

PÁRTAY KATA

Phoibos jóslatainak igájában Jóslás és emberi fejlődés Euripidés *Hiketides* című tragédiájában

Euripidés *Hiketides* című tragédiája nem tartozik a népszerűbb görög tragédiák közé. Ennek oka valószínűleg az, hogy a mű nagy részét hosszú viták teszik ki különböző morálfilozófiai, vallási és politikai kérdésekről, miközben a cselekmény lassan halad előre. Az első ilyen vita során hangzik el Théseus beszéde, amelyben az emberi létről alkotott elképzeléseit adja elő. Eszerint az emberek egy korai, vadállatokéhoz hasonló állapotból jutottak el a mostani, jól szervezett és az ész által irányított életükhöz. Olyan elgondolást vázol, amely szorosan kapcsolódik az 5. századi filozófia emberi fejlődésről alkotott képzeletéhez. Tanulmányomban kiemelem a beszédében megjelenő elképzelés legfontosabb vonásait és azt, hogy hogyan bizonyul ez az „optimista-racionalista” filozófia sok tekintetben tarthatatlannak a cselekmény előrehaladtával. Külön figyelmet szentelek azoknak az ellentmondásoknak, amelyek az istenek emberi életben betöltött szerepét és a jóslás megítélését érintik.

INDEX NOMINUM: Adrastos, Démokritos, Euripidés, Théseus

INDEX RERUM: Athén, fejlődélmélet, görög tragédia, istenek, jóslás

Amikor Euripidés tragédiájában a seregét Thébaiban elveszített Adrastos oltalomkérőként fordul Théseushoz, Athén királya olyan válasszal utasítja el (195–249), amelyben nem csak szorosan a hozzá intézett kérésre felel. Döntését a konkrét kérdéstől eltávolodva „világnézeti alapra” helyezi, és egy mitikus hős szájából feltűnően anakronisztikusan ható eszmefuttatással indokolja meg. Olyan, az ión filozófiával megjelenő és az ötödik században a szofisták tanai nyomán elterjedő gondolatokat fogalmaz meg az emberiség fejlődéséről, az emberi intellektus és a civilizáció fontosságáról, amelyek alapvetően idegenek a tragikus világréptől, és nehezen összeegyeztethetőek az istenek szerepét érintő hagyományosabb felfogással.¹

Ezt a szakaszt kritikusai gyakran tekintik lazán kapcsolódó elemnek, a cselekmény előrehaladását késleltető kitérőnek a tragédia amúgy is sokak által szétesőnek tartott szerkezetében.² Az alábbiakban amellet szeretnék érvelni, hogy éppen ellenkezőleg:

¹ Az 5. századig azt a felfogást tekinthetjük uralkodónak, amely szerint a civilizáció megjelenése az emberi élet romlásával, hanyatlással jár együtt (erre a legjobb példa a Prométheus-mítosz és az öt korszak mítosza Hésiodosnál: *Th.* 507–616; *Op.* 47–105; 106–201), a fejlődés gondolata csak ezután jelenik meg a görög gondolkodásban, legkorábban Xenophanésnál (Xenophanes fr.18 DK) találunk a változásra mutató nyomot. A fejlődés gondolatának megjelenéséről ld. EDELSTEIN (1967); HAVELOCK (1957: 52–87; 104–125).

² A darab szerkezeti és tartalmi egységességének kérdését illetően változatos véleményekkel találkozunk. Például, noha mondanivalóját tekintve egységesnek tartja, “Yet, dramatically,

Phoibos jóslatainak igájában

alapvető fontosságú a drámai konfliktus megteremtésében, és a tragédiát átható feszültség létrehozásában. Ha Théseus első hosszabb megszólalásában vázolt világmagyarázatából, az emberiség létmódjáról alkotott leírásából kiindulva olvassuk a dráma folytatását, akkor éppen ez a világkép és még inkább ennek a világképnek szükségszerű módosulása, összetettebbé válása lehet az egymást követő jelenetek egyik összetartó ereje, és fontos szerephez juthat a tragédia egészének értelmezésében is.³ Az elemzésben kiemelem az athéni király Adrastossal folytatott vitájában megfogalmazott kezdeti felfogásának legfontosabb elemeit és azokat a lényeges pontokat, amelyeknek módosulása nagyobb jelentőséggel bír a tragédia folyamán, különös tekintettel a jóslás és az istenek szerepének megítélésére. Ennek a kérdésnek az ellentmondásai jól szemléltetik a cselekmény során létrejövő kettősséget, jellemzőek a tragédia egészében jelen lévő feszültségre az elképzelések és a valóban megtörténő események között.

A *Hiketides* cselekménye nem sokkal a Polyneikés vezette Thébai elleni vesztes háború után kezdődik, színhelye pedig az eleusisi Démétér oltár közvetlen környezete. A cselekmény vázát az elesett argosiak holttestének megszerzése, majd eltemetése alkotja. Ahogyan ezt gyakran kiemelik (többnyire esztétikai kifogások megalapozására), a mű valóban felbontható két nagyobb szerkezeti egységre: az első a holttestek megszerzéséig tart, a második pedig a halotti szertartást, illetve Athén és Argos szövetségkötését foglalja magában.

Az első rész két vita köré szerveződik, az első vita tárgya, hogy Athén segítsen-e Adrastosnak visszaszerezni a Thébainál elesett harcosok tetemeit. Théseus eleinte ellenzi, az argosi király kérését szinte durván utasítja el. Ekkor hangzanak el azon gondolatai az emberi fejlődésről és az ember helyéről, helyes magaviseletéről a világban, amelyek elemzésem kiindulópontjául szolgálnak. Később azonban elsősorban édesanyja, a kart

the play seems helpless” írja a tragédiáról KITTO (1939: 222); GAMBLE (1970: 385) szintén az egység hiányát rója fel: “Part of the trouble lies in the difficulty of discerning any definite line in the play, running through it all and capable of accounting for the various scenes and details satisfactorily.” ZUNTZ (1955) elsőként védte meg a tragédiát a széteső szerkezet vádjától meghatározó jelentőségű monográfiájában (*The political plays of Euripides*), melyben Athén dicséretét és a pánhellén törvények védelmét tartja az egységet biztosító gondolatnak. SHAW (1982) Théseus karakterének fejlődésében látja a művet összetartó szálát, FITTON (1961) ezzel szemben éppen az önellentmondásokban és a szerkezet töredezettségében ismeri fel az eszmei mondanivaló megjelenését, Athén „spirituális krízisének” bemutatását. Az egység hiányának és a darabban található önellentmondásoknak különböző értelmezéseiről ld. MICHELINI (1991: 16, 2. jz).

³ A darabot hagyományos értelmezése szerint sokáig leginkább Athén dicsőítéseként olvasták, ZUNTZ (1955) interpretációja is ebbe a hagyományba illeszkedik, ám már a huszadik század első felében megjelent egy radikálisan háborúellenes értelmezés is, ld. KITTO (1939). Az ötvenes évekig született elemzések összefoglalásáról ld. CONACHER (1956: 8–14). Az azóta született értelmezések is különféle módon értik a darabot, az ironikus értelmezések közül egyik legradikálisabb FITTON (1961) vagy legújabban MENDELSON (2002) elemzése. Athén dicsőretéként érti többek közt MILLS (1997).

alkotó argosi asszonyokkal mélyen együtt érző Aithra⁴ érveinek hatására mégis a segítségnyújtás mellett dönt. Először – a korábbiakban is látott, a racionalitást előtérbe helyező mentalitásából következően – megpróbálja az argosiak és thébaiak konfliktusát tárgyalás útján rendezni, ekkor következik a legtöbbet elemzett államelméleti vitája a thébai követtel, amelyben ő a demokráciát, a követ pedig a *tyrannist* élte.⁵ A vita ellenséges hangulatot eredményez, és amikor világossá válik, hogy a poliszok közötti ellentétnek a thébaiak csökönysége miatt nem lehet békés megoldása, Athén hadjáratot indít a holttestekért. Az első rész a győzelem hírével ér véget.

A második részben eltemetik a halottakat, Adrastos gyászbeszédet mond felettük, amelyben mérhetetlenül eltúlozza erényeiket,⁶ az anyák pedig elsiratják gyermekeiket, az őket korábban is gyötrő fájdalmuk mit sem enyhül, a temetés nem hozza meg a várt feloldást.⁷ A szertartást egy váratlan esemény szakítja meg, feltűnik Euadné, Kapaneus felesége menyasszonyi ruhában és édesapja könyörgése ellenére férje halotti máglyájára veti magát Persephonét és a halálban mint nászban való újraegyesülést emlegetve. Ezután megérkeznek az elesettek gyászoló gyermekei, akik bosszút fogadnak Thébai ellen. Az *exodos*ban pedig megjelenik Athéna, felszólítja Argost, hogy kössön formális szövetséget is Athénnal, és elrendeli az epigonoknak, hogy amikor felcseperednek, indítsanak bosszúálló háborút Thébai ellen, s megjósolja, hogy ezt a háborút ezúttal meg is fogják nyerni. A tragédia a Hellasban fennálló hatalmi viszonyok illetően átrendeződésével és egy újabb háború ígéretével zárul.

Théseus, amikor kezdetben elutasítja Adrastos kérését, döntését nemcsak az aktuális helyzettel indokolja, hanem az egész emberiséggel és a világ rendjével kapcsolatos elképzeléseit is vázolja. Érvelésének alapja az emberek az ész és a technikai ismeretek adományával megáldó isten mítosza és az ebből következő, az emberi fejlődést és a világ ésszerűségét hirdető világnép. Érveinek súlyát így éppen az adja, hogy egy egész világszemléletet állít szembe Adrastos alapvetően eltérő nézeteivel.⁸ Théseus felfogásának lényege, hogy az emberi élet jó, rendezett és kiszámítható, szavait az a meggyőződés

⁴ Aithra testesíti meg a darabban az együttérzés aspektusát, amely fontos eleme az athéni politikai ideálnak, ám Théseusból kezdetben hiányzik. MILLS (1997: 107).

⁵ A darab arányaiban rendkívül sokat elemzett része ez az államelméleti vita. Théseus a demokrácia előnyei mellett érvelve néhol saját korábbi álláspontjának is ellentmond, és ironikusnak is tekinthető, hogy király létére a demokrácia mellett áll ki. Théseus és az athéni demokrácia viszonyáról a darabban ld. MILLS (1997: 97-104).

⁶ Az erények kiemelése a temetési beszéd műfajának követelménye, a temetést végzők ez esetben azonban túlzásba esnek. Ez leginkább Kapaneus esetében mutatkozik meg, akit, mint korábban kiderült, Zeus villáma sújtott le *hybris*éért (495skk. és 639-640), Adrastos pedig éppen mértékletes magatartását emeli ki beszédében (861-871). Ez az egyik érve a tragédiát szélsőségesen ironikusan értelmezőknek. FITTON (1961).

⁷ Ezt mutatja Euadné öngyilkossága (981-1070), majd Iphis kétségbeesett beszéde az emberi élet kilátástalanságáról (1080-1113).

⁸ Adrastos könyörgése erősen romlott formában maradt ránk, az így is megmutakozó felfogás előzményeiről és párhuzamairól ld. MICHELINI (1991: 16-19).

Phoibos jóslatainak igájában

uralja, hogy az ember olyan világban él, amelyet képes átlátni, ahol az istenek egyöntetűen jóindulattal viseltetnek az emberiség iránt, és amelyben a boldogulás feltétele az, hogy mindenki megfelelően éljen értelmével, hiszen ez az emberi lét alapja.

Noha az emberek élete alapvetően jó, amit már maga az a tény is mutat, hogy élünk, ahogy mondja: *πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς / εἰ μὴ γὰρ ἦν τόδ', οὐκ ἂν ἦμεν ἐν φάει* (196-200) „rossznál az embereknek sorsában több a jó; / másként aligha élhetnénk a föld színén.”⁹ Mégis vannak, akik ezzel sem elégednek meg, és így magukra hoznak bajt: *ἄρ' οὐ τρυφῶμεν, θεοῦ κατασκευὴν βίῳ / δόντος τοιαύτην, οἷσιν οὐκ ἀρκεῖ τάδε;* (214-215), „Nem hálátlan, ki ily sok isten-adta jót/ kap életéhez, s ennyivel sem éri be?” Véleménye szerint Adrastos is ezek közé az emberek közé tartozik, saját hibájából hoz bajt magára.

A cselekmény előrehaladtával azonban be kell majd látnia, hogy – Mastronarde kifejezésével élve¹⁰ – optimista-racionalista filozófiájával a világ sok kérdésére nem tud választ adni, az emberi létezésből csak az intellektust számba vevő világmagyarázat nem mutatkozhat elégségesnek a fennálló helyzetben. Egyes nézeteit az események hatására kell módosítania, másokban már az elhangzás pillanatában ellentmondást találhatunk.¹¹

Tanulságos Théseus az emberi fejlődésről adott leírását összevetni más, nagyjából kortárs szövegekkel,¹² amelyekben szintén megjelenik a fejlődés elképzelésének hasonló szerkezetű, hozzávetőleg azonos lépésekből álló leírása.¹³ Az összehasonlítás fényt derít a szakasz néhány sajátos vonására, éppen azokra a pontokra, amelyeknél az athéni király rendszere a későbbiekben megdőlni látszik. Három ilyen pontot érdemes kiemelni: 1) a

⁹ A görög szövegeket COLLARD (1975) kiadásából, magyarul pedig KÁRPÁTI Csilla fordításában idézem.

¹⁰ MASTRONARDE (1986).

¹¹ Ilyen szembetűnő ellentmondás például az isteni jószág és a mások bűnei miatti bűnhődés gondolatának együttes megjelenése, amit elemzésemben is figyelembe veszek, és ami az antropomorf istenkép kritikájában később toposzá válik. Théseus érvelésének retorikai és filozófiai ellentmondásairól ld. MICHELINI (1991).

¹² A drámairodalomból Aischylos *Leláncolt Prométheusa* (A. Pr. 441–506) és az *Antigoné* első stasimonja (S. Ant. 332–375) tartalmaz hasonló leírást, és Platón majdnem ötven évvel későbbi *Prótagorasának* Prométheus-mítosza (Pl. Prt. 320d–322d) is hasonlóképpen írja le az emberi fejlődést. COLLARD (1975: *ad loc*) kommentárjában összegyűjt párhuzamos Démokritos-, Gorgias- és Kritias-töredékeket. A későbbi görög irodalomban az elemek már toposzként jelennek meg, a gondolat továbbélése azonban jelen dolgozat szempontjából nem releváns. A Théseus beszédében megjelenő gondolatok előzményeiről a görög filozófiában és költészetben ld. még MICHELINI (1991: 19–27).

¹³ A források kis száma ellenére úgy tűnik, az 5. századra kialakult az emberi fejlődés fázisainak nagyjából egységesnek tekinthető elmélete. COLE (1967) Démokritosnak tulajdonít egy ilyen elméletet, és ezt a későbbi forrásokban megjelenő azonos nézeteket elemezve könyvében rekonstruálja is. Felvázolja a civilizáció nyolc lépcsőjét, az elsőt szükségállapotként leírva, amely állapotot négy dolog hiánya határoz meg: a tűz, a menedék, a ruházat és a biztos élelemforrás. Ebből a szükségállapotból jut el az emberiség fokozatosan a civilizáció 5. századi szintjére.

családi kapcsolatok rendszerének és a poliszokban, poliszok között rendet tartó törvények kialakulásának és későbbi szerepének szinte teljes mellőzését; 2) annak hangsúlyozását, hogy az emberi lét meghatározó feltétele az állatoktól, állattól való elválás, mégpedig az intellektus révén; 3) és végül az istenek és jóslás sajátos, igen ellentmondásos szerepét az egész rendszerben és a tragédiában is. Az első két ponttal csak érintőlegesen foglalkozom, a jóslásnak és isteneknek pedig nagyobb figyelmet szentelek, lévén olyan kérdés, amelyben látványosan mutatkozik meg Théseus „optimista-racionalista” filozófiájának és a darab során végbemenő eseményeknek az ellentmondásossága.

A fejlődélméletet tartalmazó egyéb szövegekkel összevetve, amelyekben többnyire ennek a fejlődésnek éppen a törvények létrejötte, a *diké*hez való hozzájutás a beteljesedése,¹⁴ elsősorban az szembetűnő tehát, hogy ez a leírás nem futtatja ki az emberiség fejlődését a közösségek, családi kapcsolatok létrejöttére, a törvények létrehozására és a poliszok megalakítására. Théseus ekkori hozzáállásának egyik sajátossága, hogy hiányzik belőle a mások iránt érzett felelősség vagy részvétel. Szemléletének fontos eleme, hogy az egyéneket elsősorban individuumoknak, nem pedig valamely közösség részének tekinti, az egyén boldogulását helyezi előtérbe, és csak majd beszéde legvégén ejt szót a közösségek boldogulásáról.¹⁵ *χρὴ γὰρ οὔτε σώματα / ἄδικα δικάοις τὸν σοφὸν συμμειγνύναι / εὐδαιμονοῦντας τ' ἐς δόμους κτᾶσθαι φίλους.* (223–224) „Bölcshez nem való/ az ártatlan vért ártóval vegyíteni/ hanem házában nyerni barátul boldogot.” – fogalmazza meg alapelvét. Ugyanez a hozzáállás jellemzi a poliszok tekintetében is, saját poliszának érdekeit veszi csak figyelembe, és nem számol azzal, hogy más poliszokért is valamilyen módon felel, vagyis ekkor még nem sajátította el azt az athéni ideált, amelyet a darab végére megtestesíteni látszik.¹⁶

Azért is feltűnő, hogy csak mintegy a háttérben, hangsúlytalanul jelennek meg a rokoni kapcsolatok, valamint a poliszon belüli és poliszok közötti viszonyok, mert már az alapkonfliktust is részben a házasságok és az azzal járó rokoni kötelességek robbantották ki. Adrastos úgy került tevékeny szereplőként a Thébaiért harcoló fivérek viszályába, hogy egyiküket vejévé fogadta, ami által saját magára is kötelességeket rótt. Olyan kötelességeket, amelyekről nem lehet nem tudomást vennie. De a továbbiakban is hatással vannak az eseményekre a különböző rokoni kapcsolatok. A darabban kicsit később Aithra részben éppen anyai tekintélye révén tud Théseusra hatni. A boldog anyával szembeállított, gyermeküket gyászoló asszonyok és apjukat gyászoló gyermekek, valamint

¹⁴ Ennek legmarkánsabb, bár időben kicsit későbbi példája a Prométheus-mítosz Platón Prótagorasában (Pl. *Prt.* 320d–322d). Egyedül a *Leláncolt Prométheus*ban találunk olyan leírást, amelyben nem jelennek meg a törvények.

¹⁵ Érvelése végén (240–245) Théseus szót ejt a poliszok három rendjéről, ami tulajdonképpen utalás a törvények kialakulására is, ám a szakaszban inkább arra esik hangsúly, hogy Adrastost ismét bírálja, amiért nem a megfelelő rétegre támaszkodott. Noha érintőlegesen a családok is szóba kerülnek, ez esetben is a nagyobb közösséghez képest a kisebbre koncentrálnak, a család mint egység integritásának megőrzése kerül előtérbe, nem pedig a polisz közösségén belül betöltött szerepe.

¹⁶ MILLS (1997: 87).

Phoibos jóslatainak igájában

a férje után haló Euadné pedig arra irányítják a figyelmet, hogy az ember viszonyokban, sokrétű kapcsolataitól meghatározottan él, és nem vonhatja ki magát ezekből a viszonyokból. Euadné esetében egészen szélsőségesen jelenik meg kötődéseinek hatása, a férje után érzett gyász olyan szenvedélybe sodorja, amely teljesen elragadja őt, a halálban való egyesülést újabb nászként fogja föl, és átengedi magát a halál utáni erotikus jellegű váagnak, ezzel a tettével is rombolva a racionalitás építményét, amelyet Théseus próbál őrizni. Az eleusisi helyszín eleve megidézi a családot, a gyermekét gyászoló asszonyt,¹⁷ Persephoné alakján keresztül a házasság és halál összekapcsolhatóságát, Euadné örületbe hajló öngyilkossági jelenete mindössze kézzelfoghatóvá teszi ezeket az asszociációkat.

A rokoni kapcsolatok fontossága ilyen módon mindvégig jelen van a háttérben, és Théseus is számol vele valamelyest, amikor lányainak helytelen férjhez adásáért kárhoztatja Adrastost. A rokoni kapcsolatok mellett a törvények is igen hangsúlyosan jelennek meg később a darabban: Aithra érvelésében, amellyel meggyőzi Théseust, hogy változtassa meg eredeti döntését, a pánhellén törvények védelme, Athén felelőssége egész Hellasszal szemben lesz az egyik legfontosabb érv, Théseus és a thébai követ vitájában pedig az ideális államforma kérdése is a törvénykezés kiemelt szerepét mutatja. A konkrét történések, nem pedig a részben elméleti viták szintjén viszont azt láthatjuk, hogy a holttestekért folytatott hadjárat nyomán, Athéna közbenjárásával Argos és Athén formális szövetséget köt, a hatalmi viszonyok átrendeződnek, Théseus a segítségnyújtással végül is Athén hatalmát növeli tovább. Döntéseinek komoly politikai következményei vannak, végül olyan szerepet vállal, amelyet Athén Euripidés korában tölt be a görög politikában.¹⁸

A tragédián végighúzódo másik jellegzetes vonás, hogy Théseus kiemelt szerepet tulajdonít az emberi értelemnek, amely által végleg el tudott válni az állati világtól.¹⁹ Amikor az emberek fejlődését elindító istent dicséri, első és legfontosabb tetteinek azt mondja, hogy értelmet helyezett az emberbe, ezzel elválasztva őket az addig az állatokéhoz hasonló lélettől: αἰνῶ δ' ὅς ἡμῖν βίωτον ἐκ πεφυρμένου / καὶ θηριώδους διεσταθμῆσατο, / πρῶτον μὲν ἐνθεῖς σύνεσιν (201–203) „dicsérem azt az istent is, ki életünk/ szép rendbe rakta, rendezetlent, állatit,/ belénk értelmet oltva”. Az állati világ kategóriája sokkal inkább kitágul, mint a szó szerint állatokéhoz hasonló életforma, nemcsak a beszéd és egyéb civilizációs lépések egykori hiányát érthetjük rajta, hanem az emberben lakozó vadság és irracionális erők is a vadállatokhoz kapcsolódnak. Théseus maga is olyan hős, aki vadállatok legyőzésével képes rendet tenni környezetében, Aithra is éppen a vadkan megölését emeli ki fia hőstettei közül (316), amikor feladataira

¹⁷ MENDELSON (2002: 135–224) az eleusisi színhelynek olyan nagy jelentőséget tulajdonít, hogy ebből és a női karakterek szerepének jelentőségéből kiindulva az eleusisi misztériumok narratívájának, Déméter és Persephoné szerepeinek újrajátszását tartja a tragédia rendezőelvének.

¹⁸ A darab és a délioni ütközet, illetve a peloponnésosi háború kapcsolatáról ld. MILLS (1997: 91–97), a kortárs politikai diskurzus megjelenéséről ld. MICHELINI (1994).

¹⁹ Az állattól való elválás fontosságára MENDELSON (2002: 153–155) és korábban SMITH (1967) is felhívja a figyelmet.

emlékezteti. Théseus alapállása tehát az, hogy a keretek közé szorított emberi életből ki lehet és ki kell zárni mindenféle állati betörését.

Csakhowy a tragédiában előrehaladva bizonytalanná válik, valójában milyen mértékben hagyta maga mögött az ember ezt az állatokhoz társított vadságot. Polyneikés és Tydeus vadállatokra emlékeztető harca, majd az epigonok jövődő háborúja, amelyben Athéna orozzlánkölkyöknek (σκύμνοι λεόντων, 1223) nevezi az epigonokat,²⁰ azt mutatja, hogy az emberből éppúgy nem tűnt el ez a vadság, mint ahogyan a gyász irracionális hatalmával sem számolhat le a józan ész.

Théseus elgondolásának harmadik, a korábban említettekkel szorosan összekapcsolódó sajátos vonása az, hogy hogyan viszonyul az istenekhez és a jósláshoz, milyen szerepet tulajdonít ezeknek az emberi életben. Théseus az emberek fejlődését egy meg nem nevezett istenhez köti, és ettől a szorosabban meg nem határozott istentől származtatja a civilizációs folyamat lépéseit. Az emberiség fejlődéséről szóló egyéb leírásokban általában vagy meg sincsenek említve az istenek, vagy csak a folyamat elindítójaként szerepel egy istenség, aki értelmet ültet az emberekbe (ahogyan azt a Théseus említette isten is teszi), nekik pedig ettől kezdve maguknak kell élniük az égi adománnyal. Az értelmet adó isten képe, főként, ha a Prométheus-mítoszra gondolunk, könnyen a főistennel szemben rajzolódik meg, és nem találunk olyan példát, ahol az értelmén, a nyelven és a technikai ismereteken – amennyiben ide értjük a földművelést és állattenyésztést is – kívül más adomány is kapcsolódna hozzá. A *Leláncolt Prométheus*ban található az egyetlen olyan párhuzam, melyben az isten nem csak a fejlődési folyamat elindítója, hanem ő maga tanítja meg egyenként az egyes ismereteket. Théseus itt éppen ezzel ellentétesen kapcsolja össze az értelmet adó és így a fejlődést biztosító istent azzal az istennel, akinek a föld termékenysége és az eső köszönhető: τροφήν τε καρποῦ τῆ τροφῆ τ' ἀπ' οὐρανοῦ / σταγόνας ὑδρηλᾶς ὡς τὰ τ' ἐκ γαίας τρέφη / ἄρρη τε νηδύν· „s termést is étkül, és az égi harmatot / gyümölcsnek, hogy növelje föld növényeit”. A mondat alanya még mindig ugyanaz a meg nem nevezett isten (akire csak egy vonatkozó névmással utalt Théseus beszéde elején: ὄς ... θεῶν, 201) aki tehát nem csak megtanítja az embereket a földművelésre, hanem ő biztosítja a terményt és a növényeket tápláló vizet is.²¹

Valamelyest ellentmondásosnak tűnik az is, hogy a tragédia színhelye Eleusis: a prológusban Aithra éppen áldozatot mutat be Démétér és Koré oltárán kalászokból, amelyekről azt is megjegyzi, hogy ezen a helyen jelentek meg először a földön (30–31). A helyszín felidézi Démétért, nemcsak mint anyát, hanem mint azt az istennőt, akinek a termés köszönhető, és akitől a földművelési ciklusok függenek. Théseus ennek az

²⁰ SMITH (1967: 166–167) észrevétele.

²¹ Köszönöm a folyóirat névtelen bírálójának azon észrevételét, miszerint a *Memorabilia* bizonyos részletei (elsősorban IV.3) az itt elemzett gondolatmenettel nagyban megegyező szerkezetet mutatnak, de úgy vélem, ezen szakaszok bevonása az elemzésbe túlmutatna jelen írás keretein. Igyekeztem csak olyan szövegekkel összevetni a felsorolást, amelyek akár csak közvetve hatással lehettek Théseus beszédére (ez alól kivételt képez Platón *Prótagorasa*, amelyet azért veszek mégis tekintetbe, mert legfontosabb forrásunk Prótagoras tanításáról, még ha kétséges is, milyen mértékben tekinthető hitelesnek).

Phoibos jóslatainak igájában

istennőnek az oltáránál beszél *valamelyik* istenről, akitől a föld terményei származnak, azt azonban nem feltételezhetjük, hogy a hajózás mesterségét vagy a nyelv megismerését Déméterhez kötné. Míg a tápláló eső az olymposi rendben alapvetően Zeushoz tartozik, a föld termékenysége pedig ahhoz a Déméterhez, akinek oltáránál állnak a szereplők, a többi felsorolt adományt nem szokás egyikükhöz sem kapcsolni. Az a meg nem nevezett isten, akit Théseus az emberi fejlődés elindítójának tart, nem csak azért nincs nevesítve, mert nem fontos, pontosan ki ő, hanem mert nem is feleltethető meg egyetlen ismert istennek sem, alakja nem illik az olymposiak közé.

Amikor Théseus az emberi élet megérthető, racionalitással felmérhető voltát akarja bizonyítani, olyan istenvilág tűnik elő szavaiból, amely egységesen jóindulatú az emberiség irányában. Sem az istenek közötti viszály, sem a részrehajlás nem egyeztethető össze ezzel az elképzeléssel, nem idézheti fel Prométheus ismert történetét, ha nem akarja az embert legalábbis kétes pozícióba helyezni, és nem idézheti fel az olymposi istenekről szóló történeteket sem, ha nem akarja ezzel együtt azt is felidézni, melyik isten mikor, kinek a pártját fogta, vagy kit gyűlölt az emberek közül. Az ő álláspontja szerint az istenek mindent megadtak az embernek, amire szüksége van az életben, a jóslatokkal pedig pontos útmutatást adnak bármilyen kérdésben. A hideg ellen védő ruházat és a kereskedelem adományai után a sort a jóstudomány zárja. Amit nem ismerünk, azt megfejtik a jósök, az embernek nincs tehát más dolga, csak hallgatni ezekre a jóslatokra, és távol tartania magát másoktól, akik nem ezt teszik, nehogy az azokat érő jogos büntetés őt is sújtsa.²²

Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk, azt látjuk, hogy a jóslatok mégsem adnak olyan biztos útmutatást, az istenek pedig nem egészen részrehajlás nélkül ítélik meg az emberek cselekedeteit. Az isteni akarat közvetítője, a jóslás eleve ellentmondásosan jelenik meg. Miután Théseus ezzel az elemmel zárja az isteni adományok sorát, azzal folytatja, hogy milyen elkényeztetett az emberi nem, hogy miközben ilyen pontos útmutatást kap az istenektől, mégis *hybris*be esik, és nem tiszteli az istenek szavát.

ἄ δ' ἔστ' ἄσημα κοῦ σαφῶς γινώσκομεν,
 ἔσ πῦρ βλέποντες καὶ κατὰ σπλάγχων πτυχὰς
 μάντεις προσημαίνουσιν οἰνωνῶν τ' ἄπο.
 ἄρ' οὐ τρυφῶμεν, θεοῦ κατασκευῆν βίῳ
 δόντος τοιαύτην, οἶχιν οὐκ ἀρκεῖ τάδε;
 ἄλλ' ἢ φρόνησις τοῦ θεοῦ μεῖζον σθένειν
 ζητεῖ, τὸ γαῦρον δ' ἐν φρεσὶν κεκτημένοι
 δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι. (211–218)

S mi jeltelen s mit nem tudunk világosan,

²² Már ebben a gondolatban is önellentmondás rejlik, hiszen a teljesen jószágos istenek képével nem férhetne össze az, hogy a nem vétkezőt együtt pusztítsák el a vétkezővel. MICHELINI (1991: 25). Az ellentmondás részben mégis feloldható, ha az értelem adományának fontosságára helyezzük a hangsúlyt: az istenek megfelelő tiszteletéhez hozzátartozik adományuk megbecsülése, és a legésszerűbb távol maradni a bűnösöktől.

madár röptéből jóspapok megfejtik azt,
 s ha tűzbe néznek és zsiger redőibe.
 Nem hálátlan, ki ily sok isten-adta jót
 kap életéhez, s ennyivel sem éri be?
 De szellemünk az istennél hatalmasabb
 szeretne lenni; szívünket duzzasztja döllyf,
 sors-isteneknél, vélve, bölcsebbek vagyunk.

A jóslás itt kétségkívül pozitív színben tűnik föl olyan eszköz gyanánt, amelynek segítségével az emberek egyértelmű és biztos eligazítást kapnak az életre. Amikor azonban konkrét jóslatok merülnek föl, azok megítélése már koránt sem ilyen egyértelmű.

A darabban két jóslat is szerepel, mindkettőt Adrastos kapta, és mindkettőről a Théseus és Adrastos közötti *stichomythia* során (115–161) értesülünk. Az első Apollón delphoi jóslata, amely úgy szólt, hogy Adrastos lányait egy vadkanhoz és egy oroszlánhoz adja. Amikor egyik éjszaka Tydeus és Polyneikés egyszerre érkeztek Argosba, és a fekvőhelyért harcolni kezdtek, a fegyvercsörgésre felriadó Adrastos olyannak látta őket, mint két harcoló vadállatot. A jóslatot, melyet korábban kapott, rájuk vonatkoztatta, és hozzájuk adta lányait, majd később Polyneikés rokonsága miatt indult a hetekkel Thébai ellen. A második jóslat a háború megindítása előtt hangzott el, Amphiaraos intette az argosiakat attól, hogy háborúba menjenek, mert tudta, hogy a sereg ott fog veszni, Adrastos azonban nem hallgatott rá, és ennek következményeképpen vereséget is szenvedett.

Théseus mindkét jóslattal kapcsolatban vádolja Adrastost, csakhogy az első esetében azért, mert követte azt, a második esetében pedig éppen azért, mert nem vette figyelembe. Mindezt néhány soron belül teszi. Miután elmondja, hogy az emberek a sok jóval meg nem elégedve gögjükben nagyobbak akarnak lenni az isteneknél (214–218), ehhez kapcsolja Adrastosnak azt a tettet is, hogy lányait Apollón jóslata alapján adta férjhez. ἦς καὶ σὺ φαίνη δεκάδος, οὐ σοφὸς γεγώς, / ὅστις κόρας μὲν θεσφάτοις Φοίβου ζυγεῖς / ξένοισιν ᾧδ' ἔδωκας ὡς δόντων θεῶν (219–221) „akiknek sorába te is tartozol, nem bölcsen, aki lányaidat úgy adtad férjhez Phoibos jóslatainak igájába hajtva magad, mintha azok istentől valók lettek volna.”²³ Szembetűnő az ellentmondás az előbbi, jóslást éltető szavakkal.

A ζεύγνυμι ige használata az igába fogott marha képét idézi fel, Adrastos, amikor elfogadta a delphoi jóslatot, valamiképp mintha lemondott volna az ember kiváltságos helyéről, értelmét nem használva szinte visszafokozta magát az állatok közé. Összekapcsolódik ez a megfogalmazás az állatok korábban említett szerepével is. A kapcsolatot erősíti az is, hogy Théseus éppen egy olyan jóslat követéséért feddi meg Adrastost, amelyben vadállatok szerepelnek. Azáltal, hogy elfogadta, hogy lányait egy vadkanhoz és egy oroszlánhoz adja, nem vigyázott eléggé az állatokat és embereket elválasztó határvonal megőrzésére. Tydeus és Polyneikés vadállatokként tűnnek föl, s ha csak szimbolikusan is, olyan külső vadságot hordoznak, amely veszélyt jelent a poliszok, a

²³ Saját fordítás.

Phoibos jóslatainak igájában

behatárolt saját világ rendjére.²⁴ Mindez azonban nem jelenik meg kimondva Théseus érvelésében, pusztán a háttérben rajzolódik ki. Mindenképpen meglepő, milyen kemény szavakkal nyilatkozik Apollón jóslatáról, közvetlenül az után, hogy a jóslás mesterségét isteni jótéteményként sorolta föl. És azt sem érzi szükségesnek, hogy megindokolja, mi oka lett volna Adrastosnak, hogy ne kövesse a delphoi útmutatást. Feltételezhetnénk, hogy általában elutasít mindent, ami Delphoiból érkezik, ki nem mondva ugyan, de nem fogadja el hiteles jóshelynek;²⁵ a jóslást is, ahogyan a házasságot, a polisz keretein belül akarja tartani. Ám ennek ellentmondanak a prológusban foglaltak: Αἶθραν πατήρ δίδωσι τῷ Πανδίοινοσ / Αἰγεί δάμαρτα Λοξίου μαντεύμασιν (6–7) „s adott Pandión Aigeuszához hitvesül/ apám, követve Loxiasz jósszózatát”, Aithrát magát is éppen Apollón jóslatai szerint adták feleségül egy idegenhez, Théseus apjához a mítosz e változata szerint.²⁶ Théseus is Phoibos szavának köszönheti születését, és ő is olyan családból származik, ahol a szülők különböző poliszokból valók.

A helyzetet tovább bonyolítja a sor egy szövegkritikai problémája: a kódexben nem δόντων θεῶν, hanem ζώντων θεῶν szerepel,²⁷ ami első megközelítésben Théseus minden más megnyilatkozásával szöges ellentétben istentagadást sugallna. Ha nem fogadjuk el a δόντων javítást, olyan ellentét keletkezik, amelynek feloldására két megoldást is hoztak az értelmezők:²⁸ az egyik a mondatban rejlő ellentétet áthelyezi az istenek létéről vagy nem létéről Adrastos hozzáállására az isteni szóhoz. Eszerint a mondat jelentése úgy alakul, hogy Adrastos úgy adta férjhez lányait, mint aki hisz az istenek léteben (mintha lennének istenek), majd a későbbiekben úgy viselkedett, mintha akkor már az istenek nem léteznének, azaz későbbi jóslatukra nem hallgatott. A másik értelmezés szerint a ὡς ζώντων kitétel nem az istenek létét vonja kétségbe, hanem arra utal, hogy Adrastos úgy kezeli az isteneket, mintha olyan módon élnének, ahogyan az emberek, és belefolyának azok politikai csatározásaiba. Mindkét magyarázat megoldást jelent a problémára, érvelésem szempontjából mindegy, melyik változatot fogadjuk el, pusztán a hangsúlyok kerülnek más helyre, az ellentmondás a jóslatok megítélésében ettől függetlenül megmarad.

Mindenképp kérdéses marad, hogy Théseus miért veti el ilyen határozottan Apollón jóslatát. Mielőtt meghallgatta volna Adrastos kérését, kikérdezte a királyt, hogyan került a szorult helyzetbe, és különösen nagy hangsúlyt fektetett a lányok férjhez adására:

²⁴ MENDELSON (2002) az egész mű egyik fő kérdésének az exogámia és endogámia szembeállítását tartja, mindezt egy gender alapú értelmezésbe ágyazva. Bár ez a gender-értelmezés, amely a darabban meglévő feszültségeket kizárólag női és férfi „erők” szembenállásaként fogalmazza meg, ilyen formában számomra nem tűnik célravezetőnek, a külső-belső, behatárolt-szabályozatlan ellentétek kiemelése hasznos az értelmezés során.

²⁵ CONACHER (1956: 18) például úgy érti, hogy Théseus elutasítja a delphoi jósdát politikában vállalt szerepe miatt.

²⁶ A mítosznak csak ez a változata ismert, amelyben Aithra Aigeus törvényes felesége, az ismertebb változatokban Pitheus leitatta a nála vendégeskedő Théseust, aki így nemzett gyermeket Aithrának, ld. COLLARD (1975: ad 4–7).

²⁷ COLLARD (1975) mértékadó kommentárjában a δόντων változatot fogadja el.

²⁸ CONACHER (1956: 18, 23. jz).

Θη. τῷ δ' ἐξέδωκας παῖδας Ἀργείων σέθεν;
 Ἀδ. οὐκ ἐγγενῆ συνῆψα κηδείαν δόμοις.
 Θη. ἀλλὰ ξένοις ἔδωκας Ἀργείας κόρας;
 Ἀδ. Τυδεῖ γέ Πολυνεΐκει τε τῷ Θηβαιγενεῖ.
 Θη. τί ν' εἰς ἔρωτα τῆσδε κηδείας μολῶν;
 Ἀδ. Φοίβου μ' ὑπῆλθε δυστόπαστ' αἰνίγματα.
 Θη. τί δ' εἶπ' Ἀπόλλων παρθένους κραίνων γάμον;
 Ἀδ. κάρπῳ με δοῦναι καὶ λέοντι παῖδ' ἐμῷ.
 Θη. σὺ δ' ἐξελίσσεις πῶς θεοῦ θεσπίσματα; (133–142)

Th. S mely Argosz-béliekhez adtad lányaid?
 Ad. Nem hazai vérből választottam nőimet.
 Th. Külföldiekhez adtad argív szűzeid?
 Ad. Tüdeusz a vóm, meg Polüneikész, a thébai.
 Th. S efféle vőkre óhajod hogy támadott?
 Ad. Phoibosz homályos jósigéje lépre csalt.
 Th. Mit szólt Apollón, szűzeknek szerevezve nászt?
 Ad. Oroszlánhoz s vadkanhoz adjam lányaim.
 Th. S te hogy bogoztad így ki isten szózatát?

Már ebben a *stichomythiában* kitűnik, hogy elítéli azt az eljárást, hogy Adrastos nem poliszán belül adta feleségül lányait. Ez összekapcsolódik Théseus már említett szemléletével, hogy a poliszoknak meg kell őrizniük saját határaikat, és azzal a gondolattal is, hogy a bölcsnek őrizkednie kell a nem jog szerint cselekvő emberektől és családoktól.²⁹ Amikor azonban Adrastos szemére veti, hogy olyan házzal kapcsolta egybe családját, amelyik bajt hoz rá, vádja már nem jogos: olyan előrelátást kér számon az argosi királyon, amellyel az nem rendelkezhet.

A delphoi jóslat elvetése mellett szólhat még az is, hogy értelme nem világos, enigmatikus mivolta pedig nem illik bele abba a képbe, amelyet Théseus próbál kialakítani ember és isten viszonyáról.³⁰ Noha Adrastos jelenlegi szorult helyzete alapján érthetően úgy ítéli, hogy Apollón félrevezette jóslatával, valójában Apollón jóslatának értelmezéséről nem derül ki biztosan, hogy helyes volt-e, nyitva marad a kérdés, hogy a vadkan és oroszlán, akikre utalt, esetleg mások lehettek volna. Ha azonban az epigonok jövődő háborúját is számításba vesszük, amelyről Athéna megígérte, hogy sikeres lesz, akkor inkább úgy tűnik, hogy valóban ez volt az istenek célja Adrastoszal, és hosszabb távon valamiképpen Apollón is Argos pártján áll, ezek szerint Thébai ellenében. Ahogyan Athéna egyértelműen minden polisz közül leginkább Athén pártját fogja, tevékenyen részt

²⁹ Polyneikésnek és Tydeusnak is menekülnie kellett hazájából, Polyneikés Oidipus beszennyezett családjából származik, és Tydeusról is kiderül, hogy testvére megölése miatt kellett elhagynia otthonát (148).

³⁰ MICHELINI (1991) a jóslatok félreértelmezhetőségében látja az ellentmondást, eszerint Adrastos hibája elsősorban az volt, hogy rosszul értette a jóslatot, Théseus elképzelésének ellentmondásosságát pedig az mutatja, hogy ezt lehetségesnek tartja. Ő nem számol azzal a lehetőséggel, hogy Apollón jóslatát jól értették.

Phoibos jóslatainak igájában

vesz annak boldogulásában,³¹ úgy Apollón sem mentes rokonszenvektől és ellenszenvektől, nem egyenlően kedvez mindenkinek, függetlenül attól is, hogy tetteik jogosak vagy jogtalanok.

A második jóslattal kapcsolatban következetesebb Théseus állásfoglalása. Amphiaraos világosan intette az argosiakat attól, hogy Thébai ellen induljanak (155–159), az ifjak azonban hevületükben rábeszélték a királyt a támadásra. Az, hogy Théseus ezt hibaként rója fel Adrastosnak, a fennálló helyzetből könnyen igazolható: ha hallgatott volna Amphiaraosra, most nem hevernének katonái temetetlenül Thébai síkján.

Mindebből látható tehát, hogy Théseus már ebben az első, emberi fejlődést és isteni jószágot hirdető beszédében sem tud egységes rendszert felmutatni, jóslatokhoz fűződő viszonya is jól szemlélteti, milyen ellentétes elképzeléseket és tapasztalatokat kellene összeegyeztetnie ahhoz, hogy megőrizhesse az emberi élet racionalitásába vetett hitét. Önmagával is ellentmondásba keveredik, s annak érdekében, hogy hű maradjon mondanivalójához, éppen a következetes érvelés szabályai ellen vét. A darab folytatásában pedig maguk az események cáfolnak rá végképp elgondolásaira. Apollón nehezen értelmezhető jóslata eleve kérdésessé tette az istenek egységes jóindulatát, Athéna *exodos*beli fellépésével pedig végleg lehetetlenné válik az olyan felfogás, amelyben az istenek viselkedése kiszámítható és kizárólag az emberi erényektől vagy bűnöktől függ. Athéna Thébai ellenségeként jelenik meg, és noha a darabból úgy tudjuk, hogy Polyneikés ügye jogtalan volt, és Argos bűnt követett el a háborúval, mégis Thébai fog ismét bűnhődni. A tragédia során arra derül fény, hogy sem az emberi indulatokat nem sikerült megfékezni az értelem segítségével, hiszen mind a vadság, mind a gyász olyan állandóan jelen lévő erők, amelyek az értelem ellenében is dolgoznak, sem az istenek egységes jóindulata nem feltételezhető, és az sem, hogy egyértelmű eligazításukat követve az emberek boldogulhatnának, mert az istenek nem adnak egyértelmű eligazításokat. Az ember helyzete nem stabil, az állati léthez kötött megfékezhetetlen indulatok és a szeszélyes, kiszámíthatatlan istenek között hanyódik, abban reménykedve, hogy értelem segítségével rendet teremthet az őt körülvevő világban, reményében azonban minduntalan csalódnia kell.

Eszerint a tragédia egyik lehetséges olvasásmódja, egységet teremtő értelmezése az lehet, ha úgy tekintjük, mint ami Théseus világmagyarázatának módosulásán, összetettebbé válásán keresztül mutat rá arra, hogy az emberi életet milyen sok, gyakran a pusztá intellektussal beláthatatlan erő befolyásolja. Ez nem jelent teljes szembefordulást az optimista-racionalista filozófiával, nem jelenti az emberi történet fejlődésként való elgondolásának elvetését, sokkal inkább az élet többpólusú voltát és a világ természetében rejlő feloldhatatlan ellentmondásokat hangsúlyozza. Az értelemre való támaszkodás, a

³¹ MASTRONARDE (2010: 187) szerint mindenképp esküvel pecsételték volna meg Argos és Athén szövetségét, így Athéna fellépése szinte feleslegesnek érződik. Az a momentum azonban, hogy az eddig csak emberi szinten megfogalmazódott szövetség és az újabb háború terve most már isteni megerősítéssel bír, nem tűnik elhanyagolhatónak.

logikus érvelés, a viták nem fölöslegesek, mindazonáltal a feleknek be kell látniuk, hogy azok sosem fognak igazán kielégítő eredményre vezetni. Az itt nem elemzett államelméleti vita Thészeus és a követ között szintén beleillik ebbe a képbe, noha a demokrácia győztesen kerül ki az érvelés végén, előbukkannak hátulütői, és a benne rejlő veszélyeknek nem lesz biztos ellenszere.

Thészeus kezdeti filozófiája nem kielégítő ugyan, fény derül korlátozott érvényére, de bizonyos tekintetben mégis helyesnek bizonyul: az értelem fontosságát Thészeus mindvégig szem előtt tartja, és ennek köszönhetően olyan döntéseket hoz, amelyek ha nem is minden szempontból tökéletesek és nem tudnak mindenki számára igazságot tenni, Athénnek mindenképpen javára válnak. Az értelem, bár nem old meg mindent, még mindig a legnagyobb segítségünk.

IRODALOMJEGYZÉK

COLE 1967 = Th. COLE: *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Chapel Hill 1967.

COLLARD 1975 = Ch. COLLARD (ed.): *Euripides: Supplikes with introduction and commentary*. Groningen 1975.

CONACHER 1956 = D. J. CONACHER: *Religious and Ethical Attitudes in Euripides' Suppliants*. TAPhA 87 (1956) 8–26.

EDELSTEIN 1967 = L. EDELSTEIN: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore 1967.

FITTON 1961 = J. W. FITTON: *The Suppliant Women and the Herakleidai of Euripides: I. The Suppliant Women*. Hermes 89 (1961) 430–461.

GAMBLE 1970 = R. B. GAMBLE: *Euripides' 'Suppliant Women': Decision and Ambivalence*. Hermes 98 (1970) 385–405.

HAVELOCK 1957 = E. A. HAVELOCK: *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven 1957.

KITTO 1939 = H. D. F. KITTO: *Greek Tragedy*. London 1939.

MASTRONARDE 1986 = D. J. MASTRONARDE: *The Optimistic Rationalist in Euripides: Theseus, Jocasta, Teiresias*. In: M. Cropp — E. Fantham — S. E. Scully (ed.): *Greek Tragedy and its Legacy: Essays presented to D. J. Conacher*. Calgary 1986, 201–211.

MASTRONARDE 2010 = D. J. MASTRONARDE: *The Art of Euripides*. Cambridge 2010.

MENDELSON 2002 = D. MENDELSON: *Gender and the City in Euripides' Political Plays*. Oxford 2002.

MICHELINI 1991 = A. N. MICHELINI: *The Maze of the Logos: Euripides, 'Suppliants' 163–249*. Ramus 20 (1991) 16–36.

MICHELINI 1994 = A. N. MICHELINI: *Political Themes in Euripides' Suppliants*. AJPh 115 (1994) 219–252.

MILLS 1997 = S. MILLS: *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*. Oxford 1997.

Phoibos jóslatainak igájában

SHAW 1982 = M. SHAW: *The Ethos of Theseus in The Suppliant Women*. *Hermes* 110 (1982) 3–19.

SMITH 1967 = W. D. SMITH: *Expressive Form in Euripides' Suppliants*. *HSCP* 71 (1967) 151–170.

ZUNTZ 1955 = G. ZUNTZ: *The Political Plays of Euripides*. Manchester 1955.

Under the Yoke of Phoebus' Oracles: Theodicy and Human Progress in Euripides' *Suppliants*

Euripides' *Hiketides* does not belong to the most popular Greek tragedies. The reason can be found in the lack of action, and in the long speeches given by the characters on various topics including philosophy, religion, and politics. Theseus' speech on human life is the first of these, and it has an important role in creating tension throughout the tragedy. The Athenian king describes the progress of men from an early, beastlike condition to a well ordered life determined by human intellect. It is apparent that the concept he sketches is strongly connected to fifth-century philosophy; in my paper I make an attempt to analyze the most important characteristics of his thoughts, and to trace the changes in them as Theseus faces the complex nature of family and polis relations, and his unavoidable involvement in these fields of life. My focus is on the role of gods and theodicy in Theseus' views, and on the inherent contradictions in his concept.