

Homéroszi problémák

Előadásom címe talán túl általánosnak tűnik, hiszen az európai irodalom atyjának eposzait több évszázada tengernyi szerző, tengernyi mű elemzi és értelmezi, és ezek húsz percben történő bemutatása nyilvánvalóan teljesen meddő és képtelen vállalkozás lenne.

De természetesen nem is ez a szándékom, ugyanis előadásom címe tulajdonképpen egy kölcsönvett cím, eredetileg egy – valószínűleg a Kr.u. 1. században keletkezett¹ görög nyelvű értekezés címe. A *Homérika problémata*² c. mű szerzőjét Hérakleitosz, vagy megkülönböztetve az epheszosi homályos bölcstől Hérakleitosz Grammatikosz néven szokás emlegetni.

A szerzőről nevén kívül nem is igen tudunk mást, sőt a kézirati hagyomány egy részében és ehhez kapcsolódva az egyes korai kiadásokban is, Heraclides Ponticusként szerepel.³ Az első nyomtatott kiadás a 16. században jelent meg Velencében⁴, amelyet még további kettő követett ugyanabban az évszázadban⁵, ami jelzi a mű iránti érdeklődést. A következő századokra egy-egy kiadás esik⁶. A ma használatos kiadások közül a korábbi a Bonni Filológiai Társaság munkájának eredménye⁷, míg az – ez idáig – utolsó kiadást F. Buffière készítette 1962-ben⁸.

A mű szerzőjének szándéka, hogy Homérosz költeményeit megvédje azoktól a támadásoktól, amelyek istentelennek és ezért károsnak tartják. A védelmezésnek azonban igen radikális módját választja, hiszen határozott támadást indít a bírálók, különösképpen Platón és Epikurosz ellen. Azt igyekszik ugyanis bizonyítani, hogy a támadók rendkívül erkölcstelen módon jártak el, mert bár elítélőleg nyilatkoznak Homéroszról, tanításaik számos elemét éppen az ő költeményeiből merítik. Ezt a célt pedig az eposzok allegorikus olvasatán keresztül

¹ A datáláshoz lásd Oelmann 1910, 25. o., Reinhardt RE sv. Herakleitos, valamint Buffière 1989, 9. o.

² A mű teljes görög címe Homérika problémata eisz ha peri theón Homérosz éllégorészen, legalábbis ebben a formában szerepel a legrégebbi, 13. századi kéziratban ([M] Mediolanensis Ambrosianus B-99-sup.), de a kéziratok nem egységesek e kérdésben (sem). A cím kérdéséhez lásd Oelmann 1910, 36. o. és Buffière 1989, vii. skk.

³ Buffière 1989, viii. és xliii. skk., Reinhardt RE sv. Herakleitos.

⁴ Velence, 1505, ed. Aldina

⁵ Bazel, 1544, ed. C. Gesner; Genf, 1568, ed. Mazière (mindkettő Gesner latin fordításával együtt).

⁶ Amszterdam, 1688, ed. T. Gale (in. T. Gale, *Opuscula mythologica physica et ethica*, 1688. 405–489. o.); Göttingen, 1782, ed. Show; Leyden, 1851, ed. E. Mehler.

⁷ Heracliti *Questiones homericae*, Leipzig, 1910, ed. Societatis Philologiae Bonensis Sodales.

⁸ Héraclite, *Allégories d'Homère*, 1989² (1961¹) ed. F. Buffière.

próbálja megvalósítani, bizonyítani igyekezően, hogy az ily módon értelmezett Homéroszról kiderül, nemcsak a már említett filozófusok tanai, hanem általában a filozófiai tanítások jelentős része tőle ered, legyen szó természetbölcseletről, etikáról vagy épp lélektanról.

Ha csak az említés szintjén is, de érdemes felsorolni, Hérakleitosz mely filozófusok, milyen tanításait tekinti homéroszi eredetűnek, hiszen ezek a tanok határozottan körvonalazzák a szerző saját filozófiai elképzeléseit is. Utalás történik a szférák harmóniájának püthagóreus-platónikus elméletére (12), Thalész és Anaxagorasz⁹ arkhéira, az empedoklészi és a peripatetikus elemtanra (21–25, 36 és 40–41), Platón lélektanára (17–20) és a sztoikus filozófia több elemére.

A mű bevezetése jelöli ki védelem, illetve támadás irányát (1–4), valamint Arkhilokhosz-, Alkaiosz- és Anakreón¹⁰ idézetekkel illusztrálva magyarázza az allegória fogalmát(5).

Ezután az énekek sorrendjében haladva előbb az Iliász (6–59), majd az Odüsszeia (60–75) istenekről szóló történeteit értelmezi újra „sztoikus recept szerint”¹¹. Szerinte Homérosz a természetfilozófia megalapozója, kezdeményezője (22,2) és „az ég és az istenek nagy misztériumaiba beavató pap, aki megnyitja az ég felé az emberi lélek számára a járhatatlan és elzárt ösvényeket”(76,1)

A művet a Platónnal (76–78) és az Epikurosszal folytatott polémia konklúziói zárják¹².

A mű egy több évszázados értelmezési tradíció érdekes láncszeme. A homéroszi eposzok allegórikus értelmezései a Kr.e. 6. században jelennek meg, párhuzamosan az alapjukat képező mítoszok racionális kiigazításaival, valamint egyes filozófusok, mindenekelőtt Xenophanész radikális kritikájával. Az első név szerint is ismert szerző, aki ezen értelmezési mód egyik kezdeményezője volt a rhégioni Theagenész. Magyarázata szerint az Iliász XX. énekében a halhatatlanok istenvoltukhoz méltatlan csatározása valójában a természet elemeinek küzdelméről szól.

„Mert hiszen a száraz a nedvessel, a meleg a hideggel és a könnyű a nehézzel harcol. Továbbá a víznek megvan az ereje, hogy kioltsa a tüzet, a tűz pedig kiszárítja a vizet. Ehhez hasonlóan egy ellentét az alapja az összes elemnek, amely a mindenséget alkotja, és ezekre sorjában pusztulás vár egyszer; az egész azonban örökre megmarad. Homérosz pedig csatákat mond el, a tüzet Apollónnak,

⁹ Anaxagorasz kapcsán megemlítendő a szerző egy furcsa tévedése. Ugyanis az általa anaxagorasziként emlegetett tanítás valójában Xenophanészé, akinek nevét a mű nem említi. Ez pedig természetesen azért érdekes, mert Homérosz eposzainak filozófus bírálói közül időben valószínűleg őt illeti az elsőség, és radikalitásban sem marad el Platón vagy az epikureusok mögött.

¹⁰ Arkhilokhosz, fr. 54; Alkaiosz, fr. 18 és 19; Anakreón, fr. 75.4. ed. Bergk.

¹¹ Reinhardt RE sv. Herakleitos.

¹² A kéziratok egy része és a korai kiadások a 72. caputnál véget érnek, Mehler kiadása az első, amelyik a teljes művet tartalmazza. Buffière 1989, xliii. skk.

Héliosznak vagy Héphaisztosznak nevezve, a vizet Poszeidónnak vagy Szkamandrosznak, a holdat Artemisznak, a levegőt Hérának, és így tovább.”¹³

Vagyis az eposz eredeti teológiai kontextusát teljesen mellőzve, egy preszókratikus jellegű természetfilozófiai szöveggént értelmezi a mű e részletét.

Diogenész Laertiosz¹⁴ Favorinusra hivatkozva állítja azt, hogy Anaxagoras volt az első, aki Homérosz műveiben mindenféle rejtett értelmet (hüponoia) fedezett fel, és úgy vélte, a homéroszi költemények az erényről és az igazságságról szólnak, vagyis etikai allegóriák. Anaxagoras követői szerint a költői szövegekben megjelenő Zeus tulajdonképpen a nousz, Athéné pedig a techné kifejezése¹⁵.

Diogenész Laertiosz a továbbiakban azt is közli¹⁶, hogy Anaxagoras tanítványa, a lampszakoszi Métrodórosz lenne az első, aki természeti dolgok leírásaként értelmezi az eposzokat, az Iliász hőseit a világegyetem részeivel azonosította. Agamemnón képviselte az aithért, Akhilleusz a Napot, Hektór a Holdat, Hélené szépsége miatt a Földet, aki Parisz (a levegő) karjaiban pihen. Ezen olvasat szerint tehát az Iliász kozmológiai szöveg.

Métrodórosz az istenek közösségét egy emberi organizmus leírásaként értelmezte, ahol az epe Apollón, a máj Déméter, a lép Dionüszosz stb¹⁷.

A lampszakoszi Métrodórosz és a Platón által is említett¹⁸ Sztészimbrotosz lesznek az 5. századi allegórikus magyarázatok megalapozói és ismert képviselői.

Az allegórikus interpretációval egy olyan értelmezési eszközt hoztak létre, amely szinte bármilyen szöveg olvasására alkalmas, és lehetővé teszi a szövegek tulajdonképpen tetszőleges értelmezését, amivel a hellénizmus idején egyre fokozódó mértékben élnek.

Az allegórikus értelmezés a hellénizmus idején teljesen elterjedt interpretációs módszerré lesz, amelynek célja egyre inkább a görög kulturális tradíció különböző területeinek, a filozófiának, a retorikának, a költészetnek, a mitikus tanoknak és a teológiai elméleteknek összekapcsolása, ötvözése. Az allegórikus interpretációk tehát amellet, hogy a múlt kanonikus szövegei és a jelen közötti távolságot eltüntetni igyekeznek – ahogy azt már az idézett Theagenész és Métrodórosz is tették, amikor módszerükkel korszerű, aktuális olvasatát adták a homéroszi eposzoknak – megszüntetni törekednek egyrészt bizonyos filozófiai iskolák tanai közötti különbséget, másrészt a különböző kulturális műfajok közötti távolságot, hogy végső értelmükben összhangot teremtsenek közöttük.

¹³ DK 8, 72, 2.

¹⁴ DL II. 3, 43–45.

¹⁵ DK 61, 48, 6.

¹⁶ DL II. 3, 45–48.

¹⁷ DK 61, 48, 4.

¹⁸ Platón, Ión 530d

Nézzünk egy konkrét példát Hérakleitosz eljárás módjára¹⁹! Ennek kiindulópontja az Iliász I. énekének az a jelenete, amikor a görögök gyűlésén Athéné hirtelen megjelenésével megakadályozza, hogy a már kardot rántó Akhilleusz megölje Agamemnónt²⁰. Az istenek nem ekkor avatkoznak be először az események menetébe, hiszen Khrüszész kérésére Apollón már megkezdte a görögök pusztítását²¹, és a gyűlés is, ahol Athéné megjelenik, Héra sugallatára ül össze. Csakhogy mindhárom isteni beavatkozás teljesen más jellegű. Apollón csak jóval a papját ért sérelmek után és csak annak határozott kérésére bocsátja gyilkos nyilait a görög táborra. Héra beavatkozását, ami egy álombéli sugallat formájában jut Akhilleuszhoz, a görögök pusztulása felett érzett szánalom váltja ki, és nem is hoz azonnali eredményt. Athéné fellépése viszont villámgyors, és cselekedete azonnal kiváltja a kívánt hatást. Ezek a sajátosságok és nem utolsósorban Athéné személye és neve, valamint a hozzá kapcsolódó egyéb mítoszok, mint pl. születésének ismert története, kapnak az értelmezésben kulcsszerepet.

A jelenet ugyanis Hérakleitosz szerint mély filozófiai tudásról árulkodik, amely még Platón is meggyőzte, hiszen innen és általában Homérosztól veszi a lélekről szóló tanításait. Éppen ezért nagy fokú hálátlanságról árulkodnak az Állam Homéroszra vonatkozó megjegyzései²². Ezek után bemutatja a lélekrészekről és ezek lokalizációjáról szóló platóni tanokat.

Nézzük meg tehát röviden Platónnak e kérdéskörben kifejtett gondolatait, melyeknek szempontunkból legfontosabb tézisei – mint ismeretes – a Timaiosban találhatók²³.

A lélek két, egymástól alapvetően eltérő részből áll. Az egyik rész halhatatlan, a másik pedig halandó. Ez utóbbi állapotai a gyönyör, a fájdalom, a vakmerőség, a félelem, a harag (thümosz), a remény, összevegyítve értelem nélküli érzékeléssel és szerelmi vággyal. Az embert megformáló istenek attól félve, hogy ezek az állapotok a szükségesnél jobban bemocskolják a halhatatlan részt, azt a test más részébe telepítik. A halandó részt a törzsben helyezik el, és a nyakkal választják el a halhatatlantól. A halandó részt is kettéválasztják: a mellkast a rekeszizommal elkülönítve a férfias, bátor, a győzelemre vágyó részt a felső részben helyezik el, hogy az értelemmel együtt féken tartsa a vágyakat. Itt helyezik el a szívet is, a vér forrását, hogy, a vér az értelem szavát eljuttassa oda, ahová kell.

A rekeszizom és a köldök közötti részben, a máj körül kerül elhelyezésre a léleknek logosszal és phronészisszel nem rendelkező része, ami mindazonáltal rendelkezik egy fontos sajátossággal, nevezetesen a jóslás képességével. A három lélekrész és a testben elfoglalt helyük tehát a következő: a gondolkodó lélekrész a fejben, az indulatos a mellkas rekeszizom feletti részében van, ahol a

¹⁹ 17–20. cap.

²⁰ Homérosz, Iliász I. 194–200.

²¹ Apollón és a dögvész allegorikus értelmezését találjuk egyébként a 6–16. caputban

²² Platón, Politeia 377e skk. és 607 skk.

²³ Platón, Timaios 69c skk.

szív is, a vágyakozó pedig a köldök és a rekeszizom között, ahová a máj is került.

Hérakleitosz szó szerint idézi a Timaiosz²⁴ és a Phaidrosz²⁵ kocsi-hasonlatának egyes részeit. Majd ezután kísérli meg részletekbe menően bebizonyítani, hogy mindezek a tanok már Homérosz eposzaiban megtalálhatók.

Először az Odüsszeia XX. énekének sorait idézi²⁶, ahol Odüsszeusz megszólítja saját szívét, hogy csillapítsa indulatait. Nagyban Hérakleitosz kezére játszik ez esetben az a tény, hogy ugyanezt a helyet idézi Platón is, a lélek értelmes és értelemmel nem bíró részéről szóló tételét illusztrálандó²⁷.

Az indulatok lakhelye tehát – vonja le a következtetését szerzőnk – már Homérosz szerint is a szív.

Ezt követően szintén a Odüsszeiából Titüosz történetét idézi fel, akinek – mivel Zeusz kedvese, Létó iránt gyulladt vágyra – a Hádészban büntetésül két keselyű tépi a máját²⁸. És mivel a büntetés hagyományosan azt a szervet sújtja, ami a bűnt elkövette (miként például az apjára kezét emelőnek levágják a kezét), kézen fekvő, hogy a bűn okozója a vágyak lakhelye, vagyis a máj. Vagyis már Homérosz a májba helyezte a vágyakozó lélekrészt.

Azt, hogy az értelem a költő szerint a fejben lakozik, két citátummal is igyekszik bizonyítani. Egyrészt elmondja, hogy Homérosz gyakran az ember megnevezése helyett csak a fejet emlegeti. Az Odüsszeia XI. énekében például a következőképpen beszél Aiaszról: „Mert ezek miatt borítja a föld ezt a fejet...”²⁹, ami e testrész kitüntettségét jelzi és mi más lenne az oka e kitüntettségnek, mint az, hogy itt lakozik az értelem. Másrészt Nesztor lovának haláláról szólva³⁰ utal arra, hogy a fejtető sérülése azonnali halált hoz. Ami megint csak annak jele, hogy itt lakozik a lélek legnemesebb része.

Tehát mind a lélek részekre tagolása, mind e részek lokalizációja – véli Hérakleitosz – tökéletesen megfelel a platóni elképzeléseknek, vagyis Platón nem tett egyebet, mint a homéroszi eposzok verseiben allegórikus formában megfogalmazott tanokat saját dialógusaiban explicit, prózai alakban fogalmazta újra (18,1).

Hérakleitosz e megalapozás után tér vissza a kiindulásként választott jelenethez, mondván, hogy Athéné nem más, mint az értelem egyfajta megnevezése, amire neve, születésének mítosza és jelzői egyaránt utalnak. E kérdésben gazdag és igen régi tradíciót tudhat maga mögött, amire utal pl. Platón Kratüloszának egy helye, ahol Szókratész a következőket mondja: „Valószínűleg a régiek is úgy vélekedtek Athénáról, mint most a Homérosz-magyarázók, mert sokan ezek

²⁴ Platón, Timaiosz 90a.

²⁵ Platón, Phaidrosz 253d-e.

²⁶ Homérosz, Odüsszeia XX. 17–18.

²⁷ Platón, Politeia 441c.

²⁸ Homérosz, Odüsszeia XI. 576–581.

²⁹ Homérosz, Odüsszeia XI. 549.

³⁰ Homérosz, Iliász VIII. 83. skk.

közül is úgy magyarázzák, hogy a költő szerint Athéné az ész (nousz) és az értelem (dianoia).³¹ Vagy Porphüriosznak a már említett rhégioni Theagenésszel kapcsolatos sorai, miszerint: „(Homérosz) Hasonló módon adja olykor lelkiállapotoknak is az istenek nevét: így belátás (phronészisz) helyet Athénét mond ... A védelmezésnek ez a módja igen régi; a rhégioni Theagenésztől származik, aki elsőként írt Homéroszról...³² De a sztoikusok nemcsak az emberi értelem, hanem a világ értelmének perszonifikációjaként is értelmezték³³ és az aithérrel hozták etimológiai kapcsolatba. A Hérakleitosz által említett etimológia szerint neve az athréna (látnok) szóval áll kapcsolatban³⁴. Szűz jelzője is ehhez a gondolathoz kapcsolódik, mert az értelem mindig tiszta, nincs szenny, ami bemocskolhatná. Zeusz fejéből születettnek is azért tartják, mert e testrész a gondolatok szülőhelye. A jelenet pedig végső soron arról szól – ha helyesen értjük az ott leírtakat –, hogy miként képes az értelem lecsillapítani a legvadabb érzelmeket, a gyilkos indulatokat is.

Egy ilyen típusú értelmezés rengeteg kérdést és nehézséget vet föl. A továbbiakban két problémára utalnék.

Az egyik, hogy a szerzőnek tisztában kellett-e lennie az általa leírtak filozófiai tartalmával?

A másik, hogy megjelenik-e ebben az értelmezésben, hogy itt alapvetően egy műalkotásról van szó, aminek tartalmi igazságain túl esztétikai értékei is lehetnek?

Jelen esetben feltételezhetjük, hogy Hérakleitosz úgy vélte, hogy Homérosz tudatosan szervezte így anyagát, vagyis nem csupán olvasói, hanem szerzői allegóriával van dolgunk. Ugyanakkor nem minden esetben kell ezt gondolnunk. A sztoikus értelmezési hagyomány elképzelhetőnek tartja azt is, hogy bizonyos művek anélkül hordoznak mögöttes, pl. filozófiai tartalmakat, hogy a szerző tisztában lenne ezek jelenlétével. Ez pedig azért lehetséges, mert a civilizációt időnként elpusztító kataklizmák túlélői nagyobb valószínűséggel a peremterületek műveletlen vagy félművelt lakói közül kerülnek ki, akik mondáikban, költeményeikben tulajdonképpen öntudatlanul megőrzik a magas műveltség tudáskincsének egy részét.³⁵ Ennek az elgondolásnak az alapjaival már Platónnál találkozunk, aki a Timaiosban a következőket írja: „Sok és sokféle pusztulása volt már az embereknek és még lesz is; tűztől és víztől a legsúlyosabbak, de ezer okból más enyhébbek is. Mert az, amiről nálatok is beszélnek, hogy egyszer Phaethón, Héliosz fia, atyja kocsját befogva – minthogy képtelen volt atyja után hajtani – a földön is felperzselt mindent s maga is villámsújtottan pusztult el, meseszerűen hangzik, de igaz benne a Föld körül keringő égítetek pályájukról való eltérése. És földi dolgok nagy időközönként bekövetkező pusztulása a túl

³¹ Platón, Kratülosz 407a skk.

³² DK 8, 72, 2.

³³ Cornutus, De natura deorum 35, 6 és 35, 3, vagy Diogenész Laertiosz Lib. VII. 147.

³⁴ Ugyanehhez az etimológiához lásd Cornutus, De natura deorum 36, 1 skk. és Philodémosz De piet. Col. 16.

³⁵ vö. G. R. Boys-Stones, The Stoics' Two Types of Allegory in Boys-Stones 2003. 177–188. o.

sok tűz miatt. Ilyenkor azok, akik a hegyekben laknak, inkább pusztulnak el, mint a folyam- és tengermellék lakói... Ha viszont az istenek a Földet vízzel elárasztva tisztítják meg, a hegylakó pásztorok és csordások megmenekülnek, de a ti városotok lakóit a folyamok a tengerbe sodorják... Nálatok és a többi népnél ellenben mindannyiszor ahányszor már el vagytok látva írással és minden egyébvel, amit a városi élet megkövetel, a megszokott időközökben, mint valami betegség, rátok zúdul az égi özön, és az írástudatlanokat és műveletleneket hagyja meg közületek, úgy hogy újból ifjúvá lesztek, nem tudva semmit ..., hogy mi történt a régi időkben. ...mert az életben maradtak sok nemzedéken át úgy hunytak el, hogy nem tudtak írásban megszólalni.”³⁶

A második kérdésre visszatérve, úgy tűnik hogy azok a szempontok, amit ma esztétikainak neveznénk nem igazán bukkannak fel a fenti megközelítésben. Homérosz műveit inkább tankölteményként kezelik, amelyben a didaktikai szempontok a meghatározók, minden egyéb másodlagos. Általában is igaz, hogy a Homérika problémata feltételezett keletkezésének idején, a Kr.u. 1. század környékén a művészet és a műalkotás létének igazolása, pedagógiai jelentőségének hangsúlyozása révén valósul meg³⁷. Tulajdonképpen már maga a sztoikus allegorézis is ebből a felfogásból jött létre. Ha megnézünk néhány állásfoglalást e kérdésben, akkor állításunk könnyen igazolható, hiszen még a költő Horatius is kiemeli a hasznosságot a költészet kapcsán, híres *Ars poetica*jában³⁸. Plutarkhosz pedig a következőket írja: „A filozófusnak nem szabad a költeménytől menekülnie, hanem filozófiáját arra kell alkalmaznia és a kellemesben a hasznosat kell keresnie: ez az igazi tudás kezdete.”³⁹ De a híres retorikai kézikönyv az *Institutio oratoria* szerzője Quintilianus véleménye is közel áll a fentiekhez, mikor műve utolsó könyvében azt írja, hogy a szenvedélyek általi elragadtatottságnak is kizárólag az igazságot szabad szolgálnia.

Vagyis a hasznosságból fakad a mű értéke, szépsége, amely hasznosság a kalosz (szép?) kifejezés jelentésébe benne foglaltatott. Ha hasznos, akkor szép is, mint a trágyahordó kosár.⁴⁰

Irodalom:

- Cornutus, L. A., *De natura deorum*, Gottingae, ed. Osann, 1844.
G. R. Boys-Stones, *The Stoics' Two Types of Allegory*, in Boys-Stones, G. R. (ed.) *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, Oxford, 2003. 177–188. o.
Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.
Diels, H., *Doxographie graeci*, Berlin, 1879.
Diels, H. – Kranz, W. (eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1935.
Grassi, E., *A szépség ókori elmélete*, Pécs, Tanulmány kiadó, 1997.

³⁶ Platón, *Timaios* 22c – 23c.

³⁷ vö. E. Grassi, 1997. 120 skk.

³⁸ Horatius, *De Arte poetica* 333–346

³⁹ Plutarkhosz, *De audiensis poetis* 15.

⁴⁰ vö. Xenophón: *Memorabilia* 3, 8, 4–7.

- Heracliti Questiones homericae, Leipzig, ed. Societatis Philologiae Bonensis Sodales, 1910.
- Héraclite, Allégories d'Homère, Paris, ed. F. Buffière 1989² (1961¹).
- Long, A. A., Hellénisztikus filozófia, Budapest, Osiris, 1998.
- Oelmann, F., „Prolegomena”, in Heracliti Questiones homericae, Leipzig, 1910. 5–46. o.
- Reinhardt, K., De Graecorum Theologia capita duo, Berlin, 1905.
- Reinhardt, K., „Herakleitos”, in Pauly-Wissowa Real-Encyclopädia der klassischen Altertumswissenschaft.
- Russel, D., The Rhetoric of the Homeric Problems, in Boys-Stones, G. R. (ed.) Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition, Oxford, 2003. 217–234. o.
- Schmidt, B., De Cornuti Theologie graecae compendio capita duo, Halle 1912.
- Thomson, C. L., Stoic Allegory of Homer. A Critical Analysis of Heraclitus' Homeric Allegories, New Haven, Yale UP, 1973.
- Wehrli, F., Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum, Leipzig, 1928.