124157

MAGYAR-GÖRÖG TANULMÁNYOK
SZERKESZTI
MORAVCSIK GYULA

ΟΥΓΓΡΟΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ
ΔΙΕΥΘΥΝΟΜΕΝΑΙ
ΥΠΟ
ΙΟΥΛΙΟΥ ΜΟΡΑΥΣΙΚ

17.

AZ ISTENEK MEGJELENÉSE EURIPIDES DRÁMÁIBAN

IRTA
TIHANYI BÁNK
O. S. B.

DE DEIS IN FABULIS EURIPIDIS APPARENTIBUS

SCRIPSIT
BENEDICTUS TIHANYI
O. S. B.

BUDAPEST, 1941
KIR. M. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEMI GÖRÖG FILOLÓGIAI INTÉZET
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟΝ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Cl. Phil. O. 1506
17.

MAGYAR-GÖRÖG TANULMÁNYOK
SZERKESZTI
MORAVCSIK GYULA

ΟΥΓΓΡΟΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ
ΔΙΕΥΘΥΝΟΜΕΝΑΙ
ΥΠΟ
ΙΟΥΛΙΟΥ ΜΟΡΑΥΣΙΚ

17.

AZ ISTENEK MEGJELENÉSE EURIPIDES DRÁMÁIBAN

IRTA
TIHANYI BÁNK
O. S. B.

DE DEIS IN FABULIS EURIPIDIS APPARENTIBUS

SCRIPSIT
BENEDICTUS TIHANYI
O. S. B.

BUDAPEST, 1941
KIR. M. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEMI GÖRÖG FILOLÓGIAI INTÉZET
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟΝ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

124157

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
DOKTORI ÉRTEKEZÉS

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
I. sz. Növedéknapló
1942 évi 466 sz.

R 1977

A kiadásért felelős Tihanyi Bánk.
Stephaneum nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-u. 28. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.

A görög vallás kutatói legújabban nagy nyomatékkal mutattak rá az istenek megjelenésének, az *ἐπιφάνεια*-nak eddig eléggé nem méltatott jelentőségére. W. F. Otto ki is mondja, hogy minden vallás középpontjában az *ἐπιφάνεια* áll: «Im Mittelpunkt aller Religion steht die *Erscheinung* des Gottes. Daß er gekommen, daß er gegenwärtig ist, gibt allen ihren Urformen den Sinn und das Leben.»[1] Ennek a felfogásnak nálunk Kerényi Károly adott hangot nemrég megjelent munkájában: «Die ungeheuere Bedeutung von solchen Epiphanien für die griechische Religion hat man bis jetzt von weitem nicht erfaßt.»[2]

Jelen részletmunkánkkal — bár az *ἐπιφάνεια*-t nem W. F. Otto és Kerényi értelmezésében tartjuk fontosnak — mi is e kérdés megvilágításához szeretnénk hozzájárulni. Vizsgálódásunk tárgyául Euripides tragédiáit választottuk. A tragédia ugyanis W. Nestle szerint «a görög vallásosság legszebb s talán legmaradandóbb gyümölcse»,[3] ezért vallástörténeti kutatásokra kiválóan alkalmas.

Euripides személyének kiválasztásában egyrészt az vezetett, hogy Homeroson kívül nincs még egy olyan költő, aki az utókorra olyan mély hatást tett volna, mint Euripides,[4] másrészt pedig a költő sajátos kettős arculata: minden dolognak sophista örökségből fakadó kétoldalú megvilágítása. Ez megadja azt a tárgyilagosságot, mely éppen az epiphanikus jelenségekkel kapcsolatban elengedhetetlenül szükséges. Ehhez járul

[1] W. Otto: Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt a. M., 1939. 29. l.

[2] K. Kerényi: Die antike Religion. Leipzig, 1940. 134. l.

[3] W. Nestle: Die griechische Religiösität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos. I—III. [Sammlung Göschen.] Leipzig, 1930—1934. I. 117. l.

[4] W. Nestle: Euripides. Stuttgart. 1901. 2—3. l.

még a költő mély pszichológiai érzéke, ami a kortársak és a késői világ bámulatát kiváltotta. Euripides a léleknek kiváló ismerője, az első pszichológus, kihez hasonlót alig találunk a görög irodalom művelői között. A Bakchánsnők jellemzése például a dionysosi megragadottság leghűbb festése.[1] Így az ἐπιφάνεια-val kapcsolatos pszichikai élmények vizsgálatában is kiváló vezetőre támaszkodhatunk. Előttünk lebegett továbbá az a szempont is, hogy a költőnek az ἐπιφάνεια-ról — a vallás egyik fontos jelenségéről — vallott felfogását vizsgálva, talán új érveket tudunk felhozni Euripides vallási hovatartozásának sokat vitatott kérdésében.[2]

[1] W. Jaeger: Paideia. Leipzig, 1936. I. 422 l.

[2] Értekezésem már ki volt szedve, amidőn M. P. Nilsson nagy munkája (Geschichte der griechischen Religion. München. 1941.) megjelent. Ezt és főleg ennek Euripidesre vonatkozó fejezetét (729—737 l.) már nem állt módomban felhasználni.

EURIPIDES ÉS KORA. KÖLTÉSZETÉNEK JELLEGE. VALLÁSOSSÁGÁNAK KÉRDÉSE.

A Kr. e. V. század második felében a görög társadalom nagy krízisen esett át. A perzsa háborúk alatt még különálló államok között létrejött a görög történelem legerősebb politikai és kereskedelmi egysége, melyben Athén Perikles óta egyre nagyobb vezetőszerephez jutott. A város polgárain a marathoni csata és a salamisi győzelem büszke öröme uralkodott, mely az utódok önérzetét rendkívül megnövelte. Ez sarkallta az akkori nemzedéket Athén imperializmusának teljes kiépítésére.

Athén lelke azonban nem volt egységes a túlfűtött nacionalizmus ellenére sem. A szerencsés körülmények között kifejlődött individualizmus beivódott az élet minden megnyilvánulásába. Az állam kezdetben — önmaga kárára — még támogatta is ezt az irányt, melynek főképviselői a kor felvilágosultjai, a sophisták voltak. Sikerült a köztudatba vinnie, hogy az egyén boldogulása az állam jólétének függvénye. Igy az ember természetes egoizmusa a politikai célkitűzések legerősebb hajtóeszközévé vált.[1] Az állam természetesen csak addig támaszkodhatott az egoizmusra, míg a látható nyereség a kívánt áldozatokat felülmúlta. Amint az áldozatok az egyén számára nem jártak haszonnal, megcsappant a lelkesedés és az idealizmus. Ezért lett a túlzott individualizmus az állam és a közjó számára veszélyes, sőt végzetes. Csakhamar mindenki a hasznot kereste, bár a jó látszatát megtartotta. Ezért tesznek különbséget a sophisták a között, ami a «törvény szerint» jó és ami «természeténél fogva» az. Igy vezetett a túltengő individualizmus a hasznos és a jó fogalmának teljes összezavarásához.

A gondolkodásnak ezt a minden alapot felforgató, gyökeres változá sát elősegítették és gyorsították a háborúk a maguk értékalakító hatá saikkal és forradalmi újításokra alkalmas hangulatukkal. A peloponne zosi háború nemcsak külső háború volt, amely Athén és Sparta közöt

[1] Jaeger, i. m. I. 421. l.

dúlt a hegemóniáért, hanem belső küzdelem is az arisztokratikus ősi államforma és a demagógiába süllyedő demokrácia duzzadó ereje között. Már Thukydides szomorúan állapítja meg a tízéves háborúval kapcsolatban a belső megrázkódtatásokat, az ijesztő értékátalakulásokat, az erkölcstelenség lábrakapását és felelőtlen emberek vezetőszerephez való jutását.[1]

Hatását tekintve talán legsúlyosabb az eszmék háborúja volt, melyet a racionalimus indított a tradíció ellen. A régi erkölcsi, filozófiai fogalmakat hatalmas erővel döngették az új szellemi áramlatok, melyek felségjogokat követeltek az észnek s minden felsőbb függéstől mentes önállóságot az embernek. S mivel a régi világrend és világnézet alapjai a vallásban gyökereztek, támadásuk minden erejét a homerosi istenvilág kritikájára összpontosították. Nem lehet mondani, hogy az újítókat nem igazolta a szellemi előrehaladás és az igazságosság elvének érvényesítési vágya, de tagadhatatlan, hogy a mult értékeinek válogatás nélküli bírálata túlzásba vitte őket.

Ilyen környezetben élt Euripides (Kr. e. 480—406), akit a felvilágosodás költőjének szeretnek nevezni.[2]

Két világ határmesgyéjén áll. Nem annyira a Mult ideális csodá-

[1] Thuk. Hist. III. 82.

[2] Euripidesre vonatkozó legfontosabb munkák: E. Bethe: Die griechische Dichtung. Wildpark-Potsdam. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. M. B. H. 1924. — Csengeri J.: Euripides drámái. I—III. Budapest, 1911. — P. Decharme: Euripide et l'esprit de son théâtre. Paris, 1893. — A. Dietrich: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. VI. 1. (1907) 1241 sk. — J. Geffcken: Griechische Literaturgeschichte. III. Heidelberg. 1926. I. 178. sk. — J. Geffcken: Die griechische Tragödie. Leipzig—Berlin, 1911. — W. Jaeger: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin—Leipzig, 1936. — Kerényi K.: Hippolytos. Sziget II. Budapest, 1936. 33. sk. — Kont I.: Euripides vallási szempontból. Egyetemes Philologiai Közlöny 5 (1881) 119. sk. — P. Masqueray: Euripide et ses idées. Paris, 1908. — G. Murray: Euripides and his age. London, 1913. — A. Lesky: Die griechische Tragödie. Stuttgart, Leipzig, 1938. 132. sk. — A. Levi: Le idee religiose di Euripide e la sua visione della vita. L'istituto Lombardo di scienza e lettere. LXII. fasc 16—20. Milano, 1930. — W. Nestle: Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung. Stuttgart, 1901. — Péterffy J.: Euripides (A három görög tragikus), Budapesti Szemle, 96 (1898) 321. sk. — M. Pohlenz: Die griechische Tragödie. Leipzig—Berlin, 1930. 240. sk. —W. Schmid—O. Stählin: Geschichte der griechischen Literatur. I. 3. München, 1940. 309. sk. — H. Steiger: Euripides, seine Dichtung und seine Persönchlichkeit. [Das Erbe der Alten. V.] 1912. — U. v. Wilamowitz—Moellendorff: Euripides Hippolytos. Berlin, 1931. — Összefoglaló bibliografia: W. Morel: Bericht über die Literatur zu Euripides aus den Jahren 1925—1929: Bursian Jahresberichte 238 (1933) 105. sk.; aus den Jahren 1930—1938: u. o. 259 (1938) 35. sk. — Dolgozatunkban a szövegeket G. Murray kiadása (Euripidis Fabulae. I—III. Oxonii. 1901—13.) szerint idéztük, a fragmentumoknál A. Nauck gyüjteményét (Euripidis perditarum tragoediarum fragmenta [Euripidis tragoediae III.]. Lipsiae. 1908.) használtuk, valamint Csengery kiadását (Euripides elveszett drámáinak töredékei. Bp. 1926.).

latában merül el — miként Sophokles —, hanem inkább a Jövővel szemben való aggódás és nyugtalanság ömlik el valóján. Költészetével elősegíti a régi világ összeomlását, de ugyanakkor elveti azokat a magvakat, amelyekből később majd az új világ kisarjad. Kora küzdelmeinek visszhangja hallható drámáiból: valamennyi többé-kevésbbé kifejezője annak a válságnak, amelyen keresztül az athéni Polis a romlás felé közelgett — állapítja meg A. Rostagni nagyszerű irodalomtörténetében.[1] Korának mozgató szellemi áramlatai drámainak stílusalkotó elemeivé lettek és éppen ezért mondható kora legfőbb és legigazibb értelmezőjének.

Valamennyi Euripides kutató megegyezik abban, hogy nehéz a költő világnézetét megrajzolni. J. Geffcken így nyilatkozik: «Wenn es nun gilt, etwas von der 'Weltanschauung' dieses Dichters zu sagen, so sollen wir uns noch mehr als bei Aischylos in acht nehmen, große und oft nichtssagende Worte in den Mund zu nehmen, wir sollen uns ferner vor der Anmassung hüten, als könnten wir aus den vorliegenden Schöpfungen eines so mannigfaltigen Mikrokosmos wie Euripides einfach sein Weltbild zusammensetzen.»[2] Egyéniségében mégis találhatunk olyan vonásokat, amelyek ha nem is adnak teljes képet, de nagyjából eligazítanak bennünket.

Nem hiányzik nála a nacionalizmus. E téren Euripides elvei megegyeznek Perikles, Sokrates és Platon elgondolásaival. Ez világosan kitűnik a Herakleidai és a Hiketides c. drámákból, melyeknek célja az attikai kultúra és *εὐνομία* dícsérete.[3]

A költőt sokat foglalkoztatta az egyén és a köz problémája, mely a politikai és szellemi szabadság növekedésével egyre élesebbé vált. Az új idők véleményét fejezte ki Protagoras, amikor kijelentette, hogy minden dolog mértéke az ember. Ez azt jelentette, hogy a sophistika az egyén és köz vitájában az individuum javára döntött. Forradalmi újítás rejlett ezekben a szavakban, hisz az emberi lét minden eddigi vallási, állami, jogi vonatkozását a racionális támadások középpontjába állították.[4] Az egyén e szavaknak megfelelően igyekezett magát kiszabadítani minden megkötöttségéből és minden erejéből azon volt, hogy az igazodás irányát megfordítsa. Euripides drámáinak középpontjában is az ember áll; az ember, aki szabadulni akar az erősebb, de igazságtalanul elnyomó hatalmából. Ezt látta meg pl. Medeia mythosában, melyben a férfi féktelen egoizmusa küzd a nő gátat nem ismerő szenvedélyével s egyik sem torpan

[1] A. Rostagni: Storia della letteratura greca. Milano, 1937. 143—144. l.
[2] Geffcken, Die gr. Trag. 95. l., v. ö. Dieterich, R. E. VI. 1277.
[3] Schmid—Stählin, i. m. 726. l.
[4] V. ö. Lesky, i. m. 135. l.

meg a hagyománytól szentesített közrend korlátai előtt. Megragadta a témát azért is — mennyire igaztalan a nőgyűlölet vádja —, mert a nő helyzetét siralmasnak találta. Itéletmegállapításában ugyanis nem a mythos elgondolása vezette őt, ahol a nő sorsát a férfi híre és dicsősége szabja meg, hanem az individualizmus új szelleme. Felkarolta tehát a témát, hogy az athéni nőt jogaihoz juttassa.[1]

Protagoras anthropocentrikus világnézetének elsajátítása szükségszerűleg a hagyományos istenvilág tagadásához vitte a költőt. A felvilágosodottság erkölcsi mértéke, különösen pedig az igazságosság előtt az olymposi istenek nem állták meg helyüket.[2] «Er ist durchdrungen von der Überzeugung, daß das sittliche Bewußtsein der Zeit über das Allzumenschliche, das den Göttern des Mythos anhaftet, hinausgewachsen ist und daß diese daher vor dem ethischen Urteil eines zur klaren Einsicht in die in seinem Wesen begründete sittliche Forderung erwachten Menschentums nicht mehr bestehen können» — állapítja meg Nestle.[3]

Ez az anthropocentrikus gondolat, mely az istenek szabadságát korlátozni akarja, ismeretlen Aischylos és Sophokles előtt. Euripides és Sophokles vallási felfogásának ellentétességét mi sem fejezi ki jobban, mint alapelvük szembeállítása.[4] Sophokles vak engedelmességet követel az Isten utasításaival szemben, mert nem lehet rossz az, amit az Isten parancsol (Thyestes, frg. 226.):

αἰσχρὸν γὰρ οὐδὲν ὧν ὑφηγοῦνται θεοί.

Euripides alaptétele: ha az istenek rosszat cselekszenek, nem istenek (Bell. frg. 294. 7., v. ö. Iph. T. 391.):

εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.

Euripides tehát a következő alternatívához jutott: az igazi isteneknek vagy erkölcsösebbeknek kell lenniök, mint a mythikus isteneknek, vagy szeszélyes és kiszámíthatatlan eljárásukban alig különböznek a Véletlentől, a vak *Τύχη*-től, akit természetesen még nem mert föltétlen világhatalmasságnak megtenni.[5]

Xenophanes szellemében intézi támadásait a mythos anthropomorphismusa ellen. Szerinte a mythos csak arra jó, hogy az embereket az istenek nagyobb tiszteletére serkentse (Elektra 743—355). Nem hiszi,

[1] Jaeger, i. m. I. 434. l.
[2] Schmid—Stählin, i. m. 689. l.
[3] W. Nestle: Die griechische Religiosität, Leipzig, 1933. II. 115. l.
[4] Nestle, i. m. II. 116. l.
[5] Schmid—Stählin, i. m. 748. l.

hogy az istenek kéj után vágynak s ellenségei egymásnak : a költők meséi hazudják ezeket (Herakles 1340—1347.) :

...ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.

Hasonló kritikák lépten-nyomon előfordulnak műveiben (v. ö. pl. Ion 436. sk., Iph. T. 380. sk., Androm. 1161. sk., Herakl. 339. sk., 1303—1321. sk., stb.), melyek felsorakoztatását szükségtelennek tartjuk.

Amint azonban a költő elhagyja a tradíció biztos talaját, az antinomiák ingoványába kerül. Abba a világba, ahol mindennek két egymással ellenkező nézőpontja van. Ennek a világnak az atyja Protagoras. Diogenes Laertios (9, 15.) szerint az *Ἀντιλογίαι*,, az Ellentmondások szerzője volt az, aki először rájött a dolgok kétoldalú beállításának lehetőségére.[1] Megnyilvánul ez Euripidesnél is az *ἀγών*-okban, a szereplők vitáiban, hol kiki a maga igazát védi és a *δισσοὶ λόγοι* adta lehetőséggel akar szabadulni az egyéni felelősségtől.

Bennünket elsősorban az Euripides istenvilágában tapasztalható antinomia érdekel.[2] Ugyanazok az istenek, akiket a legélesebben gúnyol és ostoroz, mind szerephez jutnak a tragédiákban. Az olymposi istenekkel szemben gyakorolt kritika után azt várhatnók s az is lenne a logikus, hogy a tragédia elveszti vallásos színezetét és teljesen elvilágiasodik. Ez azonban nem következett be, mert a már megszilárdult drámai hagyományok nem engedték. Így ellentmondás támadt a tragédia antik formája és az új tartalom között. Látszólag ugyanis az istenek viszik a főszerepet, valójában azonban a független, cselekvéseiért önmaga felelős ember.[3] Találóan fejezi ki ezt a problémát Péterffy Jenő. Szerinte Euripides azért alkalmazza az isteneket a drámáiban, mert «a vallásos ünnepi játékokban használnia kell s mert a tragédiának egyetlen elképzelhető tárgya a mythos és monda, de a határokra tolja, a darabok végére teszi ; alakjaiban tisztán pszichológiai rugókat mozgat s a görög istenek deus ex machinává lesznek nála, akik többé nem a jognak, erkölcsnek őrei s világmozgató hatalmak, hanem csak arra valók, hogy néha a darab kuszált pszichológiai csomóját ketté messék (pl. Orestes, Ion), vagy, hogy a cselekmény kimenetelét az uralkodó monda irányába tereljék (Taurosi Iphig., Elektra), vagy jóslattal a multhoz kapcsolják a jövőt (Könyörgők)».[4]

Euripides csak akkor mondott volna ellent a dráma törvényeinek,

[1] Lesky, i. m. 136. l.
[2] Lesky, i. m. 139. l.
[3] Nestle, i. m. II. 114. l.
[4] Péterffy : A három görög tragikus, id. h. 331—32.

ha teljesen kizárta volna belőle az isteni beavatkozás lehetőségét. Ez azonban csak az olymposiak előtt van zárva, de nem általában a felsőbb hatalmak előtt: «Auch ihm ist die Tragödie noch eine religiöse Angelegenheit, insofern in die menschliche Sphäre auch bei ihm überall die Götter eingreifen und der Glaube herrscht, daß die Gottheit dem Menschen unbedingt überlegen und daß ein Kämpfen gegen sie vergeblich und verderblich sei; auch in der Überzeugung von der Vergänglichkeit und dem sehr bedingten Wert der vulgären Lebensgüter, von der Notwendigkeit sich sein beschiedenes Lebensglück 'mit Gott' und nicht gegen Gott zu erkämpfen, ist er mit den älteren Tragikern völlig eines Sinnes.»[1]

De ki az isten Euripidesnél, ha nem az olymposi istenek? Mi az a felsőbb hatalom, mely az ember életét irányítja? Más szóval, hogyan oldja meg Euripides pozitíve az istenség létezésének kérdését?

Az adott helyzetből már sejthető, hogy a költő filozófiai úton kísérel meg képet alkotnia magának az istenség mivoltáról.[2] Teljesen félreismernők azonban Euripides egyéniségét, ha szilárd, kikristályosodott rendszert akarnánk keresni műveiben. Ha Euripides ezt akart volna adni — mondja Schmid[3] —, darabjai sokkal világosabbak, áttekinthetőbbek, de ugyanakkor élettelenebbek is lettek volna. Euripides mint filozófus eklektikus, majd ide, majd oda hajlik, de soha meg nem nyugszik.[4] Megvallja, hogy az isten természete rejtélyes, ki nem számítható (Hel. 711—712.). Sokkal mélyebb az, semhogy a kutató ember fel tudná lebbenteni a titokzatos fátylat (Helene 1137—1143.):

ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον,
τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν
μακρότατον πέρας εὑρεῖν
ὃς τὰ θεῶν ἐσορᾷ
δεῦρο καὶ αὖθις ἐκεῖσε
καὶ πάλιν ἀντιλόγοις
πηδῶντ' ἀνελπίστοις τύχαις;

Vannak olyan helyek a költőnél, melyek arra engednek következtetni, hogy az aithert ruházta fel isteni jelleggel (v. ö. frg. 869, 935.). Ebben apolloniai Diogenest követte. Máskor az ég és föld istenségét vallja Anaxagoras tanítását követve. Valami isteni van a világban, de

[1] Schmid—Stählin, i. m. 748. l.
[2] Nestle, i. m. II. 123 l.
[3] Schmid—Stählin, i. m. 687. l.
[4] Lesky, i. m. 137. l.

hogy az Zeus-e, természeti törvény-e, értelem-e, nehéz lenne megmondani — mondja a költő. Ez a felfogás jut kifejezésre a következő szavakban (Troad. 884—888. Csengery):

«Oh földet tartó és földünkön trónoló
Nagy ismeretlen és ki nem kutatható
Zeus, természeti szükség, avvagy emberész,
Hozzád könyörgök, mert te csöndes útadon
Az ember sorsát helyes végre juttatod.»

Ezek a pantheisztikus[1] nyilatkozatok azonban nem jelentenek végleges megoldást az isten lényének keresésében. Az a fontos fogalom, amely a homerosi istenek elleni támadás kiindulópontja volt, az igazságosság, isteni rangra emelkedik a költő szemében. Zeus, vagy Kronos leánya (Andromeda frg. 150., Antiope frg. 223.), Dike, aki mindent igazságosan intéz: «Sie ist das Gesetz des Ausgleichs, das jedes Zuviel an Glück und Unglück auf das Rechte Maß zurückführt (Herakl. 739.) und daher auch jede Ausschreitung rächt.»[2] Lassan, de biztosan működik. Ez az istennő közel van az emberekhez. Jelen van, ha nem is látják, és tudja, kit kell büntetnie. Csak akkor veszik észre, ha lecsapott, hogy megrontsa a gonoszt (frg. 257., v. ö. frg. 969.). Nem írják be Zeus könyvébe a rosszakat, hiszen annak se vége, se hossza nem lenne, Dike közel van és megbünteti a gonoszt. Könnyen észreveheti őt az, akinek van hozzá szeme (frg. 508.). Ezért érthető, ha a kar így énekel a Bakchánsnőkben, amikor érzi, hogy megbűnhődik majd az isten kultuszának ellenszegülő Pentheus (Bakch. 991, 1011.):

ἴτω δίκα φανερός...

Vagyis a bosszú látható jelenlétét, megvalósulását kéri. A legtöbbször azonban Euripides a Véletlen világkormányzó szerepénél állapodik meg. Abszolút fennhatósága ennek sincs, de a világrend folyásában tapasztalható igazságtalanság és tervszerűtlenség principiumának meg lehet tenni ezt a szeszélyes istennőt. Euripides a vaskezű Tychéhez, mint maga mondja, a «dal szárnyain» jut el (Alkestis 962—966):

ἐγὼ καὶ διὰ μούσας
καὶ μετάρσιος ᾖξα, καὶ
πλείστων ἁψάμενος λόγων
κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας
ἠῦρον. . . .

[1] Nestle, i. m. II. 124. l.
[2] Nestle, u. o.

Euripides egyike a legnagyobb lirikusoknak. Csak a dalban olvad harmóniává az értelem problémájának disszonanciája.[1] Így tesz az istennel is. A dal szárnyán az égig emelkedik és ott kutatgat az isten után s nem talál mást, mint a kényszerűséget, az *'Ανάγκη*-t. Ennek az istenségnek nincs oltára, nem kell neki az áldozat. Ez még Zeus fölött is úr; amit akar, azt teljesíti is (Alkestis 972—979., v. ö. Hek. 1293. sk.):

μόνας δ' οὔτ' ἐπὶ βωμοὺς
ἔστιν οὔτε βρέτας θεᾶς
ἐλθεῖν, οὐ σφαγίων κλύει.
. . . . . .
καὶ γὰρ Ζεὺς ὅ τι νεύσῃ,
σὺν σοὶ τοῦτο τελευτᾷ.

Így lép fel Euripides felfogásában az istenek helyébe a Sors, az *'Ανάγκη*, *Νόμος* (Hek. 798—801.), *Τύχη* (v. ö. Hek. 488—491.). Ennek démonikus realitása annál jobban növekszik, mennél jobban halványodnak előtte az istenek.[2] Így szinte természetszerűen egy új istenség vonásait veszi fel, amely azután uralkodóvá lesz a görög gondolkodásban és egyre jobban kiszorítja a régi vallást.

Mintha Euripides a Bakchánsnőkben már megállapodott volna. Mintha felhagyott volna minden új kísérlettel s hitet tett volna a régi vallás mellett. Ebben a drámájában mondja, hogy a hagyományokat nem lehet megdönteni, még a legélesebb elmével sem, s hogy a legjobb azt követni, amit a közhit szentesített (Bakch. 430—432.):

τὸ πλῆθος ὅ τι
τὸ φαυλότερον ἐνόμισε χρῆ-
ταί τε, τόδ' ἂν δεχοίμαν.

Ez azonban nem más, mint a küzdelembe, a kutatásba belefáradt agg költőnek pillanatnyi megtorpanása. Egy hangulat és semmi több — mint Lesky nevezi.[3] Inkább csak azt mutatja, hogy a költő még élete végén sem tudta abbanhagyni a kutatást és keresést. Vagy talán már eljutott valamilyen istenhez, aki más volt, mint az olymposiak, de nem tetszett a népnek, a köznek és az istentelenséggel vádolta, mert nem abban az istenben hitt, akiben ő?

[1] Jaeger, i. m. I. 442. l.
[2] Jaeger, i. m. I. 445. l., v. ö. E. Busch: Untersuchungen zum Wesen der τύχη in den Tragödien des Euripides. Heidelberg, 1937. 12. l.
[3] Lesky, i. m. 222. l.

A sok ellentétes beállításnak, a sok kutatásnak, a gyakori véleménycserélgetéseknek megtévesztően összekúszált vonal lett az eredője. De elképzelhető-e, hogy mindezek mögött nem áll biztos elv, amely a régiek tagadására és az új rend megteremtésére vezet? Már láttuk is ezt az elvet: az isten nem lehet anthropomorph. Ez az elv önmagában nem elég, hogy magunknak világos képet alkothassunk, mert a másik oldalon a legkülönfélébb lehetőségek előtt még mindig nyitva hagyja az utat. Olyan jegyeket kell találnunk, amelyek már szűkebbre vonják Euripides istenfogalmának körét. S mi szolgáltatna erre alkalmasabb jegyet, mint az *ἐπιφάνεια* vizsgálata, vagyis annak a kérdésnek részletezése, mint jelenik meg az isten az euripidesi ember előtt? A költő egyéniségét és eljárási módját ismerve, természetes, hogy ebben a kérdésben is kettős beállítást kapunk. Ennek azonban az lesz az előnye, hogy világos képet nyerünk egyrészt a hagyományos *ἐπιφάνεια*-ról, másrészt pedig a költő állásfoglalásáról. És minket ez egy lépéssel közelebb visz az euripidesi istenfogalom megismeréséhez.

A MEGJELENÉS FOGALMA ÉS FELOSZTÁSA.

«Nincs nép vallás nélkül», ez a történelmi és etnologiai megállapítás igazolja azt a régi tételt, hogy a vallásosság embervoltunknak velejárója: «homo est animal religiosum.»[1] A vallás pedig a legáltalánosabb meghatározás szerint nem más, mint az Isten és az ember viszonya, az «eszes teremtménynek odarendelése Istenhez.»[2] Világos tehát, hogy a vallás két határpontja az Isten és az ember. Ahhoz, hogy vallási magatartás jöhessen létre, szükséges, hogy az ember legalább homályosan, sejtésszerűen tudjon egy felsőbb hatalom létezéséről, melynek aláveti magát.[3] Amíg tehát az Isten valamilyen észrevehető módon ki nem nyilvánítja létét s amíg meg nem ismerteti magát, addig vallásról nem lehet szó. A valláshoz tehát szükségképen hozzátartozik a megismertetés, a tágabb értelemben vett kinyilatkoztatás fogalma.[4]

A görögök hite szerint az isten nem zárkózik el az emberek elől, hanem vonatkozásba lép velük.[5] Sok mindent megmutat nekik a maga

[1] Schütz: Dogmatika. Bpest, 1931. I. 2. l.

[2] Schütz, i. m. I. 3. l.

[3] V. ö. Schütz, i. m. I. 4. l.

[4] V. ö. Pfister: Die Religion der Griechen und Römer, Leipzig, 1930. (C. Bursian—K. Münscher, Jahresbericht. Suppl. 229.) 20. sk. l.

[5] A görög vallásra és az epiphaneiára vonatkozó fontosabb művek: Cumont—Gerich—Burckhardt—Brandenberg: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig—Berlin, 1931. — O. Casel: Die Epiphanie im Lichte der

világából. Ennek az isteni közlésnek, az ember előtt való megnyilatkozásának legtágabb körű megnevezése: ἀπόδειξις[1]. Csupán annyit fejez ki, hogy az isten megmutat valamit, hogy összeköttetést teremt a saját és az emberek világa között. Jelenti azt, hogy az ember világában vannak olyan dolgok, amelyek egy másik világból erednek, ellentétben azokkal, amelyeket maga talált fel. Az ἀποδεικνύναι és a εὑρεῖν viszonyát jellemzően fejezi ki Xenophanes egyik versének töredéke, melyben a filozófus-költő azt mondja, hogy az istenek nem mutattak meg mindent az embernek kezdettől fogva, hanem az emberek is sok mindent találtak fel az idők folyamán (frg. 18.):[2]

Religionsgeschichte. Benediktinische Monatschrift 4 (1922) 1—2., 13. sk. — G. Finsler: Homer. Leipzig, 1913. — Gerkce—Norden: Einleitung in die Altertumswissenschaft. I—III. Leipzig und Berlin, 1932. — O. Gruppe: Griechische Mythologie. [Ivan Müller: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. V. Bd. 2. Abteilung.] München. 1906. — H. Hanse: „Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. [Religions- und begriffsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27. Bd.] Berlin, 1939. — B. Heigl: Antike Mysterienreligionen und Urchristentum. [Biblische Zeitfragen 13. Folge, Heft. 11—12.] Münster i. W. 1922. — P. Heinisch: Das Buch Genesis. Bonn, 1930. — Kerényi Károly: Gondolatok Dionysosról. Pannonia 1 (1935.) 78—102. — Kerényi Károly: Die antike Religion. (Eine Grundlegung). I. Leipzig, 1940. — O. Kern: Die Religion der Griechen. I—III. Berlin, 1938. — W. Nestle: Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos. I—III. [Sammlung Göschen.] Leipzig, 1930—1934. — Kühár F.: Bevezetés a vallás lélektanába. Budapest, 1926. — M. P. Nilsson: Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig, 1906. — Preller—Robert: Griechische Mythologie. Berlin, 1887. — W. F. Otto: Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt a. M. 1939. — L. Petersen: Zur Geschichte der Personification in griechischer Dichtung und bildender Kunst. Würzburg—Aumühle, 1939. — E. Peterich: Die Theologie der Hellenen. Leipzig, 1938. — F. Pfister: Ekstasis, Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. [Antike u. Christentum. Ergänzungsband. I.] Münster i. W., 1939. 178—191. — F. Pfister: Epiphanie. Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Suppl. IV. 277—323. — F. Pfister: Die Religion der Griechen und Römer. [Bursian—Münscher: Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. Suppl. 229.] Leipzig, 1930. — K. Prümm: Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, I—II. Leipzig, 1935. — E. Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I—II. Freiburg i. Br. 1898. (10. vált. kiad. Tübingen, 1925. O. Weinrich előszavával.) — W. H. Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884—1937. — Ch. M. Schröder: Gottesoffenbarung im Heidentum. [Rosenkranz G.: Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte? Leipzig, 1936.] Eine heilige Kirche. 20 (1938) 11—12. sz. 340. l. — Schütz A.: Dogmatika. I—II. Budapest, 1931. — P. Stengel: Die griechischen Kultusaltertümer. 3. kiad. München. 1920. — Vacant—Mangenot—Amann: Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1923. – L. Weniger: Theophanien, altgriechische Götteradvente. Archiv f. Religionswissenschaft. 22 (1923—24.) 16—57. — Wilamowitz—Moellendorf: Der Glaube der Hellenen. I—II. Berlin, 1931.

[1] Pfister: Die Relig. d. Gr. u. Römer, 148. l.

[2] Diels—Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1934. I. 133. l.

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσι ἄμεινον.

Ebből az idézetből is látjuk, hogy az istenek belépnek az emberek világába: megnyilatkoznak előttük. Már most az a kérdés, hogyan és mi célból történik az isten megnyilvánulása az ember előtt.

Az isteni megnyilvánulásoknak *(ἀποδείξεις)* két nagy csoportját különböztetjük meg: lehetnek közvetett és közvetlen megnyilvánulások.

Az isten közvetett megnyilvánulása működése által történik, még pedig vagy az emberen kívül a természet világában, vagy az emberek világában, az emberek sorsának irányítása által.

A megnyilvánulások másik nagy csoportját a közvetlen megnyilvánulások, a megjelenések *(ἐπιφάνειαι)* alkotják. Ezeknek a megjelenéseknek főcéljuk az előző csoporttal szemben a látható alakban való megjelenés. Az isten megjelenhetik az emberen kívüli természet világában a legváltozatosabb formában (anyag, állat, ember, növény stb.), de mindig a normális lelkiállapotú egyén külső érzékszervei számára észrevehető módon. Azután megjelenhetik az isten az ember belső világában. Ez mindig rendkívüli lelkiállapotban *(ἔκστασις, ἐνθουσιασμός)* történik, s az isten kívülállónak vagy jelenlevőnek mutatkozik, de csak bensőleg tapasztalható módon. Ez a megjelenés legmagasabb foka, mellyel már az istenhez való egyesüléshez jutunk.

1. Az isten-megjelenések *(ἐπιφάνειαι)*.

A természet és az ember világában előforduló isten-megnyilvánulások csak közvetett megnyilvánulásnak tekinthetők. A teremtményekből, a gondviselésből az emberek következtethettek az isten létére. Ezen közvetett megnyilvánulási formák mellett találunk olyan módokat, amelyeket az isten azzal a közvetlen céllal használ fel, hogy általuk kinyilvánítsa, megmutassa önmagát. Ilyen legközvetlenebb forma az isten megjelenése. A következőkben ezt tesszük tüzetes vizsgálódás tárgyává. Először a megjelenés fogalmát akarjuk pontosan meghatározni.

Ἐπιφάνεια a teológiai nyelvhasználatban jelenti valamely személynek vagy lénynek érzékelhető megnyilvánulását. Mégpedig olyan személynek vagy lénynek megnyilvánulását, akinek, vagy aminek a jelenlétét az adott körülményekből a dolgok közönséges és természetes folyamata szerint megmagyarázni nem lehet. A szó legszorosabb értelmében és etimológiailag a megjelenés valamely személynek látószerve: szeme előtt játszódik le. Emellett van az *ἐπιφάνεια*-nak egy közönségesebb

értelme is. Eszerint nem feltétlenül szükséges, hogy ami, vagy aki megjelenik, az egyszersmind szigorú értelemben látható legyen, elég az, hogy kívülesve érzékeinken, akár természeténél fogva, (— mint Isten és a teremtett szellemek —), akár az adott körülményeknél fogva, amelyekben éppen van (— mint egy ember, akit jelenleg tekintélyes távolság választ el tőlünk —) oly módon fedje fel magát, hogy valamely külső érzékszerv útján észrevehető legyen. A megjelenést általában megkülönböztetik a látomástól (visio), amely nem foglalja magában (— legalább is nem szükségképen —) a felfogott tárgynak reális jelenlétét.

Látjuk tehát, hogy az *ἐπιφάνεια*-nak szükségképeni feltétele a megjelenő tárgy realitása és ennek a külső érzékszervek által való észrevétele. Főleg ez utóbbi miatt különbözik a tisztán spirituális viziótól, aminő pl. Isten intuitív víziója, melyet az üdvözöltek élveznek, valamint az egyszerűen képzeletbeli víziótól, amely az álomban, az extasis vagy elragadtatás állapotában szokott jelentkezni és így csak belső tapasztalás útján észlelhető. A megjelenés végeredményben olyan vízió, amely a külső érzék előtt nyilvánul meg. A «megjelenés» kifejezés a tárgyi valóságot, a «vízió» pedig ennek alanyi kapcsolatát jelöli.[1]

A görög irodalomban az *ἐπιφάνεια* szó először a IV. század irodalmában (Platon, Isaios, Aristoteles) fordul elő. Jelentése: « megjelenés», «láthatóság». Hírt és ehhez hasonlót is jelent, mint maga az *ἐπιφανής* szó is, amely olykor «látható», «észrevehető», «kiváló» jelentésben fordul elő. Az istenek megjelenésére az *ἐπιφάνεια* szót a hellenizmus korában kezdik használni (feliratok, Strabon, Diodoros, Halikarnassosi Dionysos).

Az *ἐπιφάνεια* szó három jelentésben fordul elő: 1. jelenti valamely természetfeletti lénynek személyes és látható megjelenését valamely éber állapotú ember előtt, 2. az álombeli megjelenéseket, 3. általában az istenség megnyilvánulását.

Hogy jobban megérthessük, milyen megjelenések szerepelnek Euripides műveiben, nézzük a megjelenések különböző csoportjait Pfister nyomán.[2]

Az első csoportba tartoznak az úgynevezett *epikus megjelenések*. Ezek legtöbbnyire Homeros költeményeiben fordulnak elő, továbbá a későbbi eposzokban. Lényegük az, hogy az istenek személyesen beleszólnak az emberek cselekedeteibe. Megjelennek előttük, hogy segítsék őket. Ezek a megjelenések az ősi, mythikus időben játszódnak le. Ide

[1] Vacant—Mangenot—Amann, i. m. I. 1687. s. v. Apparitions.
[2] Pfister, R. E. Suppl. IV. 282. sk.

helyezik a megjelenéseket azok a költők is, akik Homeros példájára hősköltményeikben helyet adnak az istenek megjelenéseinek.[1]

A második csoportot a *mythikus megjelenések* alkotják. Ezek szorosan beletartoznak az illető isten mythosába, melyek az isten tetteit beszélik el. Ezekben gyakran szerepelnek a megjelenések. Az epikus megjelenésektől abban különböznek, hogy nem költői kitalálások, hanem az istenség mythosának lényeges részei. Különösen Demeter és Dionysos mythosaiban fordulnak elő. Ezek az istenek gyakran megfordultak a földön, hogy kultuszukat elterjesszék. A kultuszhoz való tartozás ilyenformán szintén jellemzője a mythikus megjelenéseknek.

A harmadik csoportban a *meseszerű megjelenések* találhatók. Szintén az ősidőben játszódnak le, amikor még az istenek a földön jártak és betértek az emberekhez, akik megvendégelték őket. Az epikus megjelenésektől abban különböznek, hogy nem lényeges elemei valamely hősi cselekménynek. A mythikus megjelenéstől pedig az választja el őket, hogy nincs kapcsolatuk a kultusszal. Már a homerosi költeményekben fellép ez a mesehangulat: «valamikor réges-régen» (v. ö. Il. XXIV. 62., Od. XVII. 485.).

A negyedik csoportba a *legendaszerű megjelenések* sorolhatók. Ezek már a történeti időben játszódnak le. Tulajdonképen a mythosok folytatásai. Mindig összefüggenek a kultusszal. Az isten vagy kultuszhelyén jelenik meg, vagy megjelenését követi kultusz. Nem mások ezek a megjelenések, mint az isten gondoskodásának a történeti időben megnyilvánuló jelei (pl. Herod. VI. 61, 69.).[2] Aretalogiának is mondhatnók, mivel az isteneknek a harcban, (v. ö. Herod. V. 75. VIII. 64. salamisi csata) betegségben[3] stb. megjelenésük által nyujtott segítségét beszélik el *(σωτηρία)*.

Meg kell még említeni a *varázslatos megjelenéseket* is, melyek főleg az alvilági isteneknek varázsszavakkal *(ἐπῳδαί)* való megjelentetését, megidézését *(ἐπικαλέσασθαι)* foglalják magukban.[4]

2. A látomások *(φάσματα)*.

Az eddigiekben a közvetlen megnyilatkozások egyik módjával, a megjelenéssel foglalkoztunk. Az isten látható, testtel bíró alakban, térben és időben jelenik meg rendes lelkiállapotú ember előtt. Az ember nem kételkedik a megjelenő személy valóságában s reális jelenlétében.

[1] V. ö. pl. Apollonios Rhodios: Argonautika; Vergilius: Aeneis; Silius Italicus: Punica.

[2] V. ö. R. E. Suppl. IV. 283. l.

[3] R. E. Suppl. IV. 295. l.

[4] V. ö. Apoll. Rhod. III. 1191. sk.; R. E. Suppl. IV. 305, „Epode" 323—344.

A megjelenés rajta kívül álló ok eredménye. Ő csak a megfigyelő szerepét tölti be a rajta kívül lejátszódó esemény szemléleténél. A következőkben tárgyalandó megjelenések az ember belső világában játszódnak le, mégpedig nem is a rendes lelkiállapotban, hanem az úgynevezett «megragadottságban». A megjelenések, bár a valóság tudatával lépnek fel,[1] nem valódiak, hanem az érzékek csalódásán alapulnak és nem egyebek, mint puszta képzetek. A képzet létrejöttének oka azonban néha valamely valós, tudaton kívüli ok is lehet. A valóságtudat ebben az esetben mégsem pusztán az értelem tévedéséből és egyszerű csalódásából származik, hanem abból, hogy az isten a lelket teljesen hatalmába veszi, egymaga irányítja a lélek működéseit, melyeknek eredménye a látomás. A megragadott a látomást valódinak tartja s külső okból eredezteti. Nem úgy mintha tudná, hogy az isten működése idézte elő ezt a látomást, hanem úgy, hogy a látott istent valóban, önmagán kívül megjelenőnek tekinti. Természetesen előfordulhat — s legtöbbször ez az eset —, hogy nincs tudaton kívüli ok, és a látomás a megzavart lélek benső működéséből és az idegrendszerből magyarázható.

Mint említettük, a látomás ritkábban előforduló oka az istennek a lélekben való jelenléte és működése. A görög klasszikusok az istentől megszállottakat *ἔνθεος*-[2]-nak nevezték, a megszállottságot *ἐνθουσιασμός*-nak (v. ö. Platon, Ap. Sokr. VII. C.) vagy *ἔκστασις*-nak[3] (Soph. Ant. 564.). Azt, hogy mit jelent az *ἔνθεος*, megértjük abból a magyarázatból, amelyet a scholista ahhoz a helyhez fűz, amely szerint Phaidra dajkája azt hiszi, hogy úrnőjét valamely isten szállta meg, és azért viselkedik olyan különösen (Hipp. 141—150.):

ἦ σὺ γ' ἔνθεος, ὦ κούρα,
εἶτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἑκάτας
ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοι-
τᾶς ἢ ματρὸς ὀρείας;

. . . . . .

A scholiasta magyarázata így hangzik: *ἔνθεοι λέγονται οἱ ὑπὸ φάσματός τινος ἀφαιρεθέντες τὸν νοῦν καὶ ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ τοῦ φασματοποιοῦ κατεχόμενοι καὶ τὰ δοκοῦντα ἐκείνῳ ποιοῦντες.* Ezek szerint *ἔνθεος* az, aki valamely látomástól elveszti az eszét, és a látomást okozó istentől megragadva azt teszi, amit az isten akar, hogy tegyen. Az idézett

[1] Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. Bp. 1926. 136. l.
[2] V. ö. Orpheus *ἔνθεος* lett Apollo leheletétől. Diels—Kranz, i. m. I. 13. l. 19. sor., v. ö. Aisch. Eum. 137.
[3] Pfister, Ekstasis, i. m. 178—191.

szöveget E. Rohde a következőképen értelmezi: Az ἔνθεος teljesen az isten hatalmában van, az isten beszél és működik benne. Az ἔνθεος egyéni öntudata teljesen eltűnt: mint a θεῖοι ἄνδρες nevezetesen a θεομάντεις λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δ' οὐδὲν ὧν λέγουσιν.» (Plat. Men. 99. c.; v. ö. Rohde, Psyche, II. 20. l.)

Rohde szerint a «lélek istennél és *istenben* van az ἐνθουσιασμός állapotában».[1] Ez megfelel annak a felfogásnak, hogy az extasisban a lélek kilép a testből. F. Pfister azonban az ἔκστασις lényegét, a lélek «másként létében», az előbbi állapottól való eltérésben látja,[2] melynek oka éppen az isten megjelenése a lélekben. Pfister felfogása szerint tehát az ἔνθεος azt jelenti, *akiben* isten van, aki istennel van telve, mint az ἔννους, ἔνθυμος, ἔμφρων azt jelenti, akiben νοῦς, θυμός, φρένες van. Így ἔνοινος jelentése «borral tele», ἔνθηρος «vaddal tele».[3] Az ἔνθεος jelentése tehát nem: ἐν θεῷ ὤν, hanem κάτοχος ἐκ θεοῦ. A kérdés dialektikus természetű, mert végeredményben a bírás kölcsönös. A lényeg az, hogy a lélekben az isten működik, és hogy az ἔνθεοι «már a véges énben megérzik és élvezik a végtelen életerő gazdagságát».[4] Ezért nem egészen áll H. Hanse tétele, mely szerint «istenbírás» nincs, hanem az «isten bírja az embert».[5] S az sem egészen áll — éppen Rohde alapján — hogy a görög lélek legalább is a nagy istenekkel szemben teljesen passzívnak érezte magát.[6]

3. A láthatatlan jelenlét (παρουσία).

Az istenek megjelenéseinek új csoportját alkotják a lélekben láthatatlanul megjelenő istenek. Jogosan kérdezhetnők, hogy vajjon ezek is a megjelenésekhez tartoznak? Hiszen a szem nem látja őket megjelenni. Valóban az istent magát nem lehet látni, de lehet látni működését.[7] Ez pedig feljogosít arra, hogy foglalkozzunk velük. Hiszen rendkívüli dologról van szó. Az isten nem volt állandóan a lélekben, hanem megjelent. Már ez is elég ahhoz, hogy ilyesfajta megjelenéseket is tárgyaljunk. De említettük azt is, hogy a megjelenéseknél távolabbi értelemben nem okvetlenül szükséges a látás. Elég az, hogy valamely akár természeténél fogva érzékelhetetlen (pl. Isten), akár az adott helyzetben a megtapasztalhatóságon kívüleső (pl. elutazott) személy váratlanul oly módon födje föl magát, hogy valamely külső érzékszerv (nem okvetlenül a látás) által felfogható legyen.

[1] Rohde, i. m. II. 19. l.
[2] Pfister, Ekstasis, i. h. 191. l.
[3] Pfister, Ekstasis, i. h. 183. l.
[4] Rohde, i. m. II. 20. l.
[5] Hanse, i. m. 28. l.
[6] V. ö. Hanse, i. m. 22. l.
[7] Casel, i. m. 15. l.

AZ ISTENEK MEGJELENÉSE A GÖRÖG VALLÁSBAN.

(Történeti áttekintés.)

A megjelenés az isten külső érzékek által való észrevétele. A megjelenés szempontjából elhatároló fontosságú az istenfogalom természete, vagyis, hogy milyennek képzelték az istent. Tudjuk, hogy a görög vallásban az isteneszme nagy változásokon ment keresztül, ennek következtében a megjelenés is a különböző korokban különböző színezetet nyert. Ez a kapcsolat szükségessé teszi, hogy áttekintsük a görög istenfogalom változásait.

A görög vallásra döntő hatással volt a görögországi őslakókkal való keveredés, főleg a vallás szempontjából. Ma már meglehetősen világosan kialakulnak a Homeros előtti kor vallásának körvonalai. Görögország bronzkorának kultúrközpontja a tengeren Kréta volt, mely a Kr. e. 2. évezred közepén virágzott, a szárazföldön pedig Mykéné 1400 körül, ahol a krétai kultúra bizonyos tekintetben folytatódott. Erre a krétai-mykénéi korra következik a görögök bevándorlásának kora, melyet 1300-tól, a dórok bevándorlásától számítunk. A krétai-mykénéi kor vallásának főbb vonásai bizonyos fokig a Balkán-félsziget és a szigetvilág vallási fejlődésének irányát is jelzik.

A mykénéi vallást jellemzi bizonyos *fetisizmus*. Néhány helyen követ, fát részesítettek isteni kultuszban.[1] Ennek a felfogásnak a nyomai a későbbi görög vallásban is megtalálhatók.[2] Itt tehát az isten valamilyen kőben, vagy fában jelenik meg. Tulajdonképen nem maga a kő részesült isteni tiszteletben, hanem a benne működő isten, vagy daimon, aki az ember életére irányítólag hatott.[3] Az istent ugyanis ott imádták, ahol jelen volt, vagy ahol magát feltűnő módon nyilvánította, ami szokás szerint valamely látható tárgyban történt.[4] A kő, a fa az isten megnyilvánulásának egyik módja volt.

A krétai-mykénéi kor további jellemző vonása a *theriomorphismus*, az istenek állatalakban való tisztelete.[5] A régi ember egészen más viszonyban volt az állatvilággal és e viszony a vallásra is rányomta bélyegét. Mind háziállataival, mind a vadállatokkal szorosabb kapcsolatban élt.[6]

[1] Wide—Nilsson: Griechische Religion, Gercke—Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, II. 2. 4. l.

[2] Kern, i. m. I. 3—11. l.

[3] Kern, i. m. I. 10. l.

[4] Wide—Nilsson, i. m. 15. l.

[5] Wide—Nilsson, i. m. 4. l., v. ö. Hornyánszky: Totemisztikus nyomok a görög történelemben. Egyet. Phil. Közl. 31 (1907.) 177—207, 560—72, 809—822. l.

[6] Kern, i. m. I. 11. l.

Ha valamely vaddal, pl. medvével, vadkecskével, szarvassal találkozott a szabadban, így okoskodott a görög ember: ez nem volt medve, nem volt szarvas, ez isten volt. Ki volt a megjelenő isten, ez az állat alakjából ki nem következtethető. Az ember azonban már magában hordta egy megnevezett istenben való hitét, s most ezt az istent látta állatalakban, hiszen teljesen az istentől függ, hogy milyen alakban akar megjelenni. Vagy pedig egy új isten jelent meg az állatban megtestesülve.[1] Különösen Arkadia volt az állatalakú istenek hazája. Természetesen ezeket is elnyomták a homerosi istenek, de maradványaik fellelhetők. Amikor történetelőtti istenek anthropomorphizálódtak és levetették állatalakjukat, még mindig maradt vissza valami állati jelleg, ha máshol nem, legalább a környezetükben. Így néhány esetben azok az állatok, melyek a klasszikus időkben valamelyik isten kíséretében szerepelnek, eredetileg annak az istenségnek megnyilvánulásai, megjelenései (inkarnációi), amelynek későbbi kisérői vagy jelzői lettek. Így Apollon *Δελφίνιος*-t valamikor mint delfint tisztelték, Apollon *Κάρνειος*-t mint bakot, Zeus *Λυκαῖος*-t mint farkast, így Apollon *Λύκειος*-t is, Poseidon *Ἵππιος*-t pedig valamikor lóalakban tisztelték.[2] Dionysos sok helyen bika alakjában jelenik meg (v. ö. Eurip. Bakch. 100, 922.).

Az istenség külső megnyilvánulásainak formái később újabb alakot mutatnak föl. Már erősen közeledünk az isteneknek ember alakban való megjelenéséhez.

Az *anthropomorphismus* bizonyos *átmeneti állapottal* kezdődik, amely két irányban nyilvánul meg. Először: az állatok, melyeket eddig tiszteltek, keverék alakokká lettek, amelyek a régi állati tagok mellett emberi formát is mutattak, ember-állatok jöttek létre szamár- vagy oroszlánfejjel. Vajjon istenek vagy daimonok jelentek meg ilyen formában? Ez nem érinti a lényeget. Mindenesetre megvolt a vallásos hit, hogy vannak ilyen alakok. Ezek az alakok tovább élnek a satyrokban, silénekben, kentaurosokban. S nemcsak a theriomorphismus, hanem az egyre erősödő anthropomorphismus mellett is tanuságot tesznek.[3]

A második szakasz, amelyben az anthropomorphismust működni látjuk, a legvilágosabban a *trónkultuszban* mutatkozik.[4] Az ember az istent emberi módon gondolja el, de embernek kiképezni, emberré formálni nem meri. Az isten lényegében még sokáig isten marad és nem ember, bár emberileg gondolkodnak róla. Az ember az istent a földi

[1] V. ö. Wilamowitz—Moellendorff, i. m. I. 154. l.
[2] Wide—Nilsson, i. m. 4. l.; Kern, i. m. I. 11—12. l.
[3] Kern, i. m. I. 22. l.
[4] Kern, u. o.

király mintájára trónon ülőnek képzeli el, s a trónt szívesen teszi a vidék legmagasabb hegycsúcsára. Ezek után az átmeneti állapotok után kezdődik az istenek anthropomorphisztikus ábrázolása a krétai-mykénéi korban. Az egyiptomi eljárástól eltérően azonban az isteneket nem ábrázolták nagyobbaknak, mint az embereket.[1] Különösen a női isteneket ábrázolták. Az emlékeken legtöbbnyire istennők fordulnak elő. Így azon a kréta-mykénéi pecsét lenyomaton is, amelyen egy istennő magas hegyen oroszlánoktól őrizve, kezében lándzsával jelenik meg egy imádkozó ember előtt. Az imádkozó kezét szeme elé emeli, talán a megjelenő istent övező fényesség miatt. Ez az első epiphaneia-ábrázolás.[2]

Ebből is látszik, hogy az isteneket már anthropomorphnak gondolták. E mellett megmaradnak a theriomorph istenek is. De ezek már kivonulnak a királyi palotából és a nép körében mint daimonok nyernek tiszteletet. Ekkor kezdődik meg az előkelők és a nép vallásának szétválasztása, amely Homerosszal folytatódik.[3]

A Homérosz előtti vallásnak további kiemelkedő jellegzetessége a *polydaimonismus*, az istenségek megszámlálhatatlan sokasága.[4] Nehéz a *δαίμων*-t és a *θεός*-t egymástól pontosan elválasztani. Homerosnál a *δαίμων* jelenthet *θεός*-t is. Különbség mégis van: az istenek egyéniebbek, a daimonoknál a működés lép előtérbe, míg a személyiség háttérbe szorul. Az istenek kultuszban részesülnek, a daimonok nem. Ezek a *δαίμονες* ellenséges indulatúak, gonoszak. Az embert hatalmukba ejtik. Ezért az emberek mindenféle varázslattal védekeznek ellenük. Ha nem sikerül eltávolítani őket, menthetetlenül «megszállják» az embert. E megszállás különösképen betegségekben, halálban és a «prófétai extasisban» nyilvánul meg.[5] Eddig megy vissza a történeti időkben nagyobb szerepet játszó «megszállottság», az *ἐνθουσιασμός*. A megszállottak *(ἔνθεοι)* istent bírják. Tulajdonképen már ez is megjelenés. A hangsúly azonban itt nem a *megjelenés* pillanatnyi élményszerűségén és szemmel való tapasztalásán van, hanem a megjelenő isten huzamos *jelenlétén*, az élmény állandóságán és a belső megtapasztaláson. Dionysos és Kybele kultuszában találkozunk ezzel a történeti időben, de Pan és Hekate is a «megszállottság» istenei. A történeti időben már nemcsak a

[1] Kern, i. m. I. 22—25. l., Peterich, i. m. 57. l., G. Rodenwaldt: Fries d. Megarons von Mykenai. Halle, 1921. 56. sk., v. ö. Kern, i. m. I. 24. l.

[2] Kern, i. m. I. 25., v. ö. F. Winter: Kretisch—mykenische Kunst [Seemann, Kunstgeschichte in Bildern-jében I. 3. l.] 91. 1. 9. sz., v. ö. Bethe, i. m. 10. l. 7. sz.

[3] Kern, i. m. I. 26. l.

[4] Wide—Nilsson, i. m. 5. l.

[5] Wide—Nilsson, i. m. 5. l.

a *δαίμων*, hanem a *θεός* is okozhat megszállottságot, pl. Apollon, Aphrodite, Bakchos, stb.

Nem szabad mellőznünk a *chthonikus* istenségeknek a Homeros előtti korban betöltött fontos szerepét sem. Itt elsősorban Gaia jön figyelembe. A földnek az istene, kitől minden származik. A klasszikus időben ez az elvont istennő szintén körvonalazottabbá, egyénibbé formálódik, ezzel elveszti jelentőségét, s helyét átadja más istennőknek, mint amilyen Demeter, Hera, Athena, stb. (v. ö. Aischylos: Khoéphoroi 128.).[1] Gaia visszafejlődésének oka az epiphaneia szempontjából is érdekes. Kezdetben a föld gazdag termékenységében megnyilvánuló istenség. Elvont fogalom, alakja nincs, láthatatlan, csak működésében nyilvánul meg. Ez a működés pedig érzékelhetően óriási. Szükségképen hatalmas az istenség is. Az anthropomorphismus értékrontó hatása következtében az istennő látható lett, alakot kapott, de egyetemességének, nagyságának rovására. Amíg nem volt «látható», sokkal hatalmasabb volt.

A görög nép ilyen vallási állapotokat talált a későbbi Görögország és a Szigetvilág területén élő népeknél, amikor későbbi hazáját Kr. e. 1300-tól kezdődőleg birtokába vette. A kölcsönhatás törvényei szerint nem zárkózhatott el az autochthonok vallási felfogása elől. Magával hozott vallási képzetei szükségképen változáson mentek át. A görög szellem első terméke, az Ilias azonban szinte semmit sem tüntet fel az ősidők vallásából. Az autochton istenek sajátságos módon feltűnően gyéren vannak képviselve. A kövek tisztelete, a theriomorphismus szinte teljesen eltűnt. A lélekkultusznak gyér nyomai mutatkoznak. A chthonikus hatalmak, daimonok, varázslatok elhalványultak a tündöklő szépségű olymposi istenek mellett. Egyesek szerint ennek az az oka, hogy Homeros az akkori társadalom magasabb rétegének, a lovagságnak a költője, az istenek és istennők között meglehetősen önkényes rostálást végezett, hogy megalkossa a «hivatalos» istenállamot. Ennek tagjait szemléletes, lovagi alakokká képezi ki, hogy a tisztelők igényeit kielégítse. A többi isteneket meghagyja az alacsonyabb néposztálynak. Igy fordulhatott elő, hogy hatalmas istenségek elvesztették jelentőségüket, míg más, aránylag kis istenek nagyobb szerephez jutottak. Homeros tehát tudatosan törekedett arra, hogy a «primitív» és «barbár» elemeket elnyomja.[2] Az ilyen törekvés nem sikerülhet racionalizmus nélkül s mindig anthropomorphismussá fajul.

Homerostól kezdve a görög vallás történetében két irány küzd

[1] V. ö. Kern, i. m. I. 27—48. l. [2] Wide—Nilsson, i. m. 1—2. l.

egymással. Az egyik a «hivatalos», homerosi vallást ápolja, amelyet az állam, irodalom és művészet pártfogol, a másik irány az alsóbb, a rejtettebb, a Homeros előtti képzeteket és szokásokat részesíti előnyben.[1]

De a homerosi költemények az ősgörög vallásból sem őriztek meg semmit. Pedig ez — az újabb kutatások szerint[2] — a homerosinál sokkal tökéletesebb volt. Istenei elvont, testetlen, szellemi lények voltak. Milyen lehetett ezeknek az *ősgörög isteneknek* a megjelenése? Adatok erre nincsenek. Csak kétes sejtésekre hagyatkozhatunk. Kezdetben szoros értelemben vett epiphaneiáról alig lehet szó, hiszen az istenek láthatatlanok, teljesen elvontak.[3] Emiatt azonban még lehetnének megjelenések! A legszellemibb istenfogalom mellett is lehetnek megjelenések. Ebben az esetben a megjelenő személy vagy tárgy nem maga az Isten, hanem csak az Isten láthatatlan jelenlétének az ember érzéki természetéhez szabott külső jele.[4] Az ősgörög istennév fogalmi áttekinthetősége azonban, (pl. *Μῆτις*=tanács, *Θέμις*=törvény) tiltakozott minden megjelenés ellen.

Az anthropomorphismus azonban, amely különösen Kisázsiában volt fejlett,[5] ahol az eposz keletkezett, átalakította, emberekké tette az ősi fogalmi isteneket. (Teljesen le nem győzte őket, mivel egyes emberek törekvéseiben a történeti időben is vissza-viszatértek[6]). A görög irodalom első nagy alkotásában, az Iliasban már nyoma sincs a nagy harcnak; az olymposi istenek büszkén ülnek az Olymposon, s jelzik a görög vallás történetének új szakát, az anthropomorphismus korát. Ez a korszak a klasszikus megjelenések kora. Ettől kezdve már szilárd talajon mozgunk az epiphaneia történetében is.

Vizsgáljuk meg tehát röviden, milyen értelemben szerepel az epiphaneia a *homerosi költeményekben*, vagyis milyen új változáson megy át a megjelenés az anthropomorphisztikus vallásfelfogás világában. Homerosnál az istenek mindig emberalakúak.[7] Nemcsak emberileg gondolkodtak róluk, hanem emberek is, akik csak abban különböznek ezektől, hogy halhatatlanok. Sőt ezt is elérhetnék az emberek, ha az istenek táplálékaival élhetnének. Térhez vannak kötve, bár helyüket könnyen változtathatják (Ilias I. 423, 606 sk.). Sebezhetők (v. ö. Ilias

[1] Wide—Nilsson, i. m. 3. l.
[2] Peterich, i. m. 37—99. l.
[3] Peterich, i. m. 41—42. l.
[4] L. pl. az Ószövetségben az Isten megjelenéseit, különösen a Genesisben, v. ö. P. Heinisch: Das Buch Genesis. Bonn, 1930. 8. l., Schütz: Dogmatika, I. 328. l.
[5] Kern, i. m. I. 50. l.
[6] Peterich, i. m. 100—106. l.
[7] Finsler: Homer. I. 230. l.

V. 339.). Mikor valamely ember, vagy állat alakjában jelennek meg, tulajdonképen csak alakot változtatnak.[1] Előfordul azonban, hogy saját alakjukban mutatkoznak. Ez az igazi, szoros értelemben vett *ἐπιφάνεια:* : az isten természeténél fogva is látható, hiszen emberalakja van, s a személy, aki előtt megjelenik, szintén látja (Il. I. 194 : Athene megjelenik Achilleusnak.[2]) Sokszor csak hangjukról lehet felismerni őket (Ilias XX. 375—380.). Néha, bár idegen alakban jelennek meg, mégis felismerhetők csodálatosan szép testükről ; így ismeri meg pl. Aineias a Periphas alakjában megjelenő Apollont (Ilias XVII. 333—334., v. ö. Il. III. 385—420. : Aphrodite mint öregasszony ; XIII. 43—75. : Poseidon, mint Kalchas) :

Αἰνείας δ' ἑκατήβολον Ἀπόλλωνα
ἔγνω ἐσάντα ἰδών.

Természetesen, mint isteneknek megvan a hatalmuk, hogy felismerhetetlenné tegyék magukat. A felsorolt helyek is azt bizonyítják, hogy az istennek észrevehető alakja van, melynek elrejtéséről gondoskodnia kell, ha nem akarja, hogy felismerjék. Az elrejtőzködésnek egyik eszköze a köd (Il. III. 374—82. : Aphrodite ; Il. V. 23. : Hephaistos ; Il. XVI. 778—90. : Apollon ; Il. XX. 443—44., XX. 318—22. : Poseidon.). Máskor nem engedik látni igazi alakjukat (Apollo, mint Asios : Il. XVI. 715—20., vagy mint Lykaon : Il. XX. 79—82. sk.). Néha maga az isten adja meg az erőt a megkülönböztetéshez (Athene Diomedesnek : Il. V. 127—33. sk., v. ö. Athene és Odysseus, kül. Od., XIII. 312. sk.). Az istenek tehát földi vándorlásaikban csak akkor ismerhetők meg, ha az istenek maguk is akarják (Od. X. 573—74., v. ö. Il. XXI. 600; XXII. 7—20.). Ezért Athenet csak Odysseus és kutyája ismerik meg mert az istenek nem mutatkoznak meg mindenkinek (Od. XVI. 161., v. ö. Il. I. 198.) :

οὐ γάρ πως παντέσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς.

Homeros mindehhez hozzáfűzi, hogy az istenek és az emberek érintkezése valamikor még gyakoribb volt, mint a trójai háború idején. Most már csak a kiválóbb embereknek jelennek meg. Zeus most már követeket használ, valamikor pedig maga járt a földön (v. ö. Il. VI. 198.,

[1] Pl. Athene az Odysseia I. 105-ben mint Mentor, Od. VII. 20, mint lány, Od. XXII. 240. mint fecske jelenik meg. Az Il. VII. 590-ben Apollonnal együtt mint keselyű, Il. XXII. 227. mint Deiphobos.

[2] Az egyes megjelenések részletes tárgyalását lásd T. Reibstein : De deis in Iliade inter homines apparentibus. Weidae Thuringorum, 1911.

XIII. 449., XIV. 317—22., Od. XIX., 179.). Achilleus atyjának esküvőjén még egy egész istenhad volt jelen (Il. XXIV. 62.). Egyes helyeken még megvan ez a közvetlen viszony, így a phaiakoknál (Od. VII., 201—203.) és az aithiopsoknál (Il. I. 423—25., XXIII. 205.), ahol együtt esznek az emberekkel az istenek. Ilyen meghitt viszony az eposzok légkörében már nem található.[1]

A homerosi istenek epiphaneiáinak ezek a kiemelkedő vonásai, melyek az *ἐπιφάνεια* fejlődéstörténetében új színeket jelentenek.

Homeros istenei azonban ismét alakulnak. A hatalom istenei helyébe, kik féltékenyen vigyáznak felsőbbségükre s szigorúan büntetnek minden gőgöt *(ὕβρις)*, az igazságosság istenei lépnek. Helyesebben, nem új istenek, hanem a régiek új vonásokkal, melyek a kor politikai és szociális zavaraiban alakultak ki. Ennek az új, etikailag kimélyített istenhitnek atyja *Hesiodos*. Az epiphaneia szempontjából Hesiodos istenei Homeroséhoz hasonlók (v. ö. Theogonia 940., 943.).

A bűn-bűnhődés, igazságosság tétele, ha nem is oka, de előmozdítója az *orphismusnak*.[2] Ez a vallásos áramlat homlokegyenest ellenkezik a homerosi vallással. Az ugyanis azt tanította: *γνῶθι σεαυτόν!* Ha az ember megfeledkezik arról, hogy csak ember, utóléri az isten keze. Ezzel szemben az orphismus arra törekszik, hogy az embert istenhez hasonlóvá tegye. Az orphikusok istene Dionysos.[3] Erről az istenről a homerosi költeményekben nem sok szó esik, de annál nagyobb szerepe van a nép vallásában. Újabban görög eredetűnek tartják. Dionysos *δαίμων φανείς*, megjelenő isten (v. ö. Eurip. Bakch. 21., 42. sk. Egyik neve Phanes, ami talán összefüggésben van megjelenéseivel[4]). De ez a megjelenés nem a lélek rendes állapotában történik, hanem extasisban. A Homeros előtti kor daimonjainak megszálló ereje nyilvánul meg ebben az istenben. Megjelenése megrázó erejű, lelket magával ragadó. Éppen ebben tér el az olymposi istenek megjelenéseitől és ebben jelent újat az epiphaneia történetében.

Az ion *természetfilozófusok* bizonyos monotheismust hirdetnek. Xenophanes (VI. sz.) kimondja, hogy egy isten van, a leghatalmasabb az istenek és az emberek között, aki sem alakban, sem gondolkodásban nem hasonló az emberekhez. Ezért a természetbölcselők élesen szembefordultak Homeros isteneivel. A vallás helyébe a tudományt teszik, tudományuk pedig pantheista. «Minden istennel van tele»[5] —

[1] V. ö. R. E. Suppl. IV. 283.
[2] Wide—Nilsson, i. m. 27. l.
[3] Wide—Nilsson, u. o.
[4] V. ö. Kern, i. m. III. 204. l.
[5] Diels—Kranz: i. m. I. 73. l.

tanítja Thales (VI. sz.). Ilyen pantheisztikus istenfogalom mellett tulajdonképen minden az isten megnyilvánulása. Ez azonban filozófikus «ἐπιφάνεια», mely messze van az igazi megjelenéstől. Anaxagoras honosítja meg ezt a pantheista tant Athénben. Az új irány szövetséget köt a sophistákkal a hagyományos istenek ellen. Az ion természetfilozófusok és sophisták hatása alatt áll Euripides.

A Kr. e. V. század hazafias vallásosságát a *Τύχη* uralkodása követi a IV. században. Ennek az istennek a megjelenése is inkább működése általi megnyilatkozásokra szorítkozik.

A III. sz. *morálfilozófusai* hevesen támadják a «hivatalos vallást». A kynikusok sokkal hevesebben, mint a stoikusok, akik az istenneveket és mythosokat allegorikusan magyarázták. Elvetettek minden anthropomorph istenképzetet és szertartást s a pantheisztikus istent a szívben akarták imádni. A nép figyelme azonban másfelé fordult. Agyonhajszoltságában felüdülést keresett, megváltás után vágyott. Azért fordul oly nagy mohósággal a keleti és egyiptomi *mysteriumok* felé.[1] A beavatás által a beavatott, a *μυστής* új, magasabb életre született és a halhatatlanokhoz lett hasonló. Ezekben a mysterium-vallásokban pedig fontos szerepet játszik az isten megjelenése a beavatás legfelső szakaszában, az *ἐποπτεία*-ban, amikor a *μυστής* az isten képét megpillantotta,[2] amikor az isten képe vagy szobra a sötétségben hirtelen megvilágosodott.[3] Erre felhasználták az akkori technika minden vívmányát, hogy a beavatott lelkét mindjobban ünnepi hangulatba ringassák.[4]

A hellénisztikus korhoz tartozik az *emberistenítés* virágzása is, amely szintén új színt visz az *ἐπιφάνεια* fogalmába. Már a régi görögöknek sem volt idegen a kiválóbb élő személyek kultuszának gondolata. E nélkül — mondja Pfister[5] — a keleti hatások nem értek volna oly gyors eredményt. Ahol pedig az élő embert kultuszban részesítik, tehát istenként tisztelik, ott szükségképen feltámad a gondolat, hogy az embereket megjelenő isteneknek (*θεοὶ ἐπιφανεῖς*) tekintsék. Mindenesetre ez a gondolat feltételezi az isteneknek emberalakban való megjelenését, amire a görög irodalomban számos példát találunk. Nem tűnik fel tehát szokatlannak ezek után, ha a császárok úgy szerepelnek, mint istenek, kik *állandó jelenlétükkel* tűntetik ki híveiket. Ez a császár-tisztelet

[1] A mysterium-vallások elterjedésének okait kiválóan jellemzi Fr. Cumont, i. m. 18—42. l.

[2] Cumont, i. m. 92. l.; 250. l. 109. jegyz.

[3] Cumont, i. m. 88. l.; Heigl, i. m. 25. l.

[4] Heigl, i. m. 23—24. l.

[5] R. E. Suppl, IV. 306. l.

ἐπιφάνεια-jának új vonása. A császár-isten közönséges alakban, minden rendkívüli kísérő tünemény nélkül, mindenki számára hozzáférhető módon mutatkozik. Az *ἐπιφάνεια* fogalmában rejlő röpkeség, pillanatnyiság, így lett állapotszerűséggé, *παρουσία*-vá.

Ugyancsak a hellénizmus korában kap erőre a *mágia*, a varázslás. Itt az ember parancsol az isteneknek. Bűvös szavakkal megjelenteti az istent. Itt nem az isten tetszésétől függ a megjelenés, hanem az ember kényszerítő erejétől. Éppen ezért a nagy istenségeket az *ἐπαοιδή*, a varázshymnus meg nem jeleníti.[1] Ezek az istenek megjelennek hívásra (*ὕμνοι κλητικοί, παρακαλεῖν*), de nem kényszeríthetők.

A hellénizmus utáni idők részben a régi vallást akarják felébreszteni a *romantikus vallási irányzat* korában (Kr. u. I—II. század), részben a *synkretizmushoz* fordulnak. Isis, Mithras stb. kerülnek újra elő s jutnak óriási szerephez, de az *ἐπιφάνεια* történetében a hellénizmus mysterium-vallásaival szemben lényeges változást nem jelentenek. A monoteizmus felé való haladás szempontjából azonban igenis sokat jelentenek. A beavatott különböző istennevek és kultuszok között tulajdonképen csak egy istent tisztelt.[2] Minden isten az isteninek kifejezési formája volt. Ezt tanította a görög szellem utolsónak mondható szellemi próbálkozása, az *újplatonizmus* is (Kr. u. III. sz.), amely szerint minden isten a legfőbb isten megnyilvánulása és emanációja.[3] Az egyre erősödő *kereszténység* kezd felszámolni a pogánysággal. A pogányság nem tűnt el nyom nélkül. A kereszténység dogmatikájának csorbítása nélkül sok mindent megőrzött a régi vallási képzetekből. Igy a keresztény Epiphania-ünnep is sok görög vonást rejteget, melyeket most kiemelni nem tartunk feladatunknak.[4]

[1] R. E. Suppl., IV. 304. l.

[2] V. ö. pl. Apuleius Isisről, Metamorph. 11, 1—30. l.

[3] Wide—Nilsson, i. m. 43. l.

[4] A keresztény epiphaneiára vonatkozó irodalom: Pfister, R. E. IV. 321 l. Az antik és keresztény epiphaneia viszonyának problematikáját l. Prümm, i. m. I. 208. sk.; v. ö. H. Frank O. S. B.: Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Odo Casel O. S. B. XII. (1932.) 145. sk., XIII. (1933.) 1. sk.

AZ ISTENEK MEGJELENÉSEI EURIPIDES DRÁMÁIBAN.

1. Isten-megjelenések.

A megjelenések főbb csoportjainak ismertetése után vizsgálódásunk arra irányul, hogy az Euripidesnél található megjelenések melyik csoportba sorolhatók. Úgy látszik, hogy a kérdést Euripides tárgyválasztása eldönti. A költő u. i. mythosokat dolgoz fel. Valóban a nála szereplő megjelenések egyik, — de kisebb — csoportja a *mythikus* megjelenések köréhez tartozik. *Bakchos* megjelenései adják ezeknek a legtisztább példáit (v. ö. Bakch. 1—5, 19—22, 48—54, 233—238, 453—459 sk.). De találunk más megjelenéseket is. Ilyen *Apollon* megjelenése (helyesebben *ἐπιδημία*) Hyakinthos mythosában (Hel. 1469—1478. sk.). *Demeter* bolyongása *Artemissel*, *Athenával* (Hel. 1301—1352. sk.) szintén a mythikus megjelenések közé tartozik. Ugyancsak ide tartozik *Artemis* megjelenése, ki elragadja Iphigeniát a máglyáról (Iph. Taur. 26—29. sk.). *Nereus* is *ἐμφανῶς* jósolt Menelaosnak, mikor az elrabolt Helenával Trója felé hajózott (Orest. 360—369. sk.). Előfordulnak a kultikus megjelenések is, amennyiben két drámájában kultuszalapításról beszél.[1]

Az Euripidesnél található megjelenések nagyobb része azonban *epikus* természetű. Furcsán hangzik ez a megállapítás a mondottak után s méginkább akkor, ha ismerjük Euripidesnek a homerosi istenvilág elleni állásfoglalását. Pedig Euripides Homerost követte. Nem ugyan az istenek természetének megrajzolásában, hanem az isten megjelenésének megszerkesztésében és leírásában. Mert a drámákban sok olyan helyen fordul elő megjelenés, ahol a mythos erről mit sem tud. Ilyen a drámákban csaknem minden «deus ex machina» megoldás (Hippolytos, Ion, Iph. Taur., Bakch., Androm. Hiket., Elektra, Orestes, Helena). Ezekben az esetekben Euripides maga szerkesztett megjelenéseket a hősköltemények módjára. Az istenek, mint az eposzban, személyesen lépnek közbe. Igaz, most nem ők a főszereplők, de akkor jelennek meg, amikor a cselekmény menete a tetőpontra hág. Megjelenésük tehát döntő és eme közvetlen beavatkozás által rokon a homerosi istenek cselekményirányító megjelenésével. A megjelenés *külső* mozzanatai is hasonlók: fényesség, illat, nagyság, stb.

Így áll elő az az érdekes helyzet, hogy a mythikus tárgyú drámák-

[1] A Bakchánsnőkben Dionysos kultusza Thébaiban; Iph. T.: Artemis Tauropolos kultusza Halaiban.

ban epikus természetű megjelenések találhatók. Mint említettük, a drámai szempontból kevésbbé tökéletes «deus ex machina» megoldások szolgáltatják erre a legjobb példát.[1] Az elszórt adatoknak összeállításából meglehetősen teljes képet kapunk a megjelenésről.

Először is Euripides kifejezi, hogy az isten megjelenése *rendkívüli* dolog, amely nem jár ki az embernek. Lényegében az a gondolat csillan ki, hogy embereknek nem szabad alkalmatlanul bepillantani isten dolgaiba. Ion kiált fel így anyjához, amikor Athene megjelenik (Ion 1551—1552):[2]

φεύγωμεν, ὦ τεκοῦσα, μὴ τὰ δαιμόνων
ὁρῶμεν — εἰ μὴ καιρός ἐσθ' ἡμᾶς ὁρᾶν.

Nem is jelennek meg mindenkinek. Csak a *θεοφιλής* méltó arra, hogy az isten megjelenjék előtte. Az istenek a gonoszokat nem védik, de oltalmazzák azt, aki tiszteli az istent, s ha segítségül hívja, megjelennek neki. Maguk a Dioskurok mondják megjelenésükkor (Elektra 1350—1353.):

τοῖς μὲν μυσαροῖς οὐκ ἐπαρήγομεν,
οἷσιν δ' ὅσιον καὶ τὸ δίκαιον
φίλον ἐν βιότῳ, τούτους χαλεπῶν
ἐκλύοντες μόχθων σῴζομεν.

Boldog az, aki az isten híve (v. ö. Bakch. 72—82. sk.), aki azonban ellenszegül az istennek *(θεομαχεῖ)*, elnyeri büntetését (v. ö. Bakch. 45.).

A megjelenés történhetik *éber állapotban*, *álomban* és *extázisban*. Erre vonatkozólag Pentheus ad fel az emberalakban megjelent Dionysosnak érdekes kérdést, melyből világosan látszik, hogy a megjelenés történhetett éber állapotban és álomban egyaránt. Az ifjú (maga Dionysos) azzal védekezik, hogy az isten parancsára tette mindazt, amit tett, mire Pentheus megkérdi (Bakch. 469.):

πότερα δὲ νύκτωρ σ' ἢ κατ' ὄμμ' ἠνάγκασεν;

Igen változatosak a megjelenésre alkalmazott *kifejezések*. Közvetlenül az isten *látható megjelenését* fejezik ki a *φαίνεσθαι* (Bakch. 1017., v. ö. 42.), *ἐκφαίνει* (Ion 1550.), *δεικνὺς ἑαυτόν* (Bakch. 50.) *ἐνδείκνυμαι* (Bakch. 47.), *φανείς* (Bakch. 42.); melléknévi alakban

[1] V. ö. Schmid—Stählin, i. m. 705, 756., Decharme, i. m. 384—401. l., Pohlenz, i. m. 465—469. l.

[2] V. ö. Homeros: Ilias XX. 131.: *χαλεποὶ δε θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς;* Rhesos, 890. Musa: *ὁρᾶν πάρεστι;* v. ö. Rohde, i. m. II. 86. l.

ἐμφανής (Bakch. 22.), *φανερός* (utóbbi jelentése néha nem «látható», hanem csak «megnyilvánuló», v. ö. *δίκα φανερός* Backh. 992.); főnévi formában *φάσμα* (Bakch. 630. álomban, Hekabe 70, Orestes 407.), *φάντασμα, φάσματα* (Hekabe 94.). Jobbára az *érkezést* fejezik ki: *μολεῖν* (Bakch. 553.), *βαίνειν* (Elektra 1233—37. sk.: «*εἰς φανερὰν ὄψιν βαίνουσι*»), *ἥκειν, ἀφικνεῖσθαι* (Andr. 1232., Ion 1555.) *ἐρχέσθαι*, Bakch. 300.), a *jelenlétet ἐστί* (Hipp. 1393, 1394.), *πάρεστι* (Bakch. 5. Rhesos 892.), *παρών* (Bakch. 500.); álombani megjelenésre a *παρίσταται* kifejezés található (Rhesos 780.). Ezek a kifejezések nemcsak az istenek megjelenéseire vonatkoznak, hanem az alvilági lények (pl. a Sphinx megjelenéséről: *ἔβας, ἔβας ὦ πτεροῦσσα, γᾶς λόχευμα;* Phoin. 1018.) és a halottak csodálatos megjelenésére is. Így Achilleus megjelent Hekabénak: *ἐφάνη* (Hek. 110.), Polydoros árnya *ἥκει* (Hek. 1.) vagy Hek. 30—31. sor:

. . . . . νῦν δ' ὑπὲρ μητρὸς φίλης
Ἑκάβης ἀίσσω, σῶμ' ἐρημώσας ἐμόν.

Homerosnál (Ilias XXIII. 65, 68.):

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο
στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καί μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν.

Ezek után nézzük közelebbről az istenek megjelenéseit. Az istenek vagy *önként* jelennek meg, vagy *hívásra*. Euripidesnél a «deus ex machinában» mindig önként, váratlanul jelennek meg: Hippolytosban Artemis (1391. sk.), az Ionban Athene (1549. sk.), Iph. Taur.-ban Athene (1435. sk.), Andromacheban Thetis (1226. sk.), Hiketidesben Athene (1183. sk.), Elektrában a Dioskuroi (1233. sk.), a Bakchánsnők végén Dionysos (1341—1356.). Hívásra, a *ὕμνος κλητικός*-ra jelenik meg Dionysos. Ezzel kapcsolatban különösen a *φάνηθι, ἴθι, μόλε* kifejezések fordulnak elő. Így kérik a bakchánsnők Dionysosnak megjelenését (Bakch. 1017—1020., v. ö. Kykl. 63—75.). A bakchánsnők így hívják istenüket az Olymposról, hogy fékezze meg Pentheus gőgjét (Bakch. 553—555.):

μόλε, χρυσῶπα τινάσσων,
ἄνα, θύρσον κατ' Ὄλυμπον,
φονίου δ' ἀνδρὸς ὕβριν κατάσχεις.

Orestes így hívja az Éj-t, a gyötrődő szenvedők álomhozóját az alvilágból (Orestes 174—179.):

πότνια, πότνια νύξ,
ὑπνοδότειρα τῶν πολυπόνων βροτῶν,

ἐρεβόθεν ἴθι, μόλε μόλε κατάπτερος
τὸν Ἀγαμεμνόνιον ἐπὶ δόμον.

Érdekes Iphigeneia kérése, melyben azért hívja *(ἐπικαλεῖ)* Artemist, hogy a barbárok földjéről (taurosok) jöjjön Athénbe, hogy megmentse őt (Iph. Taur. 1086—1087.):

. . . εὐμενὴς ἔκβηθι βαρβάρου χθονὸς
ἐς τὰς Ἀθήνας· . . . . .

A szövegből az vehető ki, hogy azért kérték az isteneket a megjelenésért, mert hitük szerint a jelenlévő isten nyujthatott csak segítséget. Úgyhogy a segélykérés szinte egyenlő a megjelenés kérésével. Igy pl. Alkestis imája (Alk. 90—92.):

. . . . εἰ
γὰρ μετακύμιος ἄτας,
ὦ Παιάν, φανείης.

Hasonlóképen imádkozik a kar Dioskuroihoz az Egyiptomból Theoklymenos elől menekülni készülő Helenáért és Menelaosért (Hel. 1495—1511.):

μόλοιτε . . . .
σωτῆρες τᾶς Ἑλένας,
. . . . . .

Igy hoznak az istenek megjelenésükkel megmentést *(σωτηρία)*. Ezért imádkozik a kar Apollonhoz, amikor a trójai kém, Troas, Aineias tanácsára elindult a görög tábor kikémlelésére (Rhes. 224—229.):

Θυμβραῖε καὶ Δάλιε καὶ Λυκίας
ναὸν ἐμβατεύων
Ἄπολλον, ὦ δία κεφαλά, μόλε τοξή-
ρης, ἱκοῦ ἐννύχιος
καὶ γενοῦ σωτήριος ἀνέρι. . . .

Szintén jellemző Epaphos hívása. Eteokles és Polyneikes között az összecsapás elkerülhetetlen. A phoinikiai nők kara Epaphos (Apis) segítségét, azaz megjelenését kéri (Phoin. 676—681.):

καὶ σέ, τὸν προμάτορος
Ἰοῦς ποτ' ἔκγονον
Ἔπαφον, ὦ Διὸς γένεθλον,
[ἐκάλεσ'] ἐκάλεσα βαρβάρῳ βοᾷ,
ἰώ, βαρβάροις λιταῖς·
βᾶθι, βᾶθι, τάνδε γᾶν.

Hasonlóképen kéri Odysseus a Kylops ellen Hephaistosnak és az álom istennőjének megjelenését (Kykl. 599—602.):

Ἥφαιστ', ἄναξ Αἰτναῖε, . . .

. . . . . .

σύ τ', ὦ μελαίνης Νυκτὸς ἐκπαίδευμ', Ὕπνε,
ἄκρατος ἐλθέ . . . . .

Hasonló epiklesisek: Andr. 900, Alk. 220—225, Rhesos 370. sk, Gé, Selene és Helios hívása: Heraklid. 748—754. Ha az istenek a kérés ellenére sem segítenek, akkor a *τύχη*, a véletlen az isten (v. ö. Kykl. 350—355., 606—607.) és az istenek nem istenek (Kykl. 350—355., v. ö. Troad. 469—471.). A felsorolt esetekből is látszik a megjelenés *célja:* a *σωτηρία*, a megszabadítás a testi gyötrelmektől és lelki szenvedésektől (Troad. 469—471.), csapásból (Orest. 174—181., Androm. 900. sk.), az ellenségtől (Iph. T. 1082—1088.), veszélyből (Elektra 671.). A végzet (Kykl. 350—355., Phoin. 676—671.) és a halál (Alk. 90—92.) hatalmának leküzdésére szintén hívták az isteneket. Kérték, hogy fékezze meg a természet erőit, adjanak nyugodt tengert s küldjenek jó szeleket. Ez főként a Dioskuroihoz intézett kérések tárgya (Alkestis 220—225.). Ezeken kívül a megjelenő istenek tevékenysége más célokat is szolgál. Megbüntetik a gőgösöket, a *θεομάχος*-okat, kik ellenszegülnek az isten tiszteletének (Helena 1495—1511, 1662—65.) s megvédik a jókat (ez a Bakchánsnők tárgya, v. ö. 550—555.). A harcban személyesen nyujtanak segítséget (v. ö. Heraklid. 847—858.). Sokszor adnak felvilágosítást az istenek megjelenésükben (Elektra 1350—1353.). Tanácsokat adnak, parancsot osztogatnak áldozatbemutatásra (Hiket. 1196—1212), kultuszalapításra: így parancsolja meg Athene Orestesnek, hogy honosítsa meg Artemis Tauropolos kultuszát az attikai Halaiban (Iph. T. 1446—1461.). A megjelenő istenek sokszor *megvigasztalják* a szerencsétleneket. Igy vígasztalja Thetis Peleust, amikor megjelent, elhagyván Nereus házát (Androm. 1233—34.):

καὶ πρῶτα μὲν δὴ τοῖς παρεστῶσιν κακοῖς
μηδέν τι λίαν δυσφορεῖν παρῄνεσα.

Ez a vigasztalás olykor a jövendő megmondásával történik. Igy enyhíti Artemis Hippolytos szenvedéseit azzal, hogy megjövendöli Troizenben elnyerendő tiszteletét (Hipp. 1423—1427. sk.).

A jövendölés *önmagában* is sokszor szerepel. Athene megjövendöli Kreusának, mily hatalmas lesz Ion nemzedéke (Ion 1570—95, v. ö. Iph. T. 1462—1467, Bakch. 1330.). Andromachében Thetis megjöven-

döli, hogy Peleus istenként az égbe fog repülni (Andromach. 1255—1259.). A Dioskuroi Elektrának arról a boldogságról beszélnek, melyben része lesz, ha letelt a «bujdosás végzete» (Elektra 1290—91.):

πεπρωμένην γὰρ μοῖραν ἐκπλήσας φόνου
εὐδαιμονήσεις τῶνδ' ἀπαλλαχθεὶς πόνων.

Az isten *csodálatos tettekkel* hívhatja fel a figyelmet jelenlétére. Így pl. Dionysos a hatalmas fenyőfa csúcsát köralakban a tövéhez hajlítja (Bakch. 1063—1069.), csodálatosan megoldja a backhánsnők bilincseit (Bakch. 434—450.), földrengést támaszt (Bakch. 585.). Ezek alapján a backhánsnők kitörő örömmel ismerik fel (v. ö. Bakch. 600—603.) és tisztelik (Bakch. 586—590.). Néha az istenek örületbe (v. ö. Bakch. 850.) és extázisba (v. ö. pl. Bakch. 1122—1228.) ejtik azt, aki előtt megjelennek.

A megjelenés feltűnő *külső körülmények* között szokott történni. Euripides az égből való leereszkedés mozzanatát emeli ki. Ezzel rámutat, hogy nem közönséges emberek megjelenéséről van szó. A házak felett (v. ö. Ion 1549., Elektra 1233.) tűnik fel a látvány. Az isten a levegőt hasítva érkezik a földre. Andromachében a kar így kiált fel, amint meglátja a csodás tüneményt, Thetis megjelenését (Androm. 1226—30.):

ἰὼ ἰώ·
τί κεκίνηται; τίνος αἰσθάνομαι
θείου; κοῦραι, λεύσσετ' ἀθρήσατε·
δαίμων ὅδε τις λευκὴν αἰθέρα
πορθμευόμενος τῶν ἱπποβότων
Φθίας πεδίων ἐπιβαίνει.

A rendkívüliség még jobban kitűnik a Dioskuroi megjelenésekor. A látomány az égen jelenik meg. Az ég pedig az istenek birodalma (Elektra 1233—37.):

ἀλλ' οἵδε δόμων ὑπὲρ ἀκροτάτων
φαίνουσι τίνες — δαίμονες ἢ θεῶν
τῶν οὐρανίων; οὐ γὰρ θνητῶν γ'
ἥδε κέλευθος· τί ποτ' ἐς φανερὰν
ὄψιν βαίνουσι βροτοῖσιν;

Az «égi ösvény» tehát az istenek vagy a daimonok útja. Ezen az úton csakis az istenek járnak, de ők is csak akkor, ha az emberek előtt láthatóvá akarnak lenni.

De nemcsak ez a rendkívüli és nemcsak ez az egyetlen jel, ami

az istenségre *(θεῖον)* mutat, hanem a *fényesség* is, mert ez is isteni tulajdonság. Zeus is villám alakjában jelent meg, amikor Semele teljes hatalmában akarta látni (Hipp. 555—562). Ezért kiált fel Ion, amikor Athene megjelenik (Ion 1549—1550.):

ἔα· τίς οἴκων θυοδόκων ὑπερτελὴς
ἀντήλιον πρόσωπον ἐκφαίνει θεῶν;

Hasonló fény villan fel Dionysos mellett is, melyre elhallgat a természet. Herakles és Hebe is csillag alakban jelennek meg, hogy megvédjék Herakles ivadékait. Iolaos könyörgésére megjelennek, rátelepednek a kocsi rúdjára, de sűrű ködd el rejtik el a kocsit. A ködből mégis kikitündöklik Herakles izmos karja.[1]

Az isteni jelenlétnek úgyszintén rendkívüli kísérője az *illat*. Nemcsak a görög nép felfogásában, hanemmás népeknél is, pl. a zsidóknál, egyiptomiaknál. Kern szerint az isten illatának hite régebbi, mint emberalakú elképzelése.[2] Hippolytos az üdítő illatból veszi észre kedves istennőjének jelenlétét (Hipp. 1391—93):[3]

ὦ θεῖον ὀδμῆς πνεῦμα· καὶ γὰρ ἐν κακοῖς
ὧν ᾐσθόμην σοῦ κἀνεκουφίσθην δέμας·
ἔστ' ἐν τόποισι τοισίδ' Ἄρτεμις θεά.

Csodálatos a *hang* is, melyet az isten ad (Bakch. 576—79, 1078.).

Sokszor azonban nem is fényesek az istenek megjelenései. Nem jelennek meg mindig fényes külsőségek között. Sokszor *ember* alakjában jelennek meg. Igaz, itt is megnyilvánul azért egy újabb jegy: *a szépség*. Így jelenik meg Dionysos rendkívülien szép arcú ifjú alakjában. (v. ö. Bakch. 50—55., 233—38.). Olykor *állat* alakjában (sárkány, oroszlán) jelennek meg. Dionysos különösen szereti a bika alakját[4]. Zeus állítólag sas alakjában közeledett Ledahoz.

Az istenek mivoltukat sokszor *ködfelhővel* takarják el. Így jelenik meg Hermes, hogy az igazi Helenát Proteus házába vigye, amikor Hera az aitherből formált Helenát vitette el Priamos fiával, Parissal (Helena 42—46.).

[1] Heraklid. 847—858. sk. — Euripides kételkedése nyilvánul meg a hírnök eljárásában, aki erősen kiemeli, hogy ezt a csodás dolgot mástól hallotta és csak a hozzáértők vélték látni Heraklest.

[2] Kern, i. m. I. 50. l.

[3] A költők ezt különösen szeretik felhasználni, v. ö. Aisch. Prom. 115., Ovid. Fasti V. 375., Verg. Aeneis, I. 403.

[4] Bakch. 1017—1019., v. ö. W. F. Otto, i. m. 153. l.

Az istenek megjelenése nem marad hatás nélkül. A megjelenés legtöbb esetben *csodálkozást* kelt (v. ö. Ion 1549—50., El. 1233—37., Andromache 1226—30.). A megjelenés rendkívülisége olykor erős *félelmet* támaszthat az ember lelkében. Ezért mondja Ion a megjelenő Athene láttára anyjának: *φεύγωμεν*, meneküljünk (Ion 1551.). Hasonlóképen félelem fogja el a csodás cselekmények láttára a bakchánsnőket (Bakch. 600—607.). Az isteni megjelenés, ennek kísérő körülményei az egész természet döbbenetes *csend*jét váltják ki. Igy hallgatott el Dionysos epiphanikus fényére a lég, az erdő és az állatok, a bakchánsnők pedig lélekzetüket visszafojtva dermedt csendben figyeltek (Bakch. 1084—85.):

σίγησε δ' αἰθήρ, σῖγα δ' ὕλιμος νάπη
φύλλ' εἶχε, θηρῶν δ' οὐκ ἂν ἤκουσας βοήν.

Máskor kitörő *öröm* tölti el a szíveket (Bakch. 608., Iph. T. 1490—96.) vagy *megnyugvás* és bizalom az istenben (Ion 1619—22., Hiket. 1226—31.) vagy *megvigasztalódás*, amint Peleus mondja a megjelenő Thetisnek (Androm. 1276.):

παύω δὲ λύπην σοῦ κελευούσης, θεά.

Mások számára az isten akaratában való megnyugvást hozza az isten megjelenése. Igy nyugszik meg Theoklymenos egyiptomi király Helene elvesztésében (Hel. 1680—86.). Aki azonban az isten ellen küzdött, annak a megjelenés *ítéletet* hoz. Igy hal meg Pentheus, ki ellenszegült Dionysosnak. Saját anyja és nővérei tépik szét Dionysos ösztönzésére (Bakch. 1106—1147.). A legnagyobb hatás mégis az *extasisban* nyilvánul meg, melyben az isten egészen magához ragadja a lelket s megszállva tartja *(κατέχει)*. Ez szintén lehet végzetes, mint Pentheusé (Dionysos őrületet bocsát rá és így eléri, hogy a király felkeresse női ruhában a bakchánsnőket, ami végzetét okozza; Bakch. 849—53.) s lehet boldogító, mint az, amely a bakchánsnőket tejjel-mézzel folyó országba röpíti (Bakch. 704—11.).

De nemcsak az istenek jelennek meg, hanem a *δαίμονες* is. Ezért kérdi az Elektrában a karvezető a csodás jelenség láttára, hogy istenek vagy daimonok jelennek-e meg (Elektra 1233—37.). Ezeknek a céljuk mindig az, hogy az embert megrontsák, vagy megbüntessék. Agamemnon szeretné megmenteni Iphigeneiát, de nem sikerül. Ekkor így panaszkodik a terveit meghiúsító hatalmas daimon miatt (Iph. A. 443—45.):

ὑπῆλθε δαίμων, ὥστε τῶν σοφισμάτων
πολλῷ γενέσθαι τῶν ἐμῶν σοφώτερος.

Hasonlóképen daimonra hárít mindent Helena. Szavaiból az is kitűnik, hogy a daimon ember alakban jelent meg. Helena szerint Aphrodite hozta magával a hatalmas daimont, aki nem volt más, mint Paris (Troad. 938—944.). Tantalus nemzetségét büntetésből sujtja a daimon (Iph. T. 198—204.). A daimon működése gyalázatba taszítja az embert (Hek. 199—201.), szerencsétlenséget hoz (Hek. 721—22., Iph. T. 155—57.). Ez okozta Phaidra és Theseus vesztét is (Hipp. 817—21.). A daimon legtöbbször láthatatlanul működik, de a *ὑπῆλθε δαίμων* (Iph. A. 444.) és az *ἦλθ' ἀλάστωρ* (Troad. 940—41.) kifejezések eléggé mutatják, hogy a daimon lejön, megérkezik áldozatához, láthatatlanul megjelenik. Jellegzetes példáját mutatja ennek a felfogásnak Lyssa működése. Az Uranos és Nyx leánya (tehát alvilági) láthatatlanul megy Herakles házába: *ἐς δόμους δ' ἡμεῖς ἄφαντοι δυσόμεσθ' Ἡρακλέους* — mondja ő maga — (Herakl. 874). Az alvilágból jönnek az Erinnysek is, hogy halálra gyötörjék az áldozatot. Az alvilágból jött a Sphinx is Thebaiba Hades parancsára. Ezért énekli a kar: *ἔβας ἔβας* (Phoin. 1018—32., v. ö. Phoin. 806—811.).

Az alvilágból jönnek *a holtak árnyai* is. Az elhúnyt Polydoros szájába adja Euripides a következő szavakat (Hekabe 1—2.):

Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας
λιπών . . . . .

Feljövetelének célja az, hogy megjelenjék anyjának Hekabenak (v.ö. 30—31.), aki a megjelenés után megrettenve így panaszkodik (Hekabe 68—70.):

ὦ στεροπὰ Διός, ὦ σκοτία νύξ,
τί ποτ' αἴρομαι ἔννυχος οὕτω
δείμασι, φάσμασιν; . . . .

De nemcsak álomban jelennek meg az elhúnytak árnyai. A meghalt Achilleus árnya nemcsak Hekabenak jelent meg álmában (*ἦλθε . . . φάντασμ' Ἀχιλλέως*, Hekabe 92—94.), hanem az ébren levőknek is és kérte őket, hogy mutassanak be érte áldozatot. Ez a megjelent árny teljes fegyverzetben csillogott, gátolta a hajósokat, hogy a vitorlát kifeszítve elhajózzanak a thrákiai félszigetről (Hekabe 109—110.):

. . . . . *τύμβου δ' ἐπιβὰς*
οἶσθ' ὅτε χρυσέοις ἐφάνη σὺν ὅπλοις.

A holtak megjelenésébe vetett hit magyarázza meg a *halotthívásokat*. A bajbajutottak hozzátartozóiknak szellemét hívják, hogy segít-

sen rajtuk. Megara így kér segítséget halottnak hitt férjétől, Heraklestől Lykos ellen: Jöjjön akár árnyék alakban is, az álnok cselvetők ettől is megriadnak (Herakles 490—96.):

ὦ φίλτατ', εἴ τις φθόγγος εἰσακούεται
θνητῶν πάρ' Ἅιδῃ, σοὶ τάδ', Ἡράκλεις, λέγω·
θνῄσκει πατὴρ σὸς καὶ τέκν', ὄλλυμαι δ' ἐγώ,
ἢ πρὶν μακαρία διὰ σ' ἐκληζόμην βροτοῖς.
ἄρηξον, ἐλθέ· καὶ σκιὰ φάνηθί μοι·
ἅλις γὰρ ἐλθὼν κἂν ὄναρ γένοιο σύ·
κακοὶ γάρ εἰσιν οἳ τέκνα κτείνουσι σά.

Orestes hasonlóképen kéri atyját, Agamemnont, jelenjék meg és segítse Aigisthos elleni bosszújában. De nemcsak atyja árnyékát kéri, hanem mindazok feljövetelét, akik valaha vele harcoltak s akik gyűlölik a rosszat. Különösen emeli a halotthívás jelentőségét az, hogy itt az istenek hívása után következik (Elektra 671., 680.):

ὦ Ζεῦ Πατρῷε καὶ Τροπαῖ' ἐχθρῶν γενοῦ....

Majd atyjához így szól Orestes:

νῦν πάντα νεκρὸν ἐλθὲ σύμμαχον λαβών.

Orestes más alkalommal így imádkozik atyjához, az elhúnyt Agamemnonhoz, hogy jöjjön «segítőként» (Orest. 1225—27. sk.):

ὦ δῶμα ναίων νυκτὸς ὀρφναίας πάτερ,
καλεῖ σ' Ὀρέστης παῖς σὸς ἐπίκουρον μολεῖν
τοῖς δεομένοισι.

Elektra pedig ezekkel e szavakkal kéri atyja megjelenését (Orest. 1231—32. sk.):

ὦ πάτερ, ἵκοῦ δῆτ', εἰ κλύεις ἔσω χθονὸς
τέκνων καλούντων, οἳ σέθεν θνῄσκουσ' ὕπερ.

Itt más árnyak megjelenéséről is meg kell emlékeznünk. Egyes istenek sajátos működése arra irányul, hogy *kísérteties látomásokkal* rémítsék az embereket. Elsősorban Hekate ilyen «*φασματοποιός θεός*». Ez az istennő «a vallási képzelet ősi szüleménye», ámbár a homerosi költeményekben még nem fordul elő, később azonban egyes helyeken általános tisztelethez jutott.[1] Helye az alvilágban van, chthonikus isten. De

[1] Rohde, Psyche, II. 80. sk. l.

könnyen megtalálja az utat az emberekhez. Mindenütt ott van, ahol a lélek a testtel egyesül, vagy elválik tőle. A születésnél épúgy, mint a halálnál. Euripides szövege megsejtet valamit a házi tűzhelynek az ősi lélekkultusszal való összefüggéséből, amikor azt mondja, hogy Hekate a tűzhely mélyén lakik *μυχοῖς ναίουσα ἑστίας*. (Medea 398. sk.).[1] Euripides Persephoneval is azonosítja (Ion 1048.). Hekate a későbbi időkben a kísértetek istennőjévé lett. Borzalomkeltő alakban, árnyékként lebegve jelenik meg az emberek előtt nappal, de szívesebben éjjel, a holdfénynél, különösen a keresztutakon. Ezért mondja a kar az Ionban (Ion 1048—1050. sk.):

Εἰνοδία θύγατερ Δάματρος, ἃ τῶν
νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις
καὶ μεθαμερίων . . . . .

Euripides *φωσφόρος*-nak nevezi őt (Hel. 569.), tehát mint a hold istennőjét szerepelteti, aki az éjszaka utazókra vigyáz (v. ö. *εἰνοδία*).

Hekatenak ilyen nappali «kísértet»-támasztására gondol hirtelenében Menelaos, amikor Egyiptomban Proteus sírjánál Helenával találja magát szemben. Azt hiszi, hogy Hekate űz vele gonosz játékot, hiszen Helenát, akit Trójából hozott magával, a hajótörés után egy barlangba vitte s most mégis itt látja maga előtt. Ezért mondja (Hel. 569.):

ὦ φωσφόρ' Ἑκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ.

Helena maga válaszol, hogy ő nem Hekate vészthozó kísértete, nem tartozik ő az istennő csapatába (Hel. 570.).[2]:

οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὁρᾷς.

Menelaos nem hiába esd *φάσματ' εὐμενῆ*-ért. Akinek Hekate vagy ennek kíséretéből valaki megjelenik, az elveszti józanságát és megzavarodik. Hogy Hekate is ilyen csapást zúdított az emberekre, az abból is kitűnik, hogy amikor Phaidra emésztő szerelmében szinte magánkívül van, környezete arra gondol, hogy Hekate vette el az úrnő eszét (Hipp. 141—144)[3]:

ἦ σὺ γ' ἔνθεος, ὦ κούρα,
εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἑκάτας
ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοι-
τᾶς ἢ ματρὸς ὀρείας ;

[1] A ház védő szelleméről *(ἀγαθὸς δαίμων)* Rohde, Psyche, I. 254. 2. l.

[2] A helyzet az, hogy ez az igazi Helena, a másik nő Helenának aitherből alkotott mása, v. ö. Helena 31—36, amint ezt az ál-Helena is bevallja, mielőtt szétoszlik. l. Hel. 605—615.

[3] V. ö. Rohde, i. m. II. 84., 407—413. l.

Menelaos is attól félt, hogy Hekate megrontja, azért kért «jóindulatú kísérteteket.»

Természetesen iparkodtak ezt az istennőt és kíséretét távoltartani áldozatokkal, tisztulási szertartásokkal, de főleg varázslatokkal. Egyesek azonban különböző fogásokkal *kényszerítették* Hekatét és a kíséretében levő lelkeket (kik nem voltak mások, mint az eltemetetlenek és az «idő előtt» meghaltak lelkei[1]), hogy megjelenjenek és a varázslót segítsék az ellenség megrontásában.[2] Ilyen megrontásra, tehát valamely daimontól való megszállottságra Euripidesnél is találunk példát. Phaidra a szerencsétlen áldozat. A dajka kérdi, nem ellenségének varázslata okozta-e baját (Hipp. 316—19. sk.):

μῶν ἐξ ἐπακτοῦ πημονῆς ἐχθρῶν τινος;

A schol. megjegyzi: *διὰ φαρμακείας γεγενημένη. ἐπακτὴ γὰρ πημονὴ ἡ ἔξωθεν ἐπαγομένη γοητεία παρὰ τῶν ἐχθρῶν.* A «*φαρμάκεια*» jelentése = valamely méreg általi megrontás, a *γοητεία* pedig hívás általi *(ἐπίκλησις)*.[3] Az ilyen varázsló ember neve *ψυχαγωγός* (Alk. 1128.), *ἐπῳδός* vagy *γόης* (v. ö. Hipp. 1038.). «Eszközeik» az *ἐπῳδαί* és a *λόγοι θελκτήριοι* (Hipp. 478.), a «ráolvasások», vagy a «bájitalok» *φίλτρα θελκτήρια* (Hipp. 509., v. ö. Phoin. 1260.). Ezeknek a varázsműveleteknek az a céljuk, mint a *ὕμνοι κλητικοί*-nak: az isten, a daimon, a lélek megjelentetése. Ezért az *ἐπῳδαί*-ban az *ἐπικαλεῖσθαι* éppen olyan gyakori, mint az imádságban. Ezáltal érik el az isten megjelenését.[4] Nagy különbség van azonban a két hívás között. Az imádság *kéri* az isten megjelenését, mert az imádkozó tudja, hogy ő függ az istentől, a mágikus megidézés *kikényszeríti* a megjelenést, mivel a varázsló a szellem urának érzi magát.[5] A megjelenés természetesen nem mindig látható, hanem sok esetben csak a jelekből következtethető ki.[6]

Meg kell emlékeznünk még Pan megjelenéséről is. Ennek az istennek megjelenése legtöbbször szelíd, jóságos.[7] Néha azonban éppen az ellenkezője. Ilyenkor megjelenése ártalmas az embernek, állatnak egy-

[1] Rohde, i. m. II. 83. l.
[2] Rohde, i. m. II. 87. l.
[3] V. ö. R. E. Suppl. IV. 324. l.
[4] R.E. Suppl. IV. 325. l.
[5] V. ö. H. Hanse, i. m. 13. l. — Euripidesnél igen erős az istenek segítségének követelése: Kykl. 350—355., Troad. 469, 471., v. ö. Kykl. 606. sk.
[6] A varázsmegjelenítésekre bő anyag található: Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. [Stud. zur. Paläogr. u. Papyruskunde. XXI. 1921. XXIII. 1924.] 213. l.
[7] V. ö. Homerosi hymnus Pánhoz, Kern, i. m. III. 129. l.

aránt.[1] Nemcsak hogy félelmet okoz, hanem megrontást is. Phaidra zavaros viselkedését is Panra akarják visszavezetni (*ἔνθεος ἐκ Πανός*, Hipp. 141—42.). Más esetekben is ettől az istentől eredeztették a fejetlen zűrzavart. Az Euripidesnek tulajdonított Rhesosban Hektor a karnak zavaros viselkedését látva arra gondol, hogy Pan ijesztette meg korbácsával a férfiakat (Rhesos 34—37.):

τὰ μὲν ἀγγέλλεις δείματ' ἀκούειν,
τὰ δὲ θαρσύνεις, κοὐδὲν καθαρῶς.
ἀλλ' ἢ Κρονίου Πανὸς τρομερᾷ
μάστιγι φοβῇ;

Ez már a «páni félelemnek» (*πάνειον, πανικόν*) a háborús területre való átvitele. Ezt az átvitelt éppen a pásztorok végezték el, akik kiváló harcosok is voltak, amikor a félelmet[2] a saját életükből vett tapasztalatok alapján istennek, daimonnak, különösképpen az ő istenüknek Pannak tulajdonították.[3]

Az Euripidesnek tulajdonított Rhesos c. drámában szó esik az *ἀνθρωποδαίμων*-ról. Ez az oxymoron azt akarja kiemelni, hogy olyan *δαίμων*-ról van szó, aki csak halandóból lett daimonná. Nem mások ezek, mint a héroszok. Természetük halandó, testük meg is halt, de haláluk után mint örök lelkek az istenekhez lettek hasonlók. Ebben különböznek az «örök» istenektől.[4] Rhesos is ilyen. A kar egyenesen Zeusszal veti egybe. Nem más ő, mint a látható Zeus, aki szabadítóként jön (Rhesos 355—59.):

σύ μοι Ζεὺς ὁ φαναῖος
ἥκεις διφρεύων βαλιαῖσι πώλοις.
νῦν, ὦ πατρὶς ὦ Φρυγία,
ξὺν θεῷ νῦν σοι τὸν ἐλευθέριον
Ζῆνα πάρεστιν εἰπεῖν.

Mielőtt Trójába érkeznék, a kar úgy fohászkodik hozzá, mint ahogyan az isteneket szokták hívni (Rhes. 370.):

ἐλθέ, φάνηθι . . . .

Csodálatos szépségéről a kar áradozva beszél (Rhes. 380—83.).

Ez mind csak az isten megjelenésére vonatkozik. Mindezek ellenére a következőket állapíthatjuk meg. Előfordul Euripides drámáiban, hogy embereket istennek néznek és ezért imádják őket, mint Orestest és

[1] V. ö. Wilamowitz, i. m. I. 248. l.
[2] Wilamowitz, i. m. I. 248. l.
[3] Roscher, i. m. III. 1389—90. l.
[4] Rohde i. m. I. 101. l.

Pyladest, amint Egyiptomban partra léptek (Iph. T. 260—78.). Továbbá arra is találunk adatot, hogy az isten emberalakban jelenik meg, sőt még az is előfordul, hogy embereknek istenként való tiszteletét jövendöli meg az isten, mint Helenaét Apollon (*θεὸς ἀνθρώποις ἔσται* Orest. 1687.). Mégis azt kell mondanunk, hogy az embernek oly magas fokú istenítése, illetve az isten oly nagyméretű emberítése idegen Euripides gondolatvilágától és a drámát ezen az alapon sem lehet Euripides alkotásának tekinteni.

Végezetül még egyszer hangsúlyozni kívánjuk, hogy amint Euripides nem hitt komolyan az olymposi istenekben, úgy ezeknek megjelenésében sem. A nép azonban még tiszteletben tartotta őket és megjelenésükben is hitt, ezért alkalmazta Euripides is drámáiban az istenek megjelenéseit, melyeket teljesen a néphit mintájára alkotott meg. Hasonlóképen a varázslással is szembefordul s nem egyszer gúnyolja a varázsszavakat, melyeknek nemcsak az isteneket megjelenítő hatását vonja kétségbe, hanem egyáltalában csodás erejét is (v. ö. Kykl. 646—648.).

2. Látomások.

Mint már említettük, a látomások rendkívüli lelkiállapotban történnek. Ezért először is Euripides idevágó terminologiáját vázoljuk.

A *rendes lelkiállapot* kifejezései Euripidesnél *ἔννους* (Bakch. 1270.), *ἔμφρων* (Iph. T. 315.), *σωφρονῶν* (Orest. 254.), *εὐφρονῶν* (Bakch. 851.), *ἀρτίας ἔχων φρένας* (Troad. 417.), az *öntudat elvesztésének* kifejezései: *ἐξίστημι, ἐξίσταμαι* (frg. 267.) önmagában, de gyakrabban *φρενῶν* genitivusszal, pl. *ἔκστησον φρενῶν* (Bakch. 850., v. ö. Bakch. 359., Or. 1021. Ezek a kifejezések nem minden esetben jelentik a tulajdonképeni extasist és őrületet, hanem tág értelemben csupán az általános, megszokott lelkiállapottól való eltérést). Hasonló kifejezés *μετασταθεῖσα φρενῶν* (Bakch. 1270), melyben a külső hatás jobban látszik, továbbá: *ἔξω δ' ἐλαύνων τοῦ φρονεῖν* (Bakch. 853.), szintén a *φρένες*-szel kapcsolva: *παράκοποι φρενῶν* (Bakch. 33.). Az *ἐξίστημι*, illetve *ἐξίσταμαι* a *γνώμης* genitivusszal is előfordul (Iph. Aul. 136.). Az *ἐξίστημι, ἐξίσταμαι* kifejezéssel rokon az *ἔξω εἶναι* és *ἔξω γίγνεσθαι*, mint pl. az Ionban: *ἔξω δ' ἐγενόμην γνώμης ἐμῆς* (Ion 926.). *Az isten működését éreztetik: κατέχομαι* (Bakch. 1124.), *θεοῦ πνοαῖσιν ἐμμανής* (Bakch. 1094.), *μανίας πίτυλον* (Iph. T. 307.), *ἔνθεος* (Hippol. 141., Elektra 1032., Troad. 255.). A rendkívüli lelkiállapotnak más kifejezései szintén az értelem működésének hiányát jelzik: általában *νοσέω* (Orest. 314.), az *ἀγρίᾳ νόσῳ συντακείς* (Orest. 34.) már többet sejtet; egyenesen az őrültséget fejezik ki: *μανία* (Orest. 37., 270., Iph. T. 307.), *λύσσα* (Or. 254., 270., Bakch.

851.), *μέμηνας ἤδη* (Bakch. 359.), *βακχεύειν* (Orestes 835.), ismét az isten működését: *ἐξεβάκχευεν φρένας* (Kassandra: Troad. 408.).

Ezekből a kifejezésekből kitűnik, hogy az isten hatalmába veszi a lelket *(κατέχει)* s irányítja annak cselekedeteit. Az istennek ezt a működését akarjuk most figyelemmel kísérni s azt vizsgálni, hogyan látja a megragadott lélek önmagán *kívül* a *benne* működő istent. A megragadott lélekben látomást képző isteni tevékenységet legszemléletesebben az Erinnyseknek és Dionysosnak Euripides által mesterien megrajzolt működésében láthatjuk.

a) *Erinnysek.*

A görög vallás eschatologiája a történelem folyamán az ősidőkhöz képest sajátságos visszafejlődést mutat. A Homeros előtti kor feldolgozói kimutatják, hogy ennek a vallásnak eschatologiája sokkal élénkebb volt, mint a homerosi vagy az utána következő koré. Nagy eltérés mutatkozik már a mykénéi vallás és Homeros másvilága között. A mykénéi kor emberei azt tartották, hogy a halottak tovább élnek: ezért tették melléjük mindazt, amire a másvilágon a léleknek hitük szerint szüksége van.[1] Homeros alvilága ezzel szemben örömtelen és kietlen hely, *χῶρος ἀτερπής* (Od. XI., 94. sk.), ahol állandó sötétség, *ἔρεβος* (Od. XI., 564. sk.) és ködös homály, *ζόφος ἠερόεις* (Od. XI., 155.) honol. Gyűlölt ez a hely az istenek és az emberek előtt egyaránt (v. ö. Il. XX., 65., Od. XX., 81. sk.).[2]

A homerosi vallásszemlélet lett az irányadó a későbbi korok számára is s az emberek nem szívesen beszéltek az alvilágról. Ezzel azonban eltűnt a görög vallásból az eschatologikus gondolkodás központi szerepe is és az érdeklődés mindjobban a földi élet felé fordult. Az eschatologikus gondolatok azonban sohasem tüntek el teljesen, hanem csak elvesztek szem elől. Az Erinnysekről szóló tanítás volt mégis az a keret, melybe az ősgörög eschatologikus gondolatok összesűrűsödtek.[3] Bár ezek az ősi istenségek is változáson mentek keresztül, szerepük nagyjában mégis megmaradt. Ez a szerepük pedig éppen azt mutatja, hogy az isteni törvények megsértőinek büntetésével a másvilág mennyire beleszól az ember életébe már itt a földön is.

Az Erinnys szó etymologiailag Pausanias adatainak Wilamowitz szerint elfogadható magyarázata alapján az arkadiai *ἐρινύειν* szóból

[1] Peterich, i. m. 210. l.

[2] Az ősvallás eschatologiáját kiválóan tárgyalja E. Rohde, i. m. — Legújabban Peterich, i. m.-ban foglalkozik az ősvallással.

[3] Peterich, i. m. 222. l.

származik, melynek jelentése «haragudni».[1] Wilamowitz példaként hozza fel az *Ἐρινῦς-ἐρινύειν* kapcsolatára az *οἰζύς* (panasz) és *οἰζύειν* egybetartozását. Igy az Erinnys nem más, mint az alakot öltött harag, átvitt értelemben a «Haragvó», ami megfelel a másik nevének is : *Εὐμενίς*, a «Jóindulatú».[2]

Az istenek különösképen a legszentebb jog, a családi jog megsértői, pontosabban a szülő és gyermekgyilkosok ellen küldik az Erinnyseket.[3] Ez a vonás közelebb vezet bennünket az Erinnysek kilétének ismeretéhez. Rohde szerint az Erinnys kezdetben nem volt más, mint a meggyilkoltnak haragvó, önmagát megbosszúló lelke, aki csak a későbbi átalakulás folyamán lett a lélek haragját képviselő alvilági szellemmé.[4] Homerosnál már Hades és Persephone szolgálatába állanak, akik éppen az Erinnysek által terjesztik ki büntetésüket a szülői kegyelet megsértőire.[5] Az eschatologikus vonás tehát nem abban nyilvánul meg, hogy a bűnös a másvilágon szenved büntetést, hanem inkább abban, hogy a bűnös a másvilág beavatkozása folytán már itt a földön bűnhődik.

Az Erinnysek *működési helyét* Demeterrel (föld) való kapcsolatuk vizsgálata mutatja meg. Wilamowitz szerint ugyanis Demeter és az Erinnysek között szoros összefüggés van. Az arkadiai Demeter Erinnys beható vizsgálata juttatta erre az eredményre.[6] E. Peterich magyarázólag ezeket mondja : Mindenesetre azzal a hittel, hogy az isteni törvény megszegését az istenek már itt a földön megbüntetik, — miként ez az Erinnysek tanában megnyilvánul — rokon az a feltevés, hogy Demeter Erinnys nem más, mint maga a világrend megsértése miatt haragvó Föld.[7] Itt tehát az isteneknek már a földi életben megnyilvánuló büntetéséről van szó. Ha valaki az isteni törvényeket sértette meg, büntetésből az Erinnysek áldozata lesz már itt a földön. A világrend megsértőinek megbosszúlója pedig maga a Föld. Az Erinnysek működési területe a föld, bár lényüknél fogva alvilágiak.

Kérdés, *hogyan* történik ez a másvilági beavatkozás az Erinnysek működésében? Egy szörnyű megszállottság által. A lélek ebben a megszállottságban *látni véli* a bosszúálló istennőket, akik különféle módo-

[1] Pausanias Periegesis, VIII. 25. 6, v. ö. Wilamowitz, i. m. I. 400. l.

[2] V. ö. Peterich, i. m. 223. l.

[3] V. ö. Aischylos Eum. 212., ahol Apollonnak az Erinnysek kijelentik, hogy csak a vérrokonok meggyilkolásának megbüntetése esik hatáskörükbe.

[4] Rohde, i. m. I. 270., v. ö. Gruppe, i. m. II. 768. l.

[5] Ilias, IX., 571., v. ö. Ilias IX., 454, 569, XXI., 412. Od. XVII., 475, XV., 234., v. ö. Finsler, i. m. 249. l.

[6] Wilamowitz, i. m. I. 398, 407. l.

[7] Peterich, i. m. 223. l.

kon a legfájdalmasabb szenvedéseket okozzák az embernek. Ennek a bosszúálló megjelenésnek lefolyását igyekszünk összeállítani Euripides soraiból.

A gyilkos tettének elkövetése után nem sokáig élvezhet nyugalmat (Or. 401. sk., 422—423.). Egy-két nap mulva Hades papnői, *ἐνέρων ἱέρειαι* (Orestes 261.) elkezdik tisztük végzését. A megölt lelke ugyanis elküldi őket. Ezért könyörög Orestes anyjához, hogy ne küldje rá a véresszemű és kígyófürtű leányokat (Orestes 255—56.):

ὦ μῆτερ, ἱκετεύω σε, μὴ 'πίσειέ μοι
τὰς αἱματωποὺς καὶ δρακοντώδεις κόρας.

Az istenek először *láthatatlanul* működnek. A bűnös lelkét igyekeznek hatalmukba keríteni. A bűnös érzi közeledésüket. Minél közelebb jönnek, annál jobban érzi, hogy a működés erősödik. Ennek a működésnek a jele a szem zavarodása. Ebből veszi észre Elektra is, hogy Orestesnél újabb roham kezdődik (Orest. 253.):

οἴμοι, κασίγνητ', ὄμμα σὸν ταράσσεται.

A szem zavarodása a kezdődő lelki változásnak a jele. A lélek a későbbiek folyamán elveszti öntudatát. A *σωφρονῶν* (Orest. 254., v. ö. 216.) az isteni működés folytán örjöng, *βακχεύεται μανίαις* (Orest. 835.). Ennek a borzalmas megszállottságnak nevei is mutatják az értelem elvesztését: *μανία* (Orest. 37., 270.) *λύσσα* (Orest. 254., 270.). Hiszen az *ἔκστασις* «rövid idejű őrület»: *ἔκστασίς ἐστιν ὀλιγοχρόνιος μανία*[1] és az őrület hosszabb ideig tartó *ἔκστασις*: *μανίη ἔκστασίς ἐστιν χρόνοις.*[2]

Ebben az önkívületi állapotban véli *látni* a bűnös a megjelenő Erinnyseket (v. ö. Iph. T. 285. sk.). Orestes elmondja Menelaosnak baját. Menelaos kijelenti, hogy látomások gyötrik (Orest. 407.): *ἐκ φασμάτων δὲ τάδε νοσεῖς.* Orestes valóban a három, éjhez hasonló istennő megjelenésére vezeti vissza szenvedését (Orest. 408.):

ἔδοξ' ἰδεῖν τρεῖς νυκτὶ προσφερεῖς κόρας.

Ezeknek az alvilági lényeknek már puszta megjelenésük is félelmetkeltő. Hades szörnyét *(Ἅιδου δράκαινα)* kígyók övezik, tüzet és gyilkolást lehel, szikladarabokat készül dobni az áldozatra, kezében tartja a meggyilkoltnak képét (Iph. T. 286. itt csak egy Erinnys szerepel). Ez okozza a legnagyobb kínt. Az Erinnysek dühének célpontja a lelkiismeret.

[1] Galen. *ὁρ. ἰατρ.* 485. XIX. p. 462. — A megszállottság átmeneti, pillanatnyi jellegét lásd H. Hanse, i. m. 20. l.

[2] Araeteus, Chron. pass. 1. 6. p. 78., v. ö. Rohde, i. m. II. 19. l. 3.

Ezek a borzalmas istennők egyenesen a bűnösre *támadnak*. Orestes mondja ezekről: *πλησίον θρῴσκουσί μου* (Orest. 257.). Mint a kutyák rohannak a bűnösre, hogy zsákmányul ejtsék (Orest. 836.). Hangjuk is olyan, mint a kutya vonítása *(κυνῶν ὑλάγματα* Iph. T. 293.). A bűnös menekülni akar előlük. De bárhová megy, követik. Szárnyasok, övék az aither birodalma. Sötét arcuk *(μελάγχρωτες)* állandóan a bűnös előtt lebeg (Iph. T. 289., Or. 316—31.). Amikor már nem tud elmenekülni előlük, fegyverrel támad rájuk. Orestes karddal rohan az Erinnyseknek gondolt csordára (Iph. T. 296. sk.), máskor le akarja nyilazni őket (Orest. 268. sk.).

A borzalmas jelenség a test és lélek összefüggésénél fogva a *testre* is hatást gyakorol. Az áldozat szemét vadul forgatja, ide-oda rohan, kezével hadonászik. Nyöszörög (Iph. T. 282—83.). Haja csapzott, ajka habzik (Orest. 220., Iph. T. 311.). Nehezen lélekzik. A szörnyű roham után kimerülten rogy össze. Orestesről mondja a pásztor (Iph. T. 307.):

πίπτει δὲ μανίας πίτυλον ὁ ξένος μεθείς.

Ezután következik a lassú megnyugvás az álomban (Orest. 211. sk., 227—28.) Felébredve bágyadtnak érzi magát s nem tudja, hol van, hogy került oda, nem emlékezik semmire. Orestes egy roham után így csodálkozik (Orest. 215—16., v. ö. 277—79.):

πόθεν ποτ' ἦλθον δεῦρο; πῶς δ' ἀφικόμην;
ἀμνημονῶ γάρ, τῶν πρὶν ἀπολειφθεὶς φρενῶν.

Az *ἀπολειφθεὶς φρενῶν* kifejezés világosan mutatja az extatikus állapotot, melyből most magához tért. Akit azonban egyszer meglátogattak az Erinnysek, annak már egy nyugodt perce sincs. Vagy jelenlétük miatt szenved, vagy megérkezésük miatt aggasztja félelem. Mert az Erinnysek támadása egymást éri. Orestes alig ocsúdott fel az egyik önkívületből s máris a másikba esik és kezdődik előlről minden. Az Erinnysek egymást váltva újra megjelennek. Orestes panaszkodik Apollonhoz, kinek jóslatára megölte anyját, hogy az istenek változó támadásai gyötrik (Iph. T. 79—80.)[1]:

. . . . . διαδοχαῖς δ' Ἐρινύων
ἠλαυνόμεσθα . . . .

[1] Wecklein, a *διαδοχαῖς Ἐρινύων* magyarázatát így adja meg: *δρομαῖς Ἐρινύων διαδεχομένων ἀλλήλας*». Ausgewählte Tragödien d. Eurip. II., Iphigenie im Taurierland. Leipzig, 1904. 29. l.

Ugyanitt versenyfutáshoz hasonlítja az Erinnysek támadásait (Iph. T. 81.).[1]:

δρόμους τε πολλοὺς ἐξέπλησα καμπίμους.

Hasonlóképen a vissza-visszatérő rohamokra utalnak Orestes következő szavai, melyben Apollontól a «kerengő őrülettől» való szabadulását kéri Delphoiba érkezvén (Iph. T. 82—83.)[2]:

ἐλθὼν δέ σ' ἠρώτησα πῶς τροχηλάτου
μανίας ἂν ἔλθοιμ' ἐς τέλος πόνων τ' ἐμῶν.

Ilyen szörnyű ezeknek az isteneknek a működése. Nem menekül meg előlük a gyilkos. Borzalmas működésük az oka annak, hogy eufémizmussal nem Erinnyseknek, hanem *Εὐμενίδες*-nek nevezik őket (Orest. 321.). Sokszor még csak meg sem nevezik őket, mégis tudják, kiről van szó (Orest. 409.). Az igazságosság azonban valamiképen igazolja működésüket. Mert nincs abban szörnyű, ha szenved az, aki szörnyűt tett (Or. 413.):

οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ τοὺς εἰργασμένους

— mondja Menelaos Orestesnek.

Ezekben vázoltuk az általános felfogást az Erinnysek működéséről. Láttuk, hogy az őrültséget az istennőknek tulajdonítják, tehát az alanyon kívül álló oknak (pl. Or. 791.). A látomásokat is a valóság tudatával kezeli az áldozat, hiszen éppen az istennők állítólagos megjelenése okozza a legnagyobb kínokat. Az istennőket a kínzott látja (Iph. T. 285.), jelenlevőnek hiszi (Or. 255—57.). Euripides azonban egészen másképen gondolkodik, mint a nép. Euripides kétségbevonja az istennők működését és a megjelenés valóságát. Orestes örjöngését úgy tünteti fel, mint teljesen természetes, az értelem zavarán alapuló betegséget (*νόσος*, v. ö. Orest. 34., 227., 229.,232., 282., 792., 800., 881., 883.).[3] A megjelenések sem igaziak. Nem egyebek mint víziók. Mert az Erinnysek Euripidesnél nem valami kísértetek, amelyeket mindenki láthat, nem rendelkeznek tárgyi valósággal, hanem csak a beteg agyának alanyi szüleményei.[4] Ezért mondatja Elektrával a költő, amikor Orestest az Erinnysek látása gyötri (Or. 259.):

[1] A kifejezést a versenypályáról veszi, a *δίαυλος*-ról, melyben oda és vissza futottak, Wecklein, i. m. 29—30. l.

[2] V. ö. Orestes 36: «*τὸ μητρός, αἷμά νιν τροχηλατεῖ μανίαισιν*»; Elektra 1252: *δειναί τε κῆρές σε . . . τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον.*

[3] Nestle, Euripides, 98. l.

[4] Nestle, Eurip. 98. l.

ὁρᾷς γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι,

«Nem látsz abból semmit, amit bölcsen látni vélsz.» Hasonló megjegyzése van az egész betegségre vonatkozólag. Nem az istennők működésének eredménye ez, hanem Orestes képzelgésének, aki nem beteg és mégis azt hiszi, hogy beteg s ezáltal szerez kínokat magának ; így mondja Menelaos Orestesnek (Orest. 314—15.) :

κἂν μὴ νοσῇς γάρ, ἀλλὰ δοξάζῃς νοσεῖν,
κάματος βροτοῖσιν ἀπορία τε γίγνεται.

A költő mesterien ért ahhoz, hogy kiemelje Orestes képzelgését (pl. amikor Orestes az Erinnysek látásáról beszél, hozzáteszi: *ἔδοξα*, azt «véltem»..., hogy látom). A legvilágosabban akkor mutat rá a képzelet működésére, amikor a mindenki által látható valóságot Orestes képzeletvilágával szembeállítja, ami által kitűnik ennek alaptalansága. Így pl. Orestes Elektrát az egyik Erinnysnek nézi és azt hiszi, hogy a Hadesba akarja taszítani. Vagy pl. Orestes nekirohan a marhacsordának, mivel a hang miatt Erinnyseknek gondolja (Iph. T. 292.). Ezek az esetek világosan mutatják, hogy Orestes beteg, magánkívül van, de azt is, hogy nem igaz, amit látni vél.

A betegség jellemzésében az ú. n. «szent betegségnek», az epilepsziának *(ἐπίληψις)* a lefolyását tartja szem előtt. W. Nestle kimutatja Hippokrates orvosi leírása és Euripides jellemzése közti hasonlóságot.[1] Számunkra a víziók szempontjából az a fontos, hogy ezek az agy megzavarása által lépnek fel.[2] Így tehát, mint mondottuk, nélkülözik a való alapot.

Végeredményben mégsem lehet azt mondani, hogy az Erinnysek tulajdonképen csak a lelkiismeret furdalásai.[3] Euripides az Erinnyseket mindenesetre Orestes tudatvilágába helyezi át, de nem mint lelkiismereti kínokat, hanem mint alanyi képzeleteket (subiective Einbildungen).[4]

b) *Dionysos.*

Nem célunk Dionysos kultuszának kimerítő ismertetését adni.[5] Csak arra akarunk rámutatni, hogy Euripides felfogása szerint mint jelenik meg Dionysos tisztelőinek orgiasztikus kultuszában, a megragadott bakchánsnők lelkében.

[1] Nestle, Eurip. 99. 101. l.

[2] Orestes ezt mondja baja okának: *ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν' ἐργασμένος*, Or. 396. — Ez alapon mondhatta Wilamowitz, De trag. Gr. p. 14. „Orestis furia *σύνεσις* est, conscientia", l. Nestle, i. m. 436. l. 33. jegyz.

[3] Nestle, Eurip. 100. l.

[4] Nestle, Eurip. 99. l.; 436. l. 33. jegyz.

[5] V. ö. W. F. Otto, i. m.

Dionysos a mythos szerint is «megjelenő» isten. Ezt a tulajdonságát Euripides mesterien emeli ki. Dionysos *ἐμφανὴς δαίμων*. Ez természetének jellemző vonása. Állandó vágy él benne, hogy önmagát nyilvánítsa az emberek előtt. Dionysos nem tétlenkedik az Olymposon. Ő sorra járja a városokat, megjelenésével terjeszti kultuszát. *Mythosai* tele vannak megjelenésekkel. Azt akarja, hogy az emberek észrevegyék, hogy mysteriumait az ő boldogságukért rendelte. Dionysos azoknak, akik akarják őt, a legfőbb boldogságot adja, mint Kybele is híveinek (Bakch. 72—83.):

μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
τελετὰς θεῶν εἰδὼς
βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ
θιασεύεται ψυχὰν
ἐν ὄρεσσι βακχεύων
ὁσίοις καθαρμοῖσιν
. . . . . .
ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων,
κισσῷ τε στεφανωθεὶς
Διόνυσον θεραπεύει.

Dionysos kultuszának terjedését Euripides is magának az istennek tulajdonítja, pontosabban az isten önmagát nyilvánítani akaró természetének: kultuszát azért terjeszti az isten (és azért «apostolkodnak» az isten hívei is, v. ö. Bakch. 366., Kykl. 708—709.), hogy istenségét bebizonyítsa. Maga mondja, mikor Thebaiba jött (Bakch. 20—22., v. ö. Bakch. 42.: *δαίμων φανείς)*:

εἰς τήνδε πρῶτον ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν,
τἀκεῖ χορεύσας καὶ καταστήσας ἐμὰς
τελετάς, ἵν' εἴην ἐμφανὴς δαίμων βροτοῖς.

Dionysosnak tehát gondja van arra, hogy kultuszát éppen megjelenésével terjessze. Ezért sokszor emberalakban személyesen jelenik meg. Dionysos emberi alakban való megjelenése alkotja Euripides Bakchánsnőinek tárgyát is. Pentheus ellenáll Dionysos kultuszának (*θεομαχεῖ* Bakch. 45.). Erre Dionysos elhatározza, hogy megmutatja istenségét (Bakch. 47.):

. . . . *θεὸς γεγὼς ἐνδείξομαι.*

Epiphaneia segítségével (*δεικνὺς ἐμαυτόν* Bakch. 50.) isteni alakját emberi formával cseréli fel (Bakch. 53—54.) s egy kedvesarcú ifjú alakjában jelenik meg (Bakch. 233—238.). Istensége azonban nem marad

teljesen rejtve, hanem megnyilvánul az ifjú csodálatos szépségében (Bakch. 453—59.), hatalmában (széttöri az elfogott bakchánsnők bilincseit, Bakch. 443—448.), a természet erőinek való parancsolásban (összeromboltatja Pentheus házát, Bakch. 600—603.), erejében (földrehajlítja a fenyőfa csúcsát, Bakch. 1063—1074.), a csodálatos hangban, melyre felcsapnak a tűz lángjai, elhallgat az aither, az erdő és a vadak (Bakch. 1084. sk.). De legfőképen megnyilvánul az isten hatalma a lélekben eszközölt változásokban, a lélekre gyakorolt hatásokban (l. pl. Bakch. 850.). Dionysos epiphaneiája tehát kultuszának terjesztésére, istenségének bizonyítására szolgál. Éppen, mivel hívei tudják, hogy istenük *θεὸς ἐμφανής*, azért, amikor szükség van rá, segítségül hívják. Igy érthetjük a kar szavait Euripidesnél, mely Pentheus túlkapásai ellen kéri segítségét (Bakch. 550—555., v. ö. Kykl. kara 144.):

ἐσορᾷς τάδ', ὦ Διὸς παῖ
Διόνυσε, σοὺς προφήτας
ἐν ἁμίλλαισιν ἀνάγκας;
μόλε, χρυσῶπα τινάσσων,
ἄνα, θύρσον κατ' Ὄλυμπον,
φονίου δ' ἀνδρὸς ὕβριν κατάσχες.

Nem csupán erejének megnyilvánulását, isteni hatalmának külső bizonyítékát kérik, hanem magának az istennek személyes megjelenését, bármilyen alakban is. Mert Dionysos megjelenése nincs formához kötve. Jellemzően fejezi ki Euripides: az ifjú alakjába öltözött Dionysost elfogják és Pentheus elé viszik. Pentheus kérdőre vonja az ifjút, ki Dionysos kultuszát terjeszti, természetesen nem tudja, hogy az ifjú maga Dionysos (Bakch. 477—78.):

τὸν θεὸν ὁρᾶν γὰρ φῄς σαφῶς, ποῖός τις ἦν;

Dionysos így felel:

ὁποῖος ἤθελ'· οὐκ ἐγώ 'τασσον τόδε.

Dionysos szokásos megjelenési formáiból árul el néhányat a bakchánsnők kara (Bakch. 1017—1019.)[1]:

φάνηθι ταῦρος ἢ πολύκρανος ἰδεῖν
δράκων ἢ πυριφλέγων ὁρᾶσθαι λέων.
ἴθ', ὦ Βάκχε . . .

Dionysos megjelenései azonban egészen mások, mint a többi isteneké.

[1] V. ö. W. F. Otto, i. m. 102. l.

Van bennük valami vad és nyugtalanító. Az isten megjelenése nemcsak üdvöt hoz, hanem egyeseknek romlást és halált. És ez minden mythikus megjelenésben megismétlődik.[1]

Dionysos azonban nemcsak a mythosban «megjelenő isten», hanem a *kultuszban* is. Hiszen a mythos és kultusz szoros kapcsolatban állanak. A kultusznak is a megjelenés a középpontja.[2] Amint a mythos tud megjelenésekről, úgy a kultusz sem véletlen fejlődés eredménye, hanem az első megjelenés, a «zseniális» kezdet megismétlődése.[3] Így a kultuszban sem történik, más, mint történt a mythosban.[4]

Valamikor megtörtént az «első mythikus kultuszcselekmény», melynek következménye volt az ember megragadtatása valamely istentől. «Minél hatalmasabb volt az ember megragadottsága, annál inkább érezte az utánzás kényszerét, annál is inkább át kellett adnia saját lényét annak az istennek, amely megragadta, át kellett adnia, hogy egészen úgy viselkedjék, mint ő, a megragadó.»[5] Kerényi fontosnak tartja azt is megjegyezni, hogy «ez az első mythikus kultuszcselekmény és utána következő ismétlései egymástól lényegükben el nem választhatók egészen addig, amíg a lassú külsőséggéválás végkép nem győzedelmeskedett.»[6] Az «ősbakchánsnő» a mainasok *(μαινάδες)* őstípusa valami kimondhatatlant látott. Tehát valaki megjelent *(ἐφάνη)*. Ennek a megjelenésnek a következménye volt egy olyan viselkedés, amelynek neve: *μανίη* és amely hordozójának neve: *μαινάς*. A Dionysos-kultuszban tehát az istennek ez a megjelenése újul fel az isten részéről, a *μαινάδες*-ben pedig az «ősmainas» ősélménye elevenedik fel. Az ősmainas nem maga okozta az élményt. Ezt az isten megjelenése váltotta ki. A későbbi kultuszban is az isten a kezdeményező. Erre mutat Dionysos ünnepeinek neve is. Dionysos három évenkint[7] ismétlődő ünnepének neve: *ἐπιφάνεια*[8] mutatja, hogy az ünnep alapja az isten megjelenése és jelenléte. Felvetődhetik a kérdés, mi az oka a hároméves ciklusnak? Roscher és Nilsson azt állítják,[9] hogy az ok ismeretlen. Rohde úgy véli,[10]

[1] W. F. Otto, i. m. 71. l.
[2] W. F. Otto, i. m. 29. l.
[3] W. F. Otto, i. m. Előszó.
[4] W. F. Otto, i. m. 32. l., v. ö. Kerényi: Gondolatok Dionysosról. Pannonia 1 (1935) 86. sk.
[5] Kerényi, i. m. 85. l.
[6] Kerényi, i. m. 87. l.
[7] V. ö. Euripides. Bakch. 133. — Ezek az ünnepek pontosan két év után a harmadik év elején voltak.
[8] V. ö. Roscher s. v. Dionysos, I. 1039., Rohde, i. m. II. 12. l.
[9] Roscher, i. m. I. 1039., Nilsson, i. m. 263. l.
[10] Rohde, i. m. II. 12, 2.

hogy az isten eltűnése *(ἀφανισμός)* és megjelenése *(ἐπιφάνεια)* nem vezethető vissza a természet kihalásának és újjászületésének szimbólikus kifejezésére. Általában a görög vallás nem «természet-vallás». Peterich és főleg W. F. Otto az istenben rejlő ellentétekre utalnak: Dionysos a vad lárma és a dermesztő csend istene; övé a felfokozott élet, de övé a halál birodalma is. Mert Dionysoshoz az alvilág épenúgy hozzátartozik, mint az emberek. Az alvilág azonban nem úgy az övé, mint Hadesé. Dionysos a lelkek istene,[1] aki a lelkek birodalmában ki- és bejár. Dionysos meghalt, de föl is támadt, azért van szabad bejárása az alvilágba. A Kerberos ismeri őt (v. ö. Hor. Carm. 2., 19. sk.). Dionysos felhozta az alvilágból anyját, Semelet és Ariadnet. — Dionysosnak alvilági vonatkozásait tovább lehetne folytatni.[2] Éppen ezért kérdezhetjük, a bakchosi őrületnek nincs-e valami alvilági «daimonikus» színezete, amely éppen abból magyarázható, hogy Dionysos *χθόνιος?* Mindenesetre annyi biztos, hogy Dionysos epiphaneiáinak okát az isten kettős természetében kell keresni, melyhez az eltűnés éppen úgy hozzátartozik, mint a megjelenés.[3]

Ezek után azt kérdezhetnők, mint jelenik meg a kultuszban Dionysos a bakchánsnők előtt, hogyan lesz újra élménnyé az«első» megjelenés és hogyan fejezi ki Euripides az isten közvetlen jelenlétét.[4]

Az ünnep akkor kezdődik, *amikor Dionysos megjelenik*, hogy tisztelőit kivezesse a hegyekbe (Bakch. 115.):

Βρόμιος ὅστις ἄγῃ θιάσους —
εἰς ὄρος . . . . .

A delphoi-i ünnepeken is *Dionysos jár elől* (frg. 752.):

Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ νεβρῶν δοραῖς
καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασὸν κάτα
πηδᾷ χορεύων παρθένοις σὺν Δελφίσιν.

Dionysos maga vonul elől, ő a *θεὸς μαινόμενος*, amint Homeros nevezi (Il. VI., 132., v. ö. Kyklops. 3.), aki követőit maga buzdítja, amint a bakchánsnők elárulják (Bakch. 145—156.):

. . . ὁ Βακχεὺς ἀνέχων
πυρσώδη φλόγα πεύκας

[1] Peterich, i. m. 253. l.
[2] W. F. Otto, i. m. 106. — Forrásadatokkal Gruppe, i. m. II. 1431. 8, 10. jegyz.
[3] V. ö. Peterich, i. m. 243—256. l., W. F. Otto, i. m. 86. és 103. l.
[4] V. ö. W. F. Otto, i. m. 78. l.

ἐκ νάρθηκος ἀίσσει
δρόμῳ καὶ χοροῖσιν
πλανάτας ἐρεθίζων
ἰαχαῖς τ' ἀναπάλλων,
τρυφερόν [τε] πλόκαμον εἰς αἰθέρα ῥίπτων.
ἅμα δ' εὐάσμασι τοιάδ' ἐπιβρέμει·
Ὦ ἴτε βάκχαι
[ὦ] ἴτε βάκχαι,
Τμώλου χρυσορόου χλιδᾷ
μέλπετε τὸν Διόνυσον
βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων . . .

Teiresias jós világosan utal Dionysos epiphaneiájára, amikor Pentheust meg akarja győzni a Dionysos-tisztelet szükségességéről (Bakch. 306—309.) :

ἔτ' αὐτὸν ὄψῃ κἀπὶ Δελφίσιν πέτραις
πηδῶντα σὺν πεύκαισι δικόρυφον πλάκα,
πάλλοντα καὶ σείοντα βακχεῖον κλάδον,
μέγαν τ' ἀν' Ἑλλάδα. ἀλλ' ἐμοί, Πενθεῦ, πιθοῦ.

Euripides többször beszél a Parnassos csúcsán fel-feltűnő fényről, amely nem más, mint az isteni jelenlét kísérőjele, a Bakchios vezetésével vonuló bakchánsnők fáklyáinak fénye : *βακχεύουσα κορυφή* (Iph. T. 1243.), *λάμπουσα πέτρα* (Phoin. 226.), *πῦρ θεοῦ βακχεῖον* (Ion 1125. sk.), amint a költő az Ionban magyarázza (Ion 714—17.) :

ἰὼ δειράδες Παρνασοῦ πέτρας
ἔχουσαι σκόπελον οὐράνιόν θ' ἕδραν,
ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας
λαιψηρὰ πηδᾷ νυκτιπόλοις ἅμα σὺν Βάκχαις.

Dionysos tehát az *ἔξαρχος* (Bakch. 141.), a kezdő, thyrsosának intésére megindul tisztelőinek csapata. Az isten azonban nem puszta résztvevő. Jelenléte nem annyira külsőleg, mint *belsőleg* érezhető. Dionysos ejti extasisba híveit, hogy aztán az extasisban érezzék jelenlétét. A kezdeményezés tehát az istennél van. Jellemzőek Euripides sorai : Dionysos meg akarja büntetni Pentheus ellenszegülését s erre Pentheus anyját, Agauet és nővéreit, Inot és Autonoet használja fel eszközül, kik örjöngésükben a többi thebai nővel együtt szét fogják tépni Thebai ellenszegülő királyát. Dionysos kijelenti, hogy őrültekké teszi őket (Bakch. 32—35.) :

τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ᾤστρησ' ἐγὼ
μανίαις, ὄρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι φρενῶν·
σκευήν τ' ἔχειν ἠνάγκασ' ὀργίων ἐμῶν.

Az *οἰστράω* és az *ἀναγκάζω* szavak eléggé mutatják az isten aktív működését. Tehát a «nagyobb erőtől jövő kényszer a dionysosi örjöngés lényegéhez tartozik.»[1] A bakchánsnők állapota nem lelki zavar és fejetlenség, hanem a léleknek teljesen az istenhez símulása.[2] Csak külső megnyilvánulása kelti az őrültség benyomását. Dionysos a lelket ragadja meg. Kizökkenti a rendes kerékvágásból. A bakcháns elveszti öntudatát. Agaue mondja a megragadottság után (Bakch. 1269—1270.):

. . . . . γίγνομαι δέ πως
ἔννους, μετασταθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν.

Vagyis ez megfordítva azt jelenti, hogy Agaue bakcháns az isten közbelépésére megszűnt *ἔννους* józan lenni, tehát a megragadottság alatt lelkében változás állott be. Az extatikus állapot hasonló kifejezése a *παράκοποι φρένων* is. Az istentől való megszállottságot, megragadottságot legszemléltetőbben a *κατέχεσθαι* fejezi ki. A szó tipikusan dionysosi. A szó passziv formája a bakchánsnők lelkének bizonyos passzivitását tükrözi. Nemcsak a passzivitás jele, hanem az isteni jelenlét kifejezése is. Akit bírnak, az jelen is van. Euripidesnél is többször megtaláljuk ezt a fontos kifejezést: Agaueről mondja Euripides: *ἐκ Βακχίου κατείχετο*, megszállta Bakchos (Bakch. 1124.).[3] Hasonlóképen az isteni jelenlétre utalnak a *θεοῦ πνοαῖσιν ἐμμανεῖς* (Bakch. 1094.),[4] valamint a *σύν* kötőszavas kifejezések is, mint pl. *ξυγκύναγος*, *ξυνεργάτης Βάκχιος* (Bakch. 1146—47.).

A bakchánsnők tehát az istentől előidézett extatikus állapotban jelenlevőnek érzik az istent, annyira, hogy magukat az istenről *βάκχαι*nak nevezik el (l. pl. Bakch. 153.).

Isten jelenlétét bizonyítják azok a *tettek* is, amelyet véghez visznek. Amit tesznek, az kész csoda (Bakch. 667.):

. . . . δεινὰ δρῶσι θαυμάτων τε κρείσσονα.

A bakchánsnő érzi istene minden gazdagságát, bőségét. Ezen keresztül nyilvánul az őket megszálló isten. Nem is maguk cselekszenek, hanem

[1] Kerényi, i. m. 87. l.

[2] Ez az isteni jelenlét bizonyítja, hogy a bakchánsnők nem ittasak, (v. ö. Bakch. 260. sk., 680. sk.) és hogy nem erkölcstelenek (v. ö. Bakch. 314—7., 485. sk.).

[3] V. ö. H. Hanse, i. m. 22. l., irodalommal, v. ö. Hekabe, 1090: *Ἄρει κάτοχον γένος.*

[4] V. ö. *πλήρης θεοῦ* H. Hanse, i. m. 135; *θεὸν δέχεσθαι* i. m. 131. l.

az isten. Ezért nem is lehet azt mondani, hogy a bakchánsnők extasisukban az istent utánozzák, abban az értelemben, mintha ezt tudatosan tennék. Ők «fogva vannak», azt teszik, amit az isten akar. Az isten fakaszt a bakchánsnő thyrsosával vizet a sziklából (Bakch. 705.), az isten szelidíti meg a kígyót, amely a bakchánsnő derekát övezi (Bakch. 698.), az isten készteti, hogy megszoptassa a vadat, az isten fakaszt bort a nádszálon keresztül (Bakch. 705—708.), ő buggyaszt elő tejpatakot a földből és csöppent elő mézet a thyrsosból (Bakch. 707—711.). S csodás tünemény az is, hogy a bakchánsnők érzéketlenek testileg a külső behatásokkal szemben, a tűz nem sérti őket, a férfiak lándzsájának szúrását nem érzik. Ennek láttára az ember azonnal az isteni közreműködésre gondol, mint hírvivő pásztor is, ki Pentheusnak minderről beszámol (Bakch. 712—13.):

ὥστ', εἰ παρῆσθα, τὸν θεὸν τὸν νῦν ψέγεις
εὐχαῖσιν ἂν μετῆλθες εἰσιδὼν τάδε.

Nem kevésbbé csodálatos az a fegyelem, melyet a bakchánsnők tanusítanak (Bakch. 693.), mely szintén a mellett bizonyít, hogy megragadottságuk nem a lélek vad felszabadulása, hanem az isten irányában való megkötöttség végletekig való felfokozódása. A bakchánsnők teljesen az isten hatalmában vannak. Ezt mutatja az is, hogy az isten saját céljainak elérésére olyan cselekedetekre is felhasználja őket extatikus állapotukban, amelyeket rendes lelkiállapotban sohasem végeznének el. Igy lesznek a mainasok Dionysos bosszújának vak eszközei. Ilyen állapotban tépik szét Agaue és leányai Pentheust. Az ő számukra ez nem rettenetes, tépni, marcangolni az élő húst, gyermekének, testvérének a husát, hiszen ők Lyssa kutyái, mert Dionysos akarja, hogy azok legyenek (*δρομάδες κύνες* Bakch. 731., v. ö. 977.). Euripides kétségtelenül az Erinnyeseket tartotta szem előtt; a bakchánsnők az isten igazának, jogának védői. (Hasonlóképen az Erinnysekre emlékeztet a csorda megtámadása, Bakch. 735. sk.)

Mindezek a jelek istenre mutatnak: *οὐκ ἄνευ θεῶν τινος* történnek ezek (Bakch. 764.). Isten, Dionysos adta Agaue kezébe azt a szörnyű erőt, hogy fiát szét tudta tépni (Bakch. 1128.), de azt a képzetét is, hogy Pentheus oroszlán-kölyök (Bakch. 1142.). Különben miért dícsérné Bakchost, mint vadásztársát és munkatársát (Bakch. 1146.), aki győzelemre juttatta? — Nem szabad elfelejtenünk, hogy Euripides bakchánsnői az isten bosszújának szolgálatában állanak. Azonban észre kell vennünk, hogy a bakchánsnők lelkiállapota kiválóan alkalmas a tragikus

vonások kiemelésére. A darab a maga egészében szintén az istennek a bakchánsnők lelke fölött való hatalmának klasszikus kifejezése.

Dionysos megjelenését a legszemléletesebben Pentheus esete fejezi ki. Az isten bikaalakban jelenik meg a «megragadott» királynak. Pentheus Dionysos híveinek minden kérése, sőt fenyegetése ellenére sem engedi meg az isten tiszteletének meghonosítását. Az isten hívei Dionysos segítségét kérik. Dionysos egy ifjú alakjában megjelenik. A költő alapos ismeretére vallanak a következő szavak, melyeket a Dionysost hívó ifjú szájába ad. Azt kéri, hogy őrjítse meg a királyt, hiszen az őrület dionysosi munka (Bakch. 849—853.):

Διόνυσε, νῦν σὸν ἔργον· οὐ γὰρ εἶ πρόσω·
τεισώμεθ' αὐτόν. πρῶτα δ' ἔκστησον φρενῶν,
ἐνεὶς ἐλαφρὰν λύσσαν . . . .

Pentheus józan eszétől (*εὖ φρονῶν* Bakch. 851.) megfosztva, az extatikus állapotban (*ἔξω δ' ἐλαύνων τοῦ φρονεῖν* Bakch. 853.) bikának látja az ifjút (Bakch. 920—22., v. ö. Bakch. 100., 1117., 1159.).[1]

. . . ταῦρος ἡμῖν πρόσθεν ἡγεῖσθαι δοκεῖς
καὶ σῷ κέρατα κρατὶ προσπεφυκέναι.
ἀλλ' ἦ ποτ' ἦσθα θήρ; τεταύρωσαι γὰρ οὖν.

Az ifjú, maga Dionysos, azt feleli, hogy Pentheus most látja azt, amit látnia kell (924.):

. . . νῦν δ' ὁρᾷς ἃ χρή σ' ὁρᾶν.

Az isten jelenléte azonban még egy fontos dolgot eredményez: a jóslás adományát.[2] Az isten tudja a jövőt, a mainast az isten fogva tartja, tehát általa ki tudja nyilvánítani a jövőt. Euripidesnél a leghatározottabban jelentkezik az extasis és a jóslás összefüggésének tudata (Bakch. 298—310.):[3]

μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει·
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς,
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.

Ezért mondja Euripides (Hekabe 121.) Kassandrát *μαντίπολος Βάκχη-*

[1] V. ö. W. F. Otto, i. m. 153. l.
[2] V. ö. W. F. Otto, i. m. 134. l.
[3] V. ö. Rohde, i. m. II. 21. l.

nak és ezért jövendőmondók *(θυοσκόοι Μαινάδες)* a mainasok. (Bakch. 224. *θυοσκόος = μάντις.*)[1]

Ez a hatalmas isten nincs messze. A Bakchánsnőkben mondja az elfogott ifjú (Bakch. 500.):

καὶ νῦν ἃ πάσχω πλησίον παρὼν ὁρᾶ.

Ez nemcsak a véletlen helyzetből, a költő inventiójából következik, — t. i. az ifjú maga az emberalakban megjelent Dionysos és így természetesen nincs messze —, hanem ez a beállítás az isten természetében gyökerezik, aki gondját viseli tisztelőinek. Csak ki kell tárni a lelket Dionysosnak, csak akarni kell őt, és ő eltölti a lelket erejével és gazdagságával (Bakch. 947. sk.). De hatalma van a lélek fölött akkor is, ha az ellenszegül neki (Bakch. 23—38., 849—53.). Tőle származik minden jó, nélküle nincs élvezet a földön (Bakch. 774.). Ő a bőség istene, akinek születésekor borostyán burjánzott fel (Phoin. 649—56.). Dionysos az «erő» (l. pl. Bakch. 949—50.), az «ifjúság» (Bakch. 420.), a «vígság» (Kykl. 63—75.), ki ellenszegülőit megbünteti (Pentheus vagy Helene bukásának is ez az oka, Hel. 1353—1368.), az isten, aki a legrettentőbb istene a gonosznak, de legkegyesebb a jók iránt (Bakch. 860—61.). Az istent, ki hatalmát megnyilvánítja, tisztelni kell (Bakch. 576.).

De mi Euripides véleménye az istenről? Teiresias jós szavában a kétkedő Euripides szólal meg és ezekkel a szavakkal válaszol Pentheusnak (Bakch. 333—336.):[2]

κεἰ μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φῄς,
παρὰ σοὶ λεγέσθω· καὶ καταψεύδου καλῶς
ὡς ἔστι, Σεμέλη θ' ἵνα δοκῇ θεὸν τεκεῖν.
ἡμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῇ.

Euripides szerint tehát nem is biztos, hogy ez az isten létezik. Talán csak hazudják, hogy él, mert Dionysos van olyan fenséges, hogy dicsőségére szolgálhat Thebainak.

Igy nem egészen elfogadható azoknak a véleménye, akik szerint Euripides ebben a darabjában felhagyott volna kételkedéseivel és elfogadta volna bírálat nélkül a néphitet, melynek tárgya jelen esetben Dionysos és kultusza.

[1] V. ö. Thes. Ling. Graec., v. ö. Stengel, i. m. 60. l.

[2] W. Nestle azt bizonyítja, hogy Euripides a bakchánsnők lelkiállapotát épenúgy közönséges őrültségnek tekinti, mint Herakles és Orestes őrjöngéseit, i. m. 74—87. l.

3. A láthatatlan jelenlét.

A *παρουσία* szó tulajdonképen mint az *ἐπιφάνεια* szinonímája ismeretes és az isten megérkezését jelenti (v. ö. adventus). Etimológiailag azonban az isten jelenlétét fejezi ki *(πάρεστι)*, akár látható ez, akár nem. Főleg az utóbbi értelemben való használata annál is inkább jogosult, mivel egyrészt az *ἔκστασις* és *ἐνθουσιασμός* kifejezések — bár az isten jelenlétét feltételezik — elsősorban mégsem ezt, hanem a lélek rendkívüli állapotát fejezik ki, másrészt a megjelenés kifejezésére (látható jelenlét) szabatosabb kifejezések is vannak *(ἐπιφάνεια, ἐπεδημία)*. A láthatatlan jelenlét vizsgálatánál természetesen nem a megjelenés mozzanatára esik a súly, hanem az isten lélekben való jelenlétének külső jeleire. Ezekből a jelenlétnek két típusa állapítható meg, melyeket Lyssa és Apollo jelenlétében vizsgálunk.

a) *Lyssa.*

Általánosan ismert tény a görög lélek mindent megszemélyesítő jellemvonása. Ez talán a görög szellem minden működésnek *(ἐνέργεια)* és erőnek *(δύναμις)* okát kereső racionalizmusával,[1] talán mély, mindenben istent látó hitével, talán a görög nyelvnek az «istenit» hűen kifejezni tudó sajátságával magyarázható, mint ezt újabban E. Peterich H. Usener nyomán bizonyítani próbálja. Peterich szerint a görög lélek bármely dologgal, vagy fogalommal a benne működő istenséget is kifejezte. Ez az úgynevezett «göttliches Wort».[2] «Az isteni szavak», olyan szavak, amelyek valamely dolgot vagy fogalmat jelentenek, de egyúttal az illető dologban vagy fogalomkörben működő istenséget is megnevezik, teljesen függetlenül attól, hogy ez a dolog kicsi, vagy nagy, hogy a fogalom tág-e, vagy szűk.[3] Ilyen «isteni szó» a megszemélyesített őrület, a *Λύσσα*, akinek a görög mythológiában megvan a maga helye és működési tere.[4] A sötét Éjnek és Uranosnak szűz leánya (Herakles 844. sk.), kinek feladata az Erinysekhez hasonlóan az isteni igazság védelmezése.[5] A büntetés eszközét maga a név fejezi ki: *λύσσα*; jelentése

[1] L. Petersen, i. m. 2. l.

[2] H. Usener, Geschichte der Götter Namen. Bonn, 1896. 364. l., v. ö. Peterich, i. m. 109—123. l., Petersen, i. m. 42. l.

[3] Peterich, i. m. 121. l.

[4] Wilamowitz megállapításai Lyssáról erős bírálat alá kerülnek Petersen dolgozatában, i. m. 43. l.

[5] R. E. XXVII., 69.

«orjöngés».[1] Benne az alvilági daimonoknak az emberekre gyakorolt hatásába vetett hit nyilvánul meg.[2]

Az a kérdés most már, hogyan működik ez az istennő? Herakles őrjöngésének vizsgálata ad erről képet. Lyssa *megjelenik*. Szörnyű látvány annak *(φάσμα)*, aki látja, mert nem mindenki látja. Épen az nem, akit megszáll, annak számára, mint Heraklesnek: *ἄφαντος*, láthatatlan. Hiszen Lyssa működési tere a lélek, a *φρήν*, amely szintén láthatatlan. Euripides, amikor látható alakban tünteti fel őt, Aischylost utánozza (Herakl. 817.). Ezzel csak jelenlétét akarja mindjobban kiemelni. Jelenléte Hades őrültjévé teszi (*Ἅιδου βάκχος* Herakl. 1119.)[3] az áldozatot. Elveszti öntudatát, nem tudja mit tesz, nem tudja, hogy őrült. Herakles mondja őrjöngése után (Her. 1122.):

οὐ γάρ τι βακχεύσας γε μέμνημαι φρένας.

Ebben az extasisban az áldozat azt teszi, amit a lelkét fogvatartó istennő parancsol. Maga az istennő működik benne és általa; ő öli meg a gyermekeket, amint maga mondja: *τέκν' ἀποκτείνασα* (Her. 865.). A felforgatott lelkiállapot a külsőn is meglátszik, amelynek leírásában Euripides nagy mester. Heraklest épen áldozat közben szállja meg Lyssa. Amint megszállta, Herakles már nem ugyanaz, aki volt előbb: *οὐκέθ' αὐτὸς ἦν* (Her. 931.). Szemében visszatükröződik a lelki zavar (Her. 932.), ajka habzik. Ebben az állapotban azt véli kötelességének, amit az istennő parancsol: kocsira száll, mely nem létezik (Her. 947.), birkózik önmagával (Her. 959.). Apját Eurystheusnak nézi (Her. 967.) s gyermekeit ellenségei fiainak tartva lenyilazza, megöli feleségét és lerombolja házát (Her. 970.). Az őrjöngésnek Pallas Athene vet véget megjelenésével: *ὁρᾶν ἐφαίνετο* (Her. 1002.). A megkínzott Heraklest álom fogja el (Her. 1013.). Amikor magához tér, még mindig érzi a belső lelki forrongást (Her. 1089—1093.):

ἔμπνους μέν εἰμι καὶ δέδορχ' ἅπερ με δεῖ,
αἰθέρα τε καὶ γῆν τόξα θ' Ἡλίου τάδε . . .
ὡς ἐν κλύδωνι καὶ φρένων ταράγματι
πέπτωκα δεινῷ καὶ πνοὰς θερμὰς πνέω
μετάρσι', οὐ βέβαια, πνευμόνων ἄπο.

[1] Etimológiailag *λύκ*-ja „farkasi". A farkas kiváltképen daimonikus állat, neve a daimon megjelölésére szolgál; Gruppe, i. m. II., 806.

[2] Gruppe, i. m. II. 848—49.; v. ö. Petersen, i. m. 42., szerinte Lyssa nem daimon.

[3] R. E. XXVII., 69. l., v. ö. Petersen, i. m. 45. l.

Ezek a sorok is azt mutatják, hogy Hades daimona, a gorgószerű, tüzes-szemű, kígyóhajú Lyssa (Her. 883—884.) a lélekben volt jelen. Ebben a tekintetben hasonlít az Erinnysekhez, csak abban tér el tőlük, hogy amíg azok észrevehetően maguk idézik elő megjelenésükkel az extasist, Lyssa láthatatlanul végzi munkáját. Mint az Erinnyseknek, Lyssának is megvan az eschatologiája: ő is az istenek eszköze az igazság védelmében, az istenek elleni sértés megtorlásában (Her. 829.), bár Herakles maga ártatlan, hiszen ő mit sem tehet Zeus és Alkmene viszonyáért (Herakl. 888. sk.). Ez azonban a költő szemében újabb ok az olymposiak elleni támadásra, újabb bizonyíték igazságtalanságuk mellett (Herakl. 1303. sk.).

Euripides Herakles őrjöngésében követte a mythost. Az őrjöngést a Herától küldött Lyssa okozza (Herakl. 822.), az őrjöngésnek pedig Athene megjelenése vet véget (Herakl. 1002.). Az őrjöngés leírásában azonban a költő az Erinnyseket tartja szem előtt. A külső jelek is nagyjában egyeznek. Mindenesetre azonban eltérés mutatkozik abban, hogy Heraklesnél, Lyssa működésénél hiányzik a külső ok, melyet Orestesnél az anyagyilkosságban találunk meg. Végeredményben itt is azt kell mondanunk, amit az Erinnyseknél, hogy Lyssa nem létezik, hanem csupán csak «mythikus dísz» Athenével együtt. Herakles őrjöngése Nestle szerint nem egyéb, mint «alaptalan tévedés, alaptalan gondolat, a valóság félreismerése, szokatlan és értelmetlen viselkedés.» Egyszóval *ἱερὸς νόσος*.[1] Ez a megállapítás azonban kissé túlzottnak látszik. Helyesebbnek látszik Petersen véleménye, mely szerint Lyssa megszemélyesített *πάθος*. Euripides — szerinte — ezzel a megszemélyesítéssel is az olymposi istenek ellen intézett támadást: «Bei Euripides hängt der Vorgang der Personifikation von Anfang an mit seinem Protest gegen die überlieferten Götter zusammen: die unausweichlichen *πάθη* der Seele sind die wahren Kräfte, die das Tun und das Schicksal der Menschen lenken. Darum wird für sie — anders als für frühere Vergöttlichungen — Kult und Verehrung statt für die Olymper gefolgt.»[2]

b) *Apollon.*

Az ókori görög ember lelkében mindig élt az a meggyőződés, hogy az isten akaratát, szándékát kinyilvánítja azoknak, akiket erre érdemes-

[1] Corpus Hipopcraticum: *Περὶ ἱερῆς νούσου* (De morbo sacro. Ed. Ermerius. Vol. II. pag.) 17: *παρίστανται ἡμῖν . . . ἐνόπνια καὶ πλάνοι, ἄκαιροι καὶ φροντίδες οὐκ ἐκνεύμεναι καὶ ἀγνωσίη τῶν καθεστεώτων καὶ ἀήθεια καὶ ἀπειρίη.* — W. Nestle, i. m. 102—104, 436. 34. jegyz. 439. 42. jegyz.

[2] Petersen, i. m. 49. l.

nek tart.[1] Ez a legkülönfélébb jelek által történhetik. Ezeket a jeleket az ember kérheti, vagy az isten önszántából adja. Igen sok jel értelme világos az ember előtt, de sok olyan is van, melyek magyarázásra szorulnak. Ez a magyarázás a hivatott jósok feladata. Stengel a régi adatok alapján kétfajta jóslást különböztet meg: *természetes* (natürliche oder kunstlose Mantik) és *mesterségszerű* jóslást (kunstmässige Mantik). Az első közvetlenül az istentől származó kinyilatkoztatáson alapszik (pl. álomjóshelyek), amennyiben azonban az álom, vagy a jóslat megfejtést igényel, magyarázók lesznek szükségessé. Ezeknek a feladata azután megállapítani az isten akaratát. Ez sokszor mesterség, melyet el lehet sajátítani, de bizonyos istentől adományozott hivatást is feltételez.[2]

Mindezek a jelek az istenek gondoskodásának jelei. Nem epiphaneiák a szó szoros értelmében, vagyis nem személyes megjelenései az istennek, de mindenesetre epiphaneiák abban az értelemben, hogy az istenek akaratát jelenítik meg. Ilyformán könnyen elképzelhető, hogy voltak helyek, amelyeken az isten akaratát különösképen megtudakolhatták, mivel ezek a helyek az istennel szorosabb kapcsolatban állottak. Ezek a jósdák, *μαντεῖα*, *χρηστήρια*.[3]

Valamennyi jóshely közül kiválik Apollon delphoii jóshelye, mert Apollon a *κατ' ἐξοχήν* jósisten,[4] aki isteni hatalmába vetett öntudattal határozza meg az emberek cselekedeteit s szabja meg a cselekedetek erkölcsi normáját. Wilamowitz beállítását találjuk ebből a szempontból a legmegfelelőbbnek. Szembeállítja Apollon tiszteletét a heroszkultusszal és úgy jeleníti meg Apollont, az istenné lett emberrel szemben, mint az abszolút istent, aki üzen az emberiségnek: *γνῶθι σαυτόν!* Mert «te csak ember vagy; jöjj hozzám az istenhez: én tanítani foglak téged, te pedig kövess engem: *ἕπου θεῷ!*»[5]

Az Apollon-kultusz elterjedése (Wilamowitz a Kr. e. VII. sz.-ról beszél) nagyjelentőségű a görög vallás történetében; hiszen sokszor még Zeus is elhalványul a nap fényességében tündöklő fia mellett, de nagyjelentőségű az epiphaneia történetében is,[6] mert általa az isten közelebb jutott az emberhez, az ember szembetalálta magát egy hatalmas lénnyel, kinek közellétéért, jelenlétéért lemondott önmagát istenítő gőgjéről,[7] legalább is egy időre, mert a hanyatlás korában császárait tette istenekké.

Apollon jóshelyei tehát (földrajzi elhelyezésüket l. R. E. III, 72. sk.),

[1] V. ö. Stengel, i. m. 54. l.
[2] Stengel, i. m. 55. l.
[3] Stengel, i. m. 66. l.
[4] Stengel, i. m. 68. l.
[5] Wilamowitz, i. m. II. 26. l.
[6] V. ö. Peterich, i. m. 297. l.
[7] Wilamowitz, i. m. II. 26. l.

mindmegannyi érintkező pont az isten- és az embervilág határán. Hihetetlenül sok azoknak a helyeknek a száma, ahol Apollonnak jóshelye volt, vagyis ahol Apollon jelen volt, mert a helyre, ahol a jóslatokat osztogatják, *megjön az isten*. Ezért nem is volt szokásban, hogy neki képet szenteljenek.[1] Apollon vallásának hívei magukban érezték istenüket, hiszen ez lelkükben «ihlette» őket.[2] Az apolloni jóslás tehát egészen «újszerű» volt. Apollon a lelket ragadja magához s azon keresztül jövendöl. Ezért mondják jósait *ἔνθεοι*-nak, vagyis olyanoknak, akikben isten van; ez az *extatikus jóslás* (Begeisterungsmantik). Az extatikus jelleg nem igazi, nem eredeti görög vonás, mondják egyesek.[3] A homerosi jóslás mindenesetre a mesterségszerű jóslást ismeri,[4] melyet azonban Apollon ajándékoz a kiválasztottaknak (Ilias I. 72.). A delphoi jóshely is egészen más színezetű a homerosi költeményekben. Annyi biztos, hogy már akkor is látogatták (Ilias II. 519.), mert Homeros kincsekben gazdagnak nevezi. Azt sem lehet föltételezni, hogy jósnő jósolt volna. Eredetileg Gaia jósolt itt, majd Themis, végül Apollon lett az új isten a maga új jósmódjával. A jóshely gazdáinak változásáról Euripides is beszél (Iph. T. 1234—84.). Az «inspirációs jóslás» csak később alakult ki, mégpedig a Dionysos-kultusz hatására. Dionysosnak Amphikleiaban (Phokis) pl. jóshelye volt, ahol a jós, Dionysos papja *(ἱερεύς)* istenétől ihletetten *(ἐκ θεοῦ κάτοχος)* jósolt (Paus. 10., 33., 11.). Rohde adatokat hoz, hogy valamikor Dionysos jósolt Delphoiban is és így innen ered az apolloni extatikus jóslás jellege.[5] Innen erednek azután az annyira tartózkodó, büszke és rátarti istennek bakchosi felingereltséget, felhevülést és önfeledést kifejező jelzői. Ettől kezdve lesz Apollon az, aki «őrültséget» támaszt a lélekben azáltal, hogy beleszáll s azáltal, hogy jósnője lelkét megtölti.[6]

Vizsgáljuk meg, mint függ össze a jóshely *megalapítása és működése* az isten megjelenésével. A homerosi hymnus ad erről felvilágosítást. Apollon megszületése után iszik az isteni nektárból, melytől megférfiasodik. Veszi a lantot és íjjat, elhatározza, hogy Zeus tanácsait fogja közölni az emberekkel (Hymnus in Apoll. 132.):

χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.

[1] Wilamovitz, i. m. II. 34. sk. l.
[2] Wilamowitz, i. m. II. 34. l.
[3] Rohde, i. m. II. 56. l., Wilamowitz, i. m. II. 301. l., Peterich, i. m. 297. l. — A vélemény alapja az, hogy Dionysost nem tartották görög eredetűnek. W. F. Otto legújabban az isten görög eredetét bizonyítja nagy felkészültséggel, i. m. 51—62. l.
[4] Rohde, i. m. II. 56. l., Stengel, i. m. 68. l.
[5] Rohde, i. m. II. 59. l.
[6] Rohde, i. m. II. 60. l.

Elindul a földön, de nehezen talál magának megfelelő helyet. Végre megáll Krisanál, a Parnassos tövében. A szentély alapjait maga rakja le (*διέθηκε θεμείλια*, Hymnus in Apoll. 294.), a küszöböt már emberek, Trophonios és Agamedes, Erginos istenkedvelte fiai helyezik rá. Közelben egy forrás volt, ahol megölte a sárkányt, melyet Hera szült. Ettől kezdve a hely neve is Pytho, Apollon jelzője (Hymn. in Apoll. 371—74.). Majd papokat keres szentélyéhez. Meglátja a krétaiak hajóját és Krisába irányítja őket delfin alakjában (*δέμας δελφῖνι ἐοικώς*, Hymnus in Apoll. 400.). Mikor megérkeznek, Apollon felfedi előttük isteni voltát: hatalmas fény támad, a krétaiakat félelem fogja el és az isten ifjú alakjában megjelenik (*ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῷ τε κρατερῷ τε*, u. o. 449.). A krétaiak vezére hamar észreveszi, hogy nem közönséges emberrel áll szemben, mert az idegen ifjú inkább az istenekhez, mint emberekhez hasonlít (Hymn. in Apoll. 464—465.):

Ξεῖν', ἐπεὶ οὐ μὲν γάρ τι καταθνητοῖσιν ἔοικας,
οὐ δέμας, οὐδὲ φυήν, ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

Az ifjú meg is vallja, hogy kicsoda (Hymn. in Apoll. 480.):

Εἰμὶ δ' ἐγὼ Διὸς υἱός, Ἀπόλλων δ' εὔχομαι εἶναι.

Ezután megparancsolja nekik, hogy tiszteljék őt, mint *Δελφίνιος*-t, legyenek papjai és hirdessék az istenek terveit az embereknek (Hymn. in Apoll., 483. sk.).

Már a homerosi hymnusból is kitűnik, hogy a delphoii jóshely Apollon megjelenésének (*ἐπιφάνεια*) köszönheti eredetét. Más forrásokból az is világos, hogy a jóshely a későbbi idők folyamán is csak akkor működött, amikor Apollon jelen volt.[1] Epiphaneiáit tavasszal ünnepelték, ünnepei is csaknem mind nyárra esnek.[2] Eredetileg csak egyszer egy évben jósolt Pythia: a *Βύσιος* hónap 7. napján, amikor Apollo születésnapját ünnepelték (*ἐπιφάνεια*).[3] Ekkor az istent jelenlevőnek hitték (*Πάροντος εὐθὺς ἑορτὴν ἄγουσι τὴν ἐπιδημίαν Ἀπόλλωνος*).[4] Valószínűleg, amikor Apollon születésének ünnepe, a Dionysos-kultusz hatása alatt Apollonnak a hyperboreusoktól való visszatérésének az ünnepévé alakult át,[5] akkor vált huzamosabbá (egész nyáron) Apollon *ἐπιδημία*-ja és ennek következtében ekkor kezdtek egy évben

[1] V. ö. Nilsson, i. m. 103. l., Stengel, i. m. 71. l., Rohde, i. m. II. 61. l.
[2] R. E. III., 10 (s. v. Apollo), Nilsson, i. m. 103. l.
[3] Nilsson, i. m. 158. l. Plutarchos szövegével, v. ö. Preller, i. m. 265. l.
[4] Procopius, 20. l., Nilsson, i. m. 158. l.
[5] Nilsson, 158. l., Preller, i. m. 265. l.

többször is jósolni. Nem kis hatással volt a jóslások osztásának idejére az igénylők nagy száma sem. Sokszor két, sőt három jósnő felváltva osztogatta a jóslatokat. Plutarchos idejében havonkint egyszer volt jóslás.[1] Lehetnek eltérőek a vélemények Apollon Bysios hónapi ünnepére vonatkozólag, hogy vajjon születését, vagy a hyperboreusoktól való visszatérését ünnepelték,[2] annyi biztos, hogy az isten akkor megjelent és Pythia Apollonnal telve csak ilyenkor jósolt, amint ezt a különböző írók bizonyítják.

A következőkben azt szeretnők megvizsgálni, hogy Euripides milyen módon adja tudtunkra a delphoii jósnő *megszállottságát.*

Egészen általános, a megszállottságot különösebben ki nem fejező módon, de az isteni szerepvitelt eléggé kihangsúlyozva Euripides azt állítja, hogy a delphoii asszony Apollon szavait adja az emberek tudtára (Ion 91—93.):

θάσσει δὲ γυνὴ τρίποδα ζάθεον
Δελφίς, ἀείδουσ' Ἕλλησι βοάς,
ἃς ἂν Ἀπόλλων κελαδήσῃ.

Az «Andromache»-ban találkozunk olyan hellyel, ahol ismét a hang van kiemelve, mely a szentélyből jön, tehát az istené, melyet bizonyít a hatás is (Andromache 1147.):

πρὶν δή τις ἀδύτων ἐκ μέσων ἐφθέγξατο
δεινόν τι καὶ φρικῶδες . . .

Apollon szól a jósszékből. Ezt bizonyítja az az érdekes föltevés is, hogy rossznak látszó jóslat esetében valamely félrevezető szellem működésére gondolnak. Arról szó sem lehet, hogy Pythia vezetne félre valakit. Ő ki van szolgáltatva istennek, de az megtörténhetnék, hogy egy gonosz szellem vezeti félre a jósnőt és a jóslatkérőket is. Orestes ezt mondja Apollonnak, amikor megjelenésével (deus ex machina) megszabadítja őt bajától (Orest. 1666—70., v. ö. Elektra 979—980.):

ὦ Λοξία μαντεῖε, σῶν θεσπισμάτων.
οὐ ψευδόμαντις ἦσθ' ἄρ', ἀλλ' ἐτήτυμος.
καίτοι μ' ἐσῄει δεῖμα, μή τινος κλύων
ἀλαστόρων δόξαιμι σὴν κλύειν ὄπα.
ἀλλ' εὖ τελεῖται, πείσομαι δὲ σοῖς λόγοις.

A jóslatokat Euripides ritkán mondja Pythia jóslatainak. Ezek az isten

[1] De def. or. 9., Quaest. gr. 9. v. ö. Stengel, i. m. 71. l. 4. jegyz.
[2] Preller, i. m. 265. l., R. E. Suppl. IV. 302.

jóslatai, melyek éppen ezért beteljesülnek, nem úgy mint az emberek üres fecsegései; így mondja Orestes (Elektra 399—400.):

. . . Λοξίου γὰρ ἔμπεδοι
χρησμοί, βροτῶν δὲ μαντικὴν χαίρειν ἐῶ . . .

Sem ezek a szempontok, sem az a körülmény, hogy a szentélybe csak folyóvízben való megmosdás után léphettek be a jósnő (v. ö. Schol. Eurip. Phoin. 230.) és a jóslatkérők (Ion 94. sk.) s hogy először áldozni kellett (Andromache 1113.)[1] — bár sejtetnek valamit az isteni jelenlétről —, biztosat még nem mondanak. Apollonnak a jósnő lelkében való jelenlétéről Kassandra lelkivilágának vizsgálatával szerezhetünk megbizonyosodást. *Kassandra*, Priamos leánya, Trójában él, melyet Euripides *Φοιβήιον δάπεδον*-nak nevez (Iph. A. 756.), Phoibos papnője és szűze: *Φοίβου πάρθενος* (Troad. 252.), *λάτρις Ἀπόλλωνος* (Troad. 450.), ki kedves istene ünnepein szokott «büszkélkedni», *ἀγαλλεῖν* (Troad. 452.). Mi mást érthetünk ezen a «büszkélkedésen», mint azt, hogy mihelyt megszállja az isten — és ez főleg ünnepein történik —, haját szalaggal koszorúzva hódol istenének. Nem is tehet másként, mert Apollon kényszerítése végzetszerű, kikerülhetetlen. Ez van benn a kar énekében, mely jóslásszerűen előre látja, hogy Iphigeniát feláldozzák a görög hajóhadért, mely meg fog érkezni Trójába, ahol Kassandra istenihletetten táncot lejt (Iph. A. 751—61.):

ἥξει δὴ Σιμόεντα καὶ
. . . . . .
Ἴλιον ἐς τὸ Τροίας
Φοιβήιον δάπεδον,
τὰν Κασάνδραν ἵν' ἀκούω
ῥίπτειν ξανθοὺς πλοκάμους
χλωροκόμῳ στεφάνῳ δάφνας
κοσμηθεῖσαν, ὅταν θεοῦ
μαντόσυνοι πνεύσωσ' ἀνάγκαι.

Amikor tehát megszállja az isten kényszerítő ereje, mely elől nem tud kitérni, Kassandra extasisba esik s befogadja az istent, *ἔνθεος* lesz (v. ö. Troad. 255. sk.). Ebben az állapotban hallja Apollon szavait, melyeket hozzá intéz, a jövőt tolmácsolva: Maga Kassandra kérdi Talthybiostól, hogyan lehet az, hogy Hekabe Odysseus házába jut? Hiszen Apollon

[1] V. ö. Gruppe, i. m. II. 730., ahol azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy az isten a görög hit szerint jelen van az áldozatnál.

szava akkor nem igaz, melyeket istene tolmácsolt neki s melyek szerint Hekabe Trójában hal meg (Troad. 428—430.):

. . . . . ποῦ δ' Ἀπόλλωνος λόγοι,
οἳ φασιν αὐτὴν εἰς ἔμ' ἡρμηνευμένοι
,αὐτοῦ θανεῖσθαι . . . .

Kassandra csak Apollon szócsöve. Amit mond, azt Apollon mondja (v. ö. Troad. 356.).

Mindezek ellenére hogyan lehet az, hogy Kassandrának mégsem hisznek? Hogyan lehet, hogy szavait kinevetik, jóllehet az isten beszél belőle? Úgy, hogy őrültnek és nem *ἔνθεος*-nak tartják. A kettőt csak Euripides választja szét észrevehetően. Kassandra környezete a leányban mindig csak őrültet lát, még akkor is, amikor *ἔνθεος*, amint Euripides ezt az olvasóval érzékeltetni tudja. Világos példáját ennek a «Trójai nők»-ben olvashatjuk. A görög sereg elfoglalta Tróját, az elfogott asszonyokat kisorsolták. Amikor Kassandra megtudja, hogy Agamemnon ágyasa lesz, vad fáklyatáncba kezd, Hymenaiois tiszteletére.[1] A karvezető az őrjöngés láttára ijedten menekül Hekabehoz (Troad. 341—342):

βασίλεια, βακχεύουσαν οὐ λήψῃ κόρην,
μὴ κοῦφον αἴρῃ βῆμ' ἐς Ἀργείων στρατόν;

Hekabe esdve fordul leányához, adja oda a fáklyát s legyen eszénél (Troad. 348—350.):

παράδος ἐμοὶ φῶς· οὐ γὰρ ὀρθὰ πυρφορεῖς
μαινὰς θοάζουσ', οὐδέ σ' αἱ τύχαι, τέκνον,
† ἐσωφρονήκασ' †, ἀλλ' ἔτ' ἐν ταὐτῷ μένεις.

Kassandra nem igazi mainas, hiszen nem Bakchos szállta meg, nem ő őrjítette meg, hanem Apollon: *Ἀπόλλων ἐξεβάκχευεν φρένας* (Troad. 408., v. ö. 170., 500. sk.). A *μαινάς* szó a köznapi értelemben szerepel; őrült, megzavarodott, nem «Dionysostól megszállott». A szó maga mindenesetre Dionysos őrjöngő kultuszából származik és elárul valamit Apollon és Dionysos viszonyából.

Az őrjöngő tánc véget ér, Kassandra nyugodt hangon beszél. Jósol. Lelkét most Apollon csendes ihlete tölti be. Kassandra első szavaival mintegy jelezni akarja, hogy a következő jóslat nem az övé, hanem

[1] Érdekes, hogy itt is Apollont szólítja fel a kezdésre: *ἄγε σύ, Φοῖβε, νῦν.* Troad, 390.

istenéé: *εἰ γὰρ ἔστι Λοξίας*... «Ha csakugyan létezik Apollon, ha csakugyan Apollon jósol általam, — amihez pedig semmi kétség nem férhet — akkor Agamemnon gyászos véget ér, akkor beteljesül Klytaimnestra végzete, de saját sorsa is (Troad. 356—64.)». Kassandra különös jövendölésének bizonyításául különös bizonyítékot hoz fel (Troad. 365—367.):

πόλιν δὲ δείξω τήνδε μακαριωτέραν
ἢ τοὺς Ἀχαιούς, ἔνθεος μέν, ἀλλ' ὅμως
τοσόνδε γ' ἔξω στήσομαι βακχευμάτων.

Itt látjuk világosan, hogy Kassandra *ἔνθεος μαινὰς κόρη* (Elektra, 1032. sk.) *Ἔνθεος*, amikor az isten benne van, amikor jósol, különben *μαινάς*, aminek oka szintén Apollon, kinek ellenszegült. A jóslat értelme tehát az, hogy Apollon a jövőben felfüggeszti büntetését, Kassandra *ἔνθεος* lesz, de nem lesz *μαινάς*, nem fog őrjöngeni. A költő világosan látta a két állapot különbségét. Kassandra környezete nem. A kettőt egynek vette, az *ἔνθεος* rovására. Mi adott okot erre? Az, hogy az *ἔνθεος* is extatikus állapotban van és a *μαινάς* is. Az őrültség és az ihletettség súrolják egymást. Ha ehhez még hozzávesszük a jóslatok látszólagos hihetetlenségét, — melyet Euripides olyan mesterien beledolgoz Kassandra tragikumába — az *ἔνθεος*-nak és a *μαινάς*-nak az extatikus állapot hasonlóságán alapuló összetévesztése újabb támaszpontot nyer. Ezt látjuk Talthybios szavaiban is, aki így válaszol Kassandra szavaira (Troad. 417—19., v. ö. Troad. 408.):

καὶ σοὶ μέν — οὐ γὰρ ἀρτίας ἔχεις φρένας —
Ἀργεῖ' ὀνείδη καὶ Φρυγῶν ἐπαινέσεις
ἀνέμοις φέρεσθαι παραδίδωμ'· . . .

Elképzelhető-e nagyobb tragédia, mint amikor valaki isten nevében beszél és őrültnek nézik? Ez történt Kassandrával. S ő mégis legkedvesebb istenének nevezi Apollont (Troad. 451.), könnyezve válik meg a szent szalagoktól és Apollon ünnepeitől (Troad. 452.), mikor Agamemnon hajójába száll. De szívét mégis némi vigasztalás enyhíti, mert tudja, hogy Apollon jóslata teljesülni fog, hogy ő lesz az oka Agamemnon halálának (Troad. 457—61.). Ez a sorsa Kassandrának, az *ἔνθεος κόρη*-nak (Troad. 255.). Sorsa azt is mutatja, hogy az istennel való teltség és az őrültség határfelületet alkotnak és külső megnyilvánulásaik gyakran fedik egymást. De mutatja az isteni megszállások különböző természetét is. Mennyire más az Erinnysek gyötrő jelenléte, mennyire más Dionysos és Lyssa vad megjelenése és mennyire más Apollonnak szelíd, mégis kényszerítő erejű lélekmegragadása!

Ha már most feltesszük a kérdést, hogy Euripides komolyan hiszi-e Apollon jelenlétét a lélekben, tagadólag kell felelnünk. Euripides nem hisz a jóshelyek istenihlette papjainak. Mégpedig azért nem, mert az isten itt is emberre szorul akaratának közlésében, az ember pedig erkölcsileg megbízhatatlan (v. ö. Phoin. 954. sk.). Kassandránál pedig épen az őrjöngés az oka megbízhatatlanságának. Ha Euripides különbséget tett is az ἔνθεος és μαινάς Kassandra között, azzal csak a két állapot hasonlóságát emelte ki. Lehet azonban, hogy a jóslat hitelességének és a megszállottság valódiságának kérdésében épen ez a hasonlóság volt az, ami a költőt az isten jelenlétét tagadó álláspontoz juttatta. Euripides Apollon személyében is kételkedik. Hiszen a rosszat cselekvő istenek nem istenek. Apollon pedig, hogy csak Orestes esetét említsük, egy sereg baj okozója (v. ö. Iph. T. 711. sk., 972. sk., Orest. 162. sk.). Mint jós nem ad mindig igaz jóslást, mint az Ion c. drámájában láthatjuk.[1]

Ezek után Euripides alapgondolata szerint jogosan lehet kételkedni Apollon létezésében, mert a gonoszság és az istenség összeférhetetlen s azért olyan istenek, amilyeneket a görög néphit elképzel, nem léteznek.[2] következőleg megjelenéseikről sem lehet beszélni.

[1] A delphoii jóslat Iont Xuthos fiának mondja (531), Hermes és a megjelenő Athene Apollo gyermekének (Ion, 10. 1560—68.).

[2] V. ö. W. Nestle, Euripides, 133—136., kül. 141. l.

EURIPIDES VALLÁSOSSÁGA AZ *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ* VIZSGÁLATA ALAPJÁN.

Az *ἐπιφάνεια* vizsgálata a költő álláspontját illetőleg negatív eredményhez vezetett: Euripides elveti a megjelenéseket. Az olymposi istenekét azért, mert nem hitt magukban az istenekben sem. Túlságosan emberieknek találta őket, pedig az istenekhez semmi emberi nem tapadhat. Természetesen elvetette a megjelenéseket is, mert éppen itt nyílik bő alkalom az anthropomorphismus számára. Ezért szembefordul az olymposi istenek minden megjelenésével, amely az istent kicsinyesnek, gyöngének és emberinek mutatja, sőt alkalmat ad arra, hogy az ember saját bűnösségét vele takarja. A költő vallási érzéke tiltakozott az ellen, hogy az isten megjelenése emberi bűn okozója legyen. Nagyon jellemzik felfogását azok a szavak, amelyeket Hekabe szájába ad, amikor Trója elfoglalása után felelősségre vonja Helenát: egyenesen nevetségesnek találja Helena védekezését, hogy Parissal együtt Kypris jött volna el érte. Hiszen az istennő, ha akarta volna, az egész Amyklait Ilionba tehette volna át, anélkül, hogy el kellett volna hagynia az eget. Nem Kypris a baj oka, hanem Helena, akit elcsábított Paris szépsége. Igy hangzik Hekabe szájából Euripides racionalista magyarázata (Troad. 983—988.):

Κύπριν δ' ἔλεξας — ταῦτα γὰρ γέλως πολύς —
ἐλθεῖν ἐμῷ ξὺν παιδὶ Μενέλεω δόμους.
οὐκ ἂν μένουσ' ἂν ἥσυχός σ' ἐν οὐρανῷ
αὐταῖς Ἀμύκλαις ἤγαγεν πρὸς Ἴλιον;
ἦν οὑμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος,
ὁ σὸς δ' ἰδών νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις.

Ugyanaz a gondolat nyilvánul meg itt, mint Dionysos születésének racionális magyarázatában, mellyel az isten magasztosságát akarja megvédeni (Bakch. 285—297.). Hasonlóképen tiltakozik a sas alakban megjelent Zeus és Léda frigye ellen (Helena, 16—21.). Nem más ez, mint emberi kitalálás (v. ö. Iph. Aul. 793—800.). De elvetette Euripides azt a felfogást is, hogy az isten egyes rendkívüli lelki állapotú emberek előtt

megjelenik. Szerinte ez csak beteg ember képzeletének játéka, melynek a külső tárgyi világban semmi alapja sincs.

S itt kísért a gondolat, hogy a költőt vallástalansággal, sőt istentelenséggel vádoljuk. Az ugyanis, aki kizárja az «isten» és ember érintkezésének lehetőségét, összezúzza a vallási magatartás létrejöttének nélkülözhetetlen alapját. Sőt, ha logikusan halad, az istentagadáshoz kell eljutnia, mert hogyan szerezhet tudomást az istenről, ha ez semmiféle módon meg nem nyilatkozik előtte? S Euripides műveiből épen elég bizonyítékot lehetne kovácsolni a vak véletlen sorsirányító szerepe mellett! Itt megállni azonban és a kérdést lezártnak tekinteni Euripides teljes félreismerését és értékeinek tagadását jelentené. A megjelenések tagadása ugyanis semmiesetre sem szól az istentelenség mellett, mert a rendkívüli megjelenések nem merítik ki az isten megnyilvánulási lehetőségeinek összes mozzanatait. Euripides sem állítja, hogy az isten semmiféle módon nem nyilvánul meg az ember előtt. Sőt alapvető elvként állíthatjuk, hogy az ember életét el sem tudja képzelni isteni beavatkozás nélkül. Ez a beavatkozás azonban semmiesetre sem a megjelenések útján történik. Csak néhány helyet kell hoznunk, hogy ez világosan álljon előttünk.

Nincs az a halandó, aki isten nélkül boldogulni tudna (149. frg.);

οὐκ ἔστιν ὅστις εὐτυχὴς ἔφυ βροτῶν,
ὃν μὴ τὸ θεῖον ὡς τὰ πολλὰ συνθέλει.

Az ember sokszor csak feleslegesen aggódik, töri magát, hiú reményeket táplál, pedig isten nélkül semmi sem történik (395. frg.). Isten nélkül senki sem boldogul, senki előbbre nem jut, nélküle semmit sem ér az ember gondoskodása (frg. 1014.):

θεοῦ γὰρ οὐδεὶς χωρὶς εὐτυχεῖ βροτῶν
οὐδ' εἰς τὸ μεῖζον ἦλθε· τὰς θνητῶν δ' ἐγὼ
χαίρειν κελεύω θεῶν ἄτερ προθυμίας.

Az ember hiába is kísérelne szembeszállni az istenséggel (*θεοῖσι μὴ μάχου*, frg. 724.), vagy becsapni az istent. Az isten nélkül még az erény sem ér semmit (Hiket. 596. sk.). Amennyire tehetetlen az ember isten nélkül, époly hatalmas az isten.[1] Ezért Euripidesnek leghőbb vágya «jóba lenni az istenekkel», kik ha késve is, de mindent megtehetnek (frg. 797., v. ö. Bakch. 882.):

[1] W. Nestle, Euripides, 53. l.

φεῦ, μήποτ' εἴην ἄλλο πλὴν θεοῖς φίλος,
ὡς πᾶν τελοῦσι, κἂν βραδύνωσιν χρόνῳ.

Zeus ujja hegyével *(ἄκρᾳ χερί)* kisegítheti a bajból a szerencsétlen embert, ki lankadva hordja az élet terhét (Hel. 1444.). Az istentől való függést mi sem fejezi ki jobban, mint Euripidesnek az a mondása, hogy az isten kezében csak olyanok vagyunk, mint a labdák (frg. 151.):

. . . . τὸ δαιμόνιον . . . .
. . . . . .
στρέφει δ' ἄλλους ἄλλως εἰς ἁμέραν.

Az emberre különös gondja van az istennek. Ezért figyeli az isten az embereket az aither magasságából: *ὁρῶσιν τὰ βροτῶν οὐρανίδαι* (Bakch. 394.).

Ezek után az általános természetű igazságok megállapítása után vizsgáljuk Euripides drámáiban az istenek határozottabb benyúlását az ember életébe. Csak olyan megnyilvánulásokról lehet szó, amelyek mögött az ember megérzi az isten működését. Ebben a tekintetben a legszebb és valóságos kis theodiceának[1] mondható az a hely, ahol Euripides az istenek világkormányzásáról beszél: az istennek köszönhetjük az értelmet, a nyelvet, a gabonát, az esőt. Az isten tanította meg az embereket, hogyan kell védekezni a fagy ellen, hogyan kell átkelni a tengeren, ő oktatta ki az embereket a cserekereskedelemre, ő engedte meg, hogy a jósok megmondják a jövendőt (Hiket. 201—215.). Az isten adja a törvényt is. Euripidesnél világosan megtaláljuk azt a hitet, hogy egyes földi törvények isteni eredetűek. Az Ionban található helynek különös nyomatékot ad az a körülmény, hogy a szavakat a kételkedés, az elégedetlenség adja a költő szájába. Ion Kreusát, anyját akarja elfogni. Kreusa az oltárhoz menekül. Ion szemrehányja az istennek, miért hozott olyan törvényt, mely megvédi a bűnösöket (Ion 1312.).

De nemcsak kultikus, hanem etikus törvényeket is előírnak az istenek. Büszkélkedni nem szabad, tiltja az isteni törvény (Hipp. 91—98.). Az istenek az adott törvények megtartása fölött őrködnek (Elektra 583. sk., v. ö. Iph. Aul. 1089—1097.), a vétőket megbüntetik, a jókat megjutalmazzák. Az isten ítél, nem az ember. Itélete ellen nincs helye a zúgolódásnak. Legokosabb dolog ezt a büntetést elviselni. A bölcs férfi emelt fővel viseli el, amit isten rámért (Phoin. 806—811., 1018. sk.). Az isteni igazságszolgáltatást Dike intézi. De az isten jutalmaz is, vagy

[1] W. Nestle, Euripides, 60. l.

itt a földön (Iph. A. 1034. sk.), vagy a halál után (Hel. 851. sk.). Mert nem lenne igazságos dolog, tehát az istenekről sem tételezhető fel, hogy jót és rosszat a halál után azonos elbánásban részesítsenek (v. ö. Heraklid. 593—596.).

De nemcsak a vallás terén található meg az isten irányító szerepe és felvilágosítása, hanem a gyakorlati életben is. Medea pl. keserűen panaszkodik, hogy Zeus adott ismertetőjelet az arany kipróbálására, de az emberekre nem karcolt jelet, mely elárulná a belsőt (Medea 516—519.). Az istenek sokszor adnak jó tanácsot, így tanácsolja Pallas Athene Epeiosnak a trójai faló építését (Troad. 9—12.). Ezért mondja Odysseus — minden dicsekvése ellenére is —, «isteninek» a Kyklops megölésének ravasz tervét (Kykl. 411.):

ἐσῆλθέ μοί τι θεῖον . . .

Maga az ész is isten ajándéka (frg. 53., 9—10.). Hasonlóképen a gazdagság, a kincs is az isten ajándéka, melyet bármikor vissza is vehet (Phoin. 555—557., Végül isteni rendelés a halál is (Alkestis 20—21.), amely nem is olyan rossz, mint sokan gondolják, hiszen ez megváltás oly sok csapástól és szenvedéstől.[1]

Nem szükséges, hogy tovább sorakoztassuk az isteni beavatkozást bizonyító idézeteket. Ezekből is világosan látható, hogy az isten nem személyes megjelenésével, hanem legfelsőbb irányítása, gondviselése, működése által, tehát *nem közvetlenül*, hanem *közvetve* nyilvánul meg az ember előtt.

Az pedig, hogy Euripides az isten megnyilvánulásának közvetett módját választotta, döntő jelentőségű az isten-fogalom szempontjából. Mutatja azt, hogy a költő az *αἰδώς*-tól, helyes erkölcsi érzéktől vezetve felismerte azokat a veszélyeket, amelyek az anthropomorphikus megnyilvánulási formákban rejlenek. Alapelvéből kiindulva, — az istenek nem lehetnek anthropomorphak — logikusan előrehaladva olyan megnyilvánulási formát választott, mely tisztább istenfogalmának jobban megfelelt és az isteneszme magasztosságát nem veszélyeztette. A megjelenések tagadása és a közvetett megnyilvánulási mód választása már többet sejtetnek Euripides istenfogalmáról. Euripides istene egy felsőbb, személyes, világon kívül álló lény, aki az emberek életének irányításában nyilvánul meg, egy absztrakt filozófiai fogalom, aki sohasem jelenik meg látható alakban, de *működése által állandóan jelen van*. Ez a «numen»

[1] A halál utáni boldog életről l. W. Nestle, Euripides 43. l., Schmid—Stählin, i. m. 721. l., W. Nestle, Die griech. Relig. II. 126. l.

az igazság szellemében megváltozhatatlan végzéssel mindenkinek kiszabja a sorsát, melyet az embernek el kell viselnie, mert az isten parancsainak tisztelete hasznára válik, míg a gőgös ellenszegülés romlásba dönti. Igy készíti az utat az istenfélelemnek, melyet a bölcselkedés legszebb javának mond élete végén (Bakch. 1150—1152.):

τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν
κάλλιστον· οἶμαι δ' αὐτὸ καὶ σοφώτατον
θνητοῖσιν εἶναι κτῆμα τοῖσι χρωμένοις.

és így teremti meg a kapcsolatot az isten és az ember között. Ennek az istennek nincsen neve, *Ἀνάγκη, Νόμος, Δίκη* nem külön istenek, hanem csupán különböző «aspectusai» ennek a felsőbb lénynek.[1] Ez, és nem a vak *Τύχη* kormányozza az ember sorsát.[2] Nincs kizárva, hogy ennek az istenfogalomnak a megállapításában a Homeros előtti vallás elvont, fogalmi, szellemi istenei vezették. Annyi bizonyos, hogy Euripides istenfogalma messze felülmúlja a homerosi istenképzeteket. Euripides olyasfajta úton, melyet a teológia «via negationis»-nak nevez, eljutott addig, ameddig egy pogány ember eljuthatott. Minden harcot vállalva ki merte mondani kortársai előtt azt a tételt, hogy az isten láthatatlan szellem, aki mindent lát, de őt nem látja senki (frg. 1115.):

θεὸν δὲ ποῖον, εἰπέ μοι, νομιστέον;
τὸν πάνθ' ὁρῶντα καὐτὸν οὐχ ὁρώμενον.

Ezért szerették őt annyira a szentatyák, kik olyan sok tartalmas töredékét őrizték meg, ezért mondja róla Csengeri: «Az ő lelkében már az egyisten-hit hajnala hasadoz».[3]

[1] W. Nestle, Euripides, 146. l.
[2] E. Busch i. m. 45, 55. l.
[3] Csengeri J.: Euripides drámái. Bpest, 1911. I. 21. l.

DE DEIS IN FABULIS EURIPIDIS APPARENTIBUS.

(Latin kivonat. — Argumentum latinum.)

Ad religionem oriundam necesse est deum homini se aliquo modo revelare, quod diverse fieri potest. Unus extraordinarius modus est *ἐπιφάνεια*: : «adventus», cuius maximum momentum ab investigatoribus religionum modo nostris temporibus demonstratur. Hac dissertatione nobis aliquid ad quaestionem solvendam afferre propositum est. Rem investigationis nostrae fabulas Euripidis elegimus, quae propter personam poetae etiam pluribus e modis rerum considerandarum ad hunc finem maxime idoneae inveniuntur.

Ἐπιφάνεια secundum interpretationem propriam manifestatio alicuius personae oculis subiecta dicitur. Personam sive positione propria, sive natura sensibus remotam esse necesse est, ergo : adventum dei extra ordinem solitum naturae, divinitus fieri. Sicut interpretatione nominis demonstratur, persona apparens imprimis oculis subiecta sit oportet. Ad notionem *ἐπιφάνειας* etiam praesentia vera personae attinet, ceterum non de adventu *(ἐπιφάνεια)* agitur, sed de visione *(φάσμα)*. Pertinet adhuc ad rem, ut persona videns in statu animae quieto sit, quia adventus deorum, qui in statu animae excitatae observantur, plerumque visiones esse solent. Visiones se veras esse demonstrant, sed minime est necesse causam visionum verarum rem veram corporalem extra subiectum existentem esse. Ad visiones oriundas satis est sensus, vel mentem apto modo per causam extra subiectum excitari. At visiones plerumque ex actione interna mentis, vel e nervis explicari possunt.

At secundum significationem latius patentem etiam quolibet modo percepta praesentia personae alicuius sensibus remotae *ἐπιφάνεια* dicitur. Ad hoc pertinet etiam praesentia dei *(παρουσία)* invisibilis, quae in hominibus dei plenis *(ἐνθέοις)* est, quando praesentia dei e modo miro se gerendi hominum dei plenorum apparet. *Ἐπιφάνειαι* graecae variae esse possunt. Sunt *ἐπιφάνειαι* epicae, mythicae, fabulosae, historicae, sicut *ἐπιφάνειαι* temporibus mythicis, deorum cultibus adiunctae, vel extra cultum, vel tempore historico accidunt. Partem

singularem constituunt adventus magici, quando dei — sed tantum inferi — apparere coguntur.

Si notiones supra memoratas in historia religionis et cultus Graecorum investigamus, modum manifestandi deorum cum notione deorum admodum coniunctum esse animadvertimus. De adventu deorum Graecorum veterrimorum, abstractorum, ratione intellectus existentium (cf. *Μητίδος* = consilii, *Θέμιδος* = legis), sensu angustius valente loqui non possumus, quia «spiritualitate» deorum, etiam in nominibus expressa, omnis forma corporalis excluditur. In religione et cultu aetatis de Mycenis et Creta nominatae «fetisismus» et «theriomorphismus» — ut hodie dicunt — apparent. Hic forma manifestandi iam ad quasdam res et animalia coërcetur. Non ipsa res, vel animal est deus, sed tantum locus operandi, forma manifestandi deo. Quod ad formam pertinet, ab hoc gradu «anthropomorphismus» non longe abest. Hic est vere «mundus» *ἐπιφάνειας*. Deus figuram humanam habet et sic apparet. Forma, quae videtur, — nisi deus formam alienam induit — dei propria forma est, ergo non solum forma manifestandi, quam propter homines sensibus imperfectius praeditos induit. Hoc sensu *ἐπιφάνειαι* in carminibus Homeri inveniuntur. Sed notio dei iterum mutatur et una cum ea etiam modus manifestandi deorum. «Orphismus» evolvitur, et «enthusiasmus» *(ἔκστασις)* fit modus novus manifestandi deorum, h. e. : deus in anima hominis apparet. *'Επιφάνειαι* maximum momentum accipiunt in religionibus mysteriorum. *'Εποπτεία* gradus supremus rerum mysticarum est, visus dei iam in hac terra. In historia adventus deorum cultus Caesarum modus ultimus dici potest. Caesar non est alius, quam deus praesens, *θεὸς ἐπιφανής*, quod attributo *ἐπιφανής* imperatorum optime demonstratur.

Quaestio est, quales adventus deorum in fabulis Euripidis inveniantur? Quamquam res mythicas componit, maxima pars adventuum deorum apud eum epicae naturae est, in quibus describendis Homerum imitatur. Omnes «dei ex machina» tales adventus epici deorum sunt. Euripide auctore adventus dei extra ordinem, divinitus fit, sive in statu hominum vigilium, sive dormientium, vel dei plenorum. Dei plerumque vocati *(cf. ὑμνὸς κλητικός)* apparent, sed saepe etiam ultro. Finis adventus dei est auxilium ferre alicui, e malo, e cruciatibus sive animae, sive corporis eripere aliquem *(σωτηρία)*. Dei aliquando ad cultum condendum apparent. Adventus deorum signa insolita comitantur : lux, odor, vox, pulchritudo, nubes, nebula, et species aliae naturales. Adventu dei homo maxime commovetur, qui plerumque admiratione afficitur, quam silentium altissimum sequitur.

At non solum dei, sed etiam daemones apparent, quorum adventus homini semper nocet. Mortui quoque apparent sive nocte in somno, sive die. Euripides adventuum magicorum deorum quoque mentionem facit. In fabula demum, quae «*Ῥῆσος*» inscribitur, etiam de quodam homine divino (*ἀνθρωποδαίμων*) agitur. Rhesus ut *Ζεὺς ὁ φαναῖος* apparet. At Euripides deum in figura hominis apparere omnino negat, ergo fabula memorata nec hac de causa Euripidi tribui potest.

Visiones apud Euripidem ad Furias (*Ἐριννύες*) et ad Dionysum pertinentes inspicere possumus. E verbis Euripidis animas hominum *Furias* videre putantium excitatas et a solito statu mire diversas esse (*ἔκστασις*) imprimis constitui potest. Actionibus Furiarum apparentium cum anima, tum corpus hominis noxii defatigantur. Euripides adventus Furiarum e statu animi turbato explicat, et mundum verum — arte eximia — mundo phantasiae conferendo adventus Furiarum omni fundamento reali, ut dicitur, carere demonstrat. *Dionysus δαίμων φανείς* est, qui cultum suum apparendo propagat. Apud Euripidem — qui fabulam Penthei componit — in figura iuvenis pulcherrimi apparet. Sed in animis Baccharum quoque adest, quae dei plenae in montes irruunt et deum colunt. Euripides — etsi optime enthusiasmum describit —, Dionysum esse non credit, nec eum advenire. *Lyssa* adveniens non videtur; ut Furiae agit, et tantum eo ab illis differt, quod hostia deam non videt. Euripides insaniam non deae agenti tribuit, sed ex anima conturbata ortam esse dicit; nam principium eius est: deos mala facere fieri non posse.

Ab adventibus Furiarum, Dionysi, Lyssae: praesentia (*παρουσία*) *Apollinis* in anima valde differt. Apollo non videtur, at praesentia eius animam in statum insolitum ponit, quod non vi feroci facit, sed miti, cui autem resisti non potest. Anima conscientiam amittit et perfecte locum dat deo, qui anima ad praecepta sua tradenda utitur. Euripides actionem Apollinis in Cassandra describit, cum discrimen inter puellam insanam et dei plenam aptissime exprimitur. At ipse auctor Apollinem existere non credit, quia deus secundum iudicium poetae severum improbanda facit.

Summa investigationis nostrae, quod ad adventus deorum apud Euripidem pertinet, est: Euripides cum adventus deorum, tum visiones, sed etiam omnem modum intercessionis deorum in anima repudiat, quod etiam e certamine auctoris pro autonomia hominis — ut dicitur — sequitur. At hoc, — ut videtur, — copiam consuetudinum inter homines et deos negat, quod autem fundamentum est religionis efficiendae. Ergo Euripides *ἄθεος* est? Minime, nam adventus dei extraordinarie factus

unus tantum e multis modis est, quibus deus se hominibus revelat. Immo vero, quod poeta hos deorum adventus improbat et manifestationes indirectas accipit, auctorem notionem dei puriorem habuisse demonstratur. Euripides enim advertit, quae via pateret anthropomorphismo per adventus deorum extraordinarie factos, contra quem semper pugnabat. Deus poetae infinitum, philosophia adiutrice excogitatum *numen* est, quod mundum iuste regit, mens potentissima sui iuris, quae omnia videt, ipsa autem non videtur, quae se modo per actiones externas manifestat (frg. 1115.):

θεὸν δὲ ποῖον, εἰπέ μοι, νομιστέον;
τὸν πάνθ' ὁρῶντα καὐτὸν οὐχ ὁρώμενον.

Qua notione dei opinionem Homeri longe superavit et in tam altum culmen pervenit, quo homo paganus mentis tantum ope prorsus pervenire potuit.

Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtára 695/1952. sz.

TARTALOMJEGYZÉK. — CONSPECTUS RERUM.

Oldal

Előszó 3

Euripides és kora. Költészetének jellege. Vallásosságának kérdése 5

A megjelenés fogalma és felosztása 13

1. Az isten-megjelenések *(ἐπιφάνειαι)* 15
2. A látomások *(φάσματα)* 17
3. A láthatatlan jelenlét *(παρουσία)* 19

Az istenek megjelenése a görög vallásban. (Történeti áttekintés) 20

Az istenek megjelenései Euripides drámáiban 29

1. Isten-megjelenések 29
2. Látomások 42
   a) Erinnysek 43
   b) Dionysos 48
3. A láthatatlan jelenlét 58
   a) Lyssa 58
   b) Apollon 60

Euripides vallásossága az ἐπιφάνεια vizsgálata alapján 69

De deis in fabulis Euripidis apparentibus (Latin kivonat. — Argumentum latinum) 74

M. TAKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Nihil obstat. Dömölkini, die 30. Octobris 1941. *Dr. Basilius Nemes O. S. B.* censor deputatus. — Nr. 1204/1941. Imprimatur. In S. Monte Pannoniae, die 31. Octobris 1941. *Chrysostomus* Archiabbas et Ordinarius.

MAGYAR-GÖRÖG TANULMÁNYOK — ΟΥΓΓΡΟΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ.

1. Görög költemény a várnai csatáról. Kiadta Moravcsik Gyula. — *Ἑλληνικὸν ποίημα περὶ τῆς μάχης τῆς Βάρνης. Ἐκδιδόμενον ὑπὸ Ἰουλίου* Moravcsik. 1935. *(magyarul és újgörögül — οὐγγριστὶ καὶ νεοελληνιστί.)*

2. Jeórjiosz Zavírasz budapesti könyvtárának katalógusa. Összeállította Graf András. — *Κατάλογος τῆς ἐν Βουδαπέστῃ βιβλιοθήκης Γεωργίου Ζαβίρα. Συνταχθεὶς ὑπὸ Ἀνδρέα* Graf. 1935. *(magyarul és újgörögül — οὐγγριστὶ καὶ νεοελληνιστί.)*

3. *Ἡ ζωὴ καὶ τὰ ἔργα τοῦ Γεωργίου Ζαβίρα ὑπὸ Ἀνδρέα* Horváth. — Zavírasz György élete és munkái. Irta Horváth Endre. 1937. *(νεοελληνιστὶ μὲ οὐγγρικὴν περίληψιν — újgörögül, magyar kivonattal.)*

4. Die Aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen. — Wege des Verkehrs und der kulturellen Berührung mit dem Orient in der Antike. Zwei Studien zur antiken Geschichte von Endre v. Ivánka. 1938. *(deutsch.)*

5. Clemens Alexandrinus és a mysteriumok. Irta Simon Sándor. — Clemens Alexandrinus und die Mysterien von Alexander Simon. 1938. *(magyarul, német kivonattal — ungarisch mit deutschem Auszug.)*

6. Jean Sykoutris: Philologie et Vie. 1938. *(en français.)*

7. Magyarország és a magyarság a bizánci források tükrében. Irta Gyóni Mátyás. — Ungarn und das Ungartum im Spiegel der byzantinischen Quellen von Matthias Gyóni. 1938. *(magyarul, német kivonattal — ungarisch mit deutschem Auszug.)*

8. A kecskeméti görögség története. Irta Hajnóczy Iván. — *Ἱστορία τοῦ ἑλληνισμοῦ τοῦ* Kecskemét *ὑπὸ Ἰωάννου* Hajnóczy. 1939. *(magyarul, újgörög kivonattal — οὐγγριστὶ μὲ νεοελληνικὴν περίληψιν.)*

9. Les mots d'origine néo-grecque en roumain à l'Epoque des Phanariotes par Ladislas Gáldi. 1939. *(en français.)*

10. Tanulmányok a görög tragédia hellenisztikus műelméletéhez. Irta Soltész János. — Études sur la théorie d'art hellénistique de la tragédie grecque par Jean Soltész. 1939. *(magyarul, francia kivonattal — en hongrois avec résumé français.)*

11. A gazai iskola Thukydides-tanulmányai. Irta Balázs János. — Gli studi tucididei della scuola di Gaza di Giovanni Balázs. 1940. *(magyarul és olaszul — in ungherese e in italiano.)*

12. Magyar-görög bibliográfia. Irta Horváth Endre. — *Οὐγγροελληνικὴ βιβλιογραφία ὑπὸ Ἀνδρέα* Horváth. 1940. *(magyarul és újgörögül — οὐγγριστὶ καὶ νεοελληνιστί.)*

13. Translatio latina Ioannis Damasceni (De orthodoxa fide l. III. c. 1—8.) saeculo XII. in Hungaria confecta. Scripsit et textum edidit Remigius L. Szigeti. 1940. *(latine.)*

14. Forrástanulmányok Herodotos Skythika-jához. Irta Harmatta János. — Quellenstudien zu den Skythika deş Herodot von Johannes Harmatta. 1941. *(magyarul és németül — ungarisch und deutsch.)*

15. A művészi tudatosság Kallimachos költészetében. Irta Devecseri Gábor. — La consapevolezza artistica nella poesia di Callimaco di Gabriele Devecseri. 1941. *(magyarul, olasz kivonattal — in ungherese con riassunto italiano.)*

16. Bizánci költemények Mánuel császár magyar hadjáratairól. Kiadta és bevezetéssel ellátta Rácz István. — *Βυζαντινὰ ποιήματα περὶ τῶν οὐγγρικῶν ἐκστρατειῶν τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ ἐκδιδόμενα μετ' εἰσαγωγῆς ὑπὸ Στεφάνου* Rácz. 1941. *(magyarul és újgörögül — οὐγγριστὶ καὶ νεοελληνιστί.)*

17. Az istenek megjelenése Euripides drámáiban. Irta: Tihanyi Bánk. — De deis in fabulis Euripidis apparentibus. Scripsit Benedictus Tihanyi. *(magyarul, latin kivonattal — hungarice cum argumento latino).*

Bizományos:

K. M. EGYETEMI NYOMDA KÖNYVESBOLTJA
Budapest, IV., Kossuth Lajos-u. 18.

Ἐντολοδόχος:

„ΕΛΕΥΘΕΡΟΥΔΑΚΗΣ" διεθνὲς βιβλιοπωλεῖον
Ἀθῆναι, Πλατεῖα Συντάγματος.

Stephaneum nyomda Budapest.