

Kulin Veronika (1980) filológus, a Pécsi Tudományegyetem Klasszika-filológia Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területe: a görög mítosz „használata”, a görög jósok mitológiája, athéni mitológia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A mitikus beszédmód lehetőségei. Hekaté himnusza a Theogoniában (2011/3).

Haza vagy család

Egy anya választása Euripidés színpadán

Kulin Veronika

Euripidés töredékesen fennmaradt *Erechtheus* című drámáját a peloponnésosi háború idején, legnagyobb valószínűséggel a Kr. e. 420-as évek második felében mutatták be.¹ Néhány rövidebb idézet és egy hosszabb szakasz régóta ismert volt belőle: lexikonszerzőknek, scholiastáknak és Stobaiosnak összesen csaknem 70 sort köszönhetünk; Lykurgos pedig, a 4. századi szónok-politikus a *Leókratés ellen* írt beszédében nemcsak a történet vázlatát meséli el, hanem egy 55 soros egybefüggő szakaszt sem sajnál idézni a darabból (98–100). Lényegesen többet lehet tudni a drámáról, amióta Colin Austin további mintegy 120, többé-kevésbé töredékes sort közölt belőle a *Recherches de Papyrologie* lapjain 1967-ben, egy 3. századi papiruszleletnek köszönhetően.² A darab azon ritka típusba tartozik, amelynek tárgya Athén mitikus története, nem pedig a távoli Thébáé vagy Argosé.³ Lykurgost idézem:

Azt mesélik, Eumolpos, Poseidón és Chioné fia, thrákokkal szövetségben betört [Athénba], mert igényt tartott erre a területre. Ebben az időben Erechtheus volt a király, felesége pedig Praxithea, Képhisos lánya volt. Mivel látták, hogy hatalmas hadsereg készül az országukra törni, [Erechtheus] elment Delphoiba, és megkérdezte az istent, hogy mit tegyen annak érdekében, hogy biztosítsa az ellenség feletti győzelmet. Miután az isten azt válaszolta neki, hogy úgy fogja az ellenséget legyőzni, ha a seregek összecsapása előtt feláldozza a lányát, Erechtheus az istenben bízva a tanács szerint cselekedett, majd ki is verte az ellenséget az országból. Leókratés ellen 98–99⁴

A rövid vázlat tehát ennyi. A papirusztöredékekből tudjuk, hogy a történet nem ilyen egyszerű: az ellenséget ugyan kiverték, Eumolpos meghalt, de Erechtheus is életét vesztette – Poseidón nyitotta meg alatta a földet. Sőt, az is biztos, hogy a királyi pár másik két lánya is meghalt, így a darab végén Praxithea teljesen egyedül maradt. S ha ez nem volna elég, még a város léte is veszélybe került a darab végén. Poseidón ugyanis nem tudott belenyugodni fia halálába és vereségébe, és földrengéssel rázta meg az Akropolist. A teljes káosztól és a végső összeomlástól *dea ex machina*, Pallas Athéné közbelépése menti meg Athént: megálljt parancsol nagybátyjának, és különböző kultuszok alapításáról rendelkezik, így oldva fel a tarthatatlanná vált és valóban tragikus helyzetet.⁵

A kart, úgy tűnik, idős athéni polgárok alkották, s többen feltételezik, hogy még egy második, nőkből álló kórus is felléphetett, akiket (talán) Praxithea buzdít arra, hogy Athénához imádkozzanak (F 351).⁶ Bizonytalan, de felettébb tetszetős feltételezés, hogy a prológust Poseidón mondta el: bemutatta a drámai helyzet előzményeit, Eumolpos élettörténetét és a háború közvetlen okát.⁷ Azt – a dráma bő háromnegyede hiányában – nem tudjuk, hogyan zajlott le pontosan a lánygyermek feláldozása. Feltételezik, hogy a két szülő vitatkozhatott – erre utal Praxithea fennmaradt beszédének két sora (F 360: 36–37, a beszédről lásd alább) –, de arról semmi utalást nem találni, hogy az áldozatot miként hajtották végre: vajon Erechtheus lánya is önként ajánlotta fel magát, mint más hasonló drámák ártatlan áldozatait?⁸ Esetleg valamilyen csejt

kellett kieszelni, hogy az oltárhoz vezessék?⁹ Más szereplők játszottak-e valamilyen szerepet a jóslat közvetítésében és végrehajtásában?¹⁰

Lykurgos, „a régimódi, kékvérű, puritán szónok”, mint láttuk, nem részletezi a darab végkimenetelét.¹¹ Leókratést hazaárulásért szeretné elítéltetni, s célja itt az, hogy szép, tanulságos példaként állítsa hallgatói elé Praxitheá „lelki nagyságát és nemes jellemét, amely méltó a városához és származásához” (100). Kevésbé érdeklő Praxitheá sorsa, inkább csak az, hogyan adta tanúbizonyságát a hazája iránti szeretetének. A beszéd, amelyet a királyné a jóslat tudomásul vétele után, talán a férjével folytatott vitában mond el – nem túlzás – a görög irodalom egyik legzavarbaejtőbb szövege (lásd a margón). Mesterien felépített hazafias szónoklat, amelyben Praxitheá azt fejtegeti, miért adja halálra ezer örömmel édes leányát.

Miért is? Miután egy bölcs szentenciával igazolja készségességét (1–3), belefog „dogmatikus és személytelen” érvelésébe:¹² „Sok okom van rá” (5), először is, mert nincs jobb város, mint Athén, lakói egytől egyig bennszülöttek. Lánya megölése tehát „először is” azért éri meg, mert Athén – egyedülálló módon a görög világban – autochthón polisz. Még részletezi is néhány sorban, miért olyan nagyszerű ez (illetve hogy miért olyan száználmas, ha valaki csak jövevény; 6–13), és nehéz lenne hova tenni ezt az érvet, ha nem ismernénk számos forrásból az athéni autochthonia-mítoszt, s nem tudnánk, hogy ez az 5. századi athéni „országimázs” egyik alapvető eleme volt.¹³ A királynő tehát, úgy tűnik, a politikai fogalomrendszerből kölcsönzi legsúlyosabbnak szánt érvét, majd innen merít a továbbiakban is: gyermekeket azért szülünk, hogy velük védjük meg a hazát (13–14); a sokaság életben maradásáért nem szabad sajnálni az egyéni életet (16–21); a fiúgyermek kötelessége a honvédelem (akkor miért ne áldoznám fel a lányomat, 22–31); a hazáért életünket áldozni dicsőség (sőt egyetlen lányáé még nagyobb is, mint a csatasorban elesőké, 32–37). Odáig megy, hogy azt állítja, ez a lány „csak természet szerint” az övé (38), s a „legfontosabbként” az állami kultuszt nevezi meg, amelynek veszélyeztetését nem fogja tétlenül nézni (43–49). Végül költői sóhajjal emeli patetikus magasságokba patrióta áriáját: „Ó, hazám, bárcsak minden lakód így szeretne téged, ahogyan én...” (52–55).

Mintha minden igyekezetével azon lenne, hogy igazolja: megértette Periklés üzenetét, aki a Thukydides által szájába adott temetési beszédében arra szólítja fel polgártársait, hogy „nap mint nap szemléljék a város hatalmát, és váljanak a város valóságos szerelmeseivé” (II. 43, 1, Muraközy Gyula fordítása nyomán). De nem ez az egyetlen pont, ahol Periklés szavai juthatnak eszünkbe.¹⁴ Az érvek mindegyike többé-kevésbé kötelező eleme a temetési beszédnek, amelyeket – Thukydidéstől tudjuk – törvény rendelte szokás volt a háborúban elesettek sírjánál megtartani (II. 34).¹⁵ Az *epitaphios logos* az athéni demokrácia egyedülálló intézménye, a bemutató beszéd jellegzetes válfaja, amelynek fő eleme az elhunytak dicsérete.¹⁶ Ez a dicséret azonban elsősor-

Euripidés: *Erechtheus*

*A jótettnek, ha nagylelkűen tesszük,
jobban örülnek az emberek. Ha megteesszük,
de halogatva, az szűkkeblűség.
Én kész vagyok a lányomat odaadni: haljon meg.*

5 *Sok okom van rá. Először is:*

a mi városunknál nem juthatott volna jobb.

*A népet – kezdjük ezzel – nem máshonnan hozták ide,
tösgyökeresek vagyunk. A többi várost viszont úgy
alapították, ahogy a kavicsokat tologatják a játéktáblán:*

10 *mindegyik máshonnan hozta be a lakóit.*

*Ha valaki külföldről telepszik le egy városban,
az olyan, mint amikor nem odavaló csapszeget verünk egy gerendába
névleg a város polgára ő, valójában nem az.*

Aztán: gyermekeinket azért szüljük,

15 *hogy megóvjuk az istenek oltárait és a hazát.*

*Bár a városnak neve egy, lakói
számosak. Hogy is hagyhatnám elpusztulni őket,
ha egyetlen lány feláldozásával mindenkit megmenthetek?
Már ha tényleg tudok számolni, és tudom,*

20 *mi kevesebb, s mi több: egyetlen család, ha elbukik,
gyásza kisebb, mint egy egész városé, s a szenvedése sem akkora.*

*Ha lenne a családban fiúgyerek a sok lány helyett,
s a várost ellenség tüze pusztítaná,
talán nem küldeném ki a dárdaharcba,*

25 *csak mert félténém az életét? Az én fiam*

*harcoljon és tűnjék ki a többi férfi közt,
ne élettelen bábu legyen, akit hiába nevelt fel a város!*

*Jaj, ha a fiúkat az anyák könnyei búcsúztatják,
csak lányossá teszik őket, éppen amikor a harcba indulnak.*

30 *Mennyire gyűlölöm azokat a nőket, akik inkább azt választják,
hogy éljen a fiuk, mint hogy dicsőséget szerezzen – gyávaságra nevelik
őket!*

*Arról nem is beszélve, hogy akik a csatában társaikkal együtt esnek el,
azoknak közös síremlék és egyforma dicsőség a részük,
az én lányomnak viszont, egyedül neki, egyetlen koszorú*

35 *jár majd, ha meghal ezért a városért!*

Megmenti anyját, téged s két testvérét is.

Mondd, mi rossz van mindezekben?

A lány, akit felajánlok az országért, voltaképpen nem is enyém,

40 *csak természet szerint az. Mert – gondolj bele – ha beveszik a várost,
mire megyek a gyermekeimmel?*

*Így meg, amennyire rajtam múlik, az egész város megmenekül.
(Mások csak uralkodjanak, a várost majd megmentem én!)*

Ami pedig a legfontosabb közös dolgunkat illeti:

én nem fogom hagyni, hogy

45 *atyáink ősi szokásait bárki eltörölje,*

s az olajfa meg az arany Gorgó helyett

a város alapzatába felállított szigonyt

Eumolpos vagy a thrák nép koszorúkkal ékesítse fel,

Pallast meg ne tiszteljék sehol!

50 *Hát vegyétek, polgártársaim, méhem gyümölcsét,*

Védjétek meg magatokat, gvőzzetek!

Nem tehetem meg, hogy egyetlen élet árán ne mentsem meg ezt a várost.

Ó, hazám, bárcsak minden lakód

úgy szeretne téged, ahogyan én: gond nélkül élnénk akkor

55 *benned, és sosem érne semmi kár.*

F 370

col ii.

PRAXITHEA

20 Mit mondasz? Meghalt vagy látja még a fényt?

HÍRNÖK

Meghalt. De én azokról, akik dicsőséges halált haltak, azt
mondom,
inkább élnek, (mint azok, akik dicstelenül élnek).

(Nyolc sor hiányzik ebből a hasázból, majd négy teljes hasáb, amely a hírnökbeszámolót és Praxithea és/vagy a kar reakcióját tartalmazhatta.)

col. iv. (Kb. 10 sor hiányzik, majd:)

KAR

Déó feje; könnyeink törnek fel, sírásra fakadunk
de téged – ó jaj – téged is megrendített, jaj nekem!

PRAXITHEA

36 Ó jaj, kihez forduljak először? Hozzád, hazám?

Vagy hozzád, drága
lányom ... temetésen
... tagokat láttam ...

40 vagy sirassam férjemet, aki odalent van? ...

halálos hörgések(et), vagy téged, aki a városért
ez(t) a szentséges szentségtelen(t), istenfélő istentelen(t)

...
elvesztünk, elvesztünk,

44 Vadember és könyörtelen szívű, aki bajomon nem nyög velem!

ban – a fennmaradt temetési beszédekben – nem annyira a hősi halottak érényeiről vagy tetteiről szól, hanem hazájuk, Athén nagyszerűségéről.¹⁷ A város eredetét, történetét és politikai berendezkedését magasztalják, így alkotva meg azt az idealizált képet, amely az 5. századi politikusok és hadvezérek értelmezésében Athén birodalmi igényeinek alátámasztására is szolgált. Ez volt az Athén-mítosz kiformálásának és propagálásának egyik fő terepe: az évente megtartott nagy temetési ünnepségen nemcsak athéni polgárok vehettek részt, hanem „aki csak akar, polgár és idegen egyaránt, s megjelennek... az elhunytak nőrokonai is” (Thukydides II. 34, 4). A hatást – ironikusan – jól érzékeltetik Sókratés szavai, amelyeket Platón ad mestere szájába a Menexenosról elnevezett dialógusban: „[a temetési szónokok] elbűvölik lelkünket, dicsőítve minden elképzelhető módon mind városunkat, mind a háborúban elesetteket, (...) úgyhogy én bizony, Menexenos, módfelett megrendülök dicséreteik hatása alatt, (...) s úgy érzem, legott nagyobb, nemesebb és kiválóbb lettem. S minthogy sokszor velem együtt idegenek is hallgatják ezeket a fejtegetéseket, rögtön tiszteletre méltóbbá válok a szemükben” (235b–c).¹⁸ A temetési beszédek a mi „hazaszeretet” vagy „nemzeti büszkeség” fogalmainkhoz hasonló érzelmeket voltak hivatottak előhívni, és minden bizonnyal, főként a peloponnésosi háború feszült éveiben, nem csak (a fiktív) Sókratés lelkében tartottak ezek tovább három napnál (235c).

Úgy tűnik, az Euripidés által megformált Praxithea ezt az euforikus lelkiállapotot reprodukálja a színpadon, s mint képzett szónok, a temetési beszédek toposzait sorolja egymás után. Kivéve persze a perzsa háborúkra való hivatkozást és a mitikus történeteket: az amazonharc, a Hérakleidák története vagy a Thébában elesettek eltemetése mind későbbi események a dráma jelenéhez képest, s az Eumolpos-féle háború, amely szintén gyakran szerepel a temetési szónokok mitikus példatárában, éppen akkor zajlik.¹⁹ Összevetésül vegyük most szemügyre csak a Periklés-beszéd párhuzamos helyeit:

Praxithea-beszéd (F 360)	Periklés-beszéd
„a mi városunknál nem juthatott volna jobb. A népet – kezdjük ezzel – nem máshonnan hozták ide, tősgyökeresek (autochthones) vagyunk.” (5–8)	„Először is őseinkkel fogom kezdeni (...) ők mindig ezen a földön éltek” (II. 36, 1)
„gyermekeinket azért szüljük, hogy megóvjuk az istenek oltárait és a hazát.” (14–15)	„Az újonnan születettek (...) az államnak is kettős előnyt jelentenek: egyrészt nem néptelenedik el, másrészt meglesz a biztonsága is.” (II. 44, 3)
Halál vállalása a köz érdekében (16–21)	„mert a köz érdekében odaadták az életüket” (II. 43, 2); „használtak a köznek” (II. 42, 3)
A derék polgár mer háborúba menni, nem félti az életét; az anyák ne féltsék fiaikat (22–31)	„S minthogy többre becsülték a helytállást és a türelemet, mintsem hogy meghátrálással mentsék életüket, megmenekültek a megszólás gyalázatától, (...) életük árán is teljesítették kötelességüket.” (II. 42, 4) (Az asszonyoknak:) „az szolgál majd nagy dicsőségekre, ha nem lesztek gyengébbek, mint ahogy a természet megkívánja tőletek.” (II. 45, 2)
Dicsőség a városért meghalni (32–37)	„mindegyikük halhatatlan dicsőséget s valamennyi közül kiemelkedő síremléket szerzett magának” (II. 43, 2)
„Ami pedig a legfontosabb közös dolgunkat illeti, én nem fogom hagyni, hogy atyáink ősi szokásait bárki eltörölje” (43–49)	„kötelességüknek érezték, hogy ne engedjék idegen kézre jutni, (...) a még életben lévők közül is mindenkinek vállalnia kell ezt a küzdelmet” (II. 41, 5); „Mindezeknél jobban vágytak az ellenség megbüntetésére” (II. 42, 4) ²⁰

Praxithea tehát egyéni érdekeit teljesen háttérbe szorítva hajlandó legnagyobb értékét: gyermekét áldozni a haza oltárán. Ezért idézi Lykurgos is, és ez az, ami miatt ezt a beszédet és az Erechtheus-dramát általában „hazafias” beszédként, illetve darabként lehet számon tartani. Euripidésnek nem ez az egyetlen „hazafias” darabja.²¹ Színpadra vitte az athéni mitológia két emblematikus történetét, amelyekre a temetési beszédek is előszeretettel utalnak: a *Héraklés gyermekeiben* az Eurystheus által üldözött, s mindenhol kivetett Héraklés-gyermekek Athénban találnak egyedüli megmentőjükre, az *Oltalomkeresők* pedig a Hetek thébai hadjáratában elesettek rokonainak drámája, akik egyedül Athéntól remélik és kapják meg a segítséget szeretteik eltemetéséhez.²² A két történet az athéni igazságérzetet példázza, a város azon elköteleződését, hogy az elesetteken és kiteszítottakon segítsen. A *Héraklés gyermekei* hypothesisének írója a darabot egyszerűen „Athén dicsőítése”-ként nevezi meg, s Wilamowitz éppen emiatt szeretné a *Héraklés gyermekeit* és az *Erechtheust* egy tetralógia részeként látni.²³

Most csak az *Erechtheus*nál maradva: hogyan is értelmezhető Praxitheának ez a rajongó patriotizmusa? Az Euripidés-értelmezők egy része a „naív” patrióta olvasat mellett foglal állást: készpénznek veszik Lykurgos állítását, hogy ti. Euripidés azért választotta ezt a történetet drámája tárgyául, hogy lelkes hazafiasságra nevelje és inspirálja hallgatóságát.²⁴ Többen látják Praxitheát igazi hősnőnek, aki bátrabb és nemesebb lelkű, mint Erechtheus, aki – úgy tűnik – nem lelkesedett a gyermeke feláldozásának ötletéért.²⁵ A Praxithea-beszédet kontextusából kiragadva még csak-csak, de a darabba ágyazottan szemlélve már aligha lehet elfogadni ezt az „egyenes” olvasatot. A királynőnek a lányát kell feláldoznia! A leány- (ill. gyermek)feláldozás témája több helyütt szerepet kapott Euripidés ismert drámáiban: a *Héraklés gyermekeiben* egy nemes születésű szűz életét követelik az istenek a csata sikeréért, s egy Héraklés-lány önként ajánlkozik az áldozatra; a *Hekabéban* a halott Achilleus kéri áldozatul Polyxenát; az *Iphigeneia Aulisban* fő konfliktusa a sereg továbbhaladásáért Artemis által követelt leányáldozat; s a *Phoinikiai nők* az ifjú Menoikeus istenektől követelt önkéntes áldozatát viszi színre.²⁶ Egyszer sem fordul elő, hogy az érintett hozzátartozók az isteni követelés végrehajtásába minden további nélkül belemenjenek. Démophón, az athéni király, mikor tudomást szerez a sötét jóslatról, kerek perec kijelenti: „Én (...) drága gyermekem megölni nem fogom, polgárim közül se kényszeríthetek erőszakkal senkit, s ki volna oly bolond, hogy önként küldje halni édes magzatát?” (*Héraklés gyermekei* 411–415, Kerényi Grácia fordítása). Hasonlóan Kreón: „Magam oly halálos gyászba sohase dönthetem, hogy gyermekem vérének vegyék a városért. Mindenki félti enfiának életét, s halálba senki nem taszítja gyermekét” (*Phoinikiai nők* 963–966, Kárpáty Csilla fordítása). Az emberáldozat a klasszikus kori Hellasban – talán nem is kell mondani – barbárságnak, visszataszító kegyetlenségnek számított.²⁷

Vizsgáljuk meg azt a lehetőséget, hogy a hazafias olvasatot támogatók túl egyszerűen szemlélik a szöveget. Praxithea nézeteit azonosítják Euripidés nézeteivel, és sem a szöveg közvetlen kontextusával, sem a darab végkimenetelével nem törődve patrióta propagandát látnak benne. Mondhatjuk, hogy ez ebben az esetben könnyen megtörténhetett, hiszen – szemben a többi említett darabbal – a Praxithea-beszéd kontextusából

kiemelve hagyományozódott ránk. Érdekes azonban, hogy a „patrióta Euripidés” megfogalmazói általában a többi – csonkítatlanul megmaradt – „hazafias” darabból is Euripidés Athén iránti elköteleződését olvassák ki.²⁸ Meglehet, az történik velük, mint az anekdota szerint a (szintén elveszett) *Bellerophón* hajdani nézőivel, akik, miután végighallgatták, hogyan magasztalja a pénzt és a vagyonszerzést a darab egy szereplője, felháborodásukban nyomban le akarták kergetni a színészt a színpadról. Euripidésnek – meséli Seneca – közbe kellett avatkoznia. Lecsendesítette a felizgatott nézősereget, és arra kérte őket, várják ki a darab végét: mi fog történni azzal, aki ennyire nagyra tartja a gazdagságot.²⁹ Talán tőlünk is azt kérné a szerző, ne csukjuk be a könyvet Praxithea beszédénél – nézzük meg, mi lesz vele a darab végén! Lykurgos nyilván tudta, utána sokan (például az idézett Decharme) nem, mi viszont (1967 óta) újra tudhatjuk: Praxithea bizony igen nyomorúságos állapotba kerül. Csalódnia kell várakozásaiban: monológjában arról beszélt, hogy megéri a lányát feláldozni (tud ő számolni!), ha ezért az árért a város megmenekül, és férje és többi gyermeke is életben marad (36–37). Lám, a csatát ugyan megnyerték, de a férje meghalt, a másik két lánya is halott, s ha Athéna közbe nem lép, bizony romba dől az Akropolis is. A párizsi papiruszon rosszul olvashatóan, de megmaradtak Praxithea szívbemarkoló jajongásának maradványai (F 370. 36–44). Úgy vélem, teljesen indokolt erre a végkifejletre hivatkozva azt mondani, hogy Praxithea beszéde nem „egyenes” patrióta üzenet. A királyné sorsa idézőjelbe teszi, sötét fényben láttatja azokat a lelkesült mondatokat, amelyek az igazi hazafi áldozatkészségét ecsetelik, és Athén nagyszerűségét hirdetik.³⁰

De a mondatokat más érzékenységgel hallgatók a végkimenetel ismerete nélkül is fennakadnak Praxithea érvein. Webster például még a papirusztöredékek megismerése előtt fogalmazta meg azt, hogy „modern fülnek” Praxithea beszéde „megbocsáthatatlan”³¹ – egy anya szájából ilyen hideg és racionális érvözlöt hallani lánya halála mellett eleve visszatevő, éppen azért, mert annyira nyilvánvalóan hajaz a hivatalos temetési beszédek politikai programjára. Még a „hazafias” olvasatot támogató Johanna Schmitt is „természetellenesnek” nevezi a királyné érzelmeit.³² Praxithea első érve egyszerű politikai közhely, s ami utána következik, „furcsán, vagy inkább rettenetesen nem odavaló” – véli az euripidés iróniát elemző Vellacott, s megkérdezi: a darab végkicsengése ismeretében egyáltalán felmerülhet-e az ironikus olvasatnak bármilyen alternatívája?³³

Fel. Bár első látásra, azt hiszem, ma többnyire Websterrel és Vellacottal értünk/érezünk egyet, komoly érvek merültek fel az ironikus olvasattal szemben is, amelyek egyrészt az Erechtheus-értelmezés revidálására, másrészt a mítosz, színház és propaganda viszonyának újragondolására ösztönöznek. Könnyen belátható, hogy a „naív” patrióta olvasat túl egyszerű, s elemi szempontokat nem vesz figyelembe (például hogy a szereplő nem azonosítható a drámáiróval).³⁴ De akkor sem járunk el elég körültekintően, ha nem számolunk azzal, hogy (1) mivel is végződik pontosan a dráma; és (2) hol és milyen körülmények között került sor az előadására.

Nézzük először az előbbi tényezőt: a darab vége nem Praxithea összeomlása, hanem Pallas Athéné közbelépése: megállítja Poseidont („el ne pusztítsd szeretett városom”, F 370. 55–57); elrendeli a feláldozott lány és a vele halt testvérei kultikus

tiszteletét (szentélyt, ünnepet, 65–89); megalapítja Erechtheus Poseidónéhoz kötött tiszteletét az Akropolison (90–94); Praxitheát pedig saját papnőjévé nevezi ki (95–97).³⁵ A szövegben említett kultuszokat az 5. századi athéniak jól ismerték, éppen ezekben az években épült az Erechtheusnak is helyet adó új templom az Akropolison (az Erechtheion).³⁶ Pallas Athéné papnőjének és Poseidón-Erechtheus papjának lenni pedig épenséggel nem utolsó megtiszteltetésnek számított.³⁷ Továbbá (rátérve a második szempontra): a drámaelőadások a Nagy Dionysia keretei között hangoztak el, azon az állami szervezésű ünnepen, amelyen igen nagy hangsúlyt kaptak az Athénnek mint politikai közösségnek az ünneplését középpontba állító ceremóniák. A drámaelőadásokat megelőzően a színpadra vitték Athén szövetségeseinek adóit (a délosi szövetséghez utalt hozzájárulásaikat), ekkor adtak át állami kitüntetések, és erre a színpadra vonultatták fel a háborúban elesett athéni polgárok férfikorba lépő fiait teljes hoplitafegyverzetben – az állam által felnevelt ifjakat, akik készek a haza üdvéért életüket kockára tenni.³⁸

Azonkívül: a közönséget azok az athéni polgárok alkották, akik a népgyűlésen is szavaztak (háború és béke kérdésében is), és ők maguk voltak azok, akik háború esetén fegyverzetet öltve magukra szembeszálltak az ellenséggel. Nem fővárosi elit járt a színházba, amely intellektuális és művészi igényeinek kielégítését várta nagyon jó színészekről és rendezőktől, hanem maga az athéni nép, az a „lakosság”, amelyről Praxitheá is beszél. A hazáért vállalt harc és a hazáért való meghalás nem valami elvont etikai probléma volt az ő életükben, hanem szinte hétköznapi „tennivaló”. Hovatovább ők voltak azok is, akiknek kegyétől a drámaíró sikere függött.³⁹ Ne felejtjük el, a Dionysiaán bemutatott darabok (tetralógiák) dráma-verseny keretében kerültek színpadra. Az athéni polgárok hazafias érzelmein, áldozatkészségén gúnyolódni nem volt feltétlenül célravezető választás a tragédiaíró részéről.⁴⁰ Mi több, a darabot biztosan a peloponnésosi háború idején adták elő, valószínűleg legkésőbb 421-ben, amikor az első békekötésre sor került (a Nikias-féle békére). Az ellenség tényleg majdnem minden tavasszal felégette az attikai termőföldeket, és Praxitheá dühe, amellyel a város értékeiről és az ellenség nem tűrhető merényletéről beszél, biztosan nem volt idegen a korabeli hallgató lelkivilágától.⁴¹ Háború van (a drámában és a valóságban), a megmenekülés áldozattal jár,⁴² és nehéz az ellen érvelni, hogy az állampolgárnak bizony vannak kötelességei, háború idején is.⁴³ A „hazáért meghalni szép halál” elvét nem Euripidés Praxitheája „találja ki”. Ami az akháj hajóknál harcoló trójaiaknak „nem rút”-nak számított (*Ilias* XV. 496–499), az a 7. századi polispolgár szemléletében „becsessé” válik (Kallinos fr. 1.6 és 18–19), s Tyrtaiosnál „széppé” (*kalon*; fr. 11.1–2). A legboldergabb ember – Hérodotos Solónja szerint – az, aki szép, kiteljesedett élet után a hazáért harcolva esik el: az athéni Tellosnak „kiváló élet végén a halála is nagyszerű volt” (I. 30).⁴⁴

Euripidés tehát mégiscsak propagandadarabot írt volna? Első körben (vagy talán ez már a második) érdemes tudomásul vennünk, hogy bármennyire rokonnak, modernnek, felvilágosultnak érezzük is sokszor őt, Euripidés athéni volt, és bizonyára nem úgy kell őt elképzelnünk, mint a posztkoloniális korszak Európájának entellektüeljét, aki gyanakodva viszonyul a patriotizmus megnyilatkozásaihoz.⁴⁵ Ha azonban meg is hagyjuk azt a lehetőséget, hogy Euripidés valóban szerette

Athént, és tudott róla lelkifurdalás nélkül pozitívan nyilatkozni, Praxitheá beszéde akkor is problematikus marad. A görög kultúrában a gyermekek szeretete és féltése alapvető és megkérdőjelezhetetlen erény. Még Thukydides Periklése sem gondolja, hogy a gyerekek elvesztése fölött akár napirendre térni könnyű lenne: „Tudom, milyen nehéz erről [ti. arról, hogy a halálukkal dicsőséget nyertek] meggyőzni benneteket [ti. a szülőket], hiszen még gyakran eszetekbe jutnak” (II. 44, 2, Muraközy Gyula fordítása). Nem számít normálisnak az, akit a gyermeke halála hidegen hagy, vagy épenséggel örül neki (vagy *horribile dictu* ő maga akarja megölni magzatait). Kroisos például, mikor Kyros kérdésére válaszol („Ki beszélt rá téged, Kroisos, hogy országomra támadj?”), az istenek akaratára hivatkozik, hiszen „nincs olyan ostoba ember, aki a háborút választaná a béke helyett. Mert az egyikben a fiúk temetik el az atyáikat, a másikban az atyák a fiaikat” (I. 87, 4).⁴⁶ A „párhuzamos” Euripidés-jelenetekből (*Héraklés gyermekei*, *Phoinikiai nők*) már idéztem; de ide kívánkoznak azok a mitikus (és drámai) példák, mint Médeia vagy Héraklés, akik valamiféle *mania* áldozataiként családjuk kiirtására vetemednek. „Szerencsétlen, vasból vagy, köszikla vagy, hogy önkezdeddel megöled, akiket előbb szültél, saját véredet? Egyről tudok még, egy nő volt, aki saját édes gyermekeit ölte meg. Inó, ki tébolyultan bujdosott” – éneklí a kar (*Médeia* 1280–1284, Kerényi Grácia fordítása). Vagy felidézhetjük Odysseust is, aki éppen azzal leplezi le, hogy teljesen normális (miközben elmeháborodottnak igyekszik tettetni magát, hogy ne kelljen Trójába mennie), hogy nem hajlandó az ekével keresztülszántani a gyermekén (Hyginus: *Fabulae* 95; Apollodóros: *Epitomé* 3, 7). S itt következhetnének azok a példák, amikor asszonyok dionysosi örületben saját gyermekeiket tépik szét.

Mindezek alapján kénytelenek vagyunk megállapítani: Praxitheá nincs magánál. Mert ha oly erősek is benne a hazafias érzelmek, hogy *bele tud törődni* lánya halálába, a gyász és a fájdalom valamilyen jele legalább elférne emellett! Még az egyébként nem túl szimpatikus Agamemnón is, aki a hadsereg nyomására kész feláldozni a lányát, legalább elbizonytalanodik egyszer, és később is rendre a könnyeivel küzd.⁴⁷ Praxitheá viszont nemhogy nem gyászol, hanem előre *örül* annak a dicsőségnek, amelyet lánya szerez majd a halálával saját magának és neki.⁴⁸ *Dulce et decorum est pro patria mori* – de kinek és milyen körülmények között voltaképpen? Praxitheá nem saját maga készül a csataterre, hanem a lányát küldi az áldozati oltárhoz.⁴⁹ Egy lányt, akinek a „polisideológia” semmilyen megfogalmazásában sem az a dolga, hogy meghaljon egy csata sikeréért. A nők a klasszikus athéni társadalom elméletében és gyakorlatában kivették a részüket a haza fenntartásából, de nem azzal, hogy háborúba mentek, hanem hogy gyermekeket szültek, amivel egyébként szintén az életüket tették kockára. A már emlegetett *Médeia* című drámában a hősnő a két feladatot (a férfiakét, ami a háború vállalása, és a nőké, ami a szülés) kifejezetten párhuzamba állítja (mondván, „háromszor megállanék inkább a pajzs mögött, mint szüljek egyszer is”, 250–251, Kerényi Grácia fordítása). Erechtheus lányára a *Kritón*-ban felhozott szempontok sem igazán érvényesek: nem volt sosem alkalma „beleegyezni” annak a városnak a törvényeibe, amelyben él.⁵⁰ Arról nem is beszélve, hogy teljesen ártatlan – nem törvények ítélik őt el, hanem egy megfoghatatlan, távoli, isteni parancs követeli az életét.⁵¹ Nagy kérdés, hogy voltaképen



1. kép. Lukaniai vörösalakos peliké: Poseidón lovon, Athéna lovasfogaton siet – az elfogadott értelmezés szerint – az Akropolisra, az Attika feletti vitájuk eldöntésére. A Poseidón mellett lovagló ifjút Weidauer (1969) javaslata alapján Eumolposszal azonosítják; Clairmont (1971, 492) az Athéna mellett álló nőalakban Erechtheus lányát véli felfedezni. Policoro, Museo della Siritide inv. 35304 (Weidauer 1969, pl. 41 nyomán)

pen mi is a célja a halálának: nem az, ami a bátorságra buzdító harci elégiák címzettjeire még áll, hogy ti. feleségük és gyermekeik védelmében ne féljenek fegyvert ragadni.⁵² A helyzete – és Praxithea beszéde – Walter Burkertnek a háborúról mint rítusról szóló fejtegetéseit juttathatják eszünkbe: „Szinte úgy tűnik, mintha éppen ez lenne a háború célja: hogy legyenek halott hősök”, akiknek a sírjánál hazaszeretetre lehet majd nevelni.⁵³ Praxithea Athént magasztaló temetési beszédet mond – mintha egy athéni anya még a háború előtt maga állna ki a szónoki emelvényre, és – miközben gyermeke még életben van – előre élvezné azt a dicsőséget, amivel majd fia elvesztése jární fog.

A királyné ebben a meghökkentő beszédben mondhatni át-lényegül: úgy beszél, mint egy hidegfejű, „józan” politikus, sőt még ezt is felülmúlva tökéletesen megválnak anyai szerepétől, aminek révén nemcsak mint férfi szólal meg (a temetési beszédeket mindig férfiak mondták), hanem – kétszeres dionysoszi átalakulással – mint maga a Haza, akit miközben *patris*nak („atyaföldnek”) hív a görög, egyszersmind anyaként képzel el.⁵⁴ „Világra hoztunk, fölneveltünk, kitanítottunk” – mondják az athéni törvények Sókratésnek (*Kritón* 51d), Attika földje „szülte” és táplálta az athéniakat (*Menexenos* 237e) – Praxithea olyan anya, mint az anyaként felfogott város, aki nem „természet szerint”, hanem törvényei révén szülője és táplálója

fiainak.⁵⁵ Mintha ő maga lenne Athén, az az Athén, amely – a temetési és az ezzel rokon ünnepi beszédekben – Görögország *egyetlen* megmentője, a görög szabadság bajnoka („majd én megmentem a várost”, F 360: 42), az „önzetlen” nagyhatalom.⁵⁶ Úgy viszonyul a lányához, ahogyan a teljesen elvont „athéni állam” viszonyul azokhoz a hadiárványhoz, akiket a Nagy Dionyszián a színházban felvonultattak: személytelenül, és közben gyermeki engedelmességet követelve.

Praxithea lányának pedig, akinek nevét nem tudjuk, oly szerencsétlen sors jut, mint a közös sírba temetett háborús hősöknek, akiknek nevét ugyan kőbe vésték, de nem – mint az egyébként szokás – apanevük és *démos*uk, hanem a kleisthenési törzs megjelölésével: családi kapcsolataiktól teljesen megfosztva.⁵⁷ S ugyanebben – különös módon – a lány Pallas Athénéra is hasonlít: az istennő a zárójelenetben így szól Praxitheához: „te pedig, [Képhisos] lánya, e föld [megmentője], hallgasd az anyátlan Athéna szavait” (F 370. 63–64). A férjét és gyermekeit elvesztő királynét az anya–gyermek kapcsolatot nem ismerő, férfiszerepet játszó szűz istennő vigasztalja meg.⁵⁸ Annak a városnak a rendjét szentesíti, amely büszke a demokráciára, arra a rendszerre, amely végső soron – az egyenlőség jegyében – nem ismeri el a családi kapcsolatok elsőségét. Ugyancsak a kleisthenési (területi-adminisztratív alapú) törzsek azok, amelyek szerint a csatában elesettek hamvait az állami temetéseken

csoportosították, s szintén ilyen rendben (törzsek szerint csoportosulva) hallgatták végig az athéniak a temetési beszédet. Feltehetően ugyanez a rend volt érvényes a népgyűlésen, és – minden jel szerint – a Dionysos-színházban is.⁵⁹ Az Erechtheus-dráma egy pontján tehát az athéni polgárok egyszer csak a hősi halottak állami temetésén érezhették magukat, azzal a különbséggel, hogy itt a Dionysos-színházban a temetési szónok egy nő, egy anya, aki még élő lánya temetési beszédét mondja el izzó patrióta lelkesedéssel. A temetési beszéd kifordul, átlényegül, és a hallgatóság is arra kényszerül, hogy „kiforduljon”, „átlényegüljön”, és a temetési beszédek ismert hazafias szlogenjeit más füllel hallgassa. Tényleg olyan nagyszerű dolog halálba küldeni a fiainkat? Tényleg olyan páratlanul jó hely Athén, hogy érte ez is megéri? Praxitheának nem tiltakoznia, toporzékolnia, zokognia és jajveszékelnie kellene inkább?

Nem arról van szó, hogy a drámaíró ironikus távolságtartással kinevettette azokat, akik komolyan veszik állampolgári kötelességeiket, és nem is arról, hogy az Athén-mítoszt mindenestül tagadná. Az Athén-mítoszban (s így az állami „propagandában”) sok valós elem van, és valós, vagy mondhatjuk, őszinte érzelmekre épít.⁶⁰ A dráma – az euripidés dráma – előveszi a hazafias mítoszokat (szinte szép sorban az összeset), és szétbontja, problematikusá teszi őket.⁶¹ Ami itt zajlik: Euripidés Praxithea alakjában megalkotja azt a – talán teljesen fiktív,

talán valamelyest tapasztalatból másolt – tiszta típust, akiben a rendszeresen súlykolt hazafias (a demokráciát és Athén kulturális fölényét hirdető) üzenetrendszer tökéletesen célt ért. Praxithea az az ember, aki mintegy „belehergelve” saját magát egy egysíkú (bizonyos értékeket túlhangsúlyozó, és ezért szűkeképpen leegyszerűsítő) politikai gondolkodásmódba, kizárja a tudatából azokat a kérdéseket, amelyek a propaganda által háttérbe szorított értékek (családi kötelékek, személyes viszonyok) vetettek volna fel, és nyugtalanítóan bonyolulttá tették volna a döntéshelyzeteket.⁶²

Végül: mi a helyzet a darab emelkedett végkicsengésével? El lehet ismerni, hogy Athéna fellépése nagyszerű és ünnepélyes, azt is, hogy az akropolisi kultuszok sokat jelenthettek a korabeli athéniak számára, s a város védőistene papnőjének lenni a legnagyobb kitüntetések közé tartozhatott. Ami hiányérzetet okoz, az nemcsak a Jóbnál is felmerülő kérdés (új családot kapott, meggyógyult, na de pótolhatja-e bármi az elvesztett szeretteket?), hanem az, hogy Pallas Athéné itt Poseidónnal folytatott vitáját zárja le. Az emberi szenvedések, az áldozat és háború végső oka a szenttelen olymposiak presztízsharca.⁶³ Ebben a nagyhatalmi játszmában egy névtelen lány feláldozása apró epizód, akár ő maga akarta, akár passzívan tűrte magassabb célokra való felhasználását.⁶⁴

Jegyzetek

- 1 A töredékeket Kannicht 2004 számozása szerint idézem. A datálásról: Calder 1969, aki Kr. e. 422-ben állapodik meg. A *terminus ante quem* 411; egy scholiasta szerint Aristophanés a *Lysistratében* (1135) utal rá (F 363), az *Etymologicum Magnum* pedig (153.32–34 Gaisford) a *Nők ünnepe* (*Thesmophoriazusai*) egyik kifejezését azonosítja az *Erechtheus*ban. Plutarchos egy helyét (*Párhuzamos életrajzok. Nikias* IX. 5) a 423-as vagy 422-es évre vonatkoztatják (az *Erechtheus* egyik, békevágyról szóló sorát – F 369.1 – idézi azzal a megjegyzéssel, hogy az athéniak boldogan hallgatták ebben az időben). A *terminus post quem*et a két fennmaradt sorban is említett „arany Gorgó” adja (F 351.2; F 360.46): Pheidias Athéna Parthenosának pajzsán a Gorgó fő aranyozott ezüsből készült, Kr. e. 438/7-ben. A darabot az *Erechtheion* építésével is összefüggésbe szokták hozni, de ennek datálása is bizonytalan. A metrikai elemzés 421 és 411 közé teszi (Cropp–Fick 1985, 79–80). Lásd Collard–Cropp–Lee 2009, 155.
- 2 P. Sorb. 2328. Nyolc, 20–21 soros hasáb. A következő évben egyben kiadta a már ismert töredékekkel együtt: Austin 1968. Carrara 1977 más elrendezésben közli a töredékeket; legújabb javaslatok Sonnino-nál (2010).
- 3 Az athéni témájú darabokról lásd Sonnino 2010, 36–37.
- 4 A történetet más forrásokból is ismerjük, lásd Collard–Cropp–Lee 2009, 148; Kannicht 2004, 391–394. Más görög *Erechtheus*-drámáról nem tudunk; a témát – valószínűleg Euripidés alapján – Ennius is feldolgozta. A kutatásban felerült, hogy ez a változat, melyben Eumolpos thrákok élén támadja meg Attikát, Euripidés újítása lenne. Ezt cáfolja (és a vitát ismerteti) Sonnino 2010, 87–89. Ugyanő tárgyalja a mítosz lehetséges korábbi változatait és Euripidés eltérését a hagyománytól.
- 5 A dráma végkimenetelét Apollodóros is elmeséli (III. 15, 4). Ugyanő (és Hyginus: *Fabulae* 46) számol be arról, hogy a másik két lány azért lett öngyilkos, mert valamikor megesküdtek egymásnak, hogy csak együtt fognak meghalni. A mitográfiai hagyományban ez problémát okoz, mert három *Erechtheus*-lány (Prokris, Kreusa és Óreithyia) sorsa folytatódik a mítoszban. Nem tudjuk, mit kezdett ezzel Euripidés (aki az *Iónban* Kreusa történetét színre vitte, és ott utal is erre a történetre, 280. sor). A nevekről lásd Schmitt 1921, 93–96 és Sonnino 2010, 91.
- 6 Wilamowitz 1875, 174; Kamerbeek 1991, 111.
- 7 Isokratés említi meg (XII. 193), hogy a háború Poseidón és Athéna Attika fölött folytatott vitájának folytatása volt: Eumolposnak apja (Poseidón) korábbi sérelmét (hogy ti. az athéniak Athénát választották védőistenségüknek helyette) kellett helyrehozni. Az Athéna–Poseidón-mítosz az athéni mitológia egyik alaptörténete, a Parthenón nyugati oromcsoportja ezt a vitát jeleníti meg. A két isten konfliktusa miatt az *Erechtheus* a *Hippolytossal* szokták párhuzamba állítani (vö. Kamerbeek 1991, 112).
- 8 Az emberáldozat motívumát tartalmazó drámákat lásd alább. Az analógiák miatt és Athéna szavaiból (F 370. 65–70) némelyek feltételezik, hogy *Erechtheus* lánya is önként ment az oltárhoz (Kamerbeek 1991, 113). Az áldozat önkéntes felajánlkozása az áldozáshoz (öléshez) kapcsolódó „önigazoló színjáték” („Unschuldskomödie”) egyik eleme, lásd Burkert 1972, 23–24; Versnel 1980, 146–148.
- 9 Aristeidésnél van erre utalás (Panathénaikos, p. 191 Dindorf): „úgy mesélik, az anyja vezette (az oltárhoz), miután felékesítette, mintha ünnepi felvonulásra (*theória*) (mennének)”.
- 10 *Erechtheus* egy hosszabb beszédéből, ahol „fiához” beszél (F 362), és Praxithea azon megjegyzéséből, hogy nincsenek fiúgyermekük (F 360. 22–23), feltételezik, hogy szerepelt a drámában egy fogadott fiú. Lehetséges szerepéről: Kamerbeek 1991, 115.
- 11 MacKendrick 1969, 22. Lykurgos az Eteobutada nemzetségből származott, amely Poseidón *Erechtheus* papjait adta. Ő maga is pap volt, így az *Erechtheus* végén megalapított kultuszok (lásd alább) egészen személyesen érintették. Az ő nevéhez fűződik többek közt a Dionysos-színház újjáépítése, a három nagy tragikus szobrának felállítása, és ő adott megbízást arra is, hogy a tragédiák hivatalos szövegeit állapítsák meg és az állami levéltárban

- örizzék. Az 5. századi tragédia 4. századi recepciójáról („használatáról”) lásd Wilson 1996, Lykurgosról és a Praxitheia-beszédről 313–314. A Leókratés-beszédhez bőséges kommentár: Engels 2008.
- 12 Schmitt 1921, 34 jellemzi így a beszédet.
- 13 A „tösgyökeresség” egyet jelentett a „nemességgel”, és egyben alapot adott arra, hogy az athéniak saját magukat minden más görögénél (és persze barbárnál) előkelőbbnek tartásuk. Lásd Loraux 1986, 148–150; Rosivach 1987 azt igyekszik kimutatni, hogy az autochthonia-mítosz 5. századi fejlemény. Az autochthonia egyszerűsége az „igazságos Athén” alapmítosza is: Athén az egyetlen olyan görög város, amelynek lakói nem üztek el senkit a földjükről, ezért ők a jogszerűség letéteményesei. Lásd Strasburger 1982, 684.
- 14 A Praxitheia-beszéd temetési beszéd jellegét természetesen sokan megjegyezték már, pl. Schmitt 1921, 33; Di Benedetto 1968, 72. A Periklés-beszéd hitelességéről lásd Hornblower 1991, 295; általában a thukydidés beszédek hitelességéről Hornblower 1987, 45–66. Bár a Periklés-beszéd sok szempontból sajátos a többi fennmaradt (4. századi) *epitaphios*hoz viszonyítva, a műfaj konvencióinak megfelel. Lásd erről Loraux 1986, 246; és Strasburger 1982, 700–701.
- 15 A *patrios nomos* kifejezés Thukydidésnél igen régi eredetű sugall, ám a szokás eredete, illetve törvényt emelésének időpontja nem tisztázott a kutatásban. A ma legelterjedtebb felfogás szerint a perzsa háborúk utáni években/évtizedekben született róla törvény, lásd Loraux 1986, 28–30. Bőséges bibliográfia Frangeskou-nál, 1999, 315, 2. jegyzet. Az ókori forrásokat és a datálással kapcsolatos érveket és ellenérveket alaposan bemutatja Horváth László Lysias *Halotti beszédéhez* fűzött magyarázataiban (2003, 92–98).
- 16 Az *epitaphios logos* felépítésének és toposzainak részletes bemutatása: Burgess 1902, 146–157. Az autochthonia motívuma általában a beszédek elején: Thukydidés II. 36, 1; Démosthenés LX. 4; Platón: *Menexenos* 237c; Hypereidés: *Halotti beszéd* 7.
- 17 Lysias: *Halotti beszéd Korinthos felmentői felett* (Kr. e. 391, a korinthusi háború idején); Platón: *Menexenos* (Kr. e. 386, a korinthusi háborút lezáró királybéke évében; fiktív temetési beszéd Sókratés szájába adva); Démosthenés: *Temetési beszéd* (Kr. e. 338, a chaironeiai csata után); Hypereidés: *Temetési beszéd* (Kr. e. 323, a lamiai háború hősi halottjai tiszteletére). Jellegét tekintve közel áll ezekhez a beszédekhez Isokratés három beszéde (*Panegyrikos*, Kr. e. 380; *Areopagitikos*, Kr. e. 350-es évek közepe; *Panathénaiikos*, Kr. e. 342–339) és Aelius Aristeidés *Panegyrikosa* a császárkorból (Kr. u. 2. század közepe). Ismert továbbá Gorgias temetési beszédének töredéke (fr. B 6 DK).
- 18 Kövendi Dénes fordítása.
- 19 A visszatérő mitikus példák felsorolása szöveghelyekkel: Burgess 1902, 150. Az Eumolpos-háborút említi Platón (*Menexenos* 239b) és Démosthenés, LX. 8. A Periklés-beszéd nem tárgyalja részletesen a mitikus és történeti példákat.
- 20 A Thukydidés-részleteket Muraközy Gyula fordításában idézem. Feltűnhet, hogy Praxitheia egyik érve, hogy tí. a lánya csak „természet szerint” az övé, párhuzam nélkül maradt. A Periklés-beszéd idáig nem megy, ahogy azt alább is látni fogjuk: a szülők fájdalmát és a gyász „jogosságát” elismeri.
- 21 Schmitt (1921, 64) szerint „[a drámaíró] az egész *Erechtheust* hazafias buzdító beszédnek szánta”. A „hazafias” darabok közé sorolja Murray (1965, 45–48) a *Hérakleidákon* és az *Oltalomkérőkön* kívül az elveszett *Aigeust*, *Théseust* és az *Erechtheust*. „Hazafias” üzenetet szoktak még kiolvasni az *Iónból* és a *Médeiből* (ahol az athéni király, Théseus mint megbízható, könyörületes uralkodó lép fel); az értelmezések természetesen vitatottak.
- 22 Ezt a két történetet hozzák fel az athéniak a tegeaiakkal folytatott vitájukban is (a seregszárny vezetéséért a plataiai ütközet előtt), az amazónharc és Marathón mellett: Hérodotos IX. 27.
- 23 Wilamowitz 1875, 174.
- 24 Így Decharme 1906, 142; Schmid 1940, 428–430.
- 25 Van Looy 1970, 121 („l’héroïne par excellence”); Schmitt 1921, 36–37; Wilkins (1990) – bár döntően a *Héraklés gyermekeivel* foglalkozik, és azt állítja (189), hogy „nem ellenzi” az ironikus olvasatokat – Lykurgos alapján úgy véli, hogy „egy fiatal nő feláldozását és egy fiatal férfi csatában való önfeláldozását hasonló, pozitív fényben lehetett látni” (181). Nem veti fel a fordított lehetőséget: ha a fiúk áldozatát tekintjük olyan brutálisnak, mint a lányokét. Di Benedetto (1968, 72) árnyaltabban látja: nem tagadja a darab hazafiaságát, de – az *Oltalomkeresőkkel* párhuzamba állítva – úgy véli, a hangsúly nem Athén dicséretén van, hanem a háború gyászos következményein. Hasonlóképpen hazafias, de háborúellenes darabnak látja az *Erechtheust* Aélion 1986, 214–216.
- 26 Bőséges bibliográfia a motívumhoz (emberáldozat Euripidésnél): Sonnino 2010, 120. Több esetben úgy tűnik, az istenektől követelt áldozatot Euripidés szötte bele a történetbe (Wilamowitz 1971, 71–72). A motívum rendszeres felbukkanását a háborús körülményekkel magyarázzák többen (pl. Schmid 1940, 428; Kamerbeek 1991, 113); Vellacott (1975, 194–197) egész értelmezését erre az összefüggésre fűzi fel. A dráma egyéb aktuális vonatkozásairól lásd Treu 1971. A szüzáldozatról mint a háborús és az ehhez kapcsolódó szexuális agresszióval összefüggő jelenségről Burkert 1972, 70–84.
- 27 Henrichs 1980 elemzi az emberáldozatról szóló görög hagyományt, és megállapítja, hogy ezek a történetek mind fiktívek, lásd különösen 232–234. A görög mitikus példákról lásd Versnel 1980, 140–143, továbbá irodalommal. Az athéni mitológiában két lányfeláldozás-történet ismert: a Hyakinthidáké (Apollodóros III. 15, 8) és a Leókoridáké (Ailianos: *Varia Historia* XII. 28). Ezekről és az *Erechtheidák* Hyakinthidákkal való azonosításról lásd Sonnino 90–100.
- 28 Külön tanulmányt érdemelne annak feltárása, hogy miként függ össze az egyes kutatók társadalmi-politikai közege az általuk javasolt értelmezéssel. A fent említetteken kívül említ 19. századi hazafias olvasatokat Sonnino 2010, 110; s tesz is utalást a történelmi kontextusra (1848-ra).
- 29 Seneca: *Epistulae morales* 115, 15. Stobaios szerint a *Danaé* című darabban hangzik el az ominózus monológ (IV. 31, 4; F 324 Colard-Cropp).
- 30 Így pl. Di Benedetto 1971, 148–149. Michelini (1987, 90). Sonnino fontos megfigyelése (2010, 115–116), hogy a hírnök éppen olyan (temetési beszédbe illő) érvekkel igyekszik Praxitheia összeomlását megelőzni, illetve gyászat csillapítani, amilyeneket maga a királyné is korábban felhozott. Ő is a tragédia végkimenetelére hivatkozva fogalmazza meg kifogásait a patrióta olvasattal szemben (2010, 118).
- 31 Webster 1967, 130.
- 32 Schmitt 1921, 67. Kamerbeek (1991, 116) hasonlóan.
- 33 Vellacott 1975, 196: „Hozzá (ti. Praxitheához) képest Médeia egy kiegyensúlyozott és melegszívű nő.”
- 34 Érdekes, hogy ezt és hasonlóan elemi értelmezési szempontokat az Euripidés-irodalomban újra és újra hangsúlyozni kellett, lásd pl. Knox 1985, 322 vagy Matthiessen 2004 több helyütt (23; 30; 54).
- 35 A folytatásban valószínűleg az eleusisi kultuszról és az Eumolpidákról lehetett szó, de a sorok túl töredékesek ahhoz, hogy ezt pontosan meg lehessen állapítani.
- 36 Az *Erechtheion* és az *Erechtheus*-dráma kapcsolatáról: Treu 1971, 124–127 és Clairmont 1971. Egyfelől a dráma, másfelől az *Erechtheion* építésének bizonytalan datálása miatt nem lehet tudni, hogy a bemutatás idején még csak tervben volt-e, vagy már belefogtak az építkezésbe.
- 37 Főleg ezekre az érvekre alapozza O’Connor-Visser (1987, 171–172) saját patrióta olvasatát. Ch. Sourvinou-Inwood 2003, 27–28 hasonlóképpen.

- 38 Lásd Longo 1990, főleg 15–16.
- 39 Lásd Matthiessen 2004, 21.
- 40 A díjakról tíztagú zsűri döntött, a tíz phyléből egy-egy ember, akiknek nevét kisorsolták. A közönség reakcióinak befolyásoló szerepéről: Pickard-Cambridge 1953, 98–99. Az sem mellékes körülmény, hogy a Nagy Dionyszián (és így a drámaelőadásokon is) nemcsak a polgárok vettek részt, hanem külföldiek, sőt hivatalosan meghívott külföldi vendégek is (uo. 268).
- 41 Archidamos 431-ben, 430-ban és 428-ban vezetett hadjáratot Attikába. 429-ben nem Attika, hanem Plataiai volt a célpont (Boiótia és Attika határán). További attikai hadjáratok következtek 427-ben és 425-ben. 424-ben Megaránál zajlik csata (Attika és az Isthmos határán, athéni vereség). 423-ban fegyverszünetet kötnek (a spártaiak kezdeményezésére, mivel szeretnék kiváltani 425-ben fogságba esett katonáikat). 422-ben az Athéntól távoli hadszíntéren, Amphipolisnál lezajlott ütközet nyomán (melyet az athéniak elveszítettek, és mindkét fél hadvezére meghalt) kötnek békét 421-ben.
- 42 O'Connor-Visser 1987, 171–172.
- 43 Itt nem lehet nem hivatkozni Sókratés érvelésére a *Kritónban* (illetve a *Törvényekére*): az állampolgárt fűzi valamilyen morális kötelék ahhoz a politikai közösséghez, amelyikben felnőtt, és amelyben boldogulását megtalálta.
- 44 Izgalmas elemzését adja a „hazáért meghalni szép halál” toposzának az archaikus és klasszikus korban Müller 1989.
- 45 Erről lásd pl. Matthiessen 2004 egyik fejezetét („Euripides und Athen”, 21–22).
- 46 Muraközy Gyula fordítása kis módosítással.
- 47 *Iphigeneia Aulisban*.
- 48 Praxithea magatartása a tragédia konvenciói felől nézve is megdöbbentő: a nők hagyományosan a család, a háztartás (az *oikos*) érdekeinek védelmezői szoktak lenni a színpadon. Lásd erről Zeitlin 1990, különösen 77–78.
- 49 Ez elég jelentős különbség azokhoz a drámai hősökhöz képest, akik maguk ajánlkoznak. Ők is mondanak beszédet, amelyben megindokolják döntésüket – az ezekkel való összevetés további érdekes tanulságokkal járhat. A „felajánlási” jeleneteket, illetve beszédeket összehasonlító elemzésnek veti alá Schmitt 1921, s közéjük sorolja Praxithea beszédét is.
- 50 Lásd főleg *Kritón* 51d, és ehhez Gelenczey-Mihály Alirán magyarázatait (2005, 175, 62. és 63. jegyzet; 199).
- 51 Az emberáldozatnál szinte kivétel nélkül megfigyelhető, hogy nincs konkrét istenség megnevezve (bár az *Erechtheus* esetében nem tudhatjuk, hogy volt-e). Ez a megfigyelés Versnel (1980) elemzésének egyik sarokpontja (lásd főleg 161–162).
- 52 Strasburger (1954, 232) szerint még az elégiák is arról tanúskodnak, hogy kézenfekvőbb nem így cselekedni. A polisideológiának meg kellett küzdenie az egyén „természetes beállítódásával”. Strasburger tézise, hogy a görög erkölcstől idegen a közösségi érdekek egyéni/családi értékek fölé helyezése.
- 53 Burkert 1972, 59–60.
- 54 Dionysosin elsősorban a nemek egymás szerepébe bújását, a neváltást értve, másodsorban Praxithea „őrültségét”, amely a nemiszerep-felcserélődéssel van összefüggésben. Lásd erről Zeitlin 1990, 65–66. A férfivilág értékeit látja Praxithea beszédében Harder 1993, 175 és 339; és Praxithea őrültséghez hasonló állapotára is utal (175; 339). A *patris* szó jelentésváltozásairól: Strasburger 1954, 230–231. Itt csak a nagy Praxithea-beszédre koncentrálok, de az elemzést folytatni lehetne a királyné darab végi átalakulásával („vissza anyává”), ahogy erre Sonnino utal (2010, 115–116).
- 55 A város–anya analógia: Lysias II. 17; Démosthenés LX. 4. A családi szókinccs állami ideológiában való felhasználását, az *oikos* és a polis értékvilágának interferenciáját elemzi Goldhill 1990, főként 111–113. A polis voltaképpen az állami temetés elrendelésével is családi feladatot vesz át: Roy 1999, 6.
- 56 A temetési és ünnepi beszédek ezen motívumáról lásd Strasburger 1982, 688. Athén és Praxithea szimbolikus azonosságáról beszél Lacore is (1995–1996, 107), de nem fejtí ki ezt az analógiát. Praxitheának az az érve, hogy egy ember feláldozása árán *so-kak* jólétét biztosítja, hasonlít arra a nagyhatalmi érvre, amelyet Isokratés hoz fel Athént dicsőítő beszédében: „Nem lehet városok ekkora tömegén uralkodni anélkül, hogy meg ne fenyíténék a bűnösöket – hogy is ne lenne dicséretes, hogy a *lehető legkevesebb esetben* jártunk el erőszakkal” – utalva itt Mélosra és Skiónéra (*Panegyrikos* 102). Isokratés persze későbbi, mint az *Erechtheus*-dráma, de Athén nagyhatalmi viselkedésének igazolása biztosan régebbi keletű, lásd Strasburger 1982, 686. Skióné és Mélos férfi lakosságát megölték, az asszonyokat és gyermekeket rabszolgának adták el (Thukydides V. 32 és V. 116).
- 57 Loraux 2018, 75. Valószínű, hogy a feláldozott *Erechtheus*-lány neve nem szerepelt a drámában, mert a későbbi hagyomány háromféle változatról is tud, vö. Van Looy 1970, 121.
- 58 Erre Lacore (1995–1996) is felhívja a figyelmet, utalva rá, hogy a jelző (*amétór*) azt is jelentheti, „aki nem anya”.
- 59 Pickard-Cambridge 1953, 278. Az sem mellékes, hogy a temetési szertartáson biztosan (Thukydides tanúsága szerint), a Dionysoszínházban pedig a legnagyobb valószínűség szerint nők is részt vettek. (A népgyűléseken természetesen nem.) Lásd Pickard-Cambridge 1953, 268–270.
- 60 Strasburger (1982, 683) finom megállapítása, hogy az athéniak szádadokon keresztül sulykolt és átélt önképe („Selbstdarstellung”) nem *csak* propaganda, bár „gátlástalan politikusok szájából kétségkívül az volt”. Az *Erechtheus*nak és a Praxithea-beszédnek hasonló értelmezését nyújtja Lacore (1995–1996, 98). Azt a nézetét azonban nem osztom, hogy pusztán a temetési beszédekkel való rokonsága és a 4. századi patrióta recepció szólna a teljesen kárhóztató értelmezés ellen (100–102). Sonnino (2010, 118–119) értelmezése áll a legközelebb az itt vázoltéhoz, bár indoklása eltér (lásd 30. jegyzet).
- 61 Ezt hangsúlyozza az athéni mítoszok euripidészi feldolgozásai kapcsán Sonnino is (2010, 41–42).
- 62 Hasonló „belehergelés”-érzetet kelt Tyrtaios egyik harci elégiája (fr. 11), ahol arra buzdít, hogy a honvédők szeressék a halált: „Vessétek meg az életet, áhítsátok a Kérek / gyászos szellemeit” (Franyó Zoltán fordítása). Müller (1989, 322–324) jegyzi meg: „ez annyira nem görög, hogy kétszer kell elolvasni”. Az *Erechtheus* hiányos ismeretében Praxitheáról átfogó interpretációt nem lehet adni. De a beszéd (F 360) itt ajánlott értelmezése akkor is érvényes marad, ha például Praxithea előbb nem akarta volna odaadni a lányát, és később meggondolta magát (mint *Iphigeneia az Iphigeneia Aulisban* című tragédiában).
- 63 Treu (1971, 120) szerint Athéna „archaikusan, mint olymposi istennő érvel”, semmilyen szájalmat nem mutatva az emberek iránt.
- 64 Az önkéntességhez még egy megjegyzés: ez a motívum, amely kifejezetten euripidésinek tűnik, párhuzamot mutat a temetési beszédeknek azzal a toposzával, hogy a délosi szövetség tagjai önként választották Athént vezetőjükül (Lysias: *Epitaphios* 47; vö. Isokratés: *Panegyrikos* 72; *Démosthenés* III. 24). Ellenvélemények, legalábbis az artemisioni csata előtt: Hérodotos VIII. 3. Lásd erről Strasburger 1982, 686.

Bibliográfia

- Aélión, R. 1986. *Quelques grandes mythes héroïques dans l'oeuvre d'Euripide*. Paris.
- Austin, C. 1967. „De nouveau fragments de l'*Erechthée* d'Euripide”: *Recherches de Papyrologie* IV. Paris, 11–67.
- Austin, C. 1968. *Nova Fragmenta Euripidea in papyris reperta*. Berlin.
- Burgess, T. C. 1902. *Epideictic Literature*. Chicago.
- Burkert, W. 1972. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin.
- Calder, W. M. 1969. „The Date of Euripides' *Erechtheus*”: *GRBS* 10, 147–156.
- Carrara, P. 1977. *Eretteo*. Firenze.
- Clairmont, Ch. W. 1971. „Euripides' *Erechtheus* and the Erechtheion”: *GRBS* 12, 485–495.
- Collard, C. – Cropp, M. J. – Lee, K. H. 2009. *Euripides, Selected Fragmentary Plays*. Vol. 1. Oxford.
- Cropp, M. – Fick, G. 1985. *Resolutions and Chronology in Euripides*. London.
- Decharme, P. 1906. *Euripides and the Spirit of his Dramas*. Transl. by J. Loeb. New York – London.
- Di Benedetto, V. 1968. „Pathos tragico e interessi politici nell'*Eretteo* di Euripide”: *Omaggio a Eduard Fraenkel per i suoi ottant'anni. Contributi di allievi dei suoi seminari di Pisa, Bari e Roma*. Roma, 70–79.
- Di Benedetto, V. 1971. *Euripide: teatro e società*. Torino.
- Engels, J. 2008. *Lykurgos, Rede gegen Leokrates*. Darmstadt.
- Frangeskou, V. 1999. „Tradition and Originality in Some Attic Funeral Orations”: *The Classical World* 92, 315–336.
- Gelenczey-Mihály Alirán 2005. „Utószó a *Kritónhoz*”: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Mihály Alirán és Mogyoródi Emese. Budapest, 187–211.
- Goldhill, S. 1990. „The Great Dionysia and Civic Ideology”: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, 99–129.
- Harder, R. E. 1993. *Die Frauenrollen bei Euripides*. Stuttgart.
- Henrichs, A. 1980. „Human Sacrifice in Greek Religion. Three Case Studies”: *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Hardt XXVI. Genève, 195–242.
- Hornblower, S. 1991. *A Commentary on Thucydides*. I. (Books I–III). Oxford.
- Horváth L. 2003. „Magyarázatok Lysias 2. beszédéhez (Halotti beszéd Korinthos felmentői felett)”: *Lysias beszédei*. Szerk. Bolonyai G. Budapest, 76–103.
- Kamerbeek, J. C. 1991. „En relisant les fragments de l'*Erechthée* d'Euripide”: H. Hofmann – A. Harder (szerk.): *Fragmenta dramatica. Beiträge zur Interpretation der Griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen, 111–116.
- Kannicht, R. 2004. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. V/1–2. *Euripides*. Göttingen.
- Knox, B. M. W. 1985. „Euripides”: P. E. Easterling – B. M. W. Knox (szerk.): *The Cambridge History of Classical Literature. I. Greek Literature*. Cambridge, 315–339.
- Lacore, M. 1995–1996. „Mort et divinisation des filles du roi d'Athènes dans l'*Erechthée* d'Euripide”: *Kentron* 11–12, 89–107.
- Longo, O. 1990. „The Theater of the Polis”: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, 12–19.
- Loroux, N. 1986. *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Transl. by A. Sheridan. Cambridge, MA – London (eredetileg: *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique”*. Paris, 1981).
- Loroux, N. 2018. „The 'Beautiful Death' from Homer to Democratic Athens”: *Arethusa* 51, 73–89.
- MacKendrick, P. 1969. *The Athenian Aristocracy 399 to 31 BC*. Cambridge, MA.
- Matthiessen, K. 2004. *Euripides und sein Jahrhundert*. München.
- Michelini, A. N. 1987. *Euripides and the Tragic Tradition*. London.
- Murray, G. 1965. *Euripides and his Age*. With a new Introduction by H. D. F. Kitto. Oxford (1912¹).
- Müller, C. W. 1989. „Der schöne Tod des Polisbürgers oder »Ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben«”: *Gymnasium* 96, 317–340.
- O'Connor-Visser, E. A. M. E. 1987. *Aspects of Human Sacrifice in Euripides' Plays*. Amsterdam.
- Pickard-Cambridge, A. 1953. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford.
- Rosivach, V. J. 1987. „Autochthony and the Athenians”: *Classical Quarterly* 37, 294–306.
- Roy, J. 1999. „'Polis' and 'Oikos' in Classical Athens”: *Greece & Rome* 46, 1–18.
- Schmid, W. 1940. *Die klassische Periode der Griechischen Literatur*. III/1. (Schmid, W. – Stählin, O.: *Geschichte der Griechischen Literatur*. I. Teil). München.
- Schmitt, J. 1921. *Freiwilliger Opfertod bei Euripides*. Giessen.
- Sonnino, M., 2010. *Euripidis Erechthei quae exstant*. Firenze.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2003. *Tragedy and Athenian Religion*. Lexington.
- Strasburger, H. 1954. „Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen”: *Historische Zeitschrift* 177, 227–248.
- Strasburger, H. 1982. „Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener”: W. Schmitthenner – R. Zoepffel (szerk.): *Studien zur Alten Geschichte*. II. Hildesheim – New York. 676–708.
- Treu, M. 1971. „Der Euripideische *Erechtheus* als Zeugnis seiner Zeit”: *Chiron* 1, 115–131.
- Van Looy, H. 1970. „L'*Erechthée* d'Euripide”: *Hommages à Marie Delcourt*. Collection Latomus 114. Bruxelles, 115–122.
- Vellacott, Ph. 1975. *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*. London.
- Versnel, H. S. 1980. „Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods”: *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Hardt XXVII. Genève, 135–194.
- Webster, T. B. L. 1967. *The Tragedies of Euripides*. London.
- Weidauer, L. 1969. „Poseidon und Eumolpos auf einer Pelike aus Policoro”: *Antike Kunst* 12, 91–93.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1971. „De Euripidis Heraclidis commentatiuncula”: uő: *Kleine Schriften*. I. Berlin. 62–81.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1875. *Analecta Euripidea*. Berlin.
- Wilkins, J. 1990. „The State and the Individual. Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice”: A. Powell (szerk.): *Euripides, Women, and Sexuality*. London – New York, 177–194.
- Wilson, P. J. 1996. „Tragic Rhetoric. The Use of Tragedy and the Tragic in the Fourth Century”: M. S. Silk (szerk.): *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford, 310–331.
- Zeitlin, F. I. 1990. „Playing the Other. Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama”: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, 63–96.