

MANKEPOOT ALS ZONDEBOK

Girard Studiekring, 28 januari 2022

Tweede bijeenkomst over Sophocles' *Oedipus Rex*, naar aanleiding van het derde hoofdstuk uit René Girard, *La violence et le sacré*, 'Œdipe et le victime émissaire', in de Nederlandse vertaling 'Oedipus en de zondebok' in *God en geweld*.

Michael Elias
michael.elias@xs4all.nl

Girard benadert Sophocles' toneelstuk¹ in dit hoofdstuk op een andere wijze dan de meeste literatuur- en theaterwetenschappers. Binnen zijn opvatting over het ontstaan van cultuur leest hij de tragedie in relatie tot de mythen en rituelen die eraan ten grondslag liggen, en waar het drama de voortzetting van is. De opeenvolging van de gebeurtenissen in het stuk volgend, onderzoekt hij de inhoudelijke verschillen tussen beide genres: in het hoofdstuk dat voorafgaat aan dat over Oedipus schrijft hij dat de tragedie te beschouwen is als een ontcijfering van de mythische motieven. Een gedeeltelijke ontcijfering, naar zal blijken, want ook Sophocles heeft zich niet los kunnen of willen maken van de mythe - men kan zich de vraag stellen in hoeverre hij zich bewust was van het soort veranderingen waarvan zijn tragedie blijk geeft. Voor Girard gaat het erom, vanuit een ander perspectief dan dat van de oude Grieken of contemporaine menswetenschappers een werkelijkheidslaag aan te boren die mythen verhullen.

Daartoe begint hij in *La violence* met het ontwikkelen van een hypothese, waarvan de contouren al zichtbaar zijn in *Mensonge romantique* en die vorm begon te krijgen in discussie over een lezing die hij hield tijdens het congres 'The Languages of Criticism and the Sciences of Men' aan Johns Hopkins University in 1966.² In zijn verdere werk zal hij die op tal van punten uitwerken tot zijn mimetische theorie. Kort samengevat: mimesis kan tot een rivaliteit leiden die besmettelijk is, geweld uitlokt en zich zo uitbreidt dat de hele samenleving in een crisis komt. Daar komt een eind aan wanneer één persoon, beschuldigd van uitzonderlijke overtredingen, verantwoordelijk wordt gesteld voor het zich alom verspreide wederkerige geweld: een zondebok. Door de collectief verenigde massa wordt hij uitgedreven, gestenigd, verdronken, onthoofd, verbrand of opgejaagd naar een hoogte buiten dorp of stad waar hij zich vanaf stort. De opgehitste gemoederen van de ongedifferentieerde, op geweld beluste massa zijn daarmee in unanimité tot bedaren gekomen. In die wijze van presenteren heeft Girard het perspectief van de mythe, waarin de uitdrijving gerechtvaardigd wordt, verlegd naar dat van degene die ten onrechte beschuldigd is van alle kwaad. Kunnen we de tragedie, i.c. die van Sophocles' Oedipus, als een stap in die perspectiefwisseling beschouwen, waarin de 'funderende moord' de cultuur voortbrengt?

¹ Zie ook de teksten die Els Launspach vorig jaar op 30 april gebruikte in haar presentatie van Oedipus voor onze kring: <https://www.girard.nl/index.php/kringbijeenkomsten-2021>

² Vgl. Haven (2018), hoofdstuk 8 en Vorstenbosch (2021): 195 e.v.

Terugblikkend zegt Girard³ dat de Griekse tragedie in de jaren zestig dezelfde rol voor hem speelde bij het ontdekken van het zondebokmechanisme als de moderne roman voor mimetische conflicten. In zijn bespreking van *Oedipus rex* in *La violence* probeert hij Oedipus te karakteriseren als zondebok, maar met inachtneming van alle veranderingen die de mythische Oedipus inmiddels heeft ondergaan in het Athene van de vijfde eeuw voor Christus, waarin de filosofie zich onder geletterden begon los te maken van mythisch denken, maar waarin het rechtssysteem nog lang niet de vorm had zoals wij die kennen. Het is dan ook ongelooflijk lastig om ons met de inzichten die wij in de loop der eeuwen hebben verworven, in te leven in een situatie waarin men mogelijk enig inzicht kreeg in de mythische beschuldigingen zoals die in de tragedie van *Oedipus rex* nog rondzingen en waar de rol van de *scapegoatende* massa gesublimeerd is in toneelspelers, koor en een publiek voor wie parricide en incest reëel waren.

Er moet een schuldige zijn

Wij, die gewend zijn aan de huidige rechtsgang in het westen, kunnen ons erover verbazen dat men voor de verschijning van de pest in de stad Thebe als vanzelfsprekend aanneemt dat iemand daar schuldig aan is, dat de stad gezuiverd moet worden van zo iemand om een eind aan de plaag te maken. En waarom had de moeder van Oedipus, Jocaste, als ze met haar zoon is getrouwd, geen oog voor zijn 'gezwollen voeten'?⁴ Sandor Goodhart ging in op het gegeven dat er in de tekst herhaaldelijk sprake is van 'moordenaars' van Laios en niet van één⁵ – maar Oedipus maakt daar in zijn verdediging geen 'hard punt' van (waarom laat hij zich de schuld in de schoenen schuiven?), ook al zegt hij in vss. 842-45, in de (nogal vrije) vertaling van Gerard Koolschijn:

'Een bende rovers zei hij volgens u, had Laios omgebracht.
Als hij nu weer een meervoud noemt, heb ik hem niet gedood.
Want één kan nooit hetzelfde zijn als veel.'

Het feit echter dat dergelijke verzen überhaupt in dit stuk voorkomen, geeft al aan, hoe in de tragedie een analytische kracht tot ontwikkeling komt die ontbreekt in de mythe. Oedipus formuleert in deze verzen zonder het te weten het zondebokprincipe, zegt Girard er later over.⁶

'Oedipus en de zondebok' in *La violence* geeft ons inzicht in een 'sacrificiële logica', het mimetische mechanisme met zijn aantijgingen tegen onschuldigen, in de zondebok als *pharmacos*, en daarmee over het ontstaan van mythen in het algemeen. Girards afkeer van 'de literaire kritiek' – het is jammer dat hij zowel in dit boek als in andere veelal verzuimt verwijzingen te geven naar specifieke studies – luidt dat deze de mythe als een onaantastbaar gegeven ziet, terwijl anderzijds de tragedie ongemoeid wordt gelaten door onderzoekers van mythen. Aristoteles zou er met zijn *Poetica* debet aan zijn dat men de verhouding tussen mythe en tragedie nog altijd niet relevant vindt. Dat Girard zelf met zijn 'radicaal subversieve' confrontatie van beide genres de scheidslijnen tussen vakgebieden, die echte kennis verhindert, wil doorbreken, blijkt op tal van plaatsen in

³ Girard (2004/2007): 185/136.

⁴ Zie voor deze en andere voorbeelden Joost Dancet, "Sophocles, 'Oedipus Rex' – Gisteren held, vandaag zondebok," https://www.girard.nl/texts_online/d/Dancet_Joost_6.pdf.

⁵ Zie Goodhart (1978/2020), voor de hierna geciteerde verzen p. 398-399.

⁶ Girard (2004/2008): 110/201.

dit hoofdstuk; ook zijn latere werken kenmerken zich door een multidisciplinaire aanpak – met alle gevaren van dien.

In dit hoofdstuk begint zijn opvatting gestalte te krijgen dat een mythe meer is dan een autonoom betekenend systeem, zoals de structuralisten stelden. Ze heeft een verwijzing naar iets anders dan zichzelf, zal hij later in *Des choses* toelichten⁷ en die betreft de realiteit van de slachtoffers. Wat iets anders is dan dat elke mythe een buiten-tekstuele referent zou hebben: de werkelijkheid van slachtoffers kan van binnenuit de tekst gepostuleerd worden, zo zeker als dat ook mogelijk is bij een 15^{de}-eeuwse tekst over heksen. In mythen is de optiek vervat van de gemeenschap die door de collectieve moord verzoend werd en er unaniem van overtuigd is dat het ging om een geheiligde daad. De stap om mythen en vervolgingsteksten 'onthullend' te lezen is volgens Girard een belangrijke stap in de intellectuele geschiedenis.⁸ Dit inzicht leidt hem nog weer later ertoe om tijdens een discussie over *Ritual Killing and Cultural Formation* een nieuwe definitie van het begrip mythe te poneren: "A myth is an account of scapegoating narrated from the viewpoint of the persecutors."⁹ Met andere woorden: mythen ontstaan uit offercrises en transfigureren die in retrospectief tot verhalen waarin het zondebokmechanisme verhuld wordt.

Stereotypen

De hypothese over de *cold case*,¹⁰ de funderingsmoord die mythen verhullen doet de vraag opkomen: zit er enige logica in het aanwijzen van slachtoffers? In *Le bouc émissaire* probeert Girard daar een antwoord op te geven in het derde hoofdstuk 'Wat is een mythe?', waar hij ingaat op een aantal stereotypen die duiden op werkelijke gewelddadigheden.¹¹ Hij noemt er vier:

1. een sociale en culturele crisis, d.w.z. een algemeen wegvallen van de verschillen;
2. misdrijven, die het verval van de verschillen in de hand werken;
3. aangewezen daders van deze misdrijven, die tekenen dragen van slachtoffersselectie, paradoxale kenmerken van het wegvallen van verschillen;
4. verdrijving van wie de gemeenschap bezoedelen.

Drie of twee van deze stereotypen zijn vaak voldoende om een document als 'vervolgingstekst' te kunnen herkennen. De beschrijving van een crisis vindt geregeld plaats in termen van ziekte of natuurrampen, die de uitdrukking heten te zijn van immoreel gedrag van (leden van) de gemeenschap. Dat is gebruikelijk in traditionele samenlevingen, waarin natuurlijke en sociale gebeurtenissen niet zoals bij ons tot verschillende domeinen behoren, maar één geheel vormen.

⁷ Met deze opvatting van referentie verandert de verhouding tussen *signifiant* (betekenaar) en *signifié* (betekenis), zoals die sinds De Saussure m.b.t. het taalteken (*signe*) gebruikelijk is. Girard beschouwt het slachtoffer als de *signifiant transcendental*; de *signifié* is voor hem "tout le sens actuel et potentiel que la communauté confère à cette victime et, par son intermédiaire, à toutes choses" (1978: 112).

⁸ "Si le mythe, en somme, est la vision rétrospective des persécuteurs sur leur propre persécution, nous ne pouvons pas traiter comme insignifiant un changement de perspective qui consiste à se ranger au côté de la victime, à proclamer son innocence à elle et la culpabilité de ses meurtriers." (1978: 171).

⁹ Uitgegeven in boekvorm: Girard (1987): 79.

¹⁰ Koper (2006: 87): 'The play is an investigation of killing.'

¹¹ Girard (1982/1986), hoofdstuk 2, 'De stereotypen van de vervolging.'

Toegepast op het verhaal van Oedipus is er (1) de pest die Thebe teistert, (2) waarvoor Oedipus verantwoordelijk is, omdat hij zijn vader gedood en zijn moeder gehuwd heeft. (3) Het orakel wijst hem als misdadiger aan om een eind te maken aan de epidemie; daarbij dienen de vadermoord en de incest, schrijft Girard, 'als verbindende gegevens tussen het persoonlijke en het collectieve; deze misdaden werken dermate indifferentiërend, dat hun invloed zich over de hele samenleving uitbreidt.' Bij Sophocles vallen ze samen met het lijden aan de pest. Wat Oedipus' slachtofferkenmerken betreft: hij is kreupel, vreemdeling bovendien maar ook een koningszoon. Een vermenging van marginaliteiten. En hoe meer slachtofferkenmerken, hoe groter iemand de kans loopt, (4) 'de banbliksem naar zich toe te trekken.'

Geslaagd als zondebok

'Stel je voor', schrijft Girard,¹² 'een Oedipus die zich niet laat overtuigen, die zou spotten met het noodlot en vooral met de vadermoord en de incest, een Oedipus die erin zou volharden de orakels te behandelen als sinistere valstrikken voor zondebokken. Hij zou de hele wereld tegen zich krijgen, de hellenisten, Heidegger, Freud, de hele universiteit. Hij zou ter plaatse moeten worden gedood of opgesloten in een psychiatrische inrichting,' stelt hij smalend. In een hartstochtelijk betoog naar aanleiding van het bijbelboek Job trekt Girard een vergelijking met Oedipus. 'Job is voor de Grieken en hun moderne erfgenamen ondenkbaar.' In beide gevallen valt de metamorfose te zien van het idool van het volk tot zondebok. Zeker, vadermoord en incest ontbreken bij Job, maar de oorsprong van de mythe is onbekend en we zullen nooit weten waar vadermoord en de incest vandaan komen, evenmin als we zullen weren of Thebe ooit een koning heeft gehad met de naam Oedipus. Van belang is dat de beschuldigingen bij Job niet aanslaan, hij verklaart tot het eind dat hij onschuldig is. Anders zouden we nog maar één gezichtspunt hebben, dat van de vrienden: een mythe. In het geval Job zien we steeds meer beschuldigingen *nadat* de menigte zich tegen haar voormalige idool heeft gekeerd. Ze zijn dus door deze omkering *veroorzaakt*. Als Job er niet was geweest om zichzelf te verdedigen, hadden de beschuldigingen makkelijk de onwaarschijnlijke en verkeerde wending kunnen nemen als in de mythe. Vergelijk ook de zweren van Job die enigszins lijken op de pest die Oedipus geacht wordt op Thebe over te brengen. Ook de figuur van Job moet teruggaan op een of andere mythe, niet erg verschillend van Oedipus, die in tegenstelling tot Job een geslaagde zondebok is.

Girard zet ze tegenover elkaar om een breder probleem aan te kaarten: dat het sceptische humanisme zich sinds al enkele eeuwen voor elke beïnvloeding vanuit de Bijbel heeft afgesloten, terwijl anderzijds de diepte daarvan voldoende is begrepen om ons de unieke macht te geven om voortaan de mythische uitkristalliserings te voorkomen. Hij merkt op dat de geschiedenis van de Franse revolutie in ruimere zin misschien mythisch is, maar nooit tot een soort verjongde Oedipus-mythe is geworden.¹³ In een gedachte-experiment schetst hij de kiemen voor zo'n mythe: je zou je het samenvloeien van twee personen tot één kunnen voorstellen, de kleine Louis XVII, beschuldigd van incest met zijn moeder en Philippe Égalité die stemde voor de dood van de koning [Louis XVI]. Zo'n mythe kan in onze wereld niet tot stand komen, het wordt onmiddellijk doorzien. Dat inzicht is echter niet overgebracht naar werelden die vreemd zijn aan de onze en vooral niet naar zo'n tekst als *Oedipus rex*. Vrome classici komen telkens aan met het noodlot, dat elk onderzoek naar de mythologische

¹² Girard (1985/1987): 71/59.

¹³ *Ibid.*, 59/49-50 e.v.

beschuldigingen doet verdwijnen en van de tragische held een misdadiger maakt. De gedachte dat de mythe geheel fictief is, maakt haar net zo ontoegankelijk als de omgekeerde gedachte, die van het primitief religieuze, waardoor de mythe tot waarheid is gemaakt. De parallel Oedipus-Job stelt ons in staat het soort superioriteit te preciseren van de bijbelse tekst bij de waarlijk radicale demystificatie die gelijk staat aan de oplossing van het enigma dat de mythologie nog altijd voor ons is.

Oedipus en Jozef

Op de interpretatie van het Oedipus-verhaal is Girard vele malen teruggekomen, met telkens nieuwe perspectieven, nuanceringen en vergelijkingen. In het lange interview dat Michel Treguer met hem had voor *Quand ces choses commenceront* brengt hij Oedipus in verband met de figuur van Jozef in *Genesis*,¹⁴ wat hij uitwerkt in hoofdstuk 9 van *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. De kindertijd van beiden begint met een familiecrisis die wordt opgelost door de gewelddadige verstoting van de kindhelden, in het geval van Jozef zijn dat de jaloerse broers. Ook hier zijn er overeenkomsten, maar crucialer is het verschil als we naar het collectieve geweld kijken. Gaan de Thebanen ervan uit dat de schanddaden van Oedipus reëel zijn, in de bijbel wordt het gelijk van Jozef benadrukt; het is evident dat de beschuldigingen tegenover hem niet serieus worden genomen. Dat de vrouw van Potifar hem van aanranding beschuldigt, wordt in het verhaal direct gefalsificeerd. Het is te vergelijken met de vermeende seksuele transgressies van Oedipus, die juist daardoor een redder wordt.

De auteur van Genesis ziet Jozef evenwel als onschuldig en geeft met zijn happy ending een volstrekt andere uitkomst dan Sophocles: de wraak die Jozef als onderkoning van Egypte op zijn broers had kunnen nemen is vervangen door vergeving, ingegeven door het teken van inkeer door Juda. Volgens Girard is dit een bewuste kritiek op de handelwijze in mythen, waarin zelfkritiek ontbreekt. Het sluit aan bij wat hij in *Des choses cachées* schreef over de referentialiteit van het verhaal: de waarheid van de tekst ontstijgt de werkelijkheid of niet-werkelijkheid van de gebeurtenissen. De joodse traditie¹⁵ verschilt van de heidense doordat ze menselijke schepselen niet vergoddelijkt na ze tot duivels gemaakt te hebben: voor het eerst in de mensengeschiedenis vallen het goddelijke en het collectieve uiteen.

Oedipus: de naam

Naar mijn idee zijn er nog enkele aspecten die de opvatting van Girard zouden kunnen verfijnen of ondersteunen waar het gaat om de stereotypen in mythen en vervolgingsteksten. Er is bijvoorbeeld de naam van de protagonist: Oedipus, ontleend aan wat hem is aangedaan. In mythen, sprookjes en legenden is het niet ongebruikelijk dat de held een naam draagt op grond van (lichamelijke) eigenschappen of gebeurtenissen uit iemands (latere) leven: Stentor, Petrus, Koning Lijsterbaard, Kleinduimpje, Roodkapje, Assepoester, Barbarossa, Christoffel. We zien het verder geregeld in bijbelse verhalen, bijvoorbeeld bij de naam Jakob, die door zijn broer Esau 'hielenlichter' wordt genoemd, wat een volksetymologische verklaring voor zijn naam is – in het Hebreeuwse Ja'akov zit een stam die 'beschermen' betekent en veel gelijkenis

¹⁴ Girard (1994/2014): 42, 50/21, 28-29. Vgl. ook 'The Bible is not a Myth', *Literature and Belief* 4 (1985), 7-15, opnieuw verschenen en aangepast in Girard (2004: 107-113) onder de titel 'The Myth of Oedipus, the Truth of Joseph'.

¹⁵ Aansluitend bij Girards analyse wijdt de voormalige Britse opperrabbin Jonathan Sacks hoofdstuk 8 van zijn boek *Not in God's Name* aan deze wisseling van het perspectief: 'Het verschil met Oedipus is dat het Griekse verhaal tragisch is en het Hebreeuwse non-tragisch' (2016: 176).

vertoont met een andere, die 'bedriegen' betekent. De naam Oedipus is gebaseerd op het Griekse *oidao* 'zwellen' en *pous* 'voet', wat verwijst naar een handicap: zijn babyvoetjes waren door zijn vader doorstoken voorafgaand aan het te vondeling leggen, zijn 'eerste uitdrijving'.

Het raadsel van de sfinx

Het begin van zijn naam kan echter ook in verband worden gebracht met het Griekse *oida* 'weten'. De naam zou dan betekenen: "Ik ken de voeten". Dat kan als een sarcastische grap worden uitgelegd, maar het heeft ook een diepere betekenis, die in verband staat met het raadsel van de sfinx. Het verhaal daarover wordt in de tragedie niet verteld: Oedipus verschijnt meteen als koning van Thebe, ten tijde dat de stad geteisterd wordt door de pest - het publiek wordt verondersteld de mythe te kennen. Zijn koningschap berust op het feit dat hij de stad verlost heeft van een vorige crisis; doordat hij de situatie doorzag en het raadsel wist op te lossen, kon de rust in de samenleving weerkeren, vandaar dat op hem wederom een beroep wordt gedaan.

De mythe had die vorige crisis verbeeld door de onderlinge rivaliteiten en spanningen te externaliseren in de boosaardige figuur van de sfinx, die de stad teisterde en telkens een slachtoffer eiste als haar raadsel niet opgelost wordt: een monster dat de stad in haar macht heeft. De typische plaats voor zo'n figuur is buiten de stad. Met zijn handicap had Oedipus 'weet van voeten', want daar had het raadsel in eerste instantie betrekking op:

"Welk schepsel heeft één stem en heeft 's morgens vier voeten, 's middags twee en 's avonds drie?"

Het antwoord van Oedipus luidde "de mens", die in zijn eerste levensjaren nog kruipt (op vier benen), later op twee benen loopt en later met een stok loopt (drie benen).

In die zin betreft het raadsel hemzelf en is hij, door zijn verminking kreupel, bij uitstek iemand die dit raadsel kan oplossen. Koning geworden, zal hij echter vervolgens, beschuldigd van moord op zijn vader en seks met zijn moeder, zelf in een monster veranderen: tegelijkertijd zoon, echtgenoot, vader en broer van dezelfde menselijke wezens. Een wezen dat de samenleving nodig heeft om spanningen op te ontladen. Incest, moord en vormen van algemene morele laksheid staan voor onregelmatigheden in de sociale orde, waarvan droogtes, overstromingen en ziektes een pendant vormen in de ecologische orde. Ook zijn belangrijkste tegenspeler in de tragedie, Tiresias, heeft daar trekken van: als tweemaal transseksueel draagt de 'blinde ziener' de voor de orde van de samenleving bedreigende seksuele indifferentie in zich. Rivaliteit met de protagonist leidt tot dubbelheid en symmetrie: ook Oedipus is aan het eind van het stuk blind.

In veel opzichten gevallen gaat het dus in het Oedipus-verhaal om wegvallen van verschillen. En de sfinx zelf is zowel mens als dier, een kannibalistisch monster, dat bij de Grieken het gezicht van een vrouw heeft, het lichaam van een leeuw en vleugels als van een roofvogel; wegens het behoren tot verschillende klassen een onrein wezen, vandaar dat het zich op karakteristieke wijze buiten de gemeenschap bevindt. Met de vraag naar het wisselende aantal voeten of benen verwacht ze ook nog de categorieën menselijk en dierlijk. Vermenging in dubbele zin dus: een belichaming van de mimetische crisis. Nadat Oedipus haar raadsel heeft opgelost door de tegenstrijdigheden waarnaar het raadsel verwijst, terug te brengen tot menselijke proporties (de

verschillende levensfasen),¹⁶ stort ze zich te pletter op de klippen. In de mimetische theorie is dat de verhulling van een moord.

Raadsels als inzet van het leven

Wie van iemand tijdens een *speech event* een raadsel opgegeven krijgt, weet dat de oplossing uit een onverwacht domein moet komen. Zie een simpel raadsel dat kinderen elkaar opgeven: 'Welke ring is niet rond?' Het antwoord dient niet gezocht te worden op inhoudelijk gebied, maar heeft te maken met de vorm van het woord: in de oplossing 'haring' ligt een ander type kennis verborgen en het heeft dan ook geen zin te zeggen: 'Ja, maar dat is toch geen ring!' De *Verschlüsselung* krijgt gestalte doordat raadsels zaken bijeenbrengen die normaal gescheiden zijn. Daarmee wissen ze grenzen uit, in het talig materiaal zelf (grammaticaal, lexicaal, e.d.) of in de wereld die ermee beschreven wordt. In beide gevallen laat de vraagsteller in het midden op welk gebied het antwoord te zoeken is.¹⁷ Zo zijn raadsels een voorbeeld van creativiteit – en indifferentiatie. Wie een raadsel probeert te beantwoorden en in een bepaald domein zoekt, kan een antwoord vanuit een heel ander domein krijgen. Het raadsel laat een nieuwe en ongebruikelijke vorm van systematisering zien.¹⁸

In de mythologie is de betrekking van het raadsel tot wat als sacraal werd ervaren, altijd aanwezig; het vormt de uitdrukking van de ordening in een samenleving; bij offerfeesten is het verbonden met strijd, die een rituele vorm heeft gekregen. De verhalen waarin ze zijn ingebed dragen in veel tradities de sporen van grensvervaging, rivaliteit en geweld. Huizinga bracht dat ter sprake in een rede uit 1933, "[Over de Grenzen van spel en ernst in de cultuur](#)"¹⁹ en werkt het uit in zijn *Homo Ludens*: 'Het raadsel is een "gewichtig agonaal element [] in het sociale verkeer", hetgeen wordt bevestigd door wat veel onderzoekers na hem in verschillende contexten observeerden. In het epos van de *Rgveda* wordt vermeld dat Brahmanen met elkaar wedijveren in kosmogonische raadselvragen; als hoogste wijsheid geldt het een vraag te stellen, die niemand beantwoorden kan. De Brahmaan Vidagdha Sakalya valt het hoofd van de romp wanneer deze het antwoord op een raadselvraag schuldig moet blijven, "... wat wel een schoolsche versie zal zijn van het motief, dat hij zijn hoofd ermee verbeurt".²⁰

"Het raadsel toont zijn heilig, dat betekent 'gevaarlijk' karakter in het feit dat het in mythologische of rituele teksten bijna altijd een 'halsraadsel' blijkt te zijn, d.w.z. een opgave met de oplossing waarvan het leven gemoeid is, waarvan het leven de inzet is."²¹ De mythische gebeurtenis krijgt een interpretatie die aansluit bij de rituele moord, zoals die door Girard is beschreven. Er zijn talrijke andere verhalen in dit genre: Calchas (de ziener die het offer van Iphigeneia had gelast) moet sterven als hij door Mopsus in een

¹⁶ Of, zoals Róheim (1934/74: 7) schreef: "We may suspect that the riddle of the sphinx is concerned with the primal scene." In dat verband stelde Abrahams (1980: 21-22) dat raadsels die men wegens gebrek aan voorkennis niet kan oplossen, culturele trucs zijn om dingen te scheiden en weer bijeen te voegen, wat het mogelijk zou moeten maken om dingen opnieuw te beleven: "[they] allow us to re-engage in the act of naive observation of the primal scene and other early traumas (in which we see the parts but cannot make *Gestalt* of the whole) even when we replay the triumph of "putting all the pieces together."

¹⁷ Vgl. Tomasek (1994), II B, 'Das Rätsel als Textsorte', 26-69.

¹⁸ Nel (1985: 540): "The enigma as final result exhibits the new and unusual systematization."

¹⁹ Herdrukt in Huizinga (1950): deel V, 3-25.

²⁰ Huizinga (1950): V, 138.

²¹ *Ibid.*

raadselwedstrijd wordt overwonnen,²² vergelijkbare verhalen over het raadsel met als inzet het leven zijn te vinden in de Germaanse Edda en andere tradities.²³ Degenen die elkaar bekampen, doen dat in naam van en ten overstaan van de gemeenschap. Het zijn vragen en verhalen van leven en dood, die ritueel herhaald worden om de vrede te garanderen.

Het verband raadsel-incest

In mijn proefschrift over 'rechterraadsels' (een subcategorie van halsraadsels) heb ik aan dit soort kwesties uitgebreid aandacht geschonken, ook aan het raadsel van Oedipus.²⁴ Daarbij viel me op hoe het raadsel bij uitstek een plaats heeft bij rituelen als huwelijk en dood. Antropologen en volkskundigen hebben daar geregeld aandacht aan besteed. In veel raadselverhalen leidt de oplossing van een raadsel 'dat niemand kon raden' tot een huwelijk, zo ook bij Oedipus, die in de mythe ongeweten met de weduwe van zijn vader zal trouwen. Er is een uitspraak van een raadselonderzoeker, die stelde: *Incest is not only the first sin, but also the first riddle*.²⁵ Het verband tussen raadsels en incest is ook door Lévi-Strauss genoemd, die stelde dat incest, net als de oplossing van een raadsel bijeenbrengt wat bedoeld was om gescheiden te blijven.²⁶ In de loop der tijd zijn raadselverhalen waaruit dit blijkt, in cultureel aanvaardbare banen geleid, zoals een raadselvertelling getuigt van een dochter die haar vader in de gevangenis de borst geeft. De gebruikelijke verhouding tussen de generaties is hier weliswaar overschreden, maar het incesttaboe is (net) niet geschonden.

De Griekse goden en godinnen, volgens Girard allen voormalige zondebokken, onderhouden geregeld incestueuze betrekkingen met elkaar of aardse wezens: een van de vrouwen van de Griekse Zeus is zijn zuster Hera, met wie hij een 'heilig' huwelijk heeft, waaruit Hebe, Ilithyia en Ares voortkwamen; ook bij een andere zuster, Demeter, heeft hij een dochter: Persephone. Dergelijke figuren hebben altijd twee gezichten: ze zijn heilig en misdadig tegelijk, ze verenigen het weldadige en het boosaardige: het zijn dubbelfiguren. Er is in de etnografie een parallel te trekken met sacrale monarchieën in Oost-Afrika,²⁷ die rituelen kennen waarin een dergelijke monsterlijke dubbelrol is weggelegd voor de koning. Bij bepaalde plechtigheden, bij zijn troonsbestijging of tijdens periodieke verjongingsriten, bedrijft de koning reëel of symbolisch incest. Ongeveer alle vrouwen die hem volgens de gangbare huwelijksregels verboden zijn, komen daarvoor in aanmerking: moeder, zuster, dochter, nicht enz. Dergelijke praktijken maken deel uit van rituelen waarin de koning verboden voedsel inneemt en gewelddaden pleegt; soms wordt hij letterlijk in bloed gebaad of voert men hem bloederige restjes voedsel. Zo moet hij in staat zijn om alle vuil in de samenleving naar zich toe te trekken om ze daarna in stabiliteit en vruchtbaarheid om te zetten. De koning wordt geacht *pharmacos* te zijn; dat geldt ook voor Oedipus.²⁸

²² Er was voorspeld dat dit zou gebeuren als hij een waarzegger zou ontmoeten, beter dan hijzelf. Calchas moest Mopsus het antwoord schuldig blijven op een raadselvraag. Waarzegging, kennis en raadsel lopen hier dooreen.

²³ Zie voor talrijke andere voorbeelden de lemmata [riddle](#) in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* en en *Rätsel* in Pauly/Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*.

²⁴ Elias (1998): 51-53, 138-39, 145, 166-67.

²⁵ Geciteerd door Archibald (1991: 24) uit een Italiaanse studie over *Apollonius van Tyrus*.

²⁶ Naar Abrahams (1980): 22.

²⁷ Zie Simonse (1988/1992).

²⁸ Vernant: "Roi-divin-*pharmacos*: telles sont donc les deux faces d'Œdipe, qui lui confèrent son aspect d'énigme en réunissant en lui, comme dans une formule à double sens, deux figures inverses l'une de l'autre." (1970: 1271).

De grensoverschrijdingen kunnen in de mimetische theorie worden opgevat als uitingsvormen van een offercrisis, waar raadsels een plaats hebben op sleutelmomenten; ze slaan neer in de misdaden die men de zondebok toedicht om uitdrijving of moord te rechtvaardigen van de geïsoleerde raadselopgever: het raadsel kan in de mythe van Oedipus als een substituut worden beschouwd voor het sacrificiële einde van een crisis, die later opnieuw de kop opsteekt.

Mythe en slachtoffer

Over welk substraat van het mythisch materiaal zou bij Oedipus sprake kunnen zijn? Welk geweld wordt in de mythe verborgen? En welke plaats had het Oedipus-verhaal in de Griekse samenleving vóór de tijd van de grote Griekse toneelschrijvers? In *La violence* komt dat niet expliciet aan de orde en ik weet te weinig van de geschriften van de Griekse schrijvers vanaf de zevende en achtste eeuw voor Christus om daar iets zinnigs over te kunnen zeggen.²⁹ Ik heb de tekst herlezen van een auteur die ik wel ken, Homerus, die in de *Odyssee* de moeder van Oedipus opvoert bij Odysseus' bezoek aan de onderwereld. Iocaste heet daar Epicaste, (boek 11, vss. 271-80):

"En de moeder van Oedipus zag ik, de mooie Epicaste, zij bedreef in onwetendheid een ongehoorde daad door een huwelijk met haar zoon; die had zijn vader gedood en kreeg haar tot vrouw; maar later maakten de goden het de mensen bekend. Hij heerste over de Cadmeërs in het lieflijke Thebe, met smarten belast door de wrede besluiten van de goden. Zij daalde af naar de woning van de krachtige poortwachter Hades door een dodelijke strop vast te maken aan een hoge paleisbalk, verstrikt in haar leed; voor hem liet zij zeer veel kwellingen na, zoveel als wraakgodinnen van een moeder kunnen bezorgen."

In de *Theogonie* van Hesiodus wordt de sfinx genoemd, maar is er geen verwijzing naar Oedipus. Goldberg, in haar studie over raadselverhalen, meent op grond van onderzoek naar de verschillende versies van het mythologisch substraat dat de legende, aan Oedipus verbonden, oorspronkelijk niet verbonden was met die van de sfinx en het raadsel.³⁰ Er zouden mogelijk twee bronnen zijn, een 'moreel verhaal' en een 'zonnemythe' of een held-monsterverhaal.

'Waarom zou men niet geloven,' schrijft Girard in *Le bouc émissaire*,

'dat er een werkelijk slachtoffer schuilt achter een tekst die hem als zodanig vermeldt en die ons enerzijds toont zoals de vervolgers zich hem gewoonlijk voorstellen, anderzijds zoals hij werkelijk moet zijn om gekozen te worden door werkelijke vervolgers? Tot meerdere zekerheid wordt van de uitdrijving van dit slachtoffer gezegd, dat zij plaatsvond in een ernstige crisissituatie, die de vervolging inderdaad in de hand werkte. Alle voorwaarden zijn hier verenigd om aan de hedendaagse lezer automatisch de hiervoor beschreven soort interpretatie te ontlokken als de tekst „historisch” was, te weten de soort die wij regelmatig toepassen op alle teksten die zijn samengesteld vanuit het

²⁹ Op de Duitse wikipediapagina van Ödipus zag ik Wolfgang Christlieb: *Der entzauberte Ödipus. Ursprünge und Wandlungen eines Mythos*. Nymphenburger, München 1979. Wellicht kunnen we daar in onze kring een keer aandacht aan besteden.

³⁰ Goldberg (1993): 14).

gezichtspunt van de vervolgers. Waarom onthouden we ons daarvan als het om een mythe gaat?'³¹

Het boze oog

Een oude mythe van de Ojibwa Indianen spreekt van een bovennatuurlijk wezen met een buitengewoon krachtige blik in de ogen, dat bij zijn bezoek aan de mensen met zijn boze oog in één klap iemand doodde. Daarop werd dit wezen gedwongen terug te keren naar de diepten der zee. Aan dergelijke verhalen ligt reëel geweld ten grondslag tegen iemand die door de meute werd verdrinken, zegt Girard;³² nauwkeurige tekstanalyse en onderzoek kunnen de waarheid aan het licht brengen. Vervolgingsteksten uit de middeleeuwen (waarin Joden worden beschuldigd dat ze putten vergiften) en heksenprocessen uit later tijd analyseren we reeds op die wijze, maar bij *mythen* moeten we dat volgens hem nog leren.

Mankepoot

Ik kom terug bij de betekenis van de naam Oedipus, 'zwelvoet'. Zou je die naam ook als scheldwoord, 'mankepoot', kunnen vertalen? Denkend aan hedendaagse onderzoeken naar pesten in de klas, *bullying* op het werk, het *cancelen* van onwelgevallige medeburgers in denigrerende bewoordingen tikte ik het woord in op een zoekmachine, waardoor ik bij het *Scheldwoordenboek* kwam van Marc de Koster, die een citaat geeft van Jan Cremer in *Wolf. Het autobiografische verhaal* (1993): 'Ik sleepte met mijn been en werd al gauw op straat nagescholden voor 'mankepoot'.

Wij weten niet welke gebeurtenissen ten grondslag liggen aan de mythe van Oedipus en hebben geleerd af te zien van eenduidige referentie, maar als we ons iets zouden kunnen voorstellen bij een werkelijke gang van zaken, dan lijkt mij dat bij een 'proto-Oedipus' de ogen zijn uitgestoken en hij de stad uit werd gegooid. Misschien werd hij vermoord; bij Sophocles vraagt Mankepoot: 'Dood mij of werp mij in zee' (vs. 1412). In de tragedie voltrekt hij de straf van de ogen uitsteken aan zichzelf - zoals ook de sfinx zichzelf naar beneden heet te storten. Wordt hij vervolgens vergoddelijkt? Bij Sophocles is dat al niet meer mogelijk.³³

GERAADPLEEGD

ABRAHAM, Roger D.

1980 *Between the Living and the Dead* (= *Folklore Fellows Communications* 225) (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica).

ANSPACH, Marc

2004 *Oedipus unbound. Selected writings on rivalry and desire* (Stanford UP).

ARCHIBALD, Elizabeth

1991 *Apollonius of Tyre. Medieval and Renaissance Themes and Variations*. Including the text of the *Historia Apollonii regis Tyri* with an English translation (Cambridge: Brewer).

DORST, John D.

³¹ Girard (1982/1986): 40/35-36.

³² Girard (1978): 114 e.v

³³ We zouden in een van onze volgende bijeenkomsten dit punt in gedachten kunnen houden wanneer we aandacht schenken aan het vervolg, *Oedipus in Colonus*.

- 1983 "Neck-riddle as a Dialogue of Genres. Applying Bakhtin's Genre Theory", *Journal of American Folklore* 96 (382), 413-33.
- ELIAS, Michael
- 1998 [*Rechterraadsels of De twee gezichten van de zondebok*](#). Dissertatie Utrecht. (Maastricht: Shaker Publishing).
- GIRARD, René
- 1972 *La violence et le sacré*. Grasset (Paris: Grasset). Engelse vertaling *Violence and the sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press; London: Athlone Press, 1977). Nederlandse vertaling *God en geweld* (Lannoo, 1994).
- 1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort* (Paris: Grasset, 1978). Engelse vertaling *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford CA: Stanford University Press, 1987). Nederlandse vertaling *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen: Kok Agora; Kapellen: Pelckmans, 1990).
- 1982 *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset). Engelse vertaling *The Scapegoat* (Baltimore: Johns Hopkins University Press; London: Athlone Press, 1986). Nederlandse vertaling *De zondebok* (Kampen: Kok Agora, 1986).
- 1987 "Generative Scapegoating", in: Robert G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford: Stanford University Press), 73-148.
- 1994 *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer* (Paris: Arléa). Engelse vertaling *When These Things Begin* (East Lansing: Michigan State University Press, 2014).
- 1999 *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset). Nederlandse vertaling (door Robert Lemm) *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (Kampen/Kapellen: Kok/Agora, 2000) Engelse vertaling *I See Satan Fall Like Lightning* (New York: Orbis Books, 2001).
- 2004 *Les origines de la culture* (Paris: Desclée de Brouwer). Engelse vertaling *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (Continuum Intl Pub Group, 2007).
- GOLDBERG, Christine
- 1993 *Turandot's Sisters. A Study of the Folktale AT 851* (New York and London: Garland).
- GOLSAN, Richard J.
- 1993 *René Girard and Myth. An Introduction* (London & New York: Garland).
- GOODHART, Sandor
- 1978 "Ἀηστὰς ἔφασκε". Oedipus and Laius" Many Murderers", *Diacritics* (March), 55-71. Herdrukt in o.a. Marc Anspach (ed.), *The Oedipus Casebook* (Michigan State University Press, 2020), 393-420.
- HAVEN, Cynthia
- 2018 *Evolution of desire. A life of René Girard* (Michigan State University Press).
- HUIZINGA, Johan
- 1940 [*Homo Ludens. Proeve eener Bepaling van het Spel-element der cultuur*](#), herdrukt in Huizinga (1950): V, 26-246. Engelse vertaling *Homo Ludens: a Study of the Play-Element in Culture* (London: Routledge, 1949; Boston: Beacon, 1955).
- 1950 *Verzamelde Werken*. 9 delen. (Haarlem: Tjeenk Willink, 1950).
- KOPER, Peter T.
- 2006 "Myth and Investigation in Oedipus Rex", *Contagion* (12-13), 87-98.
- NEL, Philip
- 1985 "The Riddle of Samson (Judg 14,14.18)", *Biblica* 66: 534-45.
- RÓHEIM, Géza
- 1934 *The Riddle of the Sphinx or Human Origins*. Vertaald uit het Duits door R. Money-Kyrle (London: Hogarth Press; New York etc.: Harper & Row, 1974).
- SACKS, Jonathan
- 2015 *Not in God's Name. Confronting Religious Violence* (Hodder, 2016²). Nederlandse vertaling *Niet in Gods naam. Een pleidooi tegen religieus extremisme en religieus geweld*. Kok, 2016.
- SIMONSE, Simon
- 1992 *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan* (Leiden: Brill). Herdrukt in 2017 (Fountain Publishers).
- TOMASEK, Tomas
- 1994 *Das deutsche Rätsel im Mittelalter* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag).
- VERNANT, Jean-Pierre
- 1970 "Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'*Oedipe Roi*", in: Pouillon & Maranda (1970): 1253-79.
- VORSTENBOSCH, Berry
- 2021 *De overtocht. Filosofische blik op een psychose* (Lontano).