

Simon Attila (1968) a DE ÁJK Jogbölcseleti és Jogszociológiai Tanszékének docense, a DE BTK Klasszika-filológiai Tanszékén óradó. Kutatási területe: a közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*A lélekbe írt logosz* (2004/4).

# Antigoné és Kreón törvénye

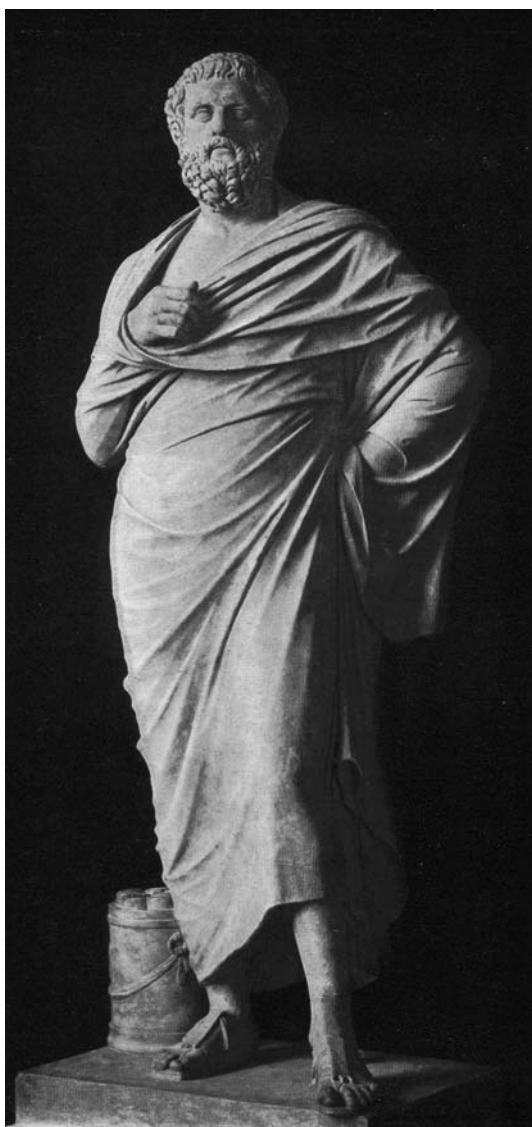
Simon Attila

## A temetés törvénye

Szophoklész *Antigoné* című darabját át- meg átszövik a jogi és politikai vonatkozások, tematikus értelemben is és a nyelvi alakítás különböző szintjein is. Az utóbbi két-három évtizedben a nemzetközi ókortudományban a korábinál nagyobb hangsúly helyeződött a darab e vonatkozásainak vizsgálatára. A kutatók a korábinál nagyobb figyelmet szenteltek a darab társadalmi-politikai aspektusainak, melyeket főként a drámai megnyilatkozások diskurzusanalitikai vizsgálata alapján próbáltak megvilágítani. A drámai személyek társadalmi vagy kulturális nemének (*gender*), társadalmi helyzetének, életkorának, politikai beállítódásának különbségei a szereplői megnyilatkozásokban érhető tetten (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, a lehetséges jogi-politikai vonatkozású témák közül egyet kiemelve, ez alkalommal ahhoz a szűkebb kérdéskörhöz fűzők néhány megjegyzést, amely a „törvény” (*nomosz*) szerepét érinti a drámában.<sup>1</sup>

A görög tragikus költészetben nincs még egy darab, melyben annyi szó esnék a törvényről, mint az *Antigoné*ban. (A jogi vonatkozások hangsúlyos jelenlétét tekintve legföljebb ha Aiszkhülosz *Eumeniszek* című drámája fogható hozzá.) Kreón uralkodóként tartott első beszédében azt mondja, hogy törvényeivel hatalmasabbá fogja tenni városát (191), a Kar pedig elismeri, hogy uralkodóként mindenféle törvényt alkalmazhat mind az élők, mind a holtak birodalma fölött (213–214). Az első kardalban a Kar dicséri azt, aki tiszteli a föld törvényeit és az istenek adta jogot (368–370). 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).

Anélkül, hogy a dráma jogtörténeti vonatkozásaiba mélyebben belebocsátkoznánk, egyetlen, a darab megértését alapvetően meghatározó törvénynek vagy normának a kérdését néhány hevenyészett vonással – a szorosabb elemzés háttéréként – mégis érdemes lehet felvázolni, mielőtt a dráma szövegének közelebbi vizsgálatára rátérnénk. Az a norma, amely az *Antigoné* cselekményének középpontjában áll, a halottakkal való bánásmódot szabályozza. Hogyan kell megítélnünk a korabeli kontextus alapján Kreón határozatát Polüneikész (mint hazaáruló) tetemének temetetlenül hagyásáról? Hogyan vélekedtek a görögök a holttestekkel, ezen belül is főként az ellenség elesett katonáinak holttestével való bánásmódról,



Szophoklész bronz szobrának római kori márványmásolata (Róma, Museo Laterano)

Szophoklész: *Antigoné*  
Részletek a tragédiából

ANTIGONÉ

Nem megtagadta egyik bátyánktól Kreón  
mindünk jogát, a tisztas elhantoltatást?  
Lám, Eteoklészt – törvény és szokás szerint  
temette sírba, hogy az Alvilágban is  
övezze őt árnyak között a tisztelet.  
De Polüneikészt, mert bukott ügyért veszett,  
sem eltemetni, sem siratni nem szabad –  
így hirdette város-szerzte mindenütt:  
egy könny, egy rög nélkül heverjen ott a test,  
hogy lakmározzon rajta minden dögmadar!  
A jó Kreón ilyen parancsot ad neked –  
s nekem – ő, hogy torkomra nem forr! –  
énnekem!  
Azonnal itt lesz, s újra fennen hirdeti,  
hogy az, ki még nem tudja, tőle hallja és  
szívlelje meg tilalmát, mert ha szembe száll:  
a nép előtt Kreón agyonköveztetni.  
Egy szóig így van! Most hát megmutathatod:  
nemes vagy-é, vagy csak nagyok korcs fajzata.  
(21–38)

KREÓN

És most, hogy ők kétféle sorsuk egy napon  
betöltve, egymás ellen törtek gyilkosan,  
s egymás vasától szörnyethalva vesztek el:  
enyém a trón s az országlás hatalma itt,  
leszármazás szerint, királyi vér jogán.  
De senki lelkét, hajlamát és szellemét  
nem látni tisztán, míg kormányra nem került,  
s törvényhozóként helyt nem állt nyilvánosan.  
Szerintem az, ki egy egész állam feje,  
és nem követi lelke jó sugallatát,  
de félelemből hallgat ott, hol szólni kell:  
mindenkoron mindenkinél alább való!  
S ki bárcsak egy barátját többre tartja e  
szülőházánál: azt többé nem ismerem!  
Mert én magam – tanúm mindentudó Zeus –  
nem hallgatok, ha azt látom, hogy pusztulás  
vár jó polgárainkra üdvösség helyett.  
S ki a hazával szembe fordul, az nekem  
sosem lehet barátom, mert tudván-tudom,  
hogy egyetlen mentő hajónk van csak: hazánk;  
s míg az bizton halad: barátunk lesz elég.  
Ilyen szellemben kormányzom majd államunk;  
s így ítélem meg Oidipusznak két fiát,  
mint meghirdettem városszerzte mindenütt.  
(170–193)

azok eltemetéséről vagy legalábbis a hozzátartozóknak való kiadásáról? A szakirodalom nem teljesen egységes e kérdések 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 – bizonyos megszorításokkal – általában 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 –, 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 Polüneikész 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.<sup>2</sup> Griffith is elképzelhetőnek – bár korántsem bizonyosnak – tartja, hogy Kreón ítélete annyiban túlmélt 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 temetlenül hagyásról beszél Polüneikész holtteste kapcsán, „hogy lakmározzon rajta minden dögmadar” (30).

Egyértelműbbnek látja a helyzet megítélését Edward M. Harris. Szerinte Kreón nyilvánvalóan megsértette az istenek törvényeit (az ún. íratlan törvényeket), melyeket minden *polisz* elfogadott. A halott temetlenül hagyása már Homérosznál is az istenek haragját váltja ki.<sup>3</sup> 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 ellenség hozzátartozóinak meg kell engedni halottaik eltemetését,<sup>4</sup> s hogy a temetés tiltása a hazaárulók és a szentélyek kifosztóinak esetében is szigorúan csak Attika területére korlátozódtott. A korabeli athéni közönség tehát legalábbis vegyes érzelmekkel, de talán inkább elutasítóan fogadta 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 élvezzi, Kreón viszont úgy véli, hogy neki mint uralkodónak joga van bármilyen törvényt hoznia, alattvalóinak pedig engedelmeskedniük kell. Ám 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).<sup>5</sup> 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 legitimitációs kritériumok keveredése abból a sajátosságából magyarázható, hogy a tragédiában általában együtt jelennek meg a heroikus-mitikus (tulajdonképpen bonzkori vagy archaikus) elemek és a klasszikus kori, 5. századi sajátosságok.

### Antigoné, az *autonomosz*

A végső útjára, a sírjává kijelölt sziklabarlang felé induló Antigonét a Kar fájdalom *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, a halandók közül egyedüli ilyenként, 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, 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 szubjektivitás autonómiája, hanem azé az emberé, aki az istenek törvényeit személyisége legbensejéig sajátjává téve, 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, önfejűségét, olykor 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 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.

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 összeegyeztethetlensége 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, érzelmetől telített, a nyílt tagadó partikulák és az – olykor szarkasztikus formába burkolt – elutasító nyelvi formák nagy száma jellemzi. Antigoné megnyilatkozásaiban nagy szerep jut a közvetlen, intui-

KAR

Rendelkeztél Kreón, Menoikeusz fia,  
hazánk hősérül is, ellenségérül is.  
Tiéd a jog: törvényt tehets tetszés szerint,  
akár az élőkön, akár a holtakon.

(211–214)

KAR

Megáldva a mesterség fortélyaival  
tör a jóra s a rosszra: ha tiszteli ő  
a szülőföld törvényét,  
s amaz istenek adta Jogot,  
áldás a hazára.  
De hazárd haza-vesztő mind,  
ki a bűnre merész:  
soha házi tüzemnél az  
vendég ne legyen,  
soha társam a hitben, az elvetemült!

(365–375)

KREÓN

Rövidre fogva egy kérdésre válaszolj:  
tudtad, hogy amit elköveltél, az tilos?

ANTIGONÉ

Tudtam, hiszen kihirdették nyilvánosan.

KREÓN

S a renDELETEL szembe mertél szállani?

ANTIGONÉ

A renDELETEL nem Zeusz hirdette meg;  
s az alvilágiak közt trónoló Diké  
ilyen törvényt az emberekre nem szabott.  
Olyan hatalmas soha nem lehet szavad,  
hogy bármi földi renDELETEL elsöpörd  
az istenek íratlan, szent törvényeit.  
Azok nem mától: mindöröktől állanak,  
és senki sincs, ki fölfedhetné keltüket.  
Én nem kívántam, földieknek hajtva főt,  
magamra vonni isteneknek bosszuját.

(446–459)

KREÓN

Eszedbe vedd, hogy az, kiben a gondolat  
merek: legkönnyebben elbukik. A vas kemény,  
ha tűzben edzik meg; de éppen mert rideg:  
könnyen reped, s ütés alatt szilánkra hull.  
Tudom, szilaj csikót is szárban tarthatok  
rövid gyeplővel. Nagyralátó gondolat  
alattvalóban ártalom: nem tűröm el. –

(473–479)

KREÓN

Egész Thébában ő akadt csak egymaga,  
 ki törvényemmel nyíltan szembeszállni mert.  
 A nép előtt meg nem hazudtolom szavam:  
 halálba küldöm! – Hívja oltalmul Zeust,  
 testvérek örét! – Hogyha eltűröm, hogy itt  
*rokon* lázadjon: hogy büntessek *másokat*?  
 Igaz király az állam élén az lehet,  
 ki háznépén is illendően örökdi.  
 Akárki is, ki rendet és törvényt tipor,  
 s parancsolóinak parancsot osztogat:  
 helyeslő szót az értőlem hiába vár.  
 Kít élre állított a köz: kövesse azt,  
 s ne kérje, hogy mi jogszerű, mi jogtalan.

(655–667)

HAIMÓN

Te fenségedben azt ki nem fürkészheted,  
 ki mit tesz, mit szól és miért panaszkodik:  
 Tekintetedtől a közember megriad,  
 s egy szót se ejt arról, mi kedved szegheti.  
 De én gyakorta észrevétlen hallgatom,  
 hogy város-szerzte mint siratják ezt a lányt,  
 mert legkülönb a szűzek, asszonyok között,  
 s mert tiszta tettért csúfosan kell vesznie.

(688–695)

KREÓN

Hogy érett ésszel én fogadjam meg szavát  
 annak, ki még a józanságra meg sem ért?

HAIMÓN

Ne tedd, ha tévedek. De bár ifjú vagyok:  
 a jó ügyet tekintsd, ne ifjuságomat.

KREÓN

A jó ügy az, ha pártoljuk a zendülőt?

HAIMÓN

Sosem kívánnék semmi bűnnek pártfogást.

KREÓN

Nem bűn-e az, mit elkövetni mert e lány?

HAIMÓN

Egész Thébában más erről a vélemény.

KREÓN

Hát Théba szabja meg nekem, mi jó, mi nem?

HAIMÓN

Belátod-é, hogy most te szólsz éretlenül?

KREÓN

Ki más az úr az államon, ha nem magam?

HAIMÓN

Nem állam az, mely egy ember tulajdona.

KREÓN

Kié e föld, ha nem királya birtoka?

HAIMÓN

Uralkodj akkor hát a pusztá föld felett!

(726–739)

tív tudás, a megkérdőjelezhetetlen és kétségbevonhatatlan bizonyosság kifejezésének (az *episztaszthai* és az *eidenai* igéknek), ezáltal többször szembekerül a mérlegelő értelemre, a megfontolásra, tanulásra és gondolkodásra, vagyis a diszkurzív értelemre hivatkozó Iszménével és Kreóonnal is. Beszédét 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 megalakítójaként 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):

KREÓN

Rövidre fogva egy kérdésre válaszolj:  
 tudat, hogy amit elköveltél, az tilos (*kériukhtenta mé prasszein tade*)?

ANTIGONÉ

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

KREÓN

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

ANTIGONÉ

A rendeletet nem Zeusz hirdette meg (*u... Zeusz... kériuxasz*);  
 s az alvilágiak közt trónoló Diké

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

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

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 kakhtesz*): mindöröktől állanak (*all' aei pote zé 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*).

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 *thnétosz*, 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 közvetítőjük lehet*. E törvényeknek három, az emberi világ törvényeitől idegen jellemzője van. Először is *íratlan* voltuk (*agrapta*, talán általánosabban is érthető, vagyis arra utalva, hogy nincs közük semmiféle emberi rögzítőrendszerhez), azután *rendíthetlenségük* (*aszphalé*), valamint az *emberi időn kívül álló, örök* voltuk (*u gar ti nün ge kakhtesz; 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 theoiszi tén dikén dószein*), csak azért, hogy közben valamely ember gondolatát, határozatát, döntését (*phronéma*) tartsa tiszteletben. Hegel Antigonénak a törvényhez való effajta viszonyát úgy jellemezte, hogy ekkor az ember a tiszta erkölcsi szubsztanciában él, az erkölcsi rendet megkérdőjelezhetetlen, közvetlen adottságként érzékeli, anélkül, hogy reflektálna értékeinek vagy döntéseinek helyes vagy helytelen voltára.<sup>6</sup>

Antigoné idézett megnyilatkozásának retorikai-pragmatikai jellegzetességei mellett érdemes egy megjegyzés erejéig röviden érinteni nyelvhasználatának lexikai aspektusát is, egyetlen összefüggést, *kériigma* 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 *kériüsszó*, *kériigma* 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 *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, illetve 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 Antigonénak 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 jelentéssé, 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, „mindenkítől 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 (*khériukthenta*), 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.

## 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 többször 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

ANTIGONÉ

Mily istenadta szent parancsot hágtam át?...  
Ó, én boldogtalan! mért is vetem szemem  
nagy istenekre?... kit hívhatnék támaszul?...  
Hisz istenfélelem hozott rám büntetést!  
Ha jóváhagyják ezt a halhatatlanok,  
meghajlok én megérdemelt csapás alatt;  
de kívánom, ha ítélőim vétének:  
úgy mérjenek majd nékik is, mint nékem ők!  
(921–928)

TEIRESZIASZ

Jól vedd eszedbe ezt, fiam! hiszen közös  
mindannyiunkban annyi, hogy – tévedhetünk.  
De el nem vész csapás alatt a tévedő,  
ha bánja vétkét s hajthatatlan nem marad,  
s a rosszat újra jóvátenni nem konok.  
Kemény nyakúság mindig gyenge észre vall.  
Engedj azért tilalmadból: holtat ne bánts!  
Miféle virtus az, mely egy halottra sújt?  
Jó szívvel adtam jó tanácsot: nem nehéz  
jó szót fogadni, legkivált ha hasznos is.  
(1023–1032)

KREÓN

Ezen nyomban megindulok! – Cselédeim!...  
Ti itt... ti ott... ti mind csákányt ragadjatok...  
S teremjetez tüstént amott a szirt alatt!  
Magam se késem – fordítok szándékomon –,  
kit én verettem vasra, én is oldom el!  
Szorongva mondom: legjobb rendületlenül  
a szentesített törvény mellett állanunk.  
(1108–1114)

KAR

Ha a boldogulást keresed, csak a józanság  
legyen útmutatód! Lábbal ne tapodj  
soha isteni törvényt! Rombol a dölyf:  
a szilaj szó vissza is üt szilajon,  
s a konok meginog –  
majd vénség érleli bölccsé.  
(1348–1353)

Az Antigoné-részleteket Mészöly Dezső  
fordításában közöljük.

tükrözik, hogy világát szilárd, változatlan és általános érvényű fogalmakban („törvényekben”) ragadja meg és rögzítse. Kedveli a hasonlatok és 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 nyelvhasználatuk pragmatikai szempontból alapvető különbséget mutat a „törvényhez” való viszonyt illetően: a király parancsol, tilt, engedélyez, törvényt hoz és kihirdet, vallat, vádol 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):

Ilyen szellemben kormányzom [tkp. „ilyen törvényekkel teszem hatalmasabbá”] majd államunk (*toioiszd' egó nomoiszí ténd' auxó polin*);

s így ítélem meg (*kériuxasz ekhó*) Oidipusznak két fiát, mint meghirdettem [a *kériuxasz ekhó* ide is vonatkozik, a fordítás két szóval adja vissza] városszerte mindenütt.

(...)

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

(...)

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

Vagy amikor Antigoné föntebb 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 prokeimenuusz*).

Kreón tehát nem egyszerűen használja, hanem nagyon is tudatosan használja szavának erejét, azt az autoritativ-performatív hatalmat, melyet jogi-politikai státusa kölcsönöz megnyilatkozásainak. Mark Griffith hívta fel a figyelmet a Kreón nyelvének meghatározó *tételező (establishing) mozzanat* fontosságára, a *megállapítás, meghatározás, elrendezés* performatív diskurzusának nyelvi formáira (pl. 188, 190, 639–680), amiképpen arra is, hogy Kreón, ellentétben nyelvzetének 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, jószerevel 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 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-performatív jellege, az, hogy szavai erőt mutatnak vagy akár erőszakot helyeznek kilátásba, nem jelent *önmagában véve* valamilyen jellembéli fogyatékoságot, agresszív hajlamot stb. Inkább a jogi-politikai nyelvben szükségképpen bennerejlő erő (*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. „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-performatív erő, de pl. a forradalmak esetében akár fizikai erőszak is), sem működtetésében („kikényszeríthetőség”), sem hatásaiban, kilátásba helyezett következményeiben (büntetés, megtorlás).

Az erőnek, a törvény vagy a jog erejének, a nyelvi vagy akár fizikai erőnek (erőszaknak) az alkalmazását pedig az a mozzanat teszi különösen – és redukálhatatlanul – kockázatosná, hogy semmiféle jogi-politikai döntés nem képes teljes mértékben előre látni és uralni saját következményeit. A történelem tervezhetetlen esemény-jellege mindig kiszámíthatatlanná, csakis utólag, előreláthatatlan hatásai alapján teszi megítélhetővé a döntéseket. A politikai cselekvés kiszámíthatatlan hatása, vagyis az, amit Derrida és de Man cselekvés és tudás megszüntethetetlen szétválásának nevez, Kreón *kériügmájában* akkor mutatkozik meg, amikor Antigoné tette, Polüneikész végtisztességben részesítése, a maga előreláthatatlan, megjósolhatatlan esemény voltában bekövetkezik.<sup>7</sup> Kreón „hibáját”, vagy inkább tragikus vétkét e vonatkozásban 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 *kériügma* 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.<sup>8</sup>) Ezzel összefüggésben fontos kiemelni, 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 engedelmességet, 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 önmaguk-

ban nem biztosítják a jog végső értelmének, az igazságosság-nak a megteremtését.<sup>9</sup>

Kreón esete azt mutathatja meg, hogy ahol emberi intézményekről, normákról és döntésekről van szó, ott mindig, teljesen soha nem kiküszöbölhetően fönnáll a jogszerű jogtalanokodás, a „törvényes jogtalanosság” (Gustav Radbruch) lehetősége és veszélye. 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 nézve érthető, hogy többen egyfajta rejtett Periklész-kritikaként olvassák a darabot (ahogyan egyébként az *Oidipusz királynak* is lehetséges ilyen értelmezése). Christian Meier, a kiváló ókortörténész nyomán pedig talán az is megkockázatható, hogy Szophoklész rejtett figyelmeztetését mi sem vehetjük félvállról pusztán a modern demokráciák jogtechnikai alkotmányosságai megoldásaira hivatkozva.

### 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 *eltüntetési* 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 megnyilatkozásait, 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 fönnebb 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* (‘megjelenni’) 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. „hogyan 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 tehetőek megtapasztalhatóvá, e közvetítés megbízhatóságáról viszont nem tudunk döntést hozni. Az isteni törvények éppen hogy *nem* „jelennek meg” – az emberi törvények mintájára – a közvetlen érzéki tapasztalat számára. E törvények isteni eredetéről soha nem tudunk tapasztalati bizonyosságot szerezni.<sup>10</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy ne tulajdoníthatnánk nekik az istenektől származó autoritást (a korabeli görögök nagy része ekként foghatta fel 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 *polis* – egésze osztozik.<sup>11</sup>

Antigoné érvelése kapcsán Derrida nyomán akár még azt is megkockázathatjuk, hogy Kreón talán nem is önmagában Antigoné tette miatt válik kérélhetetlenné és meggyőzhetetlenné, hanem amiatt a fenyegetés miatt, amelyet Antigoné tette jelent a jogrenddel szemben. Vagyis éppen ama performatív mozzanat miatt, amely Antigoné konstatív megnyilatkozása mögött működik, s amely versenyre kelhet a Kreón által használt performatívumok létesítő erejével. Kreón Antigoné hivatkozását az istenek törvényére olyan jogilag komolyan veendő érvelésnek láthatja, mely az ő 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, legitímálni (*begründen* – megalapozni) vagy módosítani, vagyis úgy fellépni, mint aminek joga van a joghoz.”<sup>12</sup>

### 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 többszörös 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 *polis*, 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.<sup>13</sup>

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 elhamarkodottságával a tragédia bekövetkeztéhez. Az a korábban már szóba hozott mozzanat is említést érdemel, hogy Kreón maga is több ízben hivatkozik Zeuszra vagy a *polis* isteneire (184, 304–305; vö. 162–163, 198–203, 758), valamint hogy Teiresziasz megjelenésekor tiszteletet mutat a jóssal szemben (vagyis 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 készen 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 zárátja, 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 (vö. 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 „Ó 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

jelent, hogy Szophoklész kételkedne igazságos voltukban, hanem inkább azt, hogy az emberek által az isteneknek tulajdonított elvárások, 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 *polis* politikai vezetőjeként bűnt követett el, amikor a halottak eltemetésének isteni és emberi jogával vagy törvényével 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 „kozmo-politika” 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 mutatkoz(hat)ott meg tetteivel, 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 törte meg. Antigoné tette diszkontinuitást iktat be a cselekvések vagy történések „folyamatába”, ezzel együtt pedig a jog aktuálisan adott 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 szolgált ellenfelének igazságot. (Az *Antigoné* értelmezéstörténete pedig még arra is bőven szolgált példát, hogy Antigoné és Kreón ügyében nem mindenki és nem mindenkor hozott ilyen, az elkésző 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. A cselekvés és tudás, jog és igazságosság között mindig, szükségképpen működő *différence*,<sup>14</sup> a „halasztódó különbözőség” 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 benne rejlő fenyegetés az, amit az *Antigoné* különös élességgel állít elénk.

## Jegyzetek

- 1 Másutt részletesen tárgyaltam az *Antigoné* jogtörténeti és jogelmélet-történeti vonatkozásait: „A törvény *Szophoklész* *Antigonéjában*”: *Kontroll*: Iustum aequum salutare „Jog és irodalom” különszám, 2007. Az *Ókor* számára készített változatban elsősorban a darab szövegére összpontosítok, a történeti háttérre inkább csak utalok. A darab jogtörténeti vonatkozásaihoz legújabbban lásd Edward M. Harris *Antigone the Lawyer, or the Ambiguity of Nomos* című, gazdag történeti és szakirodalmi anyaggal dolgozó tanulmányát.
- 2 Lásd pl. Thuküdidész I. 138. 6; Xenophón, *Hellénika* I. 7. 22. Polüneikésszel kapcsolatban hasonlóan Euripidész, *Phoinikiai nők* 776, 1629–1630.
- 3 *Iliasz* XXII. 358; XXIV. 39–45, 112–115, 134–136; *Odüsszeia* XI. 73.
- 4 Lásd pl. Thuküdidész IV. 97–98; Lüsziász II. 7–10. Vö. Pauszaniász I. 32. 5.
- 5 A darab középpontjában álló „jogvitát” tehát helytelen volna úgy felfognunk, mintha Kreón a „jogpozitívista”, 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.

- 6 A vonatkozó passzusok *A szellem fenomenológiája* „Törvényvizsgáló ész” című alfejezetében olvashatók. (Lásd még az *Estétikai előadások Második részének* „A régi és az új istenek harca” című alfejezetét.) Hegel megidézésével nem akarom azt a látszatot kelteni, mintha értelmezésének alaptézisével 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”
- 7 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 Polüneikész eltemetését. Természetesen a politikában mindig számolnak jövőbeli lehetőségekkel, valószínűségekkel; ami e jövőbeli eseményekre nézve elérhetetlen, az a róluk való *biztos előzetes tudás*. Ha ez lehetséges volna, akkor nem volna lehetséges a politika, a politikai cselekvés.
- 8 Karsai György hívta fel arra a figyelmet, hogy a temetés tilalma Kreón *első* parancsa; mint ilyen, döntő szerepe van az új uralkodó tekintélyének megteremtésében. Kreón nem tehet engedményt, nem visszakoehat mindjárt az első intézkedése kapcsán.
- 9 Ellene vehető ennek, hogy amikor Kreón belátja hibáját, akkor a következőképpen fogalmaz: „Szorongva mondom: legjobb rendületlenül / a szentesített törvény (*tusz kathesztótasz 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.

- 10 Ennek az értelmezésnek ellene vehető, hogy a *phainó* ige passzív alakja ebben az összefüggésben jelenthet ‘keletkezést’ és ‘létezés’, ‘fennállást’ is. (LSJ s. v. *phainó*, I, B, 2, b, és 3.) Mészöly Dezső fordítása („és senki sincs, ki fölfedhetné *keltükét*”) 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” (tulajdonképpen „örökké élnek”: *all' aei pote dzé tauta*). A *phainomai* szó jelentésköre azonban eltéphetetlenül kapcsolódik a megjelenés mozzanatahoz (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’ jelentéskörének 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.
- 11 Erre a megrendítő bizonytalanságra Szophoklész korában a szofisták már fölhívták a figyelmet. A szofisztika hatása e szempontból alapvető az *Antigoné* problematikájára nézve.
- 12 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 tulajdonképpen „töri” meg. Ahogyan 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.”
- 13 Vö. *Oidipusz király* 863–910.
- 14 Derrida így, *a*-val írva teszi filozófiája fontos fogalmává. E rendhagyó írásmód indokait lásd *Az el-különböződés (La différence)* című írásában.



Istennő itáládozata vörösalakos csészén. Brygos-festő, Kr. e. 480-470 körül (Budapest, Szépművészeti Múzeum, Rázsó András felvétele)

## Irodalom

- Walter Benjamin, „Az erőszak kritikájáról”: uő, *Angelus novus* (ford. Bence György), Magyar Helikon, Budapest, 1980.
- Bolonyai Gábor, „Utószó”: uő (szerk.), *Szophoklész drámái*, Osiris, Budapest, 2004.
- Bolonyai Gábor (szerk.), *Szophoklész: Antigoné, Oedipus király*, Ikon, Budapest, 1994. E kiadás Mészöly Dezső *Antigoné*-fordítását hozza, ezt idézem.
- Jacques Derrida, „Force de loi: le „fondement mystique de l'autorité” / Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority”: *Cardozo Law Review* 11 (1990)
- Jacques Derrida, „A törvény ereje: Az »autoritás misztikus alapja«. 2. rész”: *Vulgo* 2005/3 (ford. Kicsák Lóránt).
- Jacques Derrida, „Az elkülönbözödés (La différence)”: Bacsó Béla (szerk.), *Szöveg és interpretáció* (ford. Gyimesi Tímea), Cserépfalvi, Budapest, é. n.
- Hellmut Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München, Beck, 2000.
- Mark Griffith (szerk.), *Sophocles' Antigone*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. A darab görög szövegét ebből a kiadásból veszem.
- Edward M. Harris, „Antigone the Lawyer, or the Ambiguity of *Nomos*”: Edward M. Harris – Lene Rubinstein (szerk.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Duckworth, London, 2004.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Budapest, 1979.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estztikai előadások I–III* (ford. Zoltai Dénes), Akadémiai, Budapest, 1980.
- Karsai György, *A Szép és a Szörnyeteg. Görög drámák értelmezései*, Osiris, Budapest, 1999.
- G. B. Kerferd, *A szofista mozgalom* (ford. Molnár Péter), Osiris, Budapest, 2003.
- Paul de Man, *Az olvasás allegóriái. Figuratív nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben* (ford. Fogarasi György), Ictus Kiadó – JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1999.
- Christian Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Beck, München, 1988.
- Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Gustav Radbruch, „Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog”: Varga Csaba (szerk.), *Jog és filozófia. Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből*, Szent István Társulat, Budapest, 2001.
- Karl Reinhardt, *Sophokles*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947.
- Steiger Kornél (szerk.), *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, Atlantisz, Budapest, 1993.



A XX. évfolyamában járó **LIGET irodalmi és ökológiai folyóirat**-ban kortárs novellákat és verseket, irodalmi, történelmi, társadalomtudományi, esztétikai tárgyú írásokat, építészeti, környezetvédelmi, politikai esszéket olvashat.

A **LIGET-könyvek** sorozatban tanulmány- és novelláskötetek, versek, mesék, regények, esszék, antológiák és vegyes szerkezetű, fotókkal vagy rajzokkal társuló művek jelennek meg kortárs szerzők tollából.

További információkért tekintse meg honlapunkat! [liget.grafium.hu](http://liget.grafium.hu)