

AESCHYLOS VALLÁS-ERKÖLCSI VILÁGNÉZETE
ORESTIÁJA ALAPJÁN.

— Harmadik és befejező közlemény. —

III.

Ha azon helyekre támaszkodunk, a melyekben az isteni hatalmak csoportosításáról van szó, úgy Aeschylus szerint háromféle ily emberfölötti hatalmat kellene felvenni, nevezetesen: 1. földfölötti, égi; 2. a földön, a házakban ténykedő s 3. a föld alatt honoló hatalmakat.

A *földön*, nevezetesen a házakban ténykedő emberfölötti hatalmakra nézve Aeschylus kellő tájékozást nem nyújt. Annyi tény, hogy a házi fetiseknek már nyoma sincsen, s a naturistikus-samanistikus hatalmak, a mint ezek az önkívületi, álomszerű állapotban ténykednek, hitelüket teljesen elvesztették. Még Klytaemnestra, a nő is gúnyolódik fölöttük, s csakis akkor tulajdonít az álomnak határozó befolyást, midőn már teljesen szövetkezett az alvilági hatalmakkal. A hősök cultusával szintén nem találkozunk. Az ősök cultusa pedig eredeti jellegét már elveszítette. Az ősnék szellemé nem időzik a házban, a mint azt a nomadismus ősképzeteit leghívebben megőrző chinaiak- és rómaiaknál találjuk, hanem az alvilágban s az utód nem a házban, hanem az ős sírdombján hozza meg a kegyelet áldozatait. Az ősök cultusa tehát nem a házi, hanem az alvilági hatal-

mak cultusával áll összefüggésben. Mégis volt házi cultus, voltak házi Istenek. Ezeket Aeschylus, mint a ház kincsekkel telt belső lakait kegyesen gondozókat, tehát a ház javai felett kegyesen örökösöket jellemzi, de néven nem szólítja meg. A jón törzseknek ilyen, a ház javai fölött általában örökös Istene Hermes volt, a ház belseje felett pedig Hestia örökösött, a tűzhely kegyes istennője. Mindkét Isten azonban szintén nem földi, hanem földfölötti, úgy hogy a földi Istenek csoportját szorosán véve, a «földi» szavat egyenesen elhagyhatjuk.

A földalatti Istenek laka a *Hades*. Ezen lakon kívül létezik még a Tartaros, a Titanok teljesen elzárt tartózkodási helye, kik azelőtt oly hatalmasok voltak, de vad harci dühökben Zeus által elejtetve, soha többé föl nem kelnek. Csak az Erinyseket és azok nőtestvéreit, a Moirákat, valamint a *közös anyát*, a földet nem érte hasonló sors. Míg ama titáni hatalmak Zeus uralkodása óta minden befolyástól meg vannak fosztva s így ők semmiféle cultusban nem részesülnek, addig emezek befolyásosak s van részben cultusok is. A vonatkozás ezen hatalmak és a Hades lakói közt Aeschylusnál laza.

A Hades uralkodója Pluto; alattvalói az elköltözöttek lelkei. Ezek vérnélküliek, közelebbi egyéni vonások nélkül. (E. 300.) Közös sorsuk, hogy vigaszt, örömet nem ismernek. A halál utáni élet a lehető legszomorúbb, s csakis a reménynélkülinek kívánsága az, hogy a kétségbeesés életét az örök álmó élete váltsa fel. (A. 555.) Vigaszt azonban ezen halál utáni élet nem nyújt senkinek, a Hadesbe kényszerűleg elköltözött csak is a halálnak bátor elszöndéje, a szép halál vigasztalhatja. Ez volt, nézetem szerint, Aeschylus hite is. Vannak ugyan Aeschylus művében egyes helyek, melyek e felfogással ellenkeznek, ezek azonban részben a rég letűnt hőskor alapképzetkörüvel, részben scenikus érde-

ekkel, végre pedig a köznézettel függenek össze. A hőskornak alapdogmáját képezi, hogy a hős, a kiben a fetisizmus és samanizmus vallási tőkéje le van rakva, mint ilyen, feltétlen értékű eleste alkalmával nem halt meg, hanem csak alszik; majd később uralkodik mindazok felett, kik őt a halálba kísérték. Ezekkel együtt a veszély idején elhagyja földalatti biztos rejtekét s övét megvédi a végveszélytől. Innen azon barbár szokás, hogy legkedvesebbjei őt a halálba kísérik s sírja fölött az ellenség foglyai leületnek, ez utóbbiak részben azért, hogy vérükkel táplálják az elvérzettet, részben azért, hogy mint rabszolgák őt szolgálják. Még a homeri korban is találkozunk eme felfogással (Ilias XVIII. 334. stb., XXIII. 22.), jölehet már ekkor is túlsúlyban volt a minden egyéni életet megsemmisítő, tisztán árnyszerű szomorú életnek képe. Ha már most Aeschylosnál ugyanazon vigasztaló gondolattal találkozunk, melyet a Hadesben időző Achilleus mint vigasztalót visszautasít (Odyssea λ. 488. stb.), úgy a chorusnak azon kívánatát, hogy bárha Agamemnon még Troja alatt dicsőségesen elvérezhetett volna, mert az esetben ő a vele együtt dicsőségesen elestek fölött még az alvilágban is uralkodhatnék: bizonyára nem tudhatjuk be Aeschylosnak mint az ő nézetét. Még kevésbé lehet Klytaemnestra halálutáni szerepléséből s szavaiból arra következtetni, hogy Aeschylos az elköltözött lelkek életét egyéninek gondolja.

Sokkal komolyabb ellenérv rejlik az elköltözött lelkek színtelen, árnyszerű életének felfogása ellen az ősök cultusának tényében. A sírokra kiöntött, nevezetesen véres áldozatok az *eredeti* élet táplálását czélozták, az ősekhöz intézett kérések és fohászok pedig azon hitet feltételezik, hogy ez ősök szellemei a kérést meghallják s erejük alapján azt teljesíthetik is. Ezen hit ellen Aeschylos cultusi jellegű színművével egyenesen nem küzdhetett; a kegyelet gyakorlását pedig még akkor sem lehet megszüntetni, ha a mögötte rejlő hit

élettelen. A vallási gyakorlat nevezetesen, ha kegyeleti mozzanatokkal vegyül, még soká túléli a hitet. Aeschylos csakis közvetve küzd emez ősök cultusával adott hit és ennek megfelelő gyakorlat ellen. A hitet megtámadja azért, hogy az ősök szellemeinek a *legcsekélyebb* befolyást sem enged a tragikum megoldásánál. A bajt, a tragikumot e szellemekben való hit okozta; de a tragikum megoldásánál a szellemek rejtekükben maradnak, nekik a szerencsés megoldásnál semmiféle érdemük nincs. Ők megmaradnak azon tehetetlen árny-szerű állapotukban; még a hatalmas Agamemnon szelleme is minden áldozat, gyermekei szívzaggató esdéseire daczára is néma, tehetetlen marad. A szellemekben való hitnek tehát csakis negatív, egyenesen rossz, a tragikumra kényszerűleg indító hatása van, de áldó, feloldó, nemesítő hatása e hitnek Aeschylos drámájában nincs.

Orestes mindaddig, míg a szellemekben való hite alapján atyja szelleméhez imádkozik s tőle segílyt kér, pazar módon igéri neki azt, hogy gazdagon megfizeti segítségét, gyakori düsgazdag áldozatokat hoz neki sirjánál. Midőn azonban atyja szellemétől semmiféle biztatást sem vesz, s midőn bünsülye alól csakis Apollon, Athéne és az atheni nép segítése és intézkedései alapján szabadul fel s házának megmentőjeül Pallas Athéne bizonyul be: fentebbi ígéretei beváltásáról mitsem hallunk; ő egy magasabb vallás-erkölcsi világrendbe helyeztetett, s ez állásponton hálaimait Pallas-, Apollon- és Zeushoz intézi, cultusával nekik szolgál s ígéreteit s esküjét Athéne népével szemben kívánja beváltani. (E. 757.) Így küzd Aeschylos közvetve nem a szavak, de a tények erős logikájával félreérthetetlenül az ősök cultusa ellen. Szavaival nem sérti meg senkinek kegyeletérzelmeit, de mindnyájuk érzelmei megnyugodnak egy magasabb cultusban.

Az elköltözött lelkek ezen személytelen álom- és árny-szerű állapotával egyezik a fölöttük való uralkodásnak kép-

zete is. Plutó, a Hades ura, e lelkek uralkodója. Ez uralkodás azonban tulajdonkép nem uralkodás, hanem őrizés, zár alatt tartás. Pluto fogva tartja őket, s fogságukból, Aeschylos műve szerint a közképzet ellenére sem szabadulnak fel. Hiába folyamodik a chorus Plutóhoz, hiába Orestes a személyesített földhöz, hiába Electra Persephassához: a Hades zárva marad, a hatalmas Agamemnon lelke sem hagyja el árnylakát. (X. 487., 488.)

Az őrizés ezen egyhangúságát a közképzet szerint Pluto ítélő ténykedése szakítja meg. Hadesnek az emberek fölött mondott ítélete rettenetes, a vétek könyvében mitsem kerül el figyelő szeme. Örök kínnal bűnhődik az anyagyilkos s azok is, kik az Istenek, a vendég-barátok, a szerető szülők ellen vétkeztek, elnyerik büntetésüket. Aeschylos a nép ezen köznézetében nem osztozik. Nem küzd ellene, de a tények logikája elejti azt. A felsorolt vétkek közül ugyanis az, mely fölött ítélni a Hadesnek *kizárólagos* joga, az anyagyilkos fölötti ítélet. A föld felé és a földbe omló vér a gyilkost az alvilág hatalmába ejtette, s e gyilkost az alvilág ítélete alól nem menti meg sem Apollon, sem Athéne hatalma. (E. 274.269. 270. stb.) Minden vétek tehát bűnhődést, felmentést igényelhet e földön, de ezen egy bűn nem igényelheti azt semmikép. S Aeschylos művének hangos válasza: igenis, még azon bűn fölött is ítélhet, és pedig fölmentőleg, az alvilágiaktól független hatalom. Ezzel Plutónak hivatásköre, jelentősége meg van semmisítve. Alattvalói, az elköltözött lelkeknek földre kiható jelentőségével megszűnt, uralkodójuk Plutónak jelentősége is a földön élőkre nézve. Vallási viszonyba az egyes ember ezen új világrend szerint Plutóhoz nem lép, Pluto megszűnt Istennek lenni.

Érzik a tények ezen lesujtó logikáját a Hadesből származó ebek, az ős sötétségnek agg leányai: az Erinyszek. Az ősi szokásnak vége, az új Istenek porba tiporják az ősjogot, hivatásuktól megfosztják a régi Isteneket. (E. 494., 773. stb.)

Elmerülnek a semmiségbe látó szemeink előtt a Hades isteni alakjai is. Zeus mellett egy Zeus *καταρχθόνιος* udvarával nem fér meg.

E sorsot kikerülik a Hadessel csak laza összeköttetésben álló Erinysek és a Moirák. Ők Plutónál idősbek, még a Titanok csoportjához, az ős Istenekhez tartoznak. Midőn ezeknek közös sorsát, a Tartarosba való örök elzáratást már régebben kikerülték, viszonyba helyezkedtek a létező Istenekhez.

A mi már most e viszonyukat a Hadeshez illeti, úgy ez az Erinysek és a Moirákra nézve lényegileg különböző.

A Moirák vagyis a Moira¹ a görög köztudatban is lényegileg személytelen, elvont hatalmat képviselt. Cultusa sohasem volt, de mindenki meghajolt e hatalmak előtt. Hesiod a mythologiai folyamatba e hatalmakat is belevonja, de majd a sötét éjszaka leányainak nevezi el azokat, majd Zeus és Themis leányaivá teszi, ezzel is öntadatlanul jelezve azt, hogy nem valók egyáltalában a fejlődés, a levés folyamatába. A költői képzelet, mely a Moirát hármas alakban állítja elibénk, nem talál más nevet ez alakok jelzésére, mint a véges lényekkel szemben jelentkező végzetszerűségben rejlő mozzanatokot kiemelő neveket. A végzet a multban szövődik (Klotho), a jelenben jut egyesnek osztályrészüll (Lachesis) s a jövőben teljesül kérlelhetlenül (Atropos). Minden személyi vonatkoztatás nélkül érvényesül e hatalom, részvét, szeretet avagy ellenszenv, gyűlölet e ténykedésnél teljesen ki van zárva; a hatalom nincs az időnek, a változásnak alávetve; felölelve hármas alakjában az időt, időfölötti, *örök* lényében határozza meg, semmi által meg nem határozotatva a tér és idő korlátai közt mozgót.

¹ A többes, bár csak elvéve, előfordul Homerosnál is. Aeschylus felváltva használja az egyest a többessel.

Aeschylos a Moirák ezen elvont, személytelen és minden végesre vonatkozó hatalmát határozottan érvényre emeli. A homerosi felfogással szemben nem találkozunk Aeschylosnál oly tétellel, mely az igaz Isteneket a Moirának alávetné. Hesioddal szemben Aeschylos a Moirákat a mythologiai folyamatból kiragadja olyformán, hogy őket az ős éjszaka *testvéreinek* mondja. Aeschylos az ős éjszakánál a származási táblán feljebb nem hatol, de igenis, az ős éjszakát az Erinysek anyjává teszi. A Moirák tehát, mint sötét, végzetszerű hatalmak, a levés folyamata *mellett*, tehát azon kívül állanak. *Örök* hatalmak, s mint ilyenek, a tér korlátai közé sem eshetnek.

Már concretebb a viszony az Erinysek és a Hades lakói és sorsa közt. Cassandra őket egyenesen a Hadesből jövő kutyáknak nevezi, s ők maguk is egyik feladatukúl ismerik el azt, hogy az anyagilkost a Hadesbe vezessék, az oda eljutottat pedig itt is kinozzák. Ők Pluto jogainak védői emberek s az új Istenek előtt, s az új Istennel szemben az ős éjszakának immár *agg* leányai, kiket az emberek és a világosság Istenei egyaránt gyűlölnék. (E. 261., 323., 262., 69. stb.)

Az Erinysek hivatásukat s rendeltetésüket nem a Hadesből vették; a Moirák örök hatalma szötte ezt csonkítatlan örökségként számukra. (E. 194.) Pluto tehát tulajdonkép nem urok. Nem ő jelöli meg számukra az általok üzöbe veendő áldozatot; ők maguk találják meg a bűnöst, s midőn vad élvezettel üzöbe veszik s végre levezetik Pluto ítélőszéke elé: e ténykedésükkel nemcsak Plutót szolgálják, hanem teszik ezt az emberek java és erénye érdekében is, a mennyiben az emberek, látva e bűnök rémitő következményeit, visszarettennek magától a rossztól, s ezt legalább a félelem hatásos rugója alapján nem hajtják végre. (E. 494.) Míg tehát Pluto ítélete a bűnösre szorítkozik s tisztán csak a meg-

a megtorlás jellemével bír: addig az Erinysek büntetése ki-
hat a társadalomra és pedig paedagogiailag.

Az Erinysek és a Hades lakói közt tehát nincs oly
szoros összefüggés, hogy ez utóbbiak sorsával amazok sorsa
is szükségszerűleg eldőlné; sőt ellenkezőleg, büntető tényke-
désüknek ezen paedagogiai czélzata positiv viszonyba hoz-
hatja őket az új erkölcsi világrendhez s ezek képviselőihez,
tehát az új Istenekhez is.

Mielőtt azonban ezen problémával, a mely Aeschylos
vallási világnézetének legérdekesebb kérdése, közelebb foglal-
koznánk, szükséges még az emberfölötti erők *harmadik cso-
portjával*, az úgynevezett olympusi Istenekkel is megismerkedni.

Mindenesetre feltűnő, hogy a homeri Olympus számos
Isteneivel nem találkozunk. Tényleges szerep csak Zeus, Athéne
és Apollónak s mellékesen Hermesnek jutott. A többi Istenek
csak alkalmilag, a mult történetével összefüggésben, avagy
a költői beszéd élénkitése érdekében említetnek. Így említi
fel a chorus *Hera* haragját a trojai háború okainak előadá-
sánál (A. 68.), *Apollon* pedig a házaselet nagy jelentősége
kiemelésénél emlékezik meg Heráról, nemkülönben *Kypris-
ről* (E. 214.). *Ares* a háború bajainak leírásánál, azok színe-
zése érdekében említetik. (A. 434., 651.) *Peithót* csakis
Athéne említi, saját rábeszélő tehetségét abban személyesít-
vén. (E. 887.). *Hephaistos* nem is mint Isten, hanem mint
az örömhírt hozó *tüzi jel* szerepel, s annak fiai Apollon
honfoglalásánál, mint útkészítők, mint a vadont kiirtók említ-
tetnek. (E. 18.)

Fontosabb az, hogy *Heliost*, az Istenek és emberek
kémjét és esetleg tanúját, a ki mindeneket lát (Ilias III. 277.
Odyssea XI. 109., Ilias III. 276.), Orestes mint *atyját* hívja
fel tanuúl. Ezen atya jelző Heliost közelebbi viszonyba hozza
Zeushoz; az azonosítás ellen szól azonban a neki szánt
alárendeltebb szerep. Hogy azonban Heliosnak ezen jelző

daczára sincs önálló jelentősége, azt azon tény mutatja, hogy a tanú nem Helios, hanem az erkölcsi világosságnak képviselője: Apollon

Érdekes végre *Artemis* szerepe. Aeschylos őt mint a hold Istennőjét fogja fel, a ki a vad állatoknak szerető nemtője, Zeus szárnyas kutyáinak ellensége; a tengernek kedvezőtlen szelek által mozgatója s oly áldozatoknak követelője, mely sem nem szent, sem meg nem ünneplendő, mely gyűlöletet kelt rokonok közt s a férfi vesztét okozza. Artemis tehát mint Zeussal és a görögökkel, ellenséges hatalom lép fel, a ki a szent törvénnyel és a családok boldogságával ellenkező cselekvényeket követel. Ezen összefüggésben értjük már most a chorust, hogy Artemis ellenében a megváltóhoz, a Paeánhoz fordul; de értjük Aeschylost is, hogy közvetlen ezen szakasz után közli Zeust legfenségesebben dicsőítő himnusát. Minden hatalom, nevezetesen Artemisé is, semmis Zeus hatalma mellett, s minden, így Artemis is, kénytelen végre is Zeus erkölcsi világrendjét szolgálni. Ha végre tekintetbe vesszük még azt, hogy a trilogia végső szakaszában, mely Zeus hatalmának győzelmét ünnepli, a kedvezőtlen szeleket előidéző, de immár Zeusnak hódoló hatalmakként az Erinysek vannak feltüntetve s Artemisről az egész trilogiában a főt idézett helyen kívül szó sincs, úgy állíthatjuk, hogy Aeschylos vallási tudatában, Artemis mint Istennő megszűnt lenni; s az eddig mondottak alapján kétségtelen, hogy Aeschylos égi Istenekül csakis Apollónt, Athénét és mellékesen Hermest ismerte el.

Ezen Isteneknek egymáshoz való viszonyát vizsgálva, az égi hatalmak képzete még inkább egyszerűvé válik.

Hermes alakját szorosán körvonalozni még mindig bajos. Akár Sarameyara vigyük vissza, a mint ezt Müller Miksa teszi, benne látva a hajnalpírt követő, mindenüvé gyorsan elható szellőt, akár Kuhnnal a zivataros szellőre,

akár végre Prellerrel az eső Istenét lássuk ő benne¹ sokoldalú foglalkozása, változatos alakja előttünk érthetőbbé és átlátszóbbá nem lesz. Aeschylos Hermesnek ezen definíthatlan voltát elfogadja, midőn azt állítja róla, hogy Hermes talányokban beszélve, égi sötétséget von szemünk elé, úgy, hogy ő még verőfényes nappal is bajosan ismerhető fel. A mythologia e talányos természetét származása által magyarázza, a mennyiben őt a világos Zeus és a sötét, de termő Majának a földnek gyemekévé teszi. Erre Aeschylos is utal az idézett helyet megelőzőleg. Fontosabb azonban Hermesnek értékesítése szempontjából Aeschylosnak etymologiai kísérlete. Ő ugyanis Hermes *nevében* látja feladatát is jelezve; ἔρμᾶ = támasz, Hermes e szerint az égiek és földiek támogatója. Ő maga semmit sem kezd, hanem csakis a már megkezdettnek szerencsés kivitelét segíti elő. Dike vezeti Orestes karját, de a cselszövényes Hermes segíti őt a titkos küzdelemben. Mint ilyen, az eszközökből soha ki nem fogy az utakban ki nem fáradt s a czélt végre is eléri. Ő a hírnököknek védő Istene, ő az, ki Apollon meghagyására Orestest üldöztetése útjában támogatja s ő az, ki a legrejtélyesebb útra is elkíséri a lelkeket, a Hades útjára (ψυχοπομπὸς) és itt a védő sírdomb alatt őrzi a lelkeket: az élők és holtak hírnöke s közvetítője annak, hogy az alvilág szellemeihez az élők könyörgései eljussanak.

Ime Hermes szerepe Aeschylos művében.

Hermes nélküli az ethikai jellemet; sem égi, sem földi, sem alvilági, vagyis mindhárom egyenlőképen, t. i. a szerint, a mint azt megbízatása hozza magával. Neki csak mint a házat őrző Istennek van jelentősége, de akkor, midőn a vallás és erkölcsi élet legfőbb érdekeiről, midőn éppen ezen téren fölmerülő ellentét kiegyenlítéséről van szó: ekkor nincs szava.

¹ L. Preller: Griechische Mythologie 1854. 240. stb. lapon.

Az égi Istenek közül vallási és ethikai jelentőséggel csakis Zeus, Athéne és Apollon bír.

De még ezen Istenek sem egyértékűek. Apollon és Athene Zeusnak gyermekei, s mint ilyenek, Zeusszal szemben alárendeltségi viszonyban állanak. Ezen alárendelés azonban Aeschylosnál nem külső, nem physikai alapon nyugszik. Athene ugyanis már születésénél fogva is kizárja a physikai alapot. Athéne, a Zeus elméjében megérett gondolat, s midőn Zeus agyából kilépett, saját lényegét csakis a Zeus-szerű alkotta, úgy hogy Athéne lényege szerint a megnyilatkozó Zeus. (E. 618.) Apollón pedig Zeus prófétája; jóllehet anyja által a földiekkal, az elrejtettel összefüggésben áll, és pedig nemcsak oly értelemben, hogy időről időre veszi Zeus parancsait, a melyeket látnoki székeből hirdet embernek és városnak (E. 618. stb.), hanem azon mélyebb értelemben is, hogy Zeus az ő lelkét isteni bölcseséggel megtölti. (E. 17.) Mind Athéne, mind Apollonnal tehát Zeus szelleme a személyiséget alkotó. Mindkettő a megközelíthetlen magasságban és fenségben székelő Zeusnak *megjelenítője*, illetve *kijelentési szerve*.

Csak *egy* égi hatalom van, s ezen egy égi hatalom Zeus. Aeschylos vallási speculatiója azonban még itt sem állapodik meg. Érzí, hogy ezen végtelent szóval kifejezni nem lehet.

Ha Zeus — bármi is lényege —
Szivesen hallja e nevet,
E néven szólítom.
Magasbat elmém el nem ér,
Ha mindent híven meglátol,
Ha tényleg meddő gondolatai
Terhétől menekül. (A. 172. stb.)

Mintha csak a Rig-Veda szent költőit hallanók, kik keresve a létezők ős forrását, a véges mögött rejlő végtelent csak kételkedve állapodnak meg Tndra, Varuna nevei mellett.

A név a lényeket ki nem fejezi: így Zeus neve sem. De Aeschylos gondolkozása s vallásos kedélye számára nincs fenségesebb, magasabb név, a melyben megnyugodhatnak s így Zeusnál mintegy kényszerűleg állapotodik meg s az ő nevéhez köti vallási gondolatait.

Már most mit képvisel Zeus és annak kijelentője s megjelenítője: Apollon és Athéne?!

Legbiztosabban járunk el e kérdés megfejtésénél, ha az ethikai részből levonjuk a következményeket.

Ha a történeti éniség álláspontján ismét érvényesülő érzéki éniség a sötét Erinysek Istenőire vezetett, úgy viszont szükséges, hogy az ellentétes jellegű erényes élet az Erinysekkel is ellentétes jellemű világos Istenek képzetére vezessen. S ugyancsak ez lényegileg Aeschylos felfogása a felsőbb Istenségről. Ezen felsőbb Istenek új Isteneknek neveztetnek, szemben a régi Istenekkel. Már ezen elnevezésben is ellentét rejlik. A régi világrendet, mely természeti erőknek vak és önző uralkodását s a véren alapuló jogosultságát kiméletlenül érvényesíté az emberekkel szemben, egy új világrend váltotta fel, mely az emberi társaságban az erkölcsi erőnek észszerű uralkodását és a jónak érvényesülését czéllozta. Ezen új Istenek mindenekelőtt az Erinysekkel, a régiek képviselőivel állanak ellentétben. Az új Istenek fénylő ruhái az Erinyseket soha sem ékítik ruházatuk nem illik az Istenek templomaihoz, de még az emberek lakaihoz sem (E. 350.) Isten, ember, sőt még az állat is kerüli őket (E. 70.), s ha az ember még is felkeresné áldozataival oltárait, az áldozat más s az idő is olyan, melyben a többi Isteneknek nem lehet áldozni (E. 109.), Apollon temploma betolakodásuk által meg van gyalázva. Nem tisztelten, távol az Istenektől folyik le életök stb. De ők sem látják szívesen Apollont s az új Istenek, mint ellenségeik ellen, heves panaszbantörnek ki. (E. 778. stb.) S ezen általános ellentét *közelebbi*

hivatásukban, szereplésükben is nyilvánul. Zeus a házasságot még az eskünél is többre becsüli, azt megszenteli (E. 713.), míg az Erinysek e frigygyel mitsem törődve, értékesnek csak a vér kötelékeit tartják. (E. 608.) Az új Istenek tehát a személyi értéken alapuló erkölcsi alapköteléknek védői, az Erinysek ellenben a vérazonosságon alapuló természeti viszonyoknak őrei; amazok nyilvánulatukban erkölcsi hatalmak, emezek természetiek.

Ezen ellentétes természetük alapján értjük, hogy az új Istenek *működésük célját* az emberek boldogításában, a jónak győzelemre vezetésében lelék. Apollon és Hermes működése Zeus által megtiszteltetik, midőn ők az emberek üdveért küzdenek (E. 91.), s a mint a chorus és Zeus hívei Zeustől várják a legnagyobb bajok között is e dolgok jóra fordultát: úgy Apollon is a jóttevésben, különösen az új Isteneket tisztelőik és segítségükre szorulóik támogatásában leli működése jogalapját (E. 728.); Athéne pedig az új Istenek jóért való küzdelmének sikerében találja működésének jutalmát. (E. 974.) Az Erinysek működésének közvetlen célja ellenben csak a baj, a rossz. «átok»-nak nevezi őket a népnek szava. (E. 418. stb.)

Az új Istenek működésének *tárgya* az ember személyisége. Ezt nézik, ezt értékesítik s erre kívánnak hatni. Cassandra bűne után is az Isten szelleme által ihletett nő, bár szavának nem hisz senki sem; Agamemnon, ha vétkezett is, megmarad a háborúban jeleskedő s a szent pálczát hordozó királynak, a kire nézve nem közönyös, hogy Amazonnak biztos nyila avagy egy nő sima szava és cselszövényes hálója által veszett el. És Kronos, bár Zeusnak atyja s így a vérazonosságán alapuló természetes kötelék által van kötve fiához, mégis megmarad ama sötét hatalomnak, mely a személyiség értékét elismerő Zeus erkölcsi hatalmával fékezendő meg. (E. 645.) Az Erinysek ellenben a személyiségre nem tekin-

tenek, annak értékével nem törődnek, maga a véres tett elég működésük irányítására.

Ezzel szorosan összefügg az ellentétes hatalmak működésének *módja*. Az új Istenek nem az önzésen alapuló boszú vak szelleme, mintegy természeti ösztön által vezéreltetnek cselekvésükben — ez az Erinysek cselekvésének módja; hanem a szereteten alapuló belátás, az ész szelleme által vezetik az ember sorsát.

Ezzel a $\Delta\iota\chi\eta$ -nek érvényesülése is más az új Istenek és más az Erinysek uralma alatt. Érvényesül a $\Delta\iota\chi\eta$ az új Istenek uralkodása alatt is; de míg az Erinysek természeti hatalomként, vak ösztön által vezetve, maguk szaglászszák a vérnyomot s élvezettel szívják ki élő áldozatukból a vért: addig az új Istenek éppen azáltal, hogy az emberiséget az ész országába emelik, magára az emberiségre, a történetben érvényesülő erkölcsi erőkre bizzák a $\Delta\iota\chi\eta$ végrehajtását. Nem ők, hanem maga a történet az ítélő. (A világtörténet világítélet is.) Nevezetesen pedig nem ítélnék az új Istenek oly esetekben, a melyekben az egyes ember egészen visszasülyed a természeti vadság állapotába, s megfélemlkezve még a természet szaváról is, vérengzve fordul saját vére ellen. Zeus nem tartja méltónak e gyűlölt vér által mocskolt társaságot arra, hogy ő ítéljen felettük (E. 360.), s az új Isteneket e szomorú ítélet feladata nem terheli. (E. 357.) De másrészt abban sem nyugodhatnak meg, hogy az Erinysek végezzék s hajtják végre az ítéletet.

Az új Istenek által megállapított ész országában, a melyben a személyi érték el van ismerve, az Erinysek mérteke nem alkalmazható. Az új Istenek nem a bűnre, hanem a bűnösre tekintenek; nem külső tények, hanem az ember érzülete alapján ítélnék, nem kívánják a bűnös halálát, hanem életét és pedig úgy, hogy a bűnt követő *bajon okulva*, életét a közösség javára értékesítse. Ez utóbbi eset pedig csak akkor

állhat be, ha maga az emberi társaság, mely a bűn által esetleg alapjaiban volt megtámadva, saját ítélete által is visszahelyezte a bűnöst normális állásába.

Kettős ítéletnek van tehát az egyes bűnös alávetve. Egy benső, Isten által végzendő, s egy külső, az emberi társadalom által végrehajtandó ítéletnek.

Az első ítélet már az álomban kísértetiesen felszólaló lelkiismeret szavában bünteti a bűnöst. (A. 189.) Ezen lelki gyötrellem azonban még nem elég. A bűn teljes súlyával kell hogy nehezedjek a bűnös lelkére; érezze, hogy a bűn kizárta őt az emberek közösségéből, s hogy nem találhat felszabadulást a bűn súlya alól, míg bocsánatot nem nyert az Istenségtől, a föld közepén, köldökén s az örök tűz mellett székelő Apollontól, a lélek orvosától, büntől való megváltójától. S Apollon e benső kiengesztelődést magadja annak, a ki nem cselekedetek által kíván megigazulni, hanem némán, bűnének teljes tudatában véres kezében tartott fegyverével, áldozatra való készségét fejére kötött tiszta szalagával, s kegyelmet, békét esdő kérését a fehér gyapot szálaival befont olajgalyakkal fejezi ki. (E. 44.)

De a bünsúlyyal még el nem mult a baj, a bünt követő külső szenvedés. A kegyelmes Isten azonban lelki erőt és bátorságot nyújt a kiengeszteltnek (E. 75.), úgy hogy ez a bajt, a száműzöttnek szenvedéseit nyugodtan viseli s e közben embertársai részvételét is kiérdemli és embertársaival folytatott érintkezése által nekik nem árt. (E. 283.). Csak az ily szenvedések által kipróbált és a tisztulási törvényeket végzett bűnösnek immár kegyes és tiszta szája nyilhat meg amaz esdő kérésre, hogy az Istenség védelme alatt szabaduljon meg külsőleg is a bajtól. (E. 272.)

E külső bajtól azonban nem az Istenség szabadítja fel az embert. Az új Istenek közvetlenül a bűn külső következményeivel nem törődnek, Athenére nézve Orestes ügye a

belső kiengesztelődéssel be van fejezve. (E. 473.). A történetben érvényesülő $\Delta\iota\chi\eta$ -re bízta az ítéletet. Csakis a véres bűnnek büntetése volt eddig egyenesen az Erinysek jogkörébe helyezve. Minthogy azonban az Erinysek ezen büntető ténykedésüknél a személyi érték szempontját teljesen mellőzték, pedig az új Istenek uralkodásánál éppen ezen szempont az egyedül jogosult: az új Istenek a bűnöst is felszabadítják az Erinysek hatalma alól, s átadják az ész alapján szervezett emberi társadalomnak, hogy ez ítéljen és pedig a $\Delta\iota\chi\eta$ új törvényét szem előtt tartva: hogy a büntetésnek ne a halál, hanem az okulás legyen a célja. Az Areopagus — az új Istenek intézménye veszi át az Erinysek feladatát erkölcsi alakban. Azáltal, hogy ezen Areopagusban az ítélet független, hős, belátó, a személyiséget a tett mellett is értékesíteni képes személyiségekre, Athén polgárainak virágára van bízva, biztosítva van minden időkre épp úgy az Erinysek *boszúhatalmának* megsemmisülte, mint az új Isteneknek erkölcsi felfogása az emberek közt.

S ezzel elérkeztünk azon kérdés tisztázásához, hogy valjon Aeschylus szerint van-e még ezen új vallás erkölcsi világnézetében az Erinyseknek jelentősége?

Az Erinysek, a mint láttuk volt, érzik az új Istenek által rájuk mért csapást. Érzik, hogy az Areopagus intézménye és ítélete által meg vannak semmisítve. A természeti hatalmak megsemmisítése azonban nem állhat az erkölcsi hatalmak érdekében. Az ember erkölcsi lényege nem a természettől való eltérésben, hanem a természeti erőknek erkölcsi célokra való felhasználásában rejlik.

Igy az új Istenek sem semmisítik meg az Erinyseknek — ezen természeti erőknek — hatalmát. Elismerik mindenképp azt, hogy a természeti erők kérlelhetlen logikájában, melylyel szemben minden emberi erő és tekintély semmis, egy erkölcsileg nevelő tényező rejlik. A gyarló embert féle-

lem fogja el, midőn a természeti törvénynek ezen bár vak és ösztönszerű önérvényesülését a bűnnel szemben látja, úgy, hogy ha a jónak kedvéért nem is halad az erény a kegyelet útján, mégis kerüli a bűnt a büntetéstől való *félelemből*. E félelemnek tehát erkölcsileg nevelő hatása van. Az Erinysek ez alapra helyezkednek, s kérlelhetlen hivatásukat a tény érvényesülése szempontjából védik az új Istennel szemben. (E. 494.) Hivatásuk ezen positiv nevelői hatását azonban az új Istenek is elismerik, éppen azért, midőn a bűn fölötti ítéletet az Areopagusra bizzák, a félelem ébresztésének hatalmát is az Areopagusra ruházzák; és ezzel az Erinysek jelentőségét az erkölcsi téren megsemmisítik. Van azonban az Erinyseknek, mint természeti erőknek még egy más jelentőségök. Ismeri a bölcs Athene ezen természeti erők pusztító és a polgáriasodásra, a vallás-erkölcsi életre nézve is végzetes hatását (E. 480.), mint a kik átok és áldás okozói lehetnek egyaránt. Jaj, ha megsértetnek, lelkük mérge ekkor kiömlik s a földet virányok helyett száraz zuzmó vonja be s az embereket vészes kór semmisíti meg. (E. 782.) Azért szükséges, hogy úgy az ember, valamint az új Istenség is megismerje s felhasználni tudja őket. A bölcs Athéne úgy is jár el velök szemben. A természeti erők rettentő nyilvánulata, alakja, melynek feltünésekor még az erkölcsi végtelen hatalmakhoz oly közel álló ember is rettegve menekül saját otthonából, Apollon szentélyéből: Athénét meg nem ijeszti. (E. 416.) Eleve bámulja e rettentő alakokat, de azután nyugodtan szemléli és egyéni értékük szerint törekszik megismerni. Elismeri hatalmukat, de mégsem nyúl keze ama rejteknek kulcsához, melyet csak ő ismer, s mely a mennykövet őrzi, mert tudja azt, hogy az *értelem* s ezen alapuló *ige*, a természeti erőket haragjukban, elemi pusztító hatásukban kibékíti, s azokat az emberiségre áldásossá teheti. Fődolog, hogy az erkölcsi hatalmak eme természeti hatalmak sajátságát, természetét

minél inkább felismerjük és soha ki ne fáradjanak békitő tevékenységükben. (E. 882.) Az okos szó végre is megszelídíti a természeti erőket úgy, hogy az erkölcsi hatalmak befolyása alatt jóakarókká, áldókká válnak. Mint ilyenek is, a föld alatt honolnak a mélységben, s az ember földi sorsa, boldogsága az ő kezükben van. Általuk csiráztat a nap sugara a földből gazdag szerencsét és áldást, ők tartják vissza a bimbókat és fák gyümölcsét elhervasztó vészes szeleket, s ők nyitják meg a föld mélyében rejlő bányakincseket, termékenység és meddség, élet és halál, öröm és bánat felett ők határoznak a Moirákkal együtt. (E. 939 — 962.) De rájuk van bízva a *természetivé* vált *szokás* és *jog* fölött való örökös, ezen minden családi és állami életet szabályozó hatalom, mely a természetes indulatok fölött uralkodva épp úgy boldogítja a családot, mint távol tartja a polgárok köréből a versengést és testvérharcot. Így lesznek az Eumenidákká vált Erinysek minden ház jólétének forrásává. Ők maguk pedig, nevezetesen azért, hogy közreműködnek a felvirágozásnak és dicsőségnek induló Athéne fejlődésében, fennen dicsőítettnek s tiszteltetnek, Athéne Istennő házának társaivá válnak (E. 836.), s előbb oly gyászos lakuk ezután ment lesz minden bánattól. (E. 894.)

Igy hirdeti Aeschylus a természeti és erkölcsi hatalmak kibékülését, mely után mindegyik hatalom célja *egy*: az emberek, nevezetesen Athén polgárainak boldogítása. Ezen közös cél felé azonban különböző úton törekszenek.

A természeti hatalmak, bármily nagy és változatos is legyen hatásuk, mindig személytelenek maradnak. A természeti törvények kényszerűleg hatnak s hatásuk káros avagy áldásos iránya nem tőlük, hanem lényegileg az őket felhasználni s így módosítani képes szellemtől függ. Ellenben az *erkölcsi* erőknél alapja: a *személyiség*. Így tehát természetes, hogy az új Istenek, a mennyiben nyilatkoznak, *egyénie-*

sülnek. Apollon Zeusnak kijelentője, míg Athéne annak *megjelenítője*. Apollon Zeustól ajándékképpen veszi az isteni bölcseséget, s Zeus által lesz annak prófétája (E. 19.); ellenben Athéne már születésével bírja e kincset. Apollon, mint *férfiú*, a kijelentő, tehát kifelé ható munkásságra, tette hivatott, ellenben Athéne, mint *nő*, a megjelenítő: azaz megjelenésével ható s meghatározott körön belül békés, összetartó tevékenységre van hivatva.

Apollon származása alapján a földdel, a természeti hatalmakkal függ össze: Gaea, Themis, Phoebe — Leto anyja által titáni elődjai, s ha nem is jószellemét, de jósszékét Phoebetől nyeri születési ajándékként. Ezért is a férfiú aktivitását Apollónál az indulatnak elragadó *heve* támogatja. Ő, mint a világosság kijelentője, kiméletlen, heves az Erinysekkel szemben és pedig nemcsak szavaiban, hanem tetteiben is, ívéhez és nyilaihoz nyúl s azokkal fenyegetődzik (E. 178.), s békítő okok helyett Zeus hatalmára hivatkozik, a ki felforgathat mindent, s a kinek hatalma minden eskü fölött áll és akarátát az Erinysek is kénytelenek teljesíteni. (E. 618.). Athéne ellenben származása alapján s mint Zeusnak női megjelenítője, ment minden indulattól. Bár Apollon napnyilainál is hatalmasabb fegyverhez nyúlhatna, ő nem ez eszközt, hanem az *engesztelő ígét* ragadja meg. Nem gyalázza, de tiszteli az Erinyseket, s a tények igazságos értékesítése érdekében nemcsak az érzületet, hanem a külső kényszerítő körülményeket is tekintetbe veszi, s az eskü fölé nem a hatalmat, hanem az igazságot helyezi (E. 435.), s végre, mint igazi nő, nem is ő ítél, hanem az ész által vezérelt férfiakra bizza a nyilvánosság elé tartozó ítélethozatalt.

Apollonnak földi származása és férfias hévvel gyakorolt hivatásával függ össze kiméletlen küzdelme a sötét hatalmakkal, nevezetesen a sötétség sárkányának legyilkolása mint Orestest hasonló tette buzdító szava. A földi indula-

toknak alávetett férfiú addig, míg maga a társadalom nem gondoskodott a jónak győzelemre való juttatásáról, maga végzi a nemes haragnak művét. Apollón a mythos szerint tette által vétkezett s maga is kénytelen volt baj által kiengesztelődni. Ő a bűn és baj érzelmeit és lelki fájdalmait ismeri, s mint ilyen és mint mégis Isten, σωτήρ, καθάρσιος, a léleknek igaz orvosa, Paeanja lehet. Ezért is Apollón az esdő Orestest kegyesen fogadja, kérelmét meg nem tagadja, kiengeszteli őt s lelki erővel, a férfias türés és küzdés erejével ruházza fel; maga veszi kezébe Orestes ügyének külső elintézését, sőt az Erinysekkal szemben is egyenesen magára vállalja Orestes bünsúlyát; mert iszonyatos Istenek és emberek előtt az elárult esdőnek neheztelése. (E. 232.) Athéne már ily működésre nem vállalkozhatik. Ilyen véres bűn az ő szent körébe nem tartozik, ő a sötét hatalmakat — igaz nő módjára — csak hallásból, de nem látásból ismeri. (E. 411.) De a hozzá esdőleg forduló lelkében kiengesztelt Orestes mégis számíthat Athéne kegyelmére, s a felmentő fehér követ elnyeri különösen akkor, midőn a fekete kő egy oly nő tisztelne meg, ki nőiességéből kivetkőzve, férjét, a háznak urát meggyilkolta. (E. 737. stb.)

Apollón, mint férfiú, szavaiban és tetteiben határozottan, egyenesen hirdeti Zeus akaratát; mindenütt kezdeményez, támad, cselekszik.

Athéne, mint nő, megjelenése, léte által hat s szellemével áthatva a természeti és erkölcsi tényezőket: ezek önállóan működnek, kibékülten egymással az emberiség s nevezetesen Athén felvirágzása, szellemi, vallás-erkölcsi emelkedése érdekében.

Apollón, mint részben földi származású és Zeusnak csak prófétája pártot képvisel; Athéne, mint Zeus megjelenítője, minden párt fölött áll. Míg az Erinysek Apollont nem látják szívesen, maradjon ő sajátjában (E. 577.), addig Athénét

felkeresik, az ő bölcsességétől tanácsot várnak, tisztelik őt és származását s végre követik is tanácsát.

Apollon az előkészítő, az elvileg megalapító, míg Athéne az elkészítő, a befejező.

Határozott egyéniségekként lépnek tehát elibénk Apollon és Athéne személyiségében az új Istenek. Mindketten azonban, a mint azt föntebb már ki is emeltük, *személyiségük alapját* lényegileg Zeus szellemében birják. Mindkettő Zeus organuma. A kit azonban Aeschylus még sem tart egyéniségnek. Sőt minden egyéntől annyira mentnek tekint, hogy még néven is csak *feltételesen* szólítja, kiérezve azt, hogy minden név bizonyos egyéni vonatkoztatásba hozza az ezzel megjelöltet. A mindeneket egyéni létében megalapító gondolat a nevet kerüli. (Wer darf ihn nennen Nenn' es dann, wie du willst Ich habe keinen Namen dafür! Goethe.) Másként áll a dolog a személyiség kérdésével.

Azon tényből, hogy Aeschylus Zeust egyéniséggel nem ruházhatja fel, még nem következik, hogy őt *személyiségnek* sem tekintette. Éppen ellenkezőleg Aeschylus Zeust abszolút személyiségnek *contemplálja*, midőn nálánál magasabbat nem ismer (A. 172.), midőn benne látja minden talánynak megoldását (A. 155.), minden bölcsesség legmagasabb czélját (A. 185.) az ő akaratára viszi vissza minden létező teremtetését, s minden létezőben a végső hatást tőle származtatja stb.

Ime az új Istenek különböző szerepe. Apollon és Athéne élesen körülhatárolt egyéniségekként tűnnek fel; a mindenekben s mindenek által ható Zeus pedig abszolút személyiségekként lép elibünk. Míg az Erinysek természetök alapján nem egyéniesülnek. S a mint nem egyéniesülnek, úgy együttvéve sem képviselnek személyi erőt. A Moria vagyis a Moriák és az Istenek képezik ható ténykedésük alapját. Aeschylus vallási világnézetére nézve az Erinyseknek a Moirákhoz való ezen viszonya nagyjelentőségű. Az Erinyseket már a szár-

mazás is a Moirákhoz köti, tőlük nyerik eredeti hivatásukat, a Moirákhoz fordulnak bajaikban és még akkor is, midőn eredeti hivatásuktól megfosztattak s Athene békítő működése következtében Eumenidákká válnak, e működésüknek nem a külső természetre, de az *emberre* vonatkozó körét a Moiráknak tartják fenn. A Moirák határoznak az emberek élete és halála felett, ők adják az egészséget, a viruló életet és szerencsét, ők igazítják az emberek sorsát és döntenek az egyesek bajai felett. (E. 959.) Az Erinysek működésének végső alapja tehát, a mennyiben az közvetlen az emberre vonatkozik, nem önmagukban, hanem a Moirákban rejlik; az Erinysek csakis a Moiráknak organumai s így nem képviselhetnek személyi erőt.

De éppen az által, hogy az Erinysek működésük végső alapját nem Zeusban, hanem a Moirákban találják: Zeus abszolút személyisége mellé egy korlátozó hatalom sorakozik, mely Zeus személyiségét abszolút jellemétől megfosztja. Aeschylusnak a felsőbb hatalmakra vonatkozó nézete ennek következtében dualismushoz vezet.

S ezen dualismus mellett több érvre és helyre lehet hivatkozni. Már maga a kibékülés szava mutatja, hogy a felsőbb hatalmakra nézve ellentétek léteztek, a kibékülés eredménye pedig arra vall, hogy ezen Moira organumaiként működő természeti hatalmaknak önálló hatáskör biztosított sajátos czéllal és sajátos eszközökkel. Hogy Aeschylus vallási világnézetében a kibékülés ezen eredményét ily dualistikus alakban vette fel, azt egészen világosan bizonyítja az Orestianak zárószava, mely a drámából merítendő tanulságot, okulást fejezi ki, s mely szerint «Pallas polgárainak sorsát *így* igazíták el a mindenséget látó Zeus és a Moira» (E. 1046.). Tehát nem egyedül Zeus, hanem Zeus és a Moira. A Moirának Zeus mellett is van intező hatalma és pedig egy oly körre nézve, a melyre Zeusnak hatalma nincs. Ezt Apollon

egész világosan el is ismeri, midőn azt állítja, hogy Zeus bármit is tehet, mindent minden nehézség nélkül teljesen felfordíthat, de a *halállal* szemben tehetetlen (E. 650.) s Apollon is, midőn Pheres számára a halhatatlanságot kívánja kieszközölni, nem Zeushez fordul, hanem a Moirákhoz (E. 726.). A Moira tehát Zeussal szemben általa is elismert hatalom s így a dualismus bajosan kerülhető el. Másrészt azonban az ethikai részben talált egységes megoldás: a vallási téren hasonlóan egységes megoldást követel. A bűnnel és hajjál szemben győzedelmeskedett a jó Aeschylos optimismusában, s itt a vallási téren a dualismus fölött győzedelmeskedő theodicaeát várunk s találunk is.

Mindenek előtt tény az, hogy Aeschylos egész művében nem fordul elő oly hely, mely Zeust a Moira avagy a természeti erők hatalmának alárendelné. Zeus nem áll a Moira alatt. A Moira vagyis a természeti erők hatalma csakis a teremtett *világgal*, az *emberrel* szemben érvényesül.

E szerint tehát csakis a teremtett világban áll Zeussal szemben a Moira hatalma, csak itt korlátozzák e hatalmak egymást s e téren kölcsönösen elvonják egymástól az absolutum jelzőjét. Lehetne ugyan a két hatalom absolut voltának megmentése érdekében e két hatalom sajátos természetén alapuló hatásnak különböző voltára s így ennek megfelelő különböző tárgyára támaszkodva az infinitum sui generis-féle elmélet alapján mindkettő substantialis létének védelmére is kelni. Ez azonban Aeschylos gondolkozásának éppenséggel nem felel meg. Széttépnők a világot egy testire és egy szellemire; a kettő közötti kölcsönhatást kénytelenek lennénk tagadni s nyernénk egy immár áthidalhatlan dualismus mellett még egy oly világnézetet, mely sem a konkrét létet, tehát a testi és szelleminek egységét, sem a levést és fejlődést nem volna képes megmagyarázni. Ily elmélet a középkornak megosztott gondolkozása alapján érthető, de nem a görög szellemnek

harmoniót kereső otthonában, nem nevezetesen Aeschylosnál, a ki az erkölcsi személyiség értékének érvényesülése alapján legyőzi a létező ellentétet.

A dualismus problémáját Aeschylos szellemében sokkal inkább megfejtené egy oly elmélet, mely Ahuramazda és Angramanyu ellentétéből indulva ki, a vallási ellentétet is *ethikailag, történetileg* kívánja megoldani. Aeschylosnál megvan az erőszakoskodó romboló Titánok hatalma, mely ellen, mint régi hatalmak ellen küzd Zeus, s az emberiség története nála is, a mint azt éppen az Orestia mutatja, arra van rendelve, hogy az emberek Zeus országában, nevezetesen Athénben végre is leküzdjék az Istenek segedelme által az ellenséges hatalmakat. Ahuramazda bizton győzedelmeskedő ígét hirdeti Apollon, midőn az Erinysek ellen fordulva e szavakban tör ki:

Gyűlöl téged Isteneknek új serege
Gyűlöl a régi; enyém lesz a győzelem (E. 732.)

s Ahuramazda győzedelmét hirdeti Athéne e szavakban:

Zeus a ható, tanácsnak ő intézője
Ügyünk győzött mindenképen
Jóért való küzdelmünkben (E. 968.).

S mégis e megfejtés csak *mozzanatként* van meg Aeschylos művében. Aeschylos mélyebben fogja fel e problémát, mint a harcziás persa gondolkozás. A persa gondolkozás elvi dualismusból indul ki s e dualismus csomóját erőszakos módon vágja szét, midőn végre is megsemmisíti a rossznak elvét. Aeschylos ily *elvi* dualismust tulajdonképen nem ismer s ennek következtében megsemmisítő műtetre sem kényszerül.

Nem szólhatunk ugyanis elvi dualismusról Aeschylosnál azért, mert Aeschylos Zeust úgy fogja fel, mint a ki a mindenséget teremtette, mint a ki mindenkiben ténykedik, a ki mindeneket végre is elvégez s ha áll is az, hogy Zeus

a halál fölött nem bir hatalommal s e hatalom a Moirának van fentartva, nem szabad arról megfélekezni, hogy Zeus e hatalommal azért nem bir, mivel ez ellen ő maga nem emelt óvást. Zeus tehát tulajdonkép ura a halálnak s így a Moirának is, s csakis az ő akarata alapján van a Moirának a végességnek e világon hatalma. Így tehát az, a mi eddig Zeus világra gyakorolt tevékenységében korlátnak tűnt fel, tulajdonkép nem más hatalom által való korlátozás, meghatárolás, hanem Zeusnak *önkorlátozása*. Zeus a maga közvetlen tevékenységét az erkölcsi térre szorítja s a természeti erőknek, mint egy véges folyamat okozóinak önnálló tért biztosít. Más szóval: Zeus a világot végesnek teremtette, úgy hogy ennek következtében minden földi lény előbb-utóbb a Moirának, a halál hatalmának alá is van vetve.

Ezen önkorlátozása természeti erőkkel szemben tisztán csakis a végesség körére, tehát arra vonatkozik, a mi nélkül megszűnnék e világ világ lenni, máskülönben pedig ezen Zeus mellett álló erőnek hatalma az emberre nézve is megszűnik ennek szellemi és erkölcsi emelkedése arányában. A Zeus által az ész országába emelt ember átveszi az Erinysek törvénykezését a legsúlyosabb esetekben, s a természeti hatalmakat ismerő ember Athene módjára azok rettentő hatásától sem fél, hanem a természeti erőkkel okosan bánva azokat az erkölcsi jót is szolgáló javak eszközlésére használja fel. Így tehát a természeti erők önálló hatásköre éppen Zeus ténykedése alapján mind szűkebb térre szorul. Az Erinysek hatalma csupán eszközi jelentőségűnek tekintendő, mint ezt maguk is elismerik, midőn bevallják, hogy régi hivatásukat Zeustől nyerték, midőn Athenetől kérnek tanácsot. Athene származását tisztelik, s mint Eumenidák az Athenieknek üdvöt és áldást kívánva Zeus előtt hódolnak.

Nincs is hatalom, mely közvetlenül vagy közvetve Zeustól ne származnék. Zeus a teremtő, Zeus a megtartó. Az ő

akarata alapján van minden e világon a végesség hatalmának alávetve (Moirá). Az ezzel adott levés és fejlődés az érzékiből indul ki, s a szellemi és erkölcsi felé irányul. Ezért van, hogy kezdetben az érzéki és természeti hatalmak uralkodnak feltétlenül. Ezen uralkodásnak maga Zeus vet véget, de nem úgy, hogy a természeti hatalmakat megsemmisíté, hanem úgy hogy azokat megfékezi, a föld mélyébe elzárja. (Titanok.) A természeti hatalmak ezen megfékezése alapján a világnak történetét az emberiség története váltja fel.

Kezdetben az emberiség körén belől is az érzéki természet uralkodik véletlen, egyedi jellegével. Az egyes érzéki meghatározottságában, tehát mint egyed az értékes s minden más vele szemben csakis eszköz. A cselekvésnek egyedül határozó rugója az önzés s az erő és ügyesség fokozata dönt a fölött, hogy valaki zsarnok legyen vagy szolgál. Csak a félelem tartja vissza a kölcsönös megvetés és gyűlölet nyilvánulatait s kitéréseit. (Klytaemnestra és Aigisthos.)

A természet erőinek uralma alól végre Zeus felszabadítja az emberiséget elvileg az által, hogy a társadalom összejtjét képező, a személyiség értékének elismerésén alapuló házasságot megszenteli és védelme alá fogadja. Az emberi Titánok immár az emberiségben rejlő erkölcsi erők által szellemileg, Zeus szellemének érvényesülése alapján győzenedők le. A bűn még csak ez állásponton nyer erkölcsi jelleget s az ösbűn, melyet Zeus maga megbüntet, a házasság ezen erkölcsi öskötelék megsértésében rejlik.

A személyi érték elismerésén alapuló házasság élettel van még csak megállapítva a családi élet, melyet immár nem az önzés, hanem a bizalom és szeretet rúgói mozgatnak. A zsarnok helyébe a patriarcha lép s a zsarnokságon alapuló hősök cultusát kiszorítja az ösök cultusa. A családi tűzhely szentélyyé válik, melyen belől épp úgy mint a házasság maga, mindenki sérthetetlen.

De az Erinysek Δίκη-je még mindig érvényben van, és pedig úgy, hogy a bűn immár nemcsak a vérkötélék megsértésére terjesztetik ki, hanem a család és társadalomban az elismerés, kegyelet, bizalom és szeretet által szokás és jogban megerősödött kötelekek megsértésére is. Az előbbi bünt még mindig az Erinysek üldözik s ezért ezek az ember részéről sötét éji cultusban is részesülnek, míg az utóbbi bűn büntetését, a mennyiben a földön a bűnös nem lakolt, Zeus helyettese hajtja végre az alvilágban, szintén kérelhetlenül ítélve. A bűnre büntetés, a bűnösre szenvedés vár.

Ezen Δίκη azonban nem felel meg azon erkölcsi világrend szellemének, a melyet Zeus a személyi érték elismerése alapján a házasság életben s ez által a család és társadalomban megszentelt s melynek ő a szent őre. A személyi érték elismerése a bűnös cselekvénynél nemcsak a bűnre, hanem a bűnösre is tekintettel van s ezért a szenvedést nem a csak másokat elrettentő megtorlás, hanem a bűnöst is javító okulás szempontja alá helyezi. A szenvedés okulásra való: ez Zeus Δίκη-je. S ezzel az emberiség igazán az ész országába lép. A bűnös átlépvén Zeus erkölcsi törvényét, bűnbánata s egyedül Istenbe fektetett bizalma alapján engesztelődik ki Istennel s a mennyiben a társadalom kötelekeit is megsértette, az ő birói ítéletének is aláveti magát.

Az Erinysek rettentő hatalma megszűnik; a Hades féltelmei az egyest nem ijesztik. Az erkölcsi világrend a társadalomban is győzedelmeskedik. Az emberi fejlődés célját éri.

Így történik, hogy bár Zeus akarata alapján minden földi lét alá van vetve a Moira hatalmának, mégis mindez csak eszköz Zeus kezében, hogy végre is az ő szelleme győzedelmeskedjék. Az ember külső sorsa Zeus akarata alapján a Moirától függ, e külsőre Zeus közvetlen befolyást nem gyakorol, az ember erkölcsi értéke azonban attól függ,

hogy mily mértékben képes Istennel kiengesztelődve, Athene módjára Zeust a társadalomban megjeleníteni s a természeti erőket a jónak érdekében felhasználni.

Áll tehát az, hogy az ember földi életét a Moira és Zeus intézi; de teljes mértékben áll az is, hogy a lét végalapja épp úgy mint végcélja Zeus. Ő az abszolút személyiség.

Aeschylos ezen történeti alapon nyugvó valláshölcsületének megfelel az Orestióban szereplők vallásossága is.

Az *íma* a vallásos kedély közvetlen nyilvánulata. Igaz, hogy különböző hatalmakhoz száll fel imájában a vallásos lélek; de a helyzet és kedély legnagyobb szorongatása közben a nemesnek végső esdő imája mindig Zeus fenséges trónusához emelkedik, mert ő az, a ki végre is mindeneket kegyelmesen elvégez. Ezért is a hálaíma, bármennyire közben járjon is Apollon és Athéne, végre mégis Zeust dicsőíti. (E. 762. 913. 974.).

Az ember *önmagára* támaszkodva ugyanis semmis! Mit sem végez Zeus nélkül. Legyen bárki ellenséged, csak az Isten ne legyen az. (X. 901.).

Ezért is istentelenség azon állítás, hogy az Istenek az emberekkel nem törődnek s biztos büntetés éri azt, ki a Titanok módjára, önerejébe bizakodva a személyi értéket másokban el nem ismerve, az emberek s a társadalmat egybetartó kötelekek fölé emelkedik; és biztosan elbukik az is, ki életének értékét külső javakba helyezi, melyek csak eszközi jelentőségűek. (A. 386.)

Az ember éppen azért végessége és gyarlósága tudatában félelemmel hódol az Istenek előtt, az emberi társadalom erkölcsi kötelekeit, mint az Istenség oltalma alatt állókat tiszteli s nem kényszerből, de szívesen teljesíti az ezekből folyó kötelességeit, a földi javakat pedig túl nem becsüli, legjobbnak tartja azok közepes mértékét. (E. 522. 709. 523. A. 385. stb.)

A büntől, melynek végzetes, természeti erővel ható következményeit ismeri, óvakodik; ha azt elkövette Istennel kiengesztelődik s az Istentől nyert erő alapján nyugodtan veszi magára a megsértett társadalom által ráért bajt: nyugodtan teheti ezt, mivel tudja hogy az Erinysek védelme alatt álló, természetivé vált szokások és jogok személyiségét, életét tönkre nem tehetik, sőt az ezektől reá szabott büntetések, bajok csakis okulására, erkölcsi nevelésére szolgálnak; tudja azt is, hogy személyisége és élete fölött döntő ítélet sem a természeti vak törvényekre, vagy a véletlen által befolyásolt népre, hanem belátó és független egyénekre, a polgárok virágára van bízva.

Az ember külső sorsa, javai és bajai fölött nem Zeus határoz. Mind e fölött az Erinysek határoznak. Néma vész éri azt, ki e természeti erők ellen zúgolódik, azok ellen fellázad, a ki ellenben azok működésében megnyugszik s ezen sorsát intéző hatalmat tiszteli s egyenes úton haladva jó lelkületét a jóra irányítja: az Athene közvetítésével magától Zeustól nyeri boldogságának ígérését. (E. 898. 993. 968. stb.)

Az ember belső sorsa fölött erkölcsi személyi értéke határoz s ezen erkölcsi személyi érték Zeus segedelmével Zeus törvénye alapján még a külső sors fölött is uralkodik.

Vége a természeti erők rettentő voltának. *Szépen* beleilleszkednek a jónak szerves egészébe. Valamint az Erinysek hatalma, úgy a bűn és baj sem öncél, hanem Zeus, s a jó céljait szolgálják.

Ezek Aeschylus vallás-erkölcsi nézetei. Közvetlen politikai célját: az Areopagus fentartását nem érte ugyan el általok, de azért e nézeteket ma sem mérlegelheti senki valódi erkölcsi *záθαρητες* s vallási emelkedettség nélkül!

Schneller István.

PSYCHOLOGIAI TANULMÁNYOK.

— Második és befejező közlemény.¹ —

Az emlékezet.

Az emberek csak akkor veszik észre, hogy emlékezünk van, mikor azt meg kell erőltetniök, minél fogva az a balhiedelem támad bennök, hogy az emlékező tehetség egy szunnyadó erő, mely csak hebe-korba s inkább csak kivételes alkalmakkor lép actióba. Hozzájárul még, hogy emlékezetüket rendszerint csak kicsinyes dolgok: egy-egy szám, név, hely, időpont vagy másnemű adat miatt erőltetik meg, minél fogva megszokják, hogy az emlékezetet valamelyes lomtárnak tekintsék, és semmi esetre se számítsák a magasabbrendű szellemi tehetségek közé. A memoriának ez a kicsinylése átharapódzott a tudományra is, és nincsen lélektani rendszer, mely az emlékezetnek helyét és szerepét kellő módon kijelölné az ember szellemi életében.

Pedig egy kis meggondolás rögtön mutatja, hogy az emlékezet első rendű jelentőséggel bír lelki életünk történetében. Nem vehetünk szemügyre semmit és nem gondolkodhatunk semmi fölött, a nélkül, hogy a tárgyak vagy önmagukat vagy más tárgyakat emlékezetünkbe ne juttatnák. A magyar ember nagyon helyes lélektani érzéket tanusít, midőn e kifejezéseket: «eszébe jut» és «emlékezetébe jut» majdnem egyértelműeknek veszi. Az eszmélkedés lényegében véve nem

¹ Az első közleményt lásd az «Athenaeum» II. évf. 1. számában.