

EURIPIDEA.

Legutóbb Harmatta János dolgozatának ismertetésével kapcsolatban (EPHK. 1942, 89 kk.) áttekintést adtam az újabb Herodotos-irodalom néhány termékéről. Ebben az ismertetésemben beszéltem először az ú. n. *funkcionális szemléletről*, mint új, lényeges filológiai szempontról. Minthogy meggyőződésem szerint a filológiának a jövőben éppen erre a *funkcionális szemléletre* kell sokkal nagyobb mértékben ügyelnie, mint eddig tette, az alábbiakban két példával óhajtom illusztrálni ennek az elvnek a használhatóságát. Kérem tehát az olvasót, hogy a következő két Euripides-interpretációt egyelőre csak *módszertani példának* tekintse.

1.

Euripides Herakles-drámájának tárgyi előzményei nagyjából a következők: Herakles távollétében betört Thébaiba Lykos és megölte Herakles apósát, Kreon királyt. Herakles felesége, Megara és gyermekei még élnek, de ki vannak szolgáltatva a trónbitorló önkényének: Lykos a későbbi bosszútól félve meg akarja öletni őket. Nincs senki, aki megvédje a szerencsétleneket, mert Herakles — legalább is azt hiszik róla — az alvilágba ment, meghalt. Velük van ugyan Herakles apja, Amphitryon, de ő már nagyon öreg ahhoz, hogy valóban segíteni tudjon magán és hozzátartozóin. Az üldözöttek egyelőre az oltárhoz menekülnek és tanácstalanul várják a fejleményeket. Így kezdődik Euripides drámája. — Hamarosan megjelenik a színen a trónbitorló Lykos és kijelenti, hogy Herakles hozzátartozóinak meg kell halniok. Lykosnak meglehetősen hosszú beszédéből egy pár sorra szeretnénk felhívni a figyelmet. Lykos mint elvetemült gonosztevő még a halottnak vélt Heraklest is gyalazza. Többek között azt állítja, hogy Herakles nem igazi hős, hiszen soha pajzsa, dárdája nem volt; „csak nyíllal harcolt, ezzel a hitvány fegyverrel, és mindig kész volt arra, hogy elmeneküljön. A gyávaság fegyvere, nem a bátor emberé a nyíl; csak az az igazi hős, aki dárdával áll ki az ellenség elé“. Körülbelül így hangzik a kérdéses sorok (159—164) parafrázisa magyarul (v. ö. Csengeri János fordításával is). — Amphitryon, hogy fia becsületét megvédje, válaszol Lykos beszédére. A feltűnő csak az, hogy milyen részletesen beszél Amphitryon is a *nyílról*, illetőleg az *íjről*. Szerinte a lándzsás fegyverének rabja; ha eltörik a lándzsa,

vége az embernek magának is. Ha a csatasorban nincsenek bátor szomszédai, a bajtársak gyávasága halált hozhat reá. Sokkal különbség van a lándzsánál a nyíl, mert ebből több is van, meg ezzel távolról is jobban lehet harcolni. Az íjász nincs kiszolgáltatva sem az ellenségnek, sem bajtársainak. A harc lényege pedig mégiscsak az, hogy ellenségeinknek ártsunk, mi magunk pedig biztonságban maradjunk (188—203).

Mit keresnek már most ezek a sorok Euripides drámájában? Az egyik szereplő becsméri, a másik meg védelmezi az íjászt. Mi szüksége volt a költőnek erre a szofisztikus vitára? — Mielőtt a kérdésre felelnénk, lássuk Wilamowitz magyarázatát.¹ Az ő felfogása szerint ezt a nyíl-vitát igazában csak Euripides kortársai érthették meg. A modern olvasónak viszont már nagyon messzire kell mennie, hogy egyáltalán megsejtse, miről van szó. De még így is ephemer-jellegű és magasabb, művészi szempontból kifogásolható a drámának ez a részlete.

Tudnunk kell ugyanis, hogy régebben a mythos Heraklest íjásznak tartotta. Az íj és a nyíl viszont archaikus görög felfogás szerint nem lovagias fegyver. Már az Ilias „gyalázatos íjásznak“ nevezi Parist. Akár Sophoklesből is idézhetnénk példát arra, hogy a görögök az íjászt megvetették (Aias 1120). Athénben az V. században az állami rabszolgákból álló rendőrség fegyvere volt a nyíl. Az előkelő görög sohasem volt íjász, hanem mindig karddal, dárdaival és pajzzsal volt felszerelve. Még a perzsa háborúban is a görög dárda győzelmét látták a barbár íj felett. Később azonban Athén az archidamosi háborúban, *Delionnál* azért vesztett csatát, mert az ellenség betört a hoplita-phalanxba és könnyű fegyverzetű, tehát íjász gyalogság, amely a visszavonulást fedezhette volna, nem létezett. Ezt az athéni hadvezetőség hamarosan belátta, és *Sphakteriánál* már könnyű íjas gyalogsággal verte meg a spártai hoplitákat. Wilamowitz utal még arra is, hogy az aphidnai Demosthenes lehetett az, aki ebben az időben íjász csapatokat képeztetett ki. Ettől kezdve persze egyszerre megváltozott az íjnak az értékelése. Euripides tehát a nyíl-vitában voltaképpen az athéni napi politika egyik problémáját feszegeti. A régi archaikus felfogást képviseli Lykos, aki becsméri Heraklest a nyílért s ezt a maradi álláspontot cáfolja aztán Amphitryon, amikor Heraklesszel együtt a nyilat is megvédi.

Ezzel a magyarázattal Wilamowitz jól össze tudja egyeztetni a dráma keletkezési idejéről vallott nézetét is. Egészen más következtetésekből kiindulva arra az eredményre jutott, hogy Euripides ezt a művét Kr. e. 420 körül írhatta. Jól összevág ezzel az, hogy az athéni hadvezetőséget és bizonyára az egész közvéleményt is

¹ V. ö. U. v. Wilamowitz—Moellendorf: Euripides Herakles² 1909. 139. k.

az ijász-probléma éppen 423—416 között foglalkoztathatta. A szofisztikusan csengő nyíl-vita zavarja ugyan művészi élvezetünket, de ezért kárpótol bennünket az a felfedezés, hogy íme, Euripides az életből merített. Mint Wilamowitz mondja: „für die Verletzung unseres künstlerischen Empfindens werden wir dadurch entschädigt, dass wir sehen, wie der Dichter aus dem vollen Leben schöpft“.

Kérdés már most, *helyes-e* Wilamowitz magyarázata? Az érvek mindenesetre helytállóak. Mindaz, amit Wilamowitz a nyíl régi, negatív értékeléséről és az archidamosi háború idején beállott változásról mond, nagyon is valószínű. Még azt sem vonhatnánk egykönnyen kétségbe, hogy a dráma előadásakor bizonyára foglalkoztatta az athéni közvéleményt a nyíl-probléma; elképzelhető tehát, hogy a hallgatóság egy része úgy értette a Herakles-dráma nyíl-vitáját, mint Wilamowitz: a költő állásfoglalását, napi politikát látott benne. De vajjon ez volt-e célja vele Euripidesnek is? Wilamowitz szerint a nyíl-vita megbontja a dráma művészi egységét, mert csak úgy kerül bele, mint „*purpureus, late qui splendeat . . . pannus*“. Végeredményben ez is elképzelhető lenne, hiszen az ókorban is írtak rossz, vagy legalább is itt-ott gyenge drámákat. Mégis, mi azt hisszük, hogy a funkcionális elv alapján ez az Euripides-részlet jobban is megmagyarázható: a nyíl-vita nem *purpureus pannus*, hanem mélyen beépített, szerves alkotórésze a drámának; csak éppen a funkcióját kell megtalálnunk.

Wilamowitz nemcsak a nyíl-vitát nem értette meg, hanem a dráma egész első „felvonását“ sem, amelynek ez a vita egyik alkotórésze. Hiszen ő maga mondja, hogy a cselekmény Herakles megjelenéséig nem sokat ér.² Ha tehát jobb magyarázatot akarunk a nyíl-vitára, ezt az egész első részt kell jobban megértenünk. Ennek az első résznek a megértése viszont elválaszthatatlan a dráma teljes egészének a megértésétől. A funkcionális elv csak a totális interpretáció keretében érvényesíthető. Az itt rendelkezésünkre álló hely természetesen nem elegendő ahhoz, hogy ezt a totális interpretációt részleteiben is kifejtsük. Csak nagy vonásokban fogjuk tehát az irányt megadni.

Az euripidesi Herakles-dráma lényege, mint már Wilamowitz is többé-kevésbé helyesen megállapította, a régi „Herakles-ideál“ csődje. Az archaikus Herakles-mythos a görög számára emberideál volt. Herakles a görög „Übermensch“, aki saját erejéből több lett, mint ember: *ardens evexit ad aethera virtus*. A Herakles-dráma ennek az „Übermensch“-ideálnak a belső összeomlását mutatja be. Amikor elvégezte Herakles 12 művét, hazaérkezik. Otthon éppen ekkor akarja megöletni a trónbitorló Lykos a hős apját, feleségét

² Die Handlung kann bis zu dem Erscheinen des Herakles keinen grossen Eindruck machen; die Charaktere liefern nur teilweise Ersatz.“ 118 l.

és gyermekeit. Herakles megjelenése egyszerre új helyzetet teremt: a szorongatottak megmenekülnek és Lykos maga bűnhődik halálal gyalázatos tervéért. Herakles bosszút áll, de a bosszú magával ragadja az „Übermensch“-et, kitör rajta az örület és abban a hitben, hogy ellenségeit öli meg, saját feleségét és gyermekeit is lemészárolja. Ez a rettenetes 13. mű szemünk láttára semmisíti meg Euripides drámájában a görög „Übermensch“-ideált. Nem részletezzük az interpretációt, csak röviden foglaljuk össze: a dráma második része a görög *arisztokratikus emberideál* bukását mutatja be. (Hangsúlyozzuk természetesen, hogy ez csak elnagyolt, egyoldalú interpretáció; a rövidség kedvéért most sok lényeges részletet figyelmen kívül kellett hagynunk.) És most lássuk azt az első részt, amit Wilamowitz nem értett meg.

Már az első rész is az arisztokratikus emberideál csődjéről szól, ugyanúgy, mint a második. Könnyen meggyőzhet erről bennünket egy rövid áttekintés. — A prologusban Herakles apja, Amphitryon mint Zeus „násztársa“ mutatkozik be. Feleségét, Alkmenet az istenek atyja és királya, Zeus is méltónak tartotta magához: nem Amphitryon Herakles igazi atyja, hanem az isten, Zeus maga, aki leszállott Alkmenehez. Ezzel az isten a férjet, Amphitryont is kitüntette; legalább is így érezte ezt az archaikus gondolkodás, amely még nem botránykozott meg az isten „házasságtörésén“. Amphitryon tehát *arisztokrata*, aki mint Alkmene férje az emberek fölött, szinte majdnem Zeus mellett áll; ezért beszél már a bevezető szavakban olyan büszke öntudattal. De ez az emberfeletti „arisztokrácia“ a dráma elején már csak szavakból áll. Hiába volt vitéz harcos és nagy király Amphitryon, mégis *megöregedett* és most már csak szomorú váza annak, aki egykor volt: nem tud segíteni sem magán, sem szorongatott övéin. Amphitryon erőtlenségét még jobban hangsúlyozza a thébai-i aggastyánoknak mellette álló kara. Ezek ugyanolyanok, mint ő, fiatalkorukban éppoly vitézül küzdöttek, és most éppolyan erőtlenek, mint Amphitryon. Euripides az egészen drasztikus, hatástkeltő színpadi eszközöktől sem riad vissza. A kar szuszogva, botra támaszkodva vánszorog be a színpadra. Lihegő erőlködésüket mesterien utánozza a versmérték (120 kk.). Üres fenyegetőzésük, handabandázásuk szájalmasan, nevetségesen hat. Csak a szájuk jár, de igazán segíteni nem tudnak. Íme, ez a sorsa az emberi erőnek, nagyságnak: az erő elfogy, csak a nyelv pereg tovább (229). A régi arisztokrácia elkopott, csak hiú csengése maradt meg. — Ennek az elkopott arisztokráciának az ellenfele a jött-ment Lykos, az erőszakos parvenü, aki a város törvényes királyát megölte és most maga bitorolja a trónt. Meg akarja öletni Herakles kis gyermekeit, mert attól fél, hogy ezek, ha felnőnek, bosszút állhatnak rajta. Elvetemültségében ezt a tervet csak józan politikai bölcseségnek tartja (165 kk.). A brutális erőszaknak ez az immorális okoskodása jellemző Euripides

korára. Nemcsak egyes szofisták gondolkoztak így, mint Platon Gorgiasából láthatjuk, hanem többek között az a makedoniai Archelaos is úgy cselekedett, mint Lykos (v. ö. Platon, Gorgias 470 kk.), akinek udvarában Euripides utolsó napjait töltötte. A parvenü Lykos alakját tehát Euripides valóban az életből vehette. Ez a gátlásokat nem ismerő, elvetemült típus csak a saját biztonságával törődik, a morál számára egyáltalán nem létezik. A régi arisztokrácia persze — a közfelfogás szerint — nem ilyen volt, hiszen a *kalokagathia* erkölcsi tartalmat is jelentett. De ez az arisztokrácia a dráma első részében már erőtelen, csak beszélni tud (236—237), Lykos viszont cselekszik (238—239).

Ha már most ezt mind figyelembe véve vizsgáljuk a nyíl-vitát, egészen másképp fogjuk megítélni éppen művészi szempontból, mint Wilamowitz. Groteszkül hat már az is, hogy az elvetemült Lykos, aki saját biztonsága érdekében meg akarja öletni Herakles ártatlan gyermekeit, még ő beszél arról, hogy a nyíl „*nem lovagias*“ fegyver. Az igazi bátor harcos karddal vagy dárdával a kezében szemtől-szembe áll ellenségével; csak a gyáva íjász támad alattomosan rejtekhelyéről, mindig készen arra, hogy elfusson, ha baj van. — Ez feltétlenül igaz, és gyönyörűen is hangzik, de hát éppen az alattomos, gyáva Lykosnak kell ezt megállapítania? Az olvasónak — ha elég figyelmesen tud olvasni! — lehetetlen észre nem vennie, hogy Lykos ezzel a Herakles ijára szórt vádjával, bármenynyire talál is a vád az íjászra, voltaképpen saját hitványságát leplezte le. Azzal, hogy Herakles gyermekeit meg akarja öletni, nehogy felnőjenek és bosszút álljanak, ugyanúgy cselekszik, mint az íjász, aki nem szemtől-szembe áll ellenségével, hanem gyáván rejtekhelyéről céloz. — De ez még csak hagyján. Ahogy Lykos leplezte magát az ijra szórt vádbeszéddel, ugyanúgy leplezi le magát Amhitryon is a védelemmel (200—203). Megdöbbenve halljuk, hogy a kivénült „*kalokagathia*“ képviselője védelmébe veszi a lovagiatlan fegyvert és beszédét körülbelül így fejezi be: „A harci bölcsesség abból áll, hogy az ember lehetőleg ártson ellenségeinek, de ő maga biztonságban maradjon és őrizkedjék jólőre a kiszámíthatatlan véletlentől!“ De hiszen ugyanezt cselekszi a parvenü Lykos is; épp azért akarja megölni az ártatlan gyermekeket, hogy „jólőre őrizkedjék a kiszámíthatatlan véletlentől!“ Hát mi a különbség akkor Herakles apja, a kalokagathos, az arisztokrata és a parvenü Lykos között? Úgy látszik, semmi. Amhitryon pontosan ugyanazokat az elveket vallja, amelyeket a gyakorlatban éppen az ő kárára Lykos akar megvalósítani. A különbség csak az, hogy Amhitryon, az arisztokrácia már kivénült, gyenge, Lykos pedig fiatal és erős.

A nyíl-vitában tehát Euripides leplezi egymásután előbb Lykost, aki lovagiaságot prédikál és közben alattomos gyilkos-

ságra készül, utána pedig a kivénült arisztokráciát, amely öntudatlanul bevallja, hogy ugyanolyan hitvány, mint ellenfele, a föléje kerekedett parvenű.

*

Főlöszlegesen tovább részleteznünk az interpretációt. Már az eddigiekből is láthatjuk, hogy a funkcionális elv érvényesítése lényegesen elmélyíti Euripides megértését. Bármennyire szellemes, ügyes volt is Wilamowitz magyarázata, csak a felületet magyarázta meg. Nem volt rossz ez az interpretáció sem, hiszen valószínű, hogy megvolt a nyíl-vitának a dráma előadásakor az a pillanatnyi aktualitása is, amelyre Wilamowitz hívta föl a figyelmünket. Euripides azonban ezen a pillanatnyi politikai aktualitáson túl sokkal többet akart mondani: erre mutat az a *funkció*, amelyet a nyíl-vita a dráma egészében betölt.

2.

Sokszor idézik Euripides világnézetével kapcsolatban azt a mondását, hogy „rosszat cselekvő istenek nem istenek“. Ezt a szentenciát éppúgy, mint sok más a szerző drámájának valamelyik szereplőjével mondatja. Már az ókoriaknak feltűnt, milyen sok Euripides műveiben a gnómikus szentencia. Épp ezért a későbbiek egyik tragikustól sem idéznek annyi gnómát, mint Euripidestől. A modern filológia aztán nagyrészt ezekből a gnómákból konstruálja meg „Euripides világnézetét“. Erdemes lenne ebből a szempontból revízió alá venni kézikönyveink Euripides-jellemzéseit. Megdöbbenő, hogy Euripides-képünk milyen nagy mértékben a gnómák mozaik-darabkáiból épült fel. A baj csak az, hogy a filológia ezeket a gnómákat sokszor készpénznek vette; elfeledkezett arról, hogy ezek nem közmondások. Amennyire igaz az, hogy minden közmondás egy parányi zárt „világnézet dióhéjban“, épp olyan biztos az is, hogy az euripidesi gnómák igaz értelmét szinte mindig a dráma teljes egészében betöltött funkciójuk határozza meg. Így aztán könnyen megeshetik az is, hogy a kérdéses gnóma euripidesi értelme a szó szerinti értelemnek pontosan az ellenkezője. Kielégítő eredményre itt is csak a funkcionális szemlélet vezethet. Lásunk erre is egy példát.

κακῶ γὰρ ἐσθλὸν οὐ συμίγνυται mondja Euripides egyik darabjában (Ion 1017). „Mert a rosszal a jó nem vegyül.“ Ha ezt a gnómát önmagában értelmezzük, hajlandók lennénk mindenekelőtt politikai értelmére gyanakodni. A görögben a „jó“ (ἐσθλός, ἀγαθός) és a „rossz“ (κακός) politikai osztályokat is jelöl. Theognis például az arisztokratákat következetesen „jóknak, derekknak“, a népet viszont „rossznak, hitványnak“ nevezi; többször inti fiatal pártfogoltját, az arisztokrata Kyrnost, hogy tartózkodjék a hitványak társaságától: a jó a rosszal ne vegyüljön. Ha tehát Euripides egyik szereplője egy hasonló gnómát mond, akkor ennek nyugodtan meg-

lehet ez a politikai mellékíze is. Természetes azonban, hogy ez a szentencia, mégha politikai eredetű is, egész etikai világgépet foglal magába. A jó és a rossz két ellentétes principium, mint a tűz és a víz: soha összevegyülni nem képes. Valószínű, hogy ezzel a tétellel az Euripides-korabeli bölcsélet is részletesen foglalkozott. Csak találomra idézünk erre az egyik platoni dialógusból, a Kratylusból egy részletet (385 b—c). Sokrates azt kérdezi Hermogenestől, „vajjon lehetséges-e, hogy az igaz beszéd egészében igaz ugyan, de részeiben hamis?” — „Nem, az nem lehetséges — feleli Hermogenes —, ha az egész igaz, akkor a részeknek is igazaknak kell lenniök”. Az igaz és a hamis tehát Platónnál a két beszélgető közös megegyezése szerint épp olyan ellentétes principiumok, mint az Euripides-gnómában a jó és a rossz: a kettő nem keveredik egymással. De hát valóban ez volt Euripides etikai meggyőződése? Vizsgáljuk meg ennek a gnómának a funkcióját!

Euripides drámájában, az *Ion*ban ez a gnóma egy hosszabb beszélgetés záróköve. — Kreusa királynő a Paidagógos tanácsára elhatározza Ion megöletését. Előbb arra gondolnak, hogy a Paidagógos fegyveresen támadjon Ionra és nyíltan ölje meg, de ezt hamarosan elvetik. Kreusa talál egy másik, ravaszabb tervet és erről kezdenek beszélni a 985. sorban. A kissé hosszadalmas stichomythia tartalma ettől a sortól kezdve nagyjából a következő: Kreusa ősapja, Erichthonios kapott Pallas Athéné istennőtől két cseppnyi vért a megölt Gorgo testéből. Az egyik csepp halált hoz, a másik pedig gyógyít. Ezt a két csepp vért hordja magával a karperecében Kreusa, és közülök az egyikkel akarja most megmérgeztetni Ion-t. A beszélgetésnek az a részlete, amely bennünket most érdekel, a 985. sortól az 1018.-ig terjed. Közvetlenül a cselekmény szempontjából ebből a *harminchárom* sorból csak annyi fontos, hogy Kreusának van egy titkos mérge és ezzel akarja Ion-t megöletni. De miért kell ezt ilyen körülményesen *harminchárom* sorban előadni? És legfőképen minek beszél itt Kreusa *mind a két* Gorgo-cseppről. Hiszen csak az egyikre, a gyilkos méregre lesz szüksége. Sehol az egész drámában, de még a mythosban sem hallunk arról, hogy Kreusa a másikat, a gyógyító cseppet is fölhasználná! Nyilvánvaló, hogy erre a két ellentétes hatású Gorgo-cseppre Kreusa karperecében csak azért volt szükség, hogy a végén megkérdezhesse a Paidagógos: „És hát együvé vegyítve hordod a kettőt, vagy külön-külön?” — Kreusa válasza aztán erre a kérdésre az a gnóma, amellyel foglalkozunk. „Persze, hogy külön, *hiszen a rosszal a jó nem vegyül.*” Az olvasó, ha gondolkozik a dráma egész felépítésén, azonnal észre fogja venni, hogy Euripidesnek erre az első pillanatra kissé talán unalmasnak ható „betétre” éppén a gnóma kedvéért volt szüksége. A szerző ezzel a gnómával valami egészen lényegeset akar mondani, különben nem vezetné be harminchárom hosszú sorral. Ha az egész drámát interpretálnánk, könnyen meg-

állapítható lenne, hogy ez a két Gorgo-csepp Kreusa karján *szimbólikus*. Amiképen egymás mellett hordja karján a halálhozó mérget és a gyógyító cseppet, ugyanúgy egymás mellett van ez a két principium jellemében is. A különbség csak az, hogy a méreg és a gyógyító csepp *nem vegyül egymással*, mind a kettő ugyanannak a lénynek, a Gorgonak a véréből való, és mégis elválik egymástól. Kreusa jellemében viszont a jó és a rossz szétválaszthatatlan egység. („Minő csodás kevercse rossz s nemesnek a nő, méregből és mézből összeszűrve“ — mondja Madách is.) Hogy ez valóban így van, azt bizonyítja az egész dráma. A gnóma tehát Euripides szerint *hamis*; nem az író világnézetét foglalja össze, hanem annak pontosan az ellenkezőjét.

Ahhoz, hogy Euripides világképét a gnómákból megállapíthassuk, előbb meg kellene vizsgálnunk minden egyes gnómának a funkcionális szerepét. Az eredmény nem lenne kétséges: hamarosan kiderülne, hogy Euripides-elképzelésünk téves.

Szabó Arpád.

*

Zwei methodische Beispiele für die sogenannte „funktionale“ Euripides-Interpretation werden hier eingehender behandelt. Als erstes Beispiel wurde der bekannte $\omega\rho\omicron\varsigma$ und $\epsilon\pi\alpha\iota\nu\omicron\varsigma$ τοξότου im euripideischen Herakles (V. 159—164 und 188—203) gewählt. Wilamowitz sah darin eine „Abschweifung vom Stoffe“, eine „beabsichtigte Anspielung auf zeitgenössische Zustände und Ereignisse“. (Vgl. Wilamowitz, Euripides Herakles S. 139 ff.) Dagegen wird hier eine andere, funktionale Interpretation vorgeschlagen. Es wird darauf hingewiesen, dass gerade Lykos, der moralisch tiefstehende und verworfene Parvenü den Bogenschützen schmäht. Er, der in seiner Verworfenheit auch die unschuldigen Kinder des Herakles zu töten beabsichtigt, damit er keine Angst vor der Rache zu haben brauche, gerade er behauptet, dass der Bogen eine unedle und unritterliche Waffe sei. Die Schmähung des Bogenschützen ist also bei Euripides eine groteske Charakterskizze der Parvenü-Moral. Noch grotesker wirkt aber die Verteidigung des Bogenschützen im Munde des aristokratischen Amphitryon. Als Vertreter der vergreisten Kalokagathie müsste gerade Amphitryon in dem Bogen eine unedle und verpönte Waffe erblicken. Statt dessen verteidigt er den Bogenschützen und indem er die Vorteile des Bogens hervorhebt, bekannt er sich unwillkürlich und unbewusst zu den Idealen des verworfenen Lykos. Der Streit über den Wert des Bogenschützen ist also nach dieser Interpretation gar keine Abschweifung vom Stoffe, er fügt sich vollkommen in das Ganze des Werkes hinein, und er ist eigentlich ein Stück ironischer Moralphilosophie von Euripides. Als zweites Beispiel für die funktionale Betrachtungsart wurde eine euripideische Gnome (Ion 1017) interpretiert. Oft wird die Weltanschauung des Euripides aus den Mosaikstücken seiner Gnomen rekonstruiert. Dabei vergisst man aber oft danach zu fragen, ob eine euripideische Gnome tatsächlich die Auffassung des Euripides, oder ob sie nicht gerade umgekehrt ihr Gegenteil zum Ausdruck bringt. Die hier interpretierte Gnome: Ion 1017 scheint zweifellos gerade das Gegenteil der euripideischen Weltanschauung auszudrücken. Das ganze Drama Ion beweist ja, wie falsch die im Vers 1017 zitierte Gnome ist. „Das Gute vermischt sich nicht mit dem Schlechten“ — sagt Kreusa, aber sie selbst ist der lebende Beweis dafür, wie das Gute und das Schlechte in dem Menschen eine unzertrennliche Einheit bilden.

Arpád Szabó.