

TIRESIAS: DE ZIENER EN ZIJN BLINDE VLEK

*Ik zie dat ik blind ben en dat ik mijn jij overspoel
Met die donkerste vraag.
Ik hoor dat ik doof ben omdat ik blijf ondergedompeld
Van moeder tot hier.
Ik heb met mijn leven volledig geantwoord op haar.
En de vraag ken ik niet
Leonard Nolens (1992:25).*

“Blind ben je in oren, oordeel en ogen!” Τυφλὸς τὰ τ’ ὦτα τὸν τε νοῦν τὰ τ’ ὄμματ’ εἶ: met deze striemende sneer, die Sophocles in zijn *Oedipus Tyrannus* de titelheld in de mond legt, bereikt deze beroemde tragedie één van haar hoogtepunten. Op het toneel is een bittere woordenwisseling ontbrand; twee gezagsdragers van Thebe staan als een paar woedende spiegelbeelden tegenover elkaar. Zonet nog leek de redding nabij: koning Oedipus, die met zijn scherpe inzicht al eerder uitkomst bracht door het raadsel van de Sfinx op te lossen, heeft zijn onderdanen beloofd dat hij hen ook tegen de nieuwe plaag, een vreselijke, pas losgebroken pestepidemie, zal beschermen. De speurder wordt voor een nieuw raadsel gesteld: het orakel van Apollo wijt de pest namelijk aan het feit dat de moordenaar van de oude koning, Laius, nooit gevonden is. Het is de taak van Oedipus om het land te zuiveren, deze onbekende te zoeken en te bestraffen. Hiervoor meent hij de hulp te kunnen inroepen van een andere notoire raadseloplosser, de blinde ziener Tiresias. Maar wanneer deze ontboden wordt, stoot Oedipus op een muur: hoewel Tiresias in sombere bewoordingen laat uitschijnen dat hij meer weet, weigert hij namelijk zijn kennis mee te delen. Tenslotte begint de geërgerde Oedipus Tiresias ervan te beschuldigen dat hij medeplichtig zou zijn aan de moord en de pest, waarop ook de ziener zijn geduld verliest en zijn noodlottige kennis op tafel gooit: het is Oedipus zelf die het land besmet! Steeds hoger laait de twist op, waarbij ze elkaar precies dezelfde verwijten maken, in de eerste plaats op het vlak van hun vermeende autoriteit als waarheidsverkondigers. Tiresias, zo stelt Oedipus, is een ziener van niets. Heeft hij soms kunnen antwoorden op het raadsel van de Sfinx? Tiresias is een blinde - letterlijk en figuurlijk van elk inzicht verstoken. De waarzegger geeft hem echter lik op stuk: het is Oedipus die ziende blind is, niet eens weet wie hij is en waar hij vandaan komt. Maar de schellen zullen hem nog wel van de ogen vallen, en dan zal *hij* de blindeman worden. Zoals we weten is het uiteindelijk Tiresias die in zijn gelijk wordt gesteld: wanneer aan het licht komt dat Oedipus, die de identiteit van zijn ouders niet kende, zijn vader heeft gedood en met zijn moeder getrouwd is, zal de eens zo zelfzekere speurder naar waarheid zich uit smart de ogen uitsteken. Hij is nu zelf een Tiresias geworden: de oude blinde man die een duistere kennis

verworven heeft, en ten volle het gewicht en de prijs van zulke kennis ervaren heeft.

De blindheid van Oedipus is uiteindelijk een bron geworden van nieuwe inzichten. Uit deze tragedie heeft Freud de basis gepuurd voor de psychoanalyse: in Oedipus herkende hij zijn eigen verlangens, namelijk de verborgen wens van iedere zoon om zijn vader te doden en met zijn moeder te slapen. Nog meer echter herkende hij zich in Oedipus de raadseloplosser: net zoals de Thebaanse koning begon hij zijn onderzoek om de oorzaak van een ziekte op te sporen, en net als deze ontpopte zijn zoektocht zich als een zoektocht naar zichzelf. De speurder ontmaskert in zichzelf de dader. Zoals Nietzsche's Zarathustra jaagt hij, de kenniszoeker, op zichzelf, als een roofdier dat hij niet kan afschudden en dat hem uiteindelijk verscheurt. De zoektocht naar waarheid en zekerheid onthult uiteindelijk een fundamentele onzekerheid. Oedipus ontdekt het gebrek aan kennis over het eigen handelen, Zarathustra ontdekt het gebrek aan wetten van goed en kwaad, Freud ontdekt dat het Ik geen baas meer is in eigen huis: we weten niet wie we zelf zijn. De opdracht van lichtgod Apollo leidt naar de donkere krotten van het onderbewuste.

Met die klemtoon op Oedipus is de figuur van Tiresias volledig in de coulissen verdwenen. Toch is het pas tegen de achtergrond van Tiresias' blindheid dat die van Oedipus in de tragedie haar volle betekenis krijgt. Wat moeten we nu denken van dit paradoxale personage, deze blinde ziener? Valt hij, gesteld tegenover de ziende blindeman Oedipus, te interpreteren als een sterk staaltje van tragische ironie, een geslaagde stijlfiguur van Sophocles? Het blijkt dat stilistische redenen de betekenis van deze enigmatische figuur allesbehalve uitputten. Hij is namelijk niet zomaar een uitvinding van Sophocles, ten dienste van het hoofdpersonage Oedipus. Al lang voor er van de tragedie sprake was had Tiresias zijn eigen mythologie, zijn eigen plaats in de Griekse verbeelding. Dat deze twee personages uiteindelijk oog in oog kwamen te staan op het podium van Sophocles, als een negatiefprint van elkaar, heeft niet alleen historische, maar ook inhoudelijke redenen: zij zijn twee hersenspinsels uit één en dezelfde gedachtewereld over één en hetzelfde thema. Door onze blik te richten op de veel te weinig gekende mythen rond Tiresias hopen we een verhelderend licht te kunnen werpen op Oedipus, en tenslotte ook op de Griekse kijk op de wereld in het algemeen, die wij nog steeds in ons meedragen.

Hoe een ziener te worden

Wat Sophocles' publiek al wist van de achtergrond van Tiresias, is nauwelijks te achterhalen. Zeker is dat het geen verrassing geweest moet zijn dat hij optrad als de raadgever van het Thebaanse koningshuis: we weten dat er verschillende epische werken hebben bestaan rond het ongelukkige geslacht van de Labdaciden, waarin Tiresias dezelfde rol van koninklijke raadsman vervult. Uit de schaarse fragmenten die bewaard zijn gebleven, kunnen we afleiden dat hij daarin waar-

schijnlijk ook het ongelukkige lot van Odysseus profeteerde. In hoeverre deze vroegere schrijvers echter zoals Sophocles gebruik hebben gemaakt van de metafoor van zijn blindheid om de thematiek van inzicht, kennis en menselijke onmacht aan te kaarten, verraden deze zwijgzame getuigen niet. Toch weten we zeker dat Sophocles niet de eerste was om de visuele thematiek en die van de (boven)menselijk kennis te laten samenkomen in het personage Tiresias. Meer bepaald met de blik op het verbodene, met de waarheid die, in haar naakte vorm aanschouwd, blind maakt, heeft behalve Oedipus ook Tiresias zelf kennis gemaakt.

In de mythen die verhalen over hoe Tiresias een ziener werd, kunnen we drie versies onderscheiden. De eerste versie komt bij verschillende auteurs voor, die meestal uit de *Melampodie* beweren te citeren, een verloren werk dat aan Hesiodus wordt toegeschreven en dat over het leven van verschillende zieners zou hebben gehandeld. Dit relaas begint voor Tiresias met een onverwacht schouwspel: plots komt hij een koppel parende slangen tegen. Wanneer hij hen met een stok uiteendrijft, verandert hij van een man in een vrouw. Later herhaalt de gebeurtenis zich en krijgt hij terug zijn oude gedaante. Nu krijgen Zeus en Hera op zekere dag onenigheid over de vraag wie er het meest van het liefdespel geniet: volgens de oppergod is dat de vrouw, maar zijn echtgenote houdt vol dat het leeuwendeel van het genot naar de man gaat. Omwille van zijn unieke ervaring in beide kampen wordt Tiresias opgetrommeld en tot scheidsrechter aangesteld. Het door hem gevelde oordeel laat er geen twijfel over bestaan: als het zinnelijke genot uit tien delen bestaat, zo stelt hij, dan krijgt de man er één en de vrouw negen. Hera, die hiermee in het ongelijk wordt gesteld, ontsteekt in woede en straft Tiresias door hem blind te maken. Zeus van zijn kant beloont hem met een uitzonderlijk lang leven en schenkt hem, ter compensatie voor zijn ogen, de zienerskunst.

Een tweede versie wordt geciteerd door de Pseudo-Apollodorus (*Bibl.* 3.6.7), die naar eigen zeggen uit het werk van de Atheense historicus Pherecydes (einde 6^e eeuw) put. Volgens dit relaas zou Tiresias blind gemaakt zijn omdat hij de godin Athena per toeval naakt had zien baden. Als troost zou zij hem echter geschenken hebben gegeven, waaronder ook de voorspelkunst. Dit verhaal is later hernomen door onder andere Callimachus (ca. 303-240 v. Chr.) (*Lav. Pal.* 75 ff.), die het verhaal een zekere uitwerking geeft. Omwille van de schoonheid van de tekst geven we hier Callimachus' versie weer, met de Griekse tekst zoals die bij Brisson (1976) te vinden is en vervolgens een vertaling:

- 75 Τειρεσίας δ'ἔτι μῶνος ἀμᾶ κυσὶν ἄρτι γένεια
 περκάζων ἱερὸν χῶρον ἀνεστρέφετο ·
 διψάσας δ' ἄφατόν τι ποτὶ ῥόον ἤλυθε κράνας,
 σχέτλιος· οὐκ ἐθέλων εἶδε τὰ μὴ θεμιτά.
 τὸν δὲ χολωσαμένα περ ὄμως προσέφασεν Ἀθᾶνα·
 80 “Τίς σε, τὸν ὀφθαλμῶς οὐκετ' ἀποισόμενον,
 ὦ Εὐηρεΐδα, χαλεπὰν ὁδὸν ἄγαγε δαίμων;”

- Ἦ Ἄ μὲν ἔφα, παιδὸς δ' ὄμματα νύξ ἔλαβεν.
 † Ἐστάθη δ' ἄφθογγος, ἐκόλλασαν γὰρ ἀνῖαι
 γώνατα, καὶ φωνὰν ἔσχευ ἀμηχανία.
 85 Ἦ Ἄ νύμφα δ' ἐβόασε· “Τί μοι τὸν κῶρον ἔρεξας,
 πότνια; τοιαῦται, δαίμονες, ἐστὲ φίλαι;
 Ὅμματά μοι τῷ παιδὸς ἀφείλεο. Τέκνον ἄλαστε,
 εἶδες Ἄθαναίης στήθεα καὶ λαγόνας,
 90 ἀλλ' οὐκ ἀέλιον πάλιν ὄψει. ὦ ἐμὲ δειλὰν,
 ὦ ὄρος, ὦ Ἐλικὸν οὐκέτι μοι παριτέ,
 ἦ μεγάλ' ἀντ' ὀλίγων ἐπράξαο· δόρκας ὀλέσσας
 καὶ πρόκας οὐ πολλὰς φάεα παιδὸς ἔχεις.”
 † Ἄ μὲν ἀμφοτέραισι φίλον περὶ παῖδα λαβοῖσα
 † μάτηρ μὲν γοερᾶν οἶτον ἀηδονίδων
 95 ἄγε βαρὺ κλαίοισα, θεὰ δ' ἐλέησεν ἑταίραν·
 καὶ νιν Ἄθαναία πρὸς τόδ' ἔλεξεν ἔπος·
 “Δῖα γύναι, μετὰ πάντα βαλεῦ πάλιν ὅσσα δι' ὀργὰν
 εἶπας· ἐγὼ δ' οὐ τοι τέκνον ἔθηκ' ἀλαόν.
 Οὐ γὰρ Ἄθαναία γλυκερὸν πέλει ὄμματα παίδων
 100 ἀρπάζειν· Κρόνιοι δ' ὦδε λέγοντι νόμοι·
 ὅς κέ τιν' ἀθανάτων, ὅκα μὴ θεὸς αὐτὸς ἔληται,
 ἀθρήσῃ, μισθῷ τοῦτον ἰδεῖν μελάλω.
 Δῖα γύναι, τὸ μὲν οὐ παλινάγρετον αὐθι γένοιτο
 ἔργον, ἐπεὶ Μοιρᾶν ὦδ' ἐπένησε λῖνα,
 105 ἀνίκα τὸ πρῶτόν νιν ἐγείναο· νῦν δὲ κομίζευ,
 ὦ Εὐηρεΐδα, τέλθος ὀφειλόμενον.
 Πόσσα μὲν Ἄ Καδμηΐς ἐς ὕστερον ἔμπυρα καυσεῖ,
 πόσσα δ' Ἀρισταῖος, τὸν μόνον εὐχόμενοι
 παῖδα, τὸν ἀβατὰν Ἀκταίονα, τυφλὸν ἰδέσθαι.
 110 Καὶ τήνος μεγάλας σύνδρομος Ἀρτέμιδος
 ἐσσεῖτ'· ἀλλ' οὐκ αὐτὸν ὃ τε δρόμος αἶ τ' ἐν ὄρεσσι
 ῥυσεῦνται ξυναὶ τᾶμος ἑκαβολίαι,
 ὀππόκα κούκ ἐθέλων περ ἴδη χαρίεντα λοετρά
 δαίμονος· ἀλλ' αὐταὶ τὸν πρὶν ἄνακτα κύνες
 115 τουτάκι δειπνησεῦντι· τὰ δ' υἱέος ὀστέα μάτηρ
 λεξείται δρυμῶς πάντας ἐπερχομένα·
 ὀλβίσταν δ' ἐρέει σε καὶ εὐαίωνα γενέσθαι,
 ἐξ ὀρέων ἀλαὸν παῖδ' ὑποδεξαμένην.
 ὦ ἑτάρα, τῷ μὴ τι μινύρεο· τῷδε γὰρ ἄλλα
 120 τεῦ χάριν ἐξ ἐμέθεν πολλὰ μενεῦντι γέρα·
 μάντιν ἐπεὶ θησῶ νιν ἀοίδιμον ἐσσομένοισιν,
 ἦ μέγα τῶν ἄλλων δὴ τι περισσότερον.
 Γνωσεῖται δ' ὄρνιθας, ὅς αἴσιος οἶ τε πέτονται
 ἦλιθα καὶ ποίων οὐκ ἀγαθαὶ πτέρυγες.
 125 Πολλὰ δὲ Βοιωτοῖσι θεοπρόπα, πολλὰ δὲ Κὰδμῳ
 χρησεῖ, καὶ μεγάλοις ὕστερα Λαβδακίδαις.
 Δωσῶ καὶ βιότῳ τέρμα πολυχρόνιον.
 Καὶ μόνος, εἴτε θάνῃ, πεπνυμένος ἐν νεκύεσσι
 φοιτασεῖ, μεγάλῳ τίμιος Ἀγεσίλα.”
 130 ὦ ὦ φαμένα κατένευσε· τὸ δ' ἐντελεῖς ὦ κ' ἐπι νεύσῃ
 Παλλάς [...]

- 75 *Tiresias, die nog maar pas baardgroei vertoonde op zijn wangen, dwaalde in z'n eentje met zijn honden nog rond op die heilige plaats: gedreven door een onnoemelijke dorst ging hij naar het water van de bron, de rampzalige! Ongewild zag hij wat niet gezien mag worden. Hoewel ze vertoornd was, sprak Athena toch tot hem:*
- 80 *“Welke god heeft jou, zoon van Eueres, die hier niet meer met je ogen vandaan zal gaan, op deze vreselijke weg gezet?” Deze woorden sprak ze, en nacht nam bezit van de ogen van de jongen. En hij stond recht, sprakeloos, want leed klemde zijn knieën vast en een verlamming had zijn stem in de greep.*
- 85 *Maar de nimf riep uit: “Wat heb je mijn jongen aangedaan, heerseres? Zijn jullie, godheden, dat soort van vriendinnen? Je hebt me de ogen van mijn zoon afgenomen! Ongelukkig kind, jij hebt de dijen en de borsten van Athena aanschouwd, maar de zonneshijn zal je niet terugzien. Wee ik, ongelukkige!*
- 90 *Ach berg, Helicon, hier zal ik niet meer vertoeven. Jij hebt een hoge prijs gesteld voor weinig: voor een paar gedode gemzen en reeën houd je de ogen van mijn kind.” En terwijl ze met beide armen haar dierbare zoon omhelsde slaakte de moeder in tranen diepe kreten - het beklagenswaardige lot van de nachtegalen. Maar de godin had medelijden met haar vriendin en Athena richtte tot haar deze woorden:*
- 95 *“Goddelijke vrouw, neem alles, wat je in woede gezegd hebt, terug. Niet ik heb jouw zoon blind gemaakt, want Athena schept er geen plezier in de ogen van kinderen te roven. Maar de wet van Cronus legt het op: wie één van de onsterfelijken zonder dat die god zelf het wil, aanschouwt, betaalt die blik met een ontzaglijke prijs. Goddelijke vrouw, dat wat gebeurd is, is niet te herroepen daar de Schikgodinnen zijn levensdraad zo sponnen*
- 100 *op zijn eerste levensdag, toen je hem ter wereld bracht. Neem dus, zoon van Eueres, de te betalen prijs op jou. Hoeveel brandoffers zal eens de dochter van Cadmus brengen, en hoeveel Aristaeus, biddend dat ze hun enige kind, de jeugdige Actaeon, blind zouden weerzien!*
- 105 *En deze mag nog de jachtgezel van de grote Artemis zijn, maar dat hij met haar mee placht te lopen zal hem niet beschermen, en evenmin het samen afschieten van pijlen in de bergen, op het moment dat hij, nochtans ook ongewild, het gracieuze bad van de godin aanschouwen zal. Maar zijn honden zullen hem verslinden, hij die tevoren hun meester was. En zijn moeder zal overal*
- 110 *door het kreupelhout gaan om de beenderen van haar zoon te verzamelen. Zij zal zeggen dat je overgelukkig bent, en een gezegend leven leidt, jij die je kind blind terug hebt gekregen uit de bergen. Vriendin, klaag hier dus niet om. Want aan hem worden omwille van*

- 120 *mijn liefde voor jou vele andere gaven geschonken, in overvloed!*
Want ik zal van hem een veelbezongen ziener maken voor hen
die nog komen moeten, veel begaafder nog dan de anderen.
Hij zal de vogeltekens begrijpen, het teken dat gunstig is en de vogels
die zonder betekenis voorbijvliegen, en ook de ongunstige gevleugelden.
- 125 *Vele orakels zal hij de Boeotiërs geven, vele zal hij er geven aan Cadmus,*
en daarna aan de machtige Labdaciden. Ik zal hem een grote staf geven,
die zijn voeten zal leiden zoals nodig. Ik zal hem een lange levensduur geven.
En als enige zal hij, wanneer hij sterft, onder de doden ronddwalen
in volle geesteskracht, geëerd door Hades de Mensenverzamelaar.”
- 130 *Zo sprak ze en bevestigde haar beloften met een hoofdknik. En alles*
vervult zich, wat Pallas zo toezegt.

Tenslotte is er nog een laatste versie, opnieuw te vinden bij Pseudo-Apollodorus (*Bibl.* 3.6.7). Deze is heel wat korter en eenvoudiger is dan de twee voorgaande: de ziener zou door de goden blindgemaakt zijn als straf omdat hij hun geheimen aan de mensen openbaarde. We kunnen dan veronderstellen dat Tiresias die heilige kennis vanzelf al bezat omdat hij de zoon van een nimf was, namelijk van Chariclo (Ugolini 1995: 79). De precieze bronnen worden niet gegeven: Pseudo-Apollodorus schrijft dit relaas toe aan ἄλλοι, “anderen”.

Een slang op de drempel

Het zien van een naakte godin, een ontmoeting met een koppel parende slangen, een openbaring van goddelijke geheimen. Drie ‘ontstaansgeschiedenissen’ van Tiresias als blinde ziener. Het is opvallend hoe de mythologie rond Tiresias uit-éénvalt in twee duidelijke helften: enerzijds treedt hij, zoals bij Oedipus, maar bijvoorbeeld ook in het verhaal van Narcissus en in de Odyssee, op als ziener en raadgever van het hoofdpersonage, zonder zelf een actieve rol te spelen. Dan zijn er de drie genoemde verhalen waar hij *wel* zelf de hoofdrol op zich neemt, maar deze verhalen hebben telkens tot doel te verklaren hoe Tiresias de blinde ziener geworden is die we uit de andere verhalen kennen. Deze mythen lenen zich prima als uitgangspunt om de figuur van Tiresias te onderzoeken: het voordeel dat zij ons namelijk bieden, is dat zij stilstaan bij precies *die* eigenschappen van de ziener die relevant waren in de ogen van de Grieken zelf. Uit onze drie versies zullen we dan ook de elementen putten voor onze verdere bespreking: ze zullen ons namelijk in staat stellen een rode draad bloot te leggen.

Laten we beginnen met de meest enigmatische versie, die uit de *Melampodie*. In de eerste plaats stelt de ontmoeting met de slangen, die uitdraait in een geslachtsverandering, ons voor grote vraagtekens. Geen van onze auteurs geeft immers een motivatie voor Tiresias’ agressie, en al evenmin voor het bizarre effect van zijn aanval. Om over deze passage meer te kunnen zeggen zijn we verplicht een omweg te maken langs de rol van de slang; het zal blijken dat haar kronkelingen ons uiteindelijk vanzelf weer bij Tiresias brengen.

We zouden nauwelijks een diersoort kunnen vinden die met meer speciale betekenissen beladen is, of die vaker opduikt in de Griekse mythologie, dan dit mysterieuze reptiel. Ten eerste heeft zij een duidelijke band met de zienerskunst. De mythologie schrijft de gave van vele van haar zieners toe aan de weldaden van een slang. Zo zouden, om maar één van de vele voorbeelden te geven, de Trojaanse tweelingen Cassandra en Helenus helderziend zijn geworden toen zij als kleine kinderen in een tempel van Apollo achtergelaten werden en daar in slaap vielen. Slangen kwamen met hun tongen hun oren reinigen en maakten hen zo tot zieners (*Schol. Hom. Il.*, VII, 44; Eustathius, *Comm. In. Hom. Il.*, 663. 40 sq.; Tzetzes, *Arg. Ad Lycophronem*). Porphyrius beweert zelfs dat we allemaal de taal der dieren zouden kunnen verstaan, als slangen onze oren zouden likken (*De abstinentia*, III, 4). Brisson, een van de weinige onderzoekers die de mythologie rond Tiresias onder de loep heeft genomen, vermoedt dan ook dat het koppel dat Tiresias tegenkwam oorspronkelijk dezelfde functie had en dat de gave van de zienerskunst van hén kwam, eerder dan van Zeus (Brisson 1976: 50).

Verder heeft de slang een speciale band met de aarde. Haar hele lichaam staat in rechtstreeks contact met de grond. Haar habitat bestaat uit spleten, kloven en poelen. Sommige slangen graven zichzelf of hun eieren in de grond in: dit alles maakt van haar bij uitstek het symbool van de aarde. Ook tot het ondergrondse, tot de dodenwereld, strekt deze band zich uit. Zo werden dode helden vaak in de gedaante van slangen voorgesteld en bestond er het bijgeloof dat de ruggenmerg van een dode in een slang zou veranderen (Halliday 1967: 85).

Het is waarschijnlijk juist omwille van die band met de aarde dat men aan slangen profetische macht toeschreef: zoals Brisson uitwijst (Brisson 1976: 47) was de Aarde, als reservoir waar alle levenskrachten uit voortkwamen en naar terugkeerden de oudste bezielster van orakels, omdat in haar zowel toekomst als verleden besloten lag. De profetische eigenschappen van de slang zouden volgens Brisson strikt verbonden zijn aan haar chtonisch karakter. Het was inderdaad Gaea die oorspronkelijk zetelde in het Delphische orakel. Over hoe het in handen van Apollo is gekomen, bestaan er twee versies: die waarin hij het heiligdom overerft van Phoebé, die het op haar beurt gekregen had van Themis, de dochter van Gaea (Aeschylus, *Eum.* 1-119; Pausanias, *Beschrijving van Griekenland* X, 5, 5) en die waarin Apollo het met geweld inneemt door de bewaker, de draak Python, te doden (*Homerische hymne aan Apollo*, 282 sq.). Maar met Python, naar wie de profeterende priesteres van Apollo later Pythia zal heten, leren we het heilige dier meteen ook in een andere functie kennen: de functie van drempelbewaker.

Zoals Python het heiligdom van Gaea hoedde, zo bewaakte bijvoorbeeld de slang die Philoctetes in de voet beet het heiligdom van Chryse (Sophocles, *Philoctetes*, 265-270). Ook in historische heiligdommen, zo stellen tal van getuigenissen, waren aan de tempel verbonden slangen te vinden (Aelianus, *De natura animalium*, XI, 2, 17; *De cultu deorum* 34; Pausanias, *Beschrijving van*

Griekenland, II, 11, 3). Ook de mythe van Helenus en Cassandra vernoemt dergelijke tempelslangen. Maar wat maakte hen tot bewakers van de toegang tot heilige plaatsen? Zowel Brisson (1976: 47) als Slater (1971: 77. sq) brengen de slang in verband met de drempel op basis van zijn symbolische waarde. Door allerlei factoren kon de slang met verschillende soorten drempels geassocieerd worden, en meerbepaald met het overschrijden van die drempels. Ten eerste was hij door zijn verblijf in holtes en waterplassen een reiziger tussen onder- en bovenwereld, aarde en dodenrijk. Die band met de dood werd nog versterkt door zijn biologische eigenschappen: de slang was in staat te vervellen, zodat het leek alsof hij zijn ouderdom kon afwerpen en uit zichzelf herboren worden. Het Griekse woord γέρας wordt zowel gebruikt voor 'ouderdom' als om de afgevoerde huid van de slang aan te duiden (Brisson 1976: 70; Slater 1971: 84). Deze eigenschap leverde de indruk op dat de slang onsterfelijk was, of tenminste kon herboren worden. Het gif van de slang moet nog bijgedragen hebben tot het geloof in zijn macht over de grens tussen leven en dood. Daarbij komt natuurlijk spontaan de slangengod Aesculapius in gedachten, de patroon van de geneesheren aan wie letterlijk de mogelijkheid werd toegeschreven doden terug tot leven te wekken (Brisson 1976: 59).

In associatie met hun vermeende onsterfelijkheid werden slangen ook soms als aseksuele of tweeslachtige wezens beschouwd: wie zichzelf kan verwekken, heeft immers geen behoefte aan geslachtelijke voortplanting. Brisson citeert in dit verband bovendien Aristoteles (*Geschiedenis van de dieren*, V, 4, 540 b 1-3) die beschrijft hoe parende slangen wel één enkel wezen lijken (Brisson 1976:55). Zelfs wanneer een slang paarde, was ze dus een symbool van tweeslachtigheid, een kluwen kronkelingen dat zichzelf leek te bevruchten. Samengevat stond de slang dus voor de overgang tussen aarde en water, tussen onderaards, aards en bovenaards, tussen leven en dood, tussen man en vrouw. Zij was dus bij uitstek de overschrijder en daarmee ook de bewaker van elk soort heilige grens, ook die grens die de profane wereld van het binnenste van de tempel afschermd. Zij bewaakte het gebied van de geheime kennis.

Maar waarom valt Tiresias de slangen aan? Om dit te verklaren verwijst Brisson opnieuw naar Apollo: zoals deze een orakelgod wordt door de Python te verslaan, zo wordt Tiresias (onrechtstreeks) een ziener door het verwonden van de slangen (Brisson 1976: 48). We constateren dus dat in de Griekse mythologie het zienerschap niet alleen een gift vanwege de slang kon zijn, maar ook door agressie op de slang kon veroverd worden. Brisson ziet naar aanleiding van de overerving van Apollo twee manieren waarop het zienerschap verworven kon worden: door de milde gave vanwege de slang/moedergodin, of door een agressieve verovering van het zienersprivilege op dit vrouwelijke principe, die gepaard gaat met een toestemming van de mannelijke Zeus (Brisson 1976: 55 n. 34).

Het verwonden of doden van de slangen gebeurt in verschillende versies (o.a. Hyginus, *Fabulae*, 75; Ovidius, *Metamorphoses*, III, 316-339; Scriptores

rerum mythicarum latini, II, 84) met een stok. Dit trekt onze aandacht omdat de staf één van de geschenken is die Athena in de Pherecydes/Callimachus-versie aan Tiresias geeft. De stok hoorde, als hulpmiddel voor de blinden, waarschijnlijk van nature uit bij de iconografie van Tiresias (hoewel hij in de tragedies eerder met een geleidsman of –vrouw optreedt). We zullen verder ingaan op deze gift wanneer we de geschenken van Pallas bespreken, want daar zal de tekst zelf ons een hulpmiddel aanreiken om dit instrument beter te plaatsen.

Gezocht: ziener m/v

Zoals gezegd geeft geen enkele auteur een verklaring voor de metamorfose van Tiresias. Wel beschikken we in overvloed over andere mythen die handelen over geslachtsveranderingen. Zo is er Siproetes, die in een vrouw verandert nadat hij Artemis ziet baden (Eusthatius, *Comm. ad Hom. Od.* X, 494, 1665.47-48). Ovidius vernoemt een zekere Sithon, die iets dergelijks meegemaakt zou hebben (*Metamorphoses*, IV 279-280). Op het hoe en waarom gaat hij echter niet in. En dan is er het geval van Cainis of Caine: deze dochter van een Lapithenkoning werd door Poseidon verkracht en verkreeg ter compensatie dat zij in een onkwetsbare krijger veranderde. In die hoedanigheid, onder de naam Caineus maakt hij zich schuldig aan hoogmoed door van het volk te verlangen zijn lans goddelijke eer te bewijzen. Als straf hitst Zeus het volk van de Centauren tegen hem op, die hem weliswaar niet kunnen verwonden, maar hem dan maar in zijn geheel met boomstronken de grond in timmerden. Volgens sommige versies zou uit dit graf een feniks opgestegen zijn, de onsterfelijke vogel die steeds weer uit zijn eigen as verrijst (o.a. Ovidius, *Metamorphoses* XII, 525-532). Dit geslachtloos fabeldier, dat net als de besproken slangen verondersteld werd zichzelf te kunnen verwekken en zo tegelijkertijd zijn eigen ouder en kind was, is een typevoorbeeld van de onsterfelijke androgyn. Tenslotte krijgen we nog een interessant voorbeeld aangereikt uit de prille geschiedschrijving:

Herodotos vertelt in het eerste boek van zijn geschiedenis dat de Skythen destijds doordrongen tot in Syrië waar enkelen van hen de tempel van Afrodite Oerania (de Hemelse Afrodite) plunderden, volgens de auteur de oudste van alle Afrodite-tempels. De godin liet de smaad niet zo, “en zij verwekte bij de daders en hun nakomelingen de *thèleia nosos*, de vrouwelijke ziekte” (I, 105); diegenen die er aan leden, werden *Enareën* genoemd, een niet verklaarde naam. Maar in het vierde boek (IV, 67) komt Herodotos op de ziekte terug en noemt de zieken *androgynes*, die echter wel over zienersgaven beschikten. Uit Hippokrates blijkt dan weer dat het over *sjamanen* gaat en dat ze *hermafrodiët* waren (Van Looy 1999: 11, zijn cursivering).

In dit relaas interesseren ons vooral twee zaken: ten eerste dat de geslachtsverandering van de Skythen volgde op een overtreding tegenover een godin. Dit doet ons natuurlijk meteen denken aan de overtreding van Tiresias tegenover Athena. Ten tweede, dat de androgynen blijkbaar tegelijkertijd zieners, sjama-

nen zijn. Dit kan erop wijzen dat er een zekere band moet bestaan tussen de geslachtswisseling van Tiresias en zijn zienschap. Het is inderdaad ook in vele andere culturen zo dat de sjamanen een positie bekleden tussen de twee geslachten in (Longman 1999: 13-34).

Een antwoord kunnen we misschien vinden in de initiatierituelen van de Grieken: net als sommige andere volkeren kenden zij voor de kinderen die op de drempel van volwassenheid stonden rituelen waar vormen van travestie aan te pas kwamen. De bedoeling was dat mannen voor een korte tijd de vrouwenrol op zich namen en omgekeerd. Het sluiten van een huwelijk gaf vaak aanleiding tot dergelijke rituelen: zo haalt van Looy uit Plutarchus (*Lycurgus*, 15) het voorbeeld van de Spartaanse bruiloft aan waarin de vrouw in mannenkleden werd gehuld, de gewoonte van de bewoners van Kos om de bruidegom vrouwenkleden aan te trekken en ook de valse baard die door de bruidjes in Argos werd gedragen. Maar ook buiten de context van het huwelijk wisselden man en vrouw ritueel van klederdracht: Van Looy vernoemt de Oschophoria-feesten te Athene en de Hybristica-feesten te Argos (Van Looy 1999:7-8). Slater heeft het over rituelen ter ere van Ariadne, waar jongelingen de barensweeën van deze geliefde van Dionysus naspeelden (Slater 1971: 289). Ook in de mythen hebben dergelijke rituelen hun sporen nagelaten (of vice versa natuurlijk). Heracles, Theseus, Achilles en Dionysus, om maar een greep uit de voorbeelden van de twee genoemde auteurs weer te geven, huldten zich op een bepaald moment in vrouwenkleden. Bij de twee eerst genoemden droegen hun minnaressen tegelijkertijd hun mannelijke uitdossing. Over deze rituele travestie zijn meer theorieën geformuleerd dan wij hier nu kunnen bespreken. We houden het er met Van Looy veralgemenend op dat het de bedoeling was dat “de krachten van de ene groep zouden overgaan op de andere en vice versa” (Van Looy 1999: 8). Voor een sjamaan of een ziener, zo zouden we kunnen stellen, is er een nog radicalere incorporatie van de kennis van het andere geslacht vereist, wil hij een inkijk hebben op het hele spectrum van de werkelijkheid.

Dit wensbeeld van een wezen dat niet aan de beperking van geslachtelijke differentiatie onderhevig is, en daarom het symbool vormt van de volledigheid en de perfectie, vinden we in vele scheppingsmythen terug: het eerste wezen, zo redeneert de mythische verbeelding, incorporeerde nog de volheid van de schepping, perfect in zichzelf: de *coniunctio oppositorum*. Later is dit perfecte geheel steeds meer gefragmenteerd, waardoor slechts nog onvolledigheid achterbleef: er was altijd een ongekende, een Ander, iets dat zich niet in het zelf liet terugvinden. Brisson haalt als voorbeeld onder andere de primaire goden uit de Orphische teksten aan (Brisson 1997: 78 sq.). Zo zijn in het Orphisme Phanes, Zeus, Dionysus en Heracles, hoewel ze vrouwelijke partners hebben, expliciet tweeslachtig. Ook buiten de Orphische bronnen om vinden we het beeld terug van de god als oerkracht die beide rollen incorporeert. Zo wijst van Looy op een beeldje uit Karië dat Zeus met drie paar vrouwenborsten voorstelt (Van Looy 1999: 11) en schrijft de mythologie Zeus ten minste twee kinderen toe die hij

zelf (opnieuw) gebaard zou hebben, Dionysus en Athena. Het beroemdste voorbeeld zijn echter zeker en vast de bolwezens waarvan sprake is in het *Symposion* van Plato. Aristophanes, één van de deelnemers aan het banket waar Socrates en zijn gezellen debatteren over de aard van de liefde, vertelt het volgende verhaal: oorspronkelijk bestond het mensengeslacht uit mannelijke, vrouwelijke en tweeslachtige leden, die respectievelijk van de zon, de aarde en de maan afkomstig waren. Deze wezens waren bolvormig, hadden twee aangezichten waarmee ze tegelijkertijd naar voor en naar achter konden kijken en beschikten over acht ledematen waarmee ze zich razendsnel konden voortbewegen. Hoewel ze elk twee geslachtsorganen bezaten, plantten ze zich niet voort maar verrezen vanzelf uit de aarde. Machtig als ze waren haalden deze eerste mensen het in hun hoofd de hemel te bestormen. Om hen te straffen en voorgoed onschadelijk te maken sneed Zeus hen in twee stukken. De helersgod Apollo draaide hun gezichten de andere kant op en trok over de geamputeerde zijde de huid samen tot in een knooppunt, dat de navel werd. De gehalveerde wezens die zo ontstonden waren echter niet levensvatbaar: in een waanzinnig verlangen naar hun complementair deel wilden ze elkaar niet meer loslaten, vergaten al het andere, zelfs zich te voeden, en kwijnden weg. De goden kregen uiteindelijk medelijden en voerden een tweede verandering door: de geslachtsorganen werden zo gezet dat seksuele gemeenschap mogelijk werd. Zo kregen de mensen een middel om hun smartelijk verlangen naar elkaar te stillen en zich alleszins voor even terug te verenigen. De zonnewezens werden de mannelijke homoseksuelen, de maanmensen de heteroseksuelen en de aardwezens de lesbiennes.

Deze verloren perfectie, zo stelt Brisson, wordt ook na dit paradijselijke stadium later nog benaderd door wezens die even de splitsing kunnen teniet doen, even van mensen weer goden maken, even weer beide geslachten kunnen verenigen. Zij treden dan op als mediators: bemiddelaars tussen twee werelden. De ziener Tiresias, zo zal blijken, is zo'n mediator. Het vervolg van de mythe, waarin hem wordt gevraagd om op te treden als scheidsrechter tussen Zeus en Hera, illustreert dit treffend. Hij is degene die gereisd heeft tussen twee werelden. Hij heeft de grens tussen man en vrouw, bewaakt door de twee copulerende slangen, het symbool van de androgynie, overschreden. De ziener heeft de taak man en vrouw, die elkaar onmogelijk kunnen kennen omdat ze elkaar niet *zijn*, door zijn kennis terug te verenigen. We bemerken echter al meteen de kink in de kabel: de consensus komt er niet, en wel in tegendeel: in plaats van Tiresias' oordeel te aanvaarden, krabt Hera hem letterlijk de ogen uit, waardoor hij de blinde ziener wordt die we kennen. Opnieuw het raadsel van de betekenis van de blindheid. Is zij dan toch, zoals Oedipus Tiresias verwijt, een uiterlijk teken van innerlijke blindheid?

Geschenken, paradoxen

In wat volgt zullen we merken dat blindheid en inzicht maar één van de vele paren van tegengestelden zijn die Tiresias in zich verenigen. De eerste stap van zijn initiatie was de overgang tussen man en vrouw. Daarna volgt de verblinding, waar we later op zullen terugkomen. Hierop volgen de geschenken. De zienskunst en de lange levensduur zijn aan beide versies gemeenschappelijk. Athena voegt hier echter nog twee gunsten aan toe: ze geeft Tiresias een magische staf en vergunt hem het privilege om als enige onder de doden zijn bewustzijn te behouden.

De algemene Griekse opvatting van het hiernamaals was somber: hoewel de geest van de overledene niet volledig verdween, was alles wat hem wachtte in de onderwereld letterlijk een schimmenbestaan, waar hij lichaams- noch geesteskracht bezat, maar onbewust van zichzelf de eeuwigheid doorbracht. Voor Tiresias wordt een beter lot weggelegd: hij behoudt al zijn mentale capaciteiten, dus ook zijn zienskunsten. De eerste attestatie van deze speciale gave vinden we bij Homerus, in boek 10 en 11 van de *Odyssea*. Hier komt de gift echter niet van Athena, maar is het een speciale gunst van Persephone, de koningin van de onderwereld (Homerus, *Odyssea*, 10, 489). Ook een enkele variant van de *Melampodie*-versie die dit privilege vermeldt (Tzetzes, *ad Lycophronem*, 683), schrijft het aan Persephone toe. In de *Odyssea* leert Tiresias Odysseus ook de andere schimmen terug bij bewustzijn te brengen door hen van het bloed van de offerdieren te laten drinken, dat nieuwe levenskrachten op hen overdraagt. Het is omwille van deze passage dat Tiresias in de latere traditie als necromantiër, als een magiër die de doden oproept, wordt omschreven (Lycophron, *Alexandra*, 682). Hier komen we dus een nieuwe oppositie tegen, namelijk leven en dood. En nog belangrijker: we zien meteen hoe Tiresias, die in een niemandsland tussen deze twee gebieden staat, als een ware mediator¹, contact legt tussen levenden en doden. Hij leert Odysseus namelijk hoe hij ook met de andere afgestorvenen in gesprek kan treden, onder andere diens eigen moeder. In deze rol doet hij sterk denken aan Hermes, de bode van de goden die ook tot taak had de zielen van de overledenen ter bestemming te brengen, en die als enige het recht had om vrijelijk de drempel van de onderwereld en de Olympus over te stappen (Claudianus, *De raptu Proserpinae*, I, 89-91). Maar ook drie gevallen die door Brisson vernoemd worden, vertonen op dit vlak een erg grote gelijkenis met Tiresias: Amphiaraus, Trophonius en Aesculapius. Amphiaraus is één van de koningen die na de dood van Polynices en Eteocles tegen Thebe oprukt. Tijdens de campagne zorgt Zeus ervoor dat hij levend opgeslokt wordt in de aarde, onsterfelijk wordt en in die hoedanigheid als orakelgod blijft profeteren. Trophonius is

¹ Het woord *medium*, de term die men in het spiritisme gebruikt voor de persoon die in contact zou staan met de geest, is hier nog gepaster, en toont meteen aan hoe wijd verspreid het beeld van de bemiddelaar op de drempel is.

een Beotische held die eveneens door de aarde verzwolgen wordt en vanaf dan orakels bezorgt in de vorm van een slang (Brisson 1976: 67). Tenslotte is er Aesculapius, de zoon van Apollo, die door zijn medische begaafdheid doden tot leven kon wekken. Zeus, die deze verstoring van de natuurlijke orde niet duldde, bliksemde hem neer. Daarna zou hij vergoddelijkt worden en net als Trophonius in de vorm van een slang in zijn orakels (medische) raadgevingen verstrekken (Brisson 1976: 58 sq.).

Het geschenk van de lange levensduur sluit aan bij het bewustzijn in de dood. In de eerste plaats wordt wijsheid natuurlijk als vanzelf met ouderdom in verband gebracht, maar via de vorige gave meent Brisson er nog meer achter te mogen zoeken. Zijn lange levenstijd, gelinkt aan het feit dat hij ook in de onderwereld nooit volledig sterft, doet immers sterk denken aan de onsterfelijkheid van de goden zelf. En door zijn ziensgave heeft hij ook deel aan de goddelijke kennis: hij zou dus ook in dit opzicht een soort tussenwezen zijn, een onderhandelaar tussen sterfelijken en onsterfelijken. Zijn “dood” ziet Brisson dan ook allesbehalve als de dood die de gewone mensen treft. Ten eerste legt Brisson de link tussen de drie genoemde orakelgodheden. Niet alleen stierven zij niet maar daalden zij levend in de aarde af, bovendien namen twee van hen de gedaante aan van de slang, het dier dat zichzelf kon doen herboren worden. Ten tweede haalt hij de grootvader van Tiresias, Oedaeus, aan: deze verrees als de zoon van een slang die een bron bewaakte, uit de aarde (Brisson 1976: 66-67). Tiresias zelf “stierf” volgens verschillende auteurs bij een bron (genaamd Tilphousa) en leefde onder de aarde verder. Tiresias zou dus op een onuitgesproken niveau aan de feniks verwant zijn, het wezen dat nooit echt stierf of geboren werd, maar zijn oorsprong in de aarde vond en tot die aarde terugkeerde zonder aan een definitieve dood onderhevig te zijn. Vandaar dat hij in staat is de zeven generaties van de Thebaanse dynastie mee te maken, waardoor hij niet alleen de grens tussen leven en dood tart, maar ook de overgang tussen zoon, vader en grootvader overschrijdt. Hij is dan ook volgens Brisson de enige die het vraagstuk van de Sphinx werkelijk doorziet, omdat haar raadsel eigenlijk de vraag stelt naar de relatie tussen grootvader, vader en zoon. Oedipus weet slechts het formele antwoord, maar alleen Tiresias kan hem vertellen hoe hij zich tot zijn ouders en kinderen in werkelijkheid verhoudt (Brisson 1976: 42). We hebben hier trouwens weer een nieuwe link kunnen leggen tussen onze twee tragediepersonages: het is niet alleen Oedipus, maar ook Tiresias die de rol van zijn eigen vader inneemt en de heilige wetten van de voortplanting met de voeten treedt. Maar dat is iets voor later.

Uit al het voorgaande kunnen we nu ook de belangrijkste gave, die van de zienskunst, herinterpreteren in de context van de mediator. De ziener slaat immers de brug tussen heden, toekomst en verleden. Zo wordt de ziener Calchas in de *Ilias* beschreven met de formule “ὅς ἦδη τὰ ἔοντα τὰ τ’ ἔσσόμενα πρό τ’ ἔόντα”, “hij die kennis had van de dingen die zijn, die zullen zijn en die tevoren waren”.

We kunnen nu dus zeggen dat Tiresias de volgende grenzen overbrugt: die tussen man en vrouw, tussen leven en dood, tussen god en mens, tussen heden, verleden en toekomst en tussen grootvader, vader en zoon. Een laatste getuige daarvan is de staf. In de eerste plaats dient hij als hulpmiddel om zijn weg te vinden en stevig te staan: zowel de versie van Pherecydes als die van Callimachus schrijven aan de stok die hij van Athena krijgt een soort magische kracht toe, waardoor hij Tiresias in staat stelt te gaan alsof hij zien kon. Maar Brisson brengt dit instrument ook in verband met zijn functie als mediator. Hij vertrekt vanuit een tekstkritisch probleem (Brisson 1976: 36): de manuscripten van de tekst van Pherecydes definiëren de $\sigma\kappa\eta\pi\tau\rho\nu$, de staf, met het adjectief $\kappa\upsilon\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, wat Brisson vertaalt met ‘*de couleur bleue sombre*’. Wagner en Frazer maken echter de conjectuur $\kappa\rho\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, ‘van kornoeljehout’. Deze houtsoort zou bepaalde magische eigenschappen bezitten. Ook $\chi\rho\upsilon\sigma\epsilon\omicron\nu$, ‘gouden’, is een mogelijkheid, omdat dit het epitheton is waarmee onze oudste auteur, Homerus, de staf van Tiresias vereert. Brisson verdedigt echter $\kappa\upsilon\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$, omdat dit nu toevallig ook de term is waarmee de huidskleur van slangen traditioneel beschreven wordt (Homerus, *Ilias*, XI, 26, 39; Hesiodus, *Het Schild*, 167). Dit laat toe de link te leggen tussen twee andere beroemde scepters, de caduceus van Hermes en de staf van Aesculapius. Beide worden afgebeeld als omwonden door twee slangen, wat ons de *Melampodie*-versie in gedachten brengt, waar Tiresias zijn stok gebruikt om twee parende slangen te slaan. De oorsprong van de caduceus vindt Brisson (1976: 56) terug bij Hyginus (*Poetica astronomica* VII): deze vertelt hoe Hermes twee worstelende slangen tegenkwam en vrede stichtte door zijn staf tussen hen in te plaatsen. Als herinnering aan deze gebeurtenis wordt zijn caduceus door twee slangen omstrengeld. Brisson haalt nog een tweede fragment aan, waarin Hermes een derde slang ziet optreden als vredestichter tussen het vechtende paar en naar het model van die derde slang zijn caduceus maakt. Deze staf zou dus inderdaad de kleur van een slang moeten hebben gehad. Opvallend is ook dat Hermes in dit fragment belast is met de functie van heraut en bemiddelaar tussen de Titanen en de goden, die met elkaar in oorlog liggen. De link met Tiresias is duidelijk: beiden treden zij op als mediators, of het nu tussen leven en dood is dan wel tussen goden, Titanen of mensen. De herautenstaf, die gebruikt werd om vechtende partijen uit elkaar te dwingen, is van deze functie het ereteken.

Athena: wat de ziener (niet) zag

Maar wat nu met de Callimachus-versie? Hier is immers geen sprake van een geslachtsverandering die de aanzet geeft tot de initiatie in het zienerschap. Hier wordt de bovenmenselijke kennis verworven door het aanschouwen van de naakte Athena. Brisson heeft geprobeerd een structureel verband aan te tonen tussen de ontmoeting van de slangen en de onverwachte aanblik van de badende godin. Ten eerste heeft de slang van nature al een sterke band met Athena; naast

de uil was het haar favoriete heilige dier (Roscher 1965: 686). Vaak vergezelde een slang haar godenbeelden, de randen van haar Aegis waren ermee omzoomd en ze sierden ook de slapen van het Medusahoofd dat aan die Aegis bevestigd was. Godheden die de slang in hun vaandel voeren, hebben dit meestal te danken aan zekere chtonische trekjes. Ook van Athena kunnen we dus vermoeden dat zij niet alleen aan de hemel verbonden is (waar Roscher de nadruk op legt: 675-676), maar ook met de aarde een band heeft, en dan verbaast het ons niet meer dat zij de macht heeft de zienerskunst te verlenen. Maar haar verwantschap met de slang gaat verder. Ten eerste wordt ook Pallas als eeuwig maagdelijke, krijgshaftige godheid gekenmerkt door een zekere ambivalente seksualiteit. Ten tweede hebben zowel de slang als Athena een zeer specifieke band met het kijken, met de blik. Het woord δράκων is afgeleid van het werkwoord δέρομαι, 'intens bekijken'. Brisson stelt dat dit te wijten is aan de "regard fixe et paralysant du serpent" (1976: 24, n. 24) en verwijst daarvoor naar de *Ilias*, XXII, 93-95. Het verlamme effect doet ons bijna denken aan de verstomde en bewegingsloze Tiresias voor het aangezicht van Pallas. En ja, ook Athena draagt namen die verwijzen naar een doordringende, zelfs gevaarlijke blik. Roscher noemt γλαυκῶπις (met de grijsgroene ogen of met de uilenogen), γοργῶπις (met de gorgonenblik) en ὄξυδερκής (de scherp kijkende). Hij leidt dit terug op de gedachte "daß sie die Menschen mit Scharfblick und Sehkraft begabe" (Roscher 1965: 678). Deze stelling leunt aan bij het beeld van Athena dat de Ilias ons biedt, waar zij het is die bijvoorbeeld de held Diomedes de nevelen van de ogen neemt, zodat hij goden van mensen kan onderscheiden (Homerus, *Ilias* V, 127-130). Hierin zouden Athena en de slang dus ook buiten de mythe van Tiresias om een raakpunt hebben: waar de slangen de oren tot ongewone prestaties in staat stelden, daar doet Athena hetzelfde voor de ogen.

Maar de blik van zowel dier als godin is niet altijd zo positief geconnoteerd: in verschillende mythes worden slangen in verband gebracht met een blik die vaak gevaarlijk of verboden is, even gevaarlijk als de blik die op de naakte Athena valt of de blik van de Gorgo, die bliksemt recht onder het aangezicht van de godin zelf. Zo is er het genoemde slangenhoofd van Medusa, dat verstenend werkt op ieder die het aanschouwt en zo is er het mandje waarin het slangenkind Erichthonius bewaard werd, waarin niet gekeken mocht worden (Roscher 1965: 684).

Nu rest ons alleen nog om het verwonden van de slangen naast het aanschouwen van de naakte Pallas te plaatsen; zoals al een paar keer gezegd werd, bestaat er immers, althans volgens Brisson, een onderliggende eenheid tussen beide versies. Structuralistisch gezien kunnen we zeggen dat beide passages in de mythe dezelfde functie vervullen, namelijk die van de transgressie waarop onvermijdelijk een straf volgt, respectievelijk de geslachtsverandering en de verblinding. Verder hebben de overtredingen van Tiresias dit gemeen dat zij beide een intieme, seksueel geladen gebeurtenis verstoren, of het nu met een stok is of met een al even kwetsende blik. Bovendien levert de transgressie, wat

de prijs ervoor ook is, de ziener een unieke kennis op omtrent een seksueel thema: dat van het genot van man en vrouw, of dat van de naaktheid van de androgyne godin Athena. Daarnaast krijgt hij bovendien nog eens, als was het een bevestiging van zijn superieure kennis, de status van ziener toegewezen.

Maar over de seksualiteit van Athena valt nog meer te zeggen. Wat zij ook vroeger geweest moet zijn, in de klassieke periode was elke vrouwelijke seksualiteit van haar geweken, we zouden haar bijna ronduit mannelijk kunnen noemen. Nicole Loraux vraagt zich in haar boek *Les expériences de Tirésias* (1989) af wat het precies was dat Tiresias bij de poel zag voor hij blind werd. Daar blijkt immers onduidelijkheid over te bestaan: boven de titel θεά, ‘godin’ verkiest Athena immers de benaming θεός, ‘god’. Met een anekdote van Diogenes Laërtius toont Loraux aan hoe ambivalent de sexe van de godin voor de Atheners was (Loraux 1989: 258): Stilpon, leerling van Euclides, zou Athena’s recht op de benaming θεός betwist hebben, daar die titel enkel voor mannelijke godheden kon dienen en Athena vrouwelijk was. Een zekere Theodorus zou zonder omwegen geantwoord hebben: “Hoe weet Stilpon dat zo zeker? Heeft hij soms haar rokken opgetild en de tuin bekeken?” Om maar te zeggen dat het geslacht van de krijgsgodin een geheim is waar niemand het fijne van weet...tenzij misschien Tiresias? Zoals we weten werd onze kroongetuige op slag blind toen hij het geheim aanschouwde. Athena lijkt slechts uit oppervlakte, bedekking te bestaan: de godin van de Aegis en de peplos lijkt wel geen naaktheid te bezitten, maar vergroeid te zijn met het wapentuig waarin ze steeds verschijnt, dat ze zelfs al droeg bij haar geboorte (Loraux 1989: 270). Loraux, net als Ugolini, tot de conclusie dat de naakte Athena een ‘*adynaton*’ is: een onmogelijkheid, een ondenkbaar iets (Ugolini 1995: 75). Het lichaam van de godin lijkt wel iets wat niet eens bestaat of gevat kan worden. Misschien verbergt zich onder de Aegis alleen een leegte, een blinde vlek, die voor Tiresias voorgoed op zijn netvlies gebrand bleef.

Parce que, du corps d’Athéna, il n’y aurait rien à voir, ou rien qui se puisse voir. Parce que, peut-être, le corps d’Athéna n’est rien, dépouillé de ces enveloppes dont s’entourne la déesse. Étrange superficialité, présence vide de la déesse familière...(Loraux 1989: 270).

In deze hoedanigheid van leeg enigma is Athena voor Loraux exemplarisch voor het Griekse vrouwbeeld: zij beschrijft de vrouw als het meest verlangde object voor de Griekse man, maar als een object waarvan de betekenis, de kern hem steeds blijft ontsnappen omdat zij slechts *ex negativo* kan gedefinieerd worden: als datgene wat niet-man is, als datgene waarvan hij alleen de uiterlijke gedaante kan kennen en wat hem dus per definitie ontsnapt.

In deze context kunnen we Tiresias meteen plaatsen: hij is het, ook in deze versie, die verondersteld wordt weet te hebben van het vrouwelijke, deel te hebben aan een unieke ervaring die hem inzage geeft op haar raadsel.

De verboden blik

We weten echter ondertussen dat deze inkijk op geheime kennis Tiresias duur te staan komt: we moeten het nog even hebben over kijken als transgressie. In de Griekse mythologie vinden we bij overvloed voorbeelden van een verbod of gevaar dat aan het kijken naar iets verbonden is. Zo is er de mythe van Orpheus die zijn gestorven geliefde Eurydice gaat halen in de onderwereld, maar haar verliest wanneer hij naar haar omkijkt. Zo is er de Gorgo die ieder die haar aankijkt in steen verandert en later op de Aegis van Athena bevestigd wordt. Zo is er de reeds genoemde mythe van Erichthonius, het slangenkind van Athena dat in een mandje verborgen zat dat niet geopend mocht worden. De dochters van de Atheense koning, aan wie het mandje ter bewaring was gegeven, konden hun nieuwsgierigheid niet bedwingen en gluurden toch naar de inhoud, waardoor ze waanzinnig werden en zichzelf van de Acropolis gooiden. Laten we onze aandacht nu vernauwen naar het zien van godheden: ook daar lag duidelijk een taboe op. Buxton biedt een rijkdom aan voorbeelden: Philippus van Macedonië, die het oog verloor waarmee hij zijn vrouw Olympias bespiedde terwijl ze het bed deelde met de god Ammon in zijn slangengedaante (Plutarchus, *Alex.* 3). Erymanthus, die blind werd toen hij Aphrodite zag baden. En Ilus, die zijn gezichtsvermogen verloor toen hij het Palladium uit Troje stal, een beeld van Athena dat door geen man aanschouwd mocht worden (Buxton 1980: 30). De lijst gaat nog een aardig eindje verder. Roscher stelt zich tevreden met de stelling dat dit alles voorkomt uit “der uralte religiöse Gedanke, daß der sterbliche Mensch nicht ohne die schlimmsten Folgen die enthüllten Reize der Gottheit schaut [...]” (Roscher 1965: 184, 30-40). En inderdaad vinden we deze gedachte ook in andere godsdiensten terug, zoals blijkt wanneer we de Bijbel openslaan op Exodus 33, 20, waar Jahwe tegen Mozes zegt: “Mijn gelaat kunt gij niet zien, want geen mens kan mijn gelaat zien en in leven blijven”.

Buxton gaat echter dieper in op de typisch Griekse context. Uit zijn artikel *Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth* (1980) kunnen we twee redenen voor de godentoorn afleiden, twee manieren waarop we het zien van een godheid kunnen interpreteren als een inbreuk op een gestelde orde. We zagen al dat een dergelijke inbreuk in de eerste plaats neerkomt op het miskennen van het fundamenteel onderscheid tussen goden en mensen. Dit onderscheid situeert zich in hun contacten op het vlak van kennis en controle: het zijn de goden die de mensen naar believen met verblinding of inzicht kunnen begiftigen, en het is dan ook in de eerste plaats op dat vlak dat het aanschouwen van een onsterfelijke als een overtreding gezien kan worden. In de normale orde der dingen zijn het de goden die de mensen zien, de mensen kennen, maar mensen moeten buiten de geheimen van de goden blijven. Des te erger is het misdrijf dan ook wanneer de sterveling de godheid het eerst bemerkt, met andere woorden voor deze zich tegen die sterfelijke blik kan beschermen: zo stelt de mens zich immers boven de controle van de godheid. Dit doet ons denken aan de ver-

sie in Pseudo-Apollodorus die de verblinding van Tiresias wijt aan het feit dat hij godengeheimen aan stervelingen zou hebben prijsgegeven (Pseudo-Apollodorus, *Bibliothek*, 3.6.7).

De tweede interpretatie situeert de overtreding in het gebied van het seksuele: de sterfelijke overtreders zouden door hun actie indringen op de seksualiteit van de godheid, die, zoals we merken uit de voorbeelden, zo goed als altijd vrouwelijk is. Een seksueel geladen situatie waarin de godheid de vrouwelijke, passieve positie inneemt en de sterveling de mannelijke, actieve keert de rollen tussen god en mens om en moet daarom bestraft worden.

Het geval van Tiresias beantwoordt aan beide interpretaties: de seksuele ondertoon is duidelijk, maar ook de andere overtreding schemert door. Athena stelt immers dat de wet van Cronus deze straf oplegt voor ieder die een god ($\theta\epsilon\omicron\varsigma$, dus zowel mannelijk als vrouwelijk) ziet tegen de wil van die godheid zelf.

Kijken door de blinde vlek

We leerden Tiresias tot nu toe kennen als een wezen dat het goddelijke in alles benaderde, ja, zelfs als een latere afspiegeling van de ondeelbare oergoden die alle tegenstellingen in zich verenigen. Maar door Tiresias' blindheid wordt duidelijk dat hij in de eerste plaats *mens* is en dat de tijd van de bolwezens voor goed achter ons ligt: de goden hebben een onoverbrugbare scheidingslijn getrokken tussen man en vrouw, god en mens. Deze grens is tegelijkertijd de scheidingslijn tussen leven en dood: na de seksuele differentiatie is het voor de mens niet meer mogelijk zichzelf te verwekken zoals de feniks dat doet. Generaties kunnen of mogen niet meer overbrugd worden; de vader is de zoon niet meer en de zoon de vader niet. Ook de kennis is vanaf dat moment nooit meer compleet, want buiten de mens om is er altijd dat afgesplitste deel dat hij nooit meer kan incorporeren, hoewel hij daar eeuwig naar verlangt. Dit is ook de reden waarom Hera zich niet kan neerleggen bij Tiresias' oordeel: zijn objectiviteit is bedrieglijk. Ooit is hij misschien vrouw geweest, maar vanaf het moment dat hij de grens weer oversteekt is zijn ervaring weer onherroepelijk geobjectiveerd, met andere woorden als een object buiten hem om geplaatst, geen deel meer van hem als subject. Het subjectieve genot laat zich niet vangen in objectieve cijfers, vrouwelijk zijn laat zich niet vangen door mannelijk kennen. Hoogstens definiëren, wat letterlijk 'afgrenzen' betekent. Wat zich binnen die grens bevindt, de echte substantie, blijft onkenbaar. Zoals Athena is ook de waarheid steeds slechts haar eigen oppervlakte, sluiers en kurassen rond een leegte.

Het is die lege en blinde vlek binnenin de waarheid die Tiresias en Oedipus verblindt, die Actaeon en Zarathustra verscheurt.

De god die Nietzsche met Zarathustra dood verklaarde was dan ook in de eerste plaats de god in zichzelf: de oergod, het bolwezen zonder tekort. Zonder deze god blijven we, net als Tiresias, met een eeuwige blinde vlek in onszelf

achter, want er is niemand meer om de waarheid in en over onszelf substantie te geven, te funderen. Het is dan ook niet toevallig dat het een tekst van Nietzsche is die de filosoof Jacques Derrida in *Éperons: les styles de Nietzsche* (1978) gebruikt om de eeuwige ongrijpbaarheid van de waarheid uit te leggen. Nietzsche stelt de waarheid voor als een begeerlijke vrouw, omhuld met sluiers. Haar minnaar, de filosoof, rukt sluiers na sluiers van haar lichaam om tot ‘de naakte waarheid’ door te stoten, maar als de sluiers, haar oppervlakte verdwenen zijn, vindt hij slechts een leegte waarin hij zich verliest. Of met Zarathustra: als we in de afgrond kijken, kijkt de afgrond terug. Maar zolang we sluiers hebben, zolang de goden ons een blindheid voor de leegte toestaan, zijn we in staat te verlangen en op zoek te gaan. Hiervoor staat de blindheid van Tiresias: een *docta ignorantia*, een aangeleerd niet-weten, te vergelijken met de bolle spiegel waardoor Perseus in staat was de Gorgo te aanschouwen. Niet voor niets was het Athena die hem schonk, en niet voor niets is het Athena die het Gorgohoofd op haar kuras draagt.

Buxton argumenteert dat Sophocles weliswaar teerde op een thema dat al lang aanwezig was in de mythologie, maar dat hij het des te dringender naar voren kon brengen in de sfeer van de vijfde eeuw, in een klimaat van eindeloos wetenschappelijk optimisme én scepticisme. Tiresias is een waarschuwing aan beiden: er bestaan grenzen aan de kennis. Zijn blindheid symboliseert precies deze kennis die hij voorheeft op Oedipus: hij kent zijn eigen limieten. Kunnen we nog volhouden dat Tiresias het zinnebeeld is van de volledige kennis, hij die incorporeert wat zich normaal gezien aan het weten onttrekt? Ja: hij blijkt juist diegene te zijn die, door het kennen van dit andere, weet dat er steeds iets is wat anders moet blijven. En hoe zit het nu met zijn relatie tot Oedipus? Oedipus is zijn tegenhanger: hij meent alles onder de noemer van het licht te kunnen brengen. Deze hoogmoed is een even grote overtreding als het huwen met de moeder. Want ook met dit laatste eigent hij zich het goddelijk recht toe, terug te keren naar de tijd toen het bolwezen nog bestond, toen moeder en kind nog één waren en de navelstreng nog niet doorgeknipt was. Volgens de psychoanalyse van Freud en de zijnen betekent de scheiding van de moeder voor de mens het begin van alle gemis. Maar ook van elk verlangen: het verlangen om de betekenis van een raadsel, een tekst, zichzelf te vinden. Dit verlangen, de zoektocht naar onszelf *maakt* ons, zij het verblind en verscheurd, tot onszelf. Wanneer Oedipus moet erkennen dat er geen verklaring mogelijk is voor zijn lot en geen antwoord mogelijk is op zijn leed, verwerft hij dan ook zijn eigen blindheid. En hiermee wordt hij een meer volledige persoon, een tweede Tiresias. Deze evolutie heeft Sophocles verwerkt in zijn laatste tragedie, Oedipus te Colonus. Hier verschijnt de verbannen koning zelf als degene die profeteert (Seale 1982: 137; Bushnell 1988: 86). Dat uit zich niet alleen in zijn uiterlijk, maar ook in zijn gedrag en woorden. Wanneer hij met de hulp van Antigone in Athene aankomt om asiel te vragen en een burger hem vraagt wat hij als oude bedelaar aan Athene te bieden heeft, antwoordt hij: “ὄσ’ ἂν λέγωμεν πάνθ’ ὀρώοντα λέξομεν”, “Al

wat ik zeg zal *ziende zijn*” (*Oedipus te Colonus*, 74). Hij spreekt over zichzelf als over de dienaar van Apollo, en met reden: deze keer zal hij het zijn die de orakels van de god in de mond neemt, namelijk dat zijn graf een zegen zal zijn voor Athene en dat Thebe, als zijn lichaam niet naar de stad wordt teruggebracht, gedoemd is. Zijn zonen, die hem verbannen hebben, vervloekt hij – een vloek die zal uitkomen wanneer ze elkaar om het leven brengen. Het meest verrassende element is echter de plaats waar hij asiel zoekt: het schrijn van de Eumeniden, de wraakgodinnen, de met slangen beklede Eumeniden die misdaden tegen de moeder bestraffen. Oedipus heeft gedaan wat Tiresias tegenover Hera niet kon: hij heeft de godinnen van de andere wereld, het irrationele, de dood, de vrouw, erkend als onkenbaar, en daarmee hun ware gestalte gezien. En de moederlijke godinnen van het onkenbare hebben zich over hem ontfermd. Vanaf nu is ook Oedipus een mediator geworden tussen de mens en datgene wat voor hem onbegrijpelijk is. En hij is dat, voor ons, lezers, tot op de dag van vandaag.

Nadia SELS

BIBLIOGRAFIE

- DE BIJBEL
1993 [1978] *Willibrordvertaling*, s' Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting
- BRISSON, L.
1976 *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden: E.J. Brill
1997 *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Parijs : Les Belles Lettres
- BUSHNELL, W.
1988 *Prophesying Tragedy. Sign and Voice in Sophocles' Theban plays*, Ithaca/Londen : Cornell University Press
- BUXTON R. G. A.
1980 'Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth' in: *The Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 100, Centenary Issue, 22-37
- DERRIDA, J.
1978 *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris : Flammarion
- FREUD, S.
1983 [1947] *Hoofdlijnen van de psychoanalyse*, Amsterdam: Boom
- HALLIDAY, B.A.
1967 [1913] *Greek Divination. A study of its methods and principles*, Chicago: Argonaut Inc.
- LEFÈVRE, E.
2001 *Die Unfähigkeit, sich zu erkennen : Sophokles' Tragödien*, Leiden/Boston/Keulen: E.J.Brill
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (ed.)
1968 [1843] *Greek-English lexicon*, Oxford: Clarendon Press
- LONGMAN, C.
1999 'Man noch vrouw. Alternatieve genders in niet-westerse culturen' in: Van Damme et al.(ed.) *Leonardo's glimlach. Over het androgyne in de hedendaagse kunst*, Gent : Academia Press, p. 13-34
- LOOY, H. VAN
1999 'Hellas en androgynie' in: Van Damme et al.(ed.) *Leonardo's glimlach. Over het androgyne in de hedendaagse kunst*, Gent : Academia Press, p. 5-12
- LORAUX, N.
1989 *Les experiences de Tirésias. Le féminine et l'homme grec*, Paris: Gallimard
- NIETZSCHE, F.
s.d *Werke in zwei Bänden*, Darmstadt: May & Co Nachf.
- NOLENS, L.
1992 *Tweedracht: Gedichten*, Amsterdam, Querido
- ROSCHER, W. H.
1965 *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung
- SEALE, D
1982 *Vision and Stagecraft in Sophocles*, Londen/Canberra: Croon Helm
- SLATER, P. E.
1971 [1968] *The Glory of Hera, Greek mythology and the Greek family*, Boston: Beacon Press
- UGOLINI
1995 *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias*, Tübingen: Gunter Narr Verlag