényű fogalmakban („törvényekben”) ragadja meg és rögzítse. Kedveli a hasonlatok s metaforák formáját öltő analógiákat és absztrakciókat. Az emberek viselkedésének befolyásolására gyakran használ olyan képeket, mint a fémek megmunkálása, vagy az állatok betörése és iga alá hajtása (pl. 291–292, 473–479). Beszédét a katonai terminusoknak és a hadviselés szókincsének metaforikus használata is erősen jellemzi (pl. 187–188, 640). Míg Antigoné nyelvhasználatára a személyesség és a szenvedélyesség jellemző, addig Kreón a megfontolást, az értelmet, a gondolkodást, vagyis a kalkulatív racionalitást és ennek megkérdőjelezhetetlen helyességét helyezi mindenek fölé.

Kreón és Antigoné nyelvhasználatára pragmatikai szempontból alapvető különbséget mutat a „törvényhez” való viszonyt illetően: a király parancsol, tilt, engedélyez, törvényt hoz és kihirdet, vádol, vallat és ítél. Kreón nyelvében a performatív aspektus áll előtérben, ő a nyelv révén létrehoz, megteremt valamit: *mostantól fogva ez a törvény – mert új törvényt hoztam, az új törvény kimondásával új törvényt léptettem életbe*. Megnyilatkozásai során sokszor, talán túlságosan is sokszor hangsúlyozza szava törvényhozó erejét. Mindjárt első megjelenésekor például ekképpen fordul a Karhoz (191–210):

K: Ilyen szellemben kormányzom [tkp. „ilyen törvényekkel teszem hatalmasabbá”] majd államunk (*toioiszd' egó nomoiszí ténd' auxó polin*);
s így ítélem meg (*kériüxasz ekhó*) Oidipusznak két fiát,
mint meghirdettem [a *kériüxasz ekhó* ide is vonatkozik, a fordítás két szóval adja vissza] városzerte mindenütt.

(...)

Ezért tudattam mind e néppel (*polei téd' ekkékériüktai*) azt,

(...)

Így szól parancsom [gondolatom, döntésem, határozatom]. (*toiond' emon phronéma*)

Vagy amikor Antigoné főntebb idézett szavaira (446–460) válaszként így fogalmaz (480–481):

A lány igen nagyot merészelt [*hübridzein*, vagyis *hübriszt* követett el, nem tisztelte a felsőbb hatalmakat] akkor is, mikor megszegte közzétett [lefektetett] törvényemet (*nomusz hüperbainusza tusz prokeimenusz*).

Kreón tehát nem egyszerűen használja, hanem nagyon is tudatosan használja szavának erejét, azt az autoritativ-performativ hatalmat, melyet jogi-politikai státusa kölcsönöz megnyilatkozásainak. Mark Griffith hívta fel a figyelmet a Kreón nyelvét meghatározó *tételező (establishing) mozzanat* fontosságára, a *megállapítás, meghatározás, elrendezés* performativ diskurzusának nyelvi formáira (pl. 188, 190, 639–680), amiképpen arra is, hogy Kreón, ellentétben diskurzusának demokratikus elemeivel, mind növekvő hajlamot mutat arra, hogy a polgárok véleményével szemben saját személyes tekintélyét óvja, uralkodóként, férfiként és apaként (473–485, 672–680, 726–769). Hajlamos rá, hogy hatalmát csaknem abszolútnak tekintse, rendelkezéseinek tevékeny erejét látva, jószérivel belefeledkezik a parancsolás mámorába. Antigoné és Kreón különbsége a személyes jellemvonásokon túl politikai helyzetük különbözőségéből fakad. Antigoné a *polisz* egyszerű lakója, aki a darab megcélzott befogadója, az athéni közönség szemében nő voltából fakadóan nem rendelkezik politikai jogokkal (persze itt is megjegyzendő, hogy mitikus alakként, nagyformátumú tragikus hősnőként nem kizárólag a nőkre vonatkozó korabeli előítéletek alapján ítélték meg), Kreón viszont a *polisz* autoritással felruházott vezetője. Ebből fakad nyelvhasználatuk eltérő volta.

Úgy vélem, hogy Kreón nyelvhasználatának aktív-performativ jellege, az, hogy szavai erőt mutatnak vagy akár erőszakot helyeznek kilátásba, nem jelent *önmagában véve* valamiféle jellembeli fogyatékoságot, agresszív hajlamot stb. Inkább a jogi-politikai nyelvben szükségképpen benne rejlő erőt (*force*), erőszakos-hatalmi mozzanatot (*Gewalt*) láthatjuk ebben – abban az értelemben, ahogyan azt Jacques Derrida az angol *to enforce the law* kifejezést, valamint Walter Benjamin *Gewalt* fogalmát vizsgálva megállapította.³⁶ „Kezdetben”, „az igazságosság kezdetén” – megalapításakor vagy megalapozásakor – „volt a *logosz*”, a beszéd vagy a nyelv, s ez a kezdet összhangban van azzal a megfogalmazással, hogy „kezdetben volt az erő”. Semmiféle jogrend vagy törvény nem képzelhető el az erő közvetlen és az erőszak potenciális jelenléte nélkül. Sem eredetében (az autoritásból fakadó nyelvi-performativ erő, de pl. a forradalmak esetében akár fizikai erőszak is), sem működtetésében („kikényszeríthetőség”), sem hatásaiban, kilátásba helyezett következményeiben (büntetés, megtorlás).

Az erőnek, a törvény erejének, a nyelvi vagy akár fizikai erőnek az alkalmazását pedig az a mozzanat teszi különösen – és redukálhatatlanul – kockázatosá, hogy semmiféle jogi-politikai döntés nem képes teljes mértékben belátni és uralni saját következményeit, a történelem tervezhetetlen esemény-jellege mindig kiszámíthatatlanná, csakis utólag, előreláthatatlan hatásai alapján teszi megítélhetővé a döntéseket. A politikai cselekvés kalkulálhatatlan hatása, vagyis az, amit Derrida és de Man cselekvés és tudás megszüntethetetlen szétválásának nevez, Kreón *kérügmájában* akkor mutatkozik meg, amikor Antigoné tette a maga előreláthatatlan, megjósolhatatlan esemény voltában bekövetkezik.³⁷ Kreón „hibáját”, vagy inkább tragikus vétkét e vo-

³⁶ Ld.: WALTER BENJAMIN: *Az erőszak kritikájáról*. In *Uó: Angelus novus*. Budapest: Magyar Helikon, 1980. (Ford. Bence György.)

³⁷ Előreláthatatlan, megjósolhatatlan, esemény-jellegű: mármint abban az értelemben, hogy nem lehet bizonyossággal előrelátni, nem lehet biztosan előre *tudni*, hogy Antigoné, s hogy egyedül Antigoné, meg fogja kísérelni Polüineikész eltemetését. Természetesen a politikában mindig számolniuk jövőbeni lehetőségekkel, valószínűségekkel; ami e jövőbeni eseményekre nézve elérhetetlen, az a róluk való *biztos előzetes tudás*. Ha ez lehetséges volna, akkor nem volna lehetséges a politika, a politikai cselekvés.

natkozásban abban láthatjuk, hogy nem szab gátat, nem áll ellen az általa használt jogi-politikai nyelv tételező-létesítő (intézményesítő) erejének, hogy úgy gondolja, valóban mindent megtehet, amit hatalmában áll megtenni. A *kérügma* kihirdetésétől kezdve kényszerpályára kerül, s nem képes a korrekcióra. (Legalábbis ő úgy ítéli meg, hogy kényszerpályára került, s ebben, hatalomtechnikai szempontból, vélhetőleg igaza is lehet.)³⁸ Ezzel összefüggésben fontos kiemelnünk, hogy Kreón rendeletének *formális értelemben vett jogszerűségét* a darabban senki nem kérdőjelezi meg, még Antigoné sem; az ő „ellenérve”, vagy inkább ellenállása azon alapul, hogy Kreón rendeletének azért nem kell engedelmeskedni, mert ellentétes az isteni törvénnyel. (Ez persze egyszersmind azt is jelenti, hogy vitatja a rendelet törvény voltát, ám ezt nem formális, hanem az említett tartalmi kritérium alapján teszi.) A legösszetettebb ellenvetéseket elősoroló Haimón a demokratikus ideológia eszményei felől bírálja apját, nem pedig intézkedésének jogszerűségét vonja kétségbe. Teiresziasz pedig nem jogi, hanem kizárólag vallási alapon bírálja Kreónt. Kreón úgy sérti meg az igazságosságot, hogy közben a törvényesség követelményének megfelel. Esetében a hatalom *jogszerű* használata, ilyen értelemben maga a *jog* nem biztosít egyszersmind *igazságosságot* is. Kreón úgy tartja be a jog szabályait, hogy közben törvényhozói gyakorlata alaptalanná válik: a jogszerűség formális követelményei önmagukban nem biztosítják a jog végső értelmének, az igazságosságnak a megeremtését.³⁹

Kreón esete azt mutathatja meg, hogy ahol emberi intézményekről, normákról és döntésekről van szó, ott mindig, teljesen soha nem kiküszöbölhetően fennáll a jogszerű jogtalankodás, a „törvényes jogtalanság” (Gustav Radbruch) lehetősége és veszélye.⁴⁰ Az intézmények önmagukban, az intézményeket működtetők elkötelezettsége (belátása, politikai bölcsessége vagy éppen tisztessége) nélkül nem képesek biztosítani az őket megalapozó elvek érvényesülését. S ebből a szempontból mindegy, hogy a kormányzás milyen formájáról beszélünk. Az athéni demokrácia (külső és belső) igazságtalanságai világosan megmutatták a korabeli gondolkodóknak, hogy a demokratikus kormányzás sem képes eleve és tökéletesen kiiktatni a politikai közösség nyilvános intézményeiből a kizárás, a visszaélés, az erőszak, az elnyomás, a manipuláció, egyszóval az igazságtalanság jelenségeit. Különösen igaz volt ez egy olyan demokrácia viszonyai közepette, mely a maitól alapvetően különbözik, amennyiben közvetlen részvételen alapul, s legfőképpen nem liberális és nem alkotmányos. Innen

³⁸ Karsai György hívta fel arra a figyelmet, hogy a temetés tilalma Kreón *első* parancsa; mint ilyen, döntő szerepe van az új uralkodó tekintélyének megeremtésében. Kreón nem tehet engedményt, nem viszkazokhat mindjárt az első intézkedése kapcsán. KARSAI GYÖRGY: *A Szép és a Szörnyeteg. Görög drámák értelmezései*. Budapest: Osiris, 1999.

³⁹ Ellene vethető ennek, hogy amikor Kreón belátja hibáját, akkor a következőképpen fogalmaz: „Szorongva mondom: legjobb rendületlenül / a szentesített törvényt (*tusz kathetótasz nomusz*) mellett állanunk.” (1113–1114) Vagyis hogy nem lett volna szabad a fennálló törvényt (a halottak eltemetésének törvényét, az alvilági istenek jogát) megsértenie. A konkrét esetben lehet, hogy igaz ez a megállapítás, de semmiképpen sem általánosítható. Mert ilyen alapon semmiféle új törvény nem jöhetne létre a „fennálló törvények” ellenében, azokat módosítva vagy akár eltörölve. Vagyis ily módon a jogi-politikai cselekvés (bizonyos értelemben egyáltalán a „történelem”) lehetősége veszne el.

⁴⁰ GUSTAV RADBRUCH: Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog. In VARGA CSABA (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből*. Budapest: Szent István Társulat, 2001.

nézve érthető, hogy többen egyfajta rejtett Periklész-kritikaként olvassák a darabot (ahogyan egyébként az *Oedipus királynak* is lehetséges ilyen értelmezése). Christian Meier, a kiváló ókortörténész nyomán pedig talán az is megkockáztatható, hogy Szophoklész rejtett figyelmeztetését mi sem vehetjük félvállról pusztán a modern demokráciák jogtechnikai-alkotmányossági megoldásaira hivatkozva.⁴¹

VI. Konstatív és performatív

Antigoné és Kreón beszédmódjának legfőbb különbsége, konstatív és performatív nyelvhasználat között nemcsak szembenállás, hanem egy sajátos összefonódás is megfigyelhető. Hiszen, ha közelebről szemügyre vesszük, Antigoné konstatív nyelve is tartalmaz performatív mozzanatot: az isteni törvényeket – egészen pontosan: e törvények isteni eredetét – ugyanis senki nem érzékeli, senki nem tapasztalhatja, „megállapításuk” egyben „létrehozásukat” jelenti. Antigoné nyelvében azonban az isteni világrendre való hivatkozás *eltünteteti* beszédének a Kreónéhoz hasonlatos „alaptalanságát” vagy „erőszakosságát”. Épp ez az elleplezés jelenti Antigoné megnyilatkozásainak legfőbb (bár akár öntudatlan) retorikai stratégiáját, a meggyőzés retorikájának már említett értelmében. Pontosabban csak majdnem történik meg ez az eltüntetés, csak majdnem tűnik el ez az alaptalanság vagy erőszakosság, az Antigoné által megkérdőjelezhetetlenként hivatkozott törvények „alaptalansága”, vagy legalábbis „megragadhatatlansága”, vagyis, a másik oldalról, a tételezésük során önkényesen működő erő vagy erőszak. Ha ugyanis a meggyőzés retorikájával szembeállított „trópusok retorikája” (de Man) felől is szemügyre vesszük Antigoné azon megnyilatkozását, ahol az isteni törvényekre hivatkozik, akkor azt találjuk, hogy a rejtőzködő stratégia egyszerre fölszínre kerül, a trópusok retorikája leleplezi és ezáltal megingatja a meggyőzés retorikai alakzatait, legyenek bár azok a legrejtettebbek és látszólag a legszilárdabbak. A főntebb idézett szakaszban (446–460) Kreónnak arra a kérdésére, hogy tisztában volt-e vele Antigoné, hogy bátyja eltemetésével megsérti Kreón rendeletét, a leány azt válaszolja, némi türelmetlen értetlenkedéssel, hogy már hogyan ne tudta volna, amikor „nyilvánosságra hozták”, „nyilvánvaló, köztudomású volt” (*emphané gar én*). Az a szó, amelyet Antigoné itt használ, a *phainomai*, megjeleneni igével áll kapcsolatban. Kreón törvényét persze hogy ismerte, amikor az „megjelent”, úgy érte, hogy kihirdették, nyilvánosságra hozták (egyébként a *phainomai* elsősorban a látható megjelenésre utal, de vonatkozhat szóban való „megjelenésre” is). Kreón törvénye fenomenálisan vagy fenoménként megragadható, a hang (és potenciálisan a betű) közegében a tapasztalat számára hozzáférhető volt. Ami meglepő, az az, hogy néhány sorral lejjebb az istenek íratlan, megingathatatlan és örök törvényeire is ugyanezt a szót használja Antigoné: „és senki sincs, ki fölfedhetné keltüket [tkp. „hogy mikor jelentek meg/mióta vannak jelen”] (*kudeisz oiden ex hotu 'phané*).” Csakhogy itt már mutatkozik némi szemantikai feszültség: az isteni törvények nem fenomenalizálhatók, csakis emberi közvetítéssel tehetők megtapasztalhatóvá, e közvetítés megbízhatóságáról viszont nem tudunk döntést hozni. Az isteni törvények éppen hogy *nem*

⁴¹ CHRISTIAN MEIER: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München: Beck, 1988.

„jelennek meg” – az emberi törvények mintájára – a közvetlen érzéki tapasztalat számára. E törvények isteni eredetéről soha nem tudunk tapasztalati bizonyosságot szerezni.⁴² Ez persze nem jelenti azt, hogy ne tulajdoníthatnánk nekik az istenektől származó autoritást (a korabeli görögök nagy része ekként foghatta föl őket), csupán azt jelenti, hogy mindig fönnáll a – legalább elvi – lehetősége annak, hogy ezt az autoritást kétségbe vonjuk. Antigoné az isteni törvények „megjelenéséről” beszél, ám e törvények csakis az ő számára vannak „jelen”. S ettől az esettől strukturálisan nem különbözik az sem, amikor e jelenlét hitében egy nagyobb közösség – például a darabban reprezentált *polisz* – egésze osztozik.⁴³

Antigoné érvelése kapcsán Derrida nyomán akár még azt is megkockáztathatjuk, hogy Kreónt talán nem is önmagában Antigoné tette teszi kérlelhetetlenné és meggyőzhetetlenné, hanem az Antigoné tettében rejlő fenyegetés a jogrend ellen. Vagyis éppen az a performatív mozzanat, amely Antigoné konstatív megnyilatkozása mögött működik, s ami versenyre kelhet a Kreón által használt performatívumok létesítő erejével. Kreón Antigoné hivatkozását az istenek törvényére olyan jogilag komolyan veendő érvelésnek láthatja, mely saját hatalmát támadja azáltal, hogy autoritásával egy másik autoritást szegez szembe. Derrida megfogalmazását Kreón esetére alkalmazva azt mondhatjuk, hogy Thébai ura mint az állam képviselője „a jogteremtő erőszaktól fél, attól, ami képes jogviszonyokat (*Rechtsverhältnisse*) igazolni, legitimálni (*begründen* – megalapozni) vagy módosítani, vagyis úgy fellépni, mint aminek joga van a joghoz.”⁴⁴

VII. Istenek, emberek és a *différance* törvénye

Az *Antigoné*nak azonban a hatalom és a kormányzás – mint emberek közötti viszonyok – jogi és politikai kérdései csak az egyik aspektusát jelentik. Szophoklész világlátásának, létértelmezésének megfelelően az események, az isteni büntetés többször-

⁴² Ennek az értelmezésnek ellene vehető, hogy a *phainó* ige passzív alakja ebben az összefüggésben jelenthet „keletkezést” és „létezést”, „fennállást” is. (Ld. a LIDDEL-SCOTT-féle ógörög–angol szótárt s. v. *phainó*, I, B, 2, b, és 3.) Mészöly Dezső fordítása („senki sincs, ki fölfedhetné *keltüiket*”) ezt az értelmet ragadja meg. (Ugyanígy Trencsényi-Waldapfel Imrée: „De nincs ember, ki tudná, hogy mióta *áll*.”) Ezt az értelmet erősítheti az is, hogy a megelőző sorban e törvényekről azt mondja Antigoné, hogy azok „mindöröktől állanak [tkp. „örökké élnek”] (*all' aei pote dzé tauta*)”. A *phainomai* szó jelentésköre azonban eltéphetetlenül kapcsolódik a megjelenés mozzanatához (voltaképpen ebből vezethető le a keletkezés/létezés jelentés is). De ha azt mondjuk, hogy itt *bizonyosan* és *kizárólag* a keletkezés/létezés értelemben szerepel, a „megjelenés” szemantikai körének legcsekélyebb érintése nélkül – ami szerintem nem áll –, akkor is csupán az történik, hogy egy szinttel odébb toltuk a nehézséget: mert akkor már az lesz a kérdés, hogyan bizonyosodhatunk meg erről a keletkezésről/létezésről.

⁴³ Erre a megrendítő bizonytalanságra Szophoklész korában a szofisták már fölhívták a figyelmet. A szofisztika hatása e szempontból alapvető az *Antigoné* problematikájára nézve. Ehhez ld. STEIGER KORNÉL (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Atlantisz, 1993, valamint G. B. KERFERD: *A szofista mozgalom*. Budapest: Osiris, 2003. (Ford. Molnár Péter.)

⁴⁴ Antigoné alakját ebből a szempontból akár még a Benjamin által emlegetett „nagy bűnöző” alakjával is összefüggésbe hozhatjuk, legalábbis, ha az eredeti kifejezést szó szerint értjük: a *der große Verbrecher* kifejezés arra utal, aki a törvényt a maga nagyszabású módján sérti, szegi vagy tkp. „töri” meg. Aho-
gyan Derrida mondja ennek kapcsán: „»A ‘nagy’ bűnöző« alakja (...) nem azért kelt titkos csodálatot a népben, mert ezt vagy azt a bűntényt elkövette, hanem mert szembeszállva a törvénnyel a jogrendszerben rejlő erőszakot teszi nyilvánvalóvá.”

rös csapásai, Kreóonnal szemben Antigonét igazolják. Szophoklész eredeti közönsége (vagy legalábbis e közönség túlnyomó része) vélhetően nem kételkedett az isteni törvények és az isteni igazságszolgáltatás jelenvalóságában, az emberi világot befolyásoló, vagy akár meghatározó erejében. Ők vélhetőleg úgy gondolták, hogy az isteni rend biztosítja a *koszmosz* rendjét, ez pedig az emberi világ rendjét alapozza meg, melynek legtökéletesebb formája a vallási és politikai értelemben is jól berendezett *polisz*, amely lakói számára előírja azokat a normákat, melyeket követve az emberek egymással és az istenekkel szemben is teljesítik kötelességeiket. „Lábbal ne tapodj / soha isteni törvényt” – mondja a Kar a darab végén, az *exodosz* során (1349–1350), utólag igazolva Antigoné eszményeit.⁴⁵

De valóban ilyen egyértelmű az *Antigoné*nak az emberek és az istenek közötti viszonyt érintő üzenete? Megfontolásra méltó, amint azt például Mark Griffith megjegyezte, hogy sem Teiresziasz, sem a Kar, sem senki más egyetlen szóval sem mondja, hogy az istenek elfogadták vagy igazolták volna Antigoné tettét. Az a kérdés is fölvethető, hogy vajon Antigoné nem járult-e hozzá a maga hajthatatlanságával és elharmarkodottságával a tragédia bekövetkeztéhez? Az a korábban – a *polisz* törvényeinek vallási legitimációja kapcsán – már szóba hozott mozzanat is említést érdemel, hogy Kreón maga is több ízben hivatkozik Zeuszra vagy a *polisz* isteneire (184, 304–5; vö. 162–163, 198–203, 758), valamint hogy Teiresziasz megjelenésekor tiszteletet mutat vele szemben (vagysis az istenek képviselőjével, közvetítőjével szemben: 991–997), s bár beszélgetésük során durván sértegeti az agg jóst, a beszélgetés végén mégis (igaz, a Kar figyelmeztetésére) nyomban késznek mutatkozik megfogadni szavát, s megkísérli helyrehozni tettét (1095–1103). Végül azt a (talán legfőbb) nehézséget sem kerülhetjük meg, hogy ha egyszer Antigoné az istenek kedve szerint cselekszik, akkor miért hagyják őt mégis elpusztulni? Kreón ugyan sziklabarlangba zárhatja, ám Antigoné önkezével vet véget életének (1221–1222). Ha Antigoné nem sürgetné halálát, Kreón (vagy a barlangba rontó Haimón) még megmenthetné, s talán a tragikus vég egésze elkerülhető lenne. Miért nem lépnek tehát közbe az istenek? Edward Harris már idézett tanulmányában erre azt a magyarázatot adja, hogy Antigoné végül az események hatására elveszti a hitét (ld. 922–928), s ez okozza pusztulását. Ha csak néhány órát képes volna még várni, megmenekülhetne. Ha Antigoné hibát vagy tragikus vétséget követett el, az nem az volt, hogy túlságosan ragaszkodott elveihez, hanem éppen az, hogy nem ragaszkodott hozzájuk, nem hitt bennük – eléggé.

De valóban ennyi volna Antigoné „bűne”? Valóban csupán néhány órányi türelmes várakozás hiányzik? Csupán a 923. és rákövetkező sorban felhangzó panasz, az „Ő én boldogtalan! mért is vetem szemem / Nagy istenekre?... kit hívhatnék támaszul?...” csalódott, reménytelen, s némiképp talán valóban vádló kérdése miatt marad el az isteni közbeavatkozás? Ez idézné elő Antigoné pusztulását? Aligha. A fölvetett kérdések és nehézségek inkább arra utalnak, hogy Szophoklész darabja sokkal rejtélyesebbnek, emberi ésszel fölfoghatatlannak, s nem az emberi igazságosság elvei szerint működőnek mutatja az istenek világát. Ez nem azt jelenti, hogy kételkedne igazságos voltukban, hanem inkább azt, hogy az emberek által nekik tulajdonított elvárá-

⁴⁵ Vö. *Oedipus király* 863–910.

sok, normák vagy törvények sokkal bizonytalanabb talajon állnak, mint azt a kor athéni polgára gondolná. Hogy az emberek és a kifürkészhetetlen istenek között megszakadt vagy bármikor megszakadhat az őket összefűző kötelék, s hogy az emberi intézmények, hiába hivatkoznak isteni alapjukra, mindig csak emberek maradnak: érvényesülésük azoktól függ, akik működtetik őket.

Kreón hibázott, a *polisz* politikai vezetőjeként bűnt követett el, amikor a halottak eltemetésének isteni és emberi jogával szemben saját hatalmi érdekeit tartotta szem előtt. Kreón emberi hatalmát végül legyőzte az isteni hatalom. A halandók tévedésre, nem egyszer önkényre hajló „politikáját” az isteni „kozmpolitika” billentette helyre – nem áldozatok nélkül. Antigoné halála éppen azt mutathatja meg, hogy az istenek jogának vagy az emberi igazságosságnak az érvényesülése, vagyis *Antigoné igazságossága* nem mutatkozhat meg tettével, magával a cselekvéssel *egyidejűleg*, a cselekvés *jelen idejében*, mert e tett a maga esemény voltában éppen a cselekvések vagy történések kontinuitását, ezzel pedig egyben a (kreóni) jog rendjét töri meg. Antigoné tette épp egy diszkontinuitást iktat be a cselekvések vagy történések „folyamatába”, ezzel együtt pedig a jog egy aktuális rendjét is megtöri. Túl ezen, Antigoné halála talán még azt is megmutathatja, hogy ez a temetésben (mint tettben) kifejeződő igazságosság, ez a diszkontinuitás soha nem elégséges önmagának, mindig valaki másnak, valamely értelmezőnek az aláírására, igazolására vagy elismerésére szorul. Kreón pedig, aki Antigoné igazságosságát *utóbb* elismerhetné, nem egyszerűen *utóbb*, hanem csak *későn*, *késve* teszi ezt meg, csak későn, késve szolgáltat ellenfelének igazságot. (Az *Antigoné* értelmezéstörténete pedig még arra is bőven szolgáltat példát, hogy Antigoné és Kreón ügyében nem mindenki és nem mindenkor hozott ilyen, az elkéső Kreónéval megegyező ítéletet!) Ez az utólagosság – mely mint strukturális szükségszerűség vagy általános törvény mindig fennáll, függetlenül a cselekvők „jellemétől” – Antigoné és a többi, teljességgel és vitathatatlanul ártatlan áldozat számára nem egyszerűen *utólagosságot*, hanem *késést*, halálos *késedelmet* jelent. E késedelem *lehetősége* az igazság(osság) utólagosságának *szükségszerűségén* alapul. A cselekvés és tudás, jog és igazságosság között mindig, szükségképpen működő *différence*,⁴⁶ a „halasztódó különbözés” vagy „el-különböződés” (Derrida) időbeli struktúrája számukra (tragikus *différence*-ként) a halált eredményezi.

Jognak és igazságosságnak ez a mindenkori és mindenkor megszüntethetetlen különbsége, a jogi és politikai cselekvés kiszámíthatatlan hatása és e hatás mindenkori értelmezésre utaltsága, valamint az e szerkezetben kiiktathatatlanul bennrejlő fenyegetés az, amit az *Antigoné* különös élességgel állít elénk.

⁴⁶ Derrida így, *a*-val írva teszi filozófiája fontos fogalmává. E rendhagyó írásmód indokait ld. *Az el-különböződés (La différence)* című írásában. J. DERRIDA: „Az el-különböződés (La différence)” In BACSÓ BÉLA (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi, é. n. (Ford. Gyimesi Tímea.)

