

## KÖNYVSZEMLE

*RIMÓCZI-HAMAR MÁRTA: HORATIUS, VERGILIUS ÉS MAECENAS. Barátság és hűség Augustus Rómájában. Apollo Könyvtár 20. Akadémiai Kiadó, Budapest 2000. 177 lap.*

Az *Apollo Könyvtár* sorozat kötetei az utóbbi években a korábbi nagy szünet után rendszeresen jelentek meg, amely mutatja, hogy az ókortörténeti művek iránt hazánkban is komoly érdeklődés van. A sorozat legújabb kötete a korábbi egyiptomi és görög tematikájú könyvekkel szemben a római aranykori irodalom két meghatározó személyével Horatiusszal és Vergiliusszal foglalkozik. Rimóczi-Hamar Márta műve azonban a két költőóriás költészetének vizsgálata mellett sokkal többet nyújt, mivel betekintést kínál abba a politikai környezetbe, amely a költők életét meghatározta, valamint amely a műveikben is tükröződik. A szerző az 1990-es évek közepén indította azon cikkeinek sorozatát, amelyekben új szempontok alapján vizsgálta meg Horatius és Vergilius egy-egy költeményét. Így ebben a kötetben az újabb eredmények mellett a korábban megjelent tanulmányok is megtalálhatóak, mint például az első négy (*Antik Tanulmányok* XLI (1997) 71–81; XLII (1998) 47–66, 67–72, 73–83), mégis ezeknek ismételt közzététele lehetőséget nyújt az olvasó számára, hogy a szerző által felvetett problémákat összefüggéseikben láthassa.

A kötetben található tanulmányok középpontjában Horatius és Vergilius barátsága áll, amely kiegészül a körükön fonódó politikai kapcsolatrendszer bemutatásával is. Így jut szerephez barátjuk és támogatójuk az augustusi aranykor meghatározó alakja Maecenas is. Költőóriások barátságára mind a világ-irodalomból (Byron és Shelley, Goethe és Schiller), mind pedig a magyar irodalomból (Petőfi és Arany) több példát is említhetünk. Egyik esetben sem volt a napi politika hatása azonban olyan meghatározó, ugyanakkor nyomasztó, mint az augustusi aranykorban. Eppen ezzel magyarázható az a többféle szemlélet, amely a mai kutatást jellemzi a korszak költőinek megítélésében. Harmatta János professzor a kötet előszavában (7–12. o.) a különféle nézeteket bemutatva utalt arra, hogy ezeknek kialakulásában komoly szerepet játszott a kutatók származása, valamint politikai elkötelezettsége. Így a saját korszakukban, illetve a hazájukban uralkodó társadalmi berendezkedés alapján vizsgálták és értékelték az ókori történelmet. Ezért válhatott egyesek szemében Horatius és Vergilius a „diktátor” (itt elsősorban a 20. századi politikai fogalomra kell gondolnunk) Augustus propagandájának jellemző és szolgai hirdetőjévé. Míg Augustus személyének és uralmának újfajta vizsgálata és ezzel együtt a korábbi éles ellentétek enyhítése az 1980-as években részben megtörtént (l. *D. Kienast: Augustus. Prinzeps und Monarch. Darmstadt 1982.* és *P. Zanker: Augustus und die Macht der Bilder. München 1997.*) és így nem csupán a 20. századi értelemben vett diktátort látják személyében, addig Horatius és Vergilius szerepének a korábbiaktól eltérő bemutatására csak kevés példa akad. Rimóczi-Hamar Márta könyvében a két költőóriás válogatott költeményeinek szemiotikai vizsgálatával — széles körű forrásbázisra és szakirodalmi apparátusra építve — sikeresen mutatott rá, hogy a korábbi nézetekkel szemben Horatius és Vergilius nem kiszolgálója volt az augustusi propagandának, hanem sokkal inkább azt kritikusan szemlélő és vele egyet nem értő áldozata.

Az augustusi aranykort azonban a római társadalom egyes rétegei különféleképpen élték meg. Mint minden „rendszerváltozásnak” így ennek is voltak nyertesei és vesztesei. Az új rendszer kiépítése során jutnak egyre jelentősebb szerephez Augustus barátai és harcostársai, akik a későbbiek során a rendszer megszilárdulásával sorra vesztik el befolyásukat és hatalmukat. A kötetben is állandóan visszatérő események, amelyek a költők műveiben is megfigyelhetők, Cornelius Gallus Kr. e. 26-ban bekövetkezett halála, valamint a Kr. e. 23-ban felszámolt Murena-féle összeesküvés, amely a korábbi kapcsolatok végét jelentette Augustus és harcostársai között. 23-tól Maecenas elveszti politikai súlyát, és ez kihatott a környezetében élő költőkre is.

Az augustusi korszak propagandájában fontos szerep jutott a mitológiai történetek plasztikai megformálásának, valamint a képi eszközök kiemelt alkalmazásának (érmek, építészeti alkotások stb.), így nem meglepő, hogy a kötetben elemzett ódákból is megtalálhatóak a mitológiai utalások. Ezek azonban másodlagos tartalmi értelemmel bírnak, amely — mint azt a szerző több műnél is sikeresen bebizonyította — politikai és szellemi ellenállást fejezhetett ki Augustusszal és politikájával szemben. Így válik érthetővé, hogy a IV/11. ódában Horatius a mitológiai alakok és a helyzetképek kettős értelmével játszva a Murena-összeesküvés következményeiről emlékezett meg, amikor a szerző elemzését követően egy halotti áldozat bemutatása tárul a szemünk elé. A IV/12. ódában pedig nem a Vergiliusnak nevezett kenőcsárusról van szó, hanem Horatius költőtársáról és barátjáról. Az óda szemiotikai vizsgálata Vergilius X. eklogájával megmutatta, hogy Horatius költőtársának, Gallusnak az emlékét is felidézve, akinek halálában Augustus komoly szerepet játszott, és akiről nem volt szabad megemlékeznie barátainak, valójában a Kr. e. 19 óta halott Vergiliust idézte fel. A III/28. ódának — amely mint arra a szerző rámutatott, nem szerelmes, hanem gyászvers — szintén megfigyelhetők a szemiotikai kapcsolatai a X. eklogával. A versben megtalálható a rejtett célzás Gallus elégiaköltészetére Lyden keresztül és a megemlékezésre, amelyben Augustus tiltása miatt nem részesülhet.

A II/17. asztrológiai óda szintén Gallusszal áll összefüggésben, akiről tudjuk, hogy barátja, Valerius Longus árulta el. Horatius ezt a költeményét Kr. e. 26-ban írta Maecenasnak, akit az asztrológiai síkon igyekezett megnyugtani arról, hogy hűsége és barátsága rendületlen. Érdekes a szerző felvetése a csillagképekkel kapcsolatban, amelyek véleménye szerint Augustusra (Libra és Capricornus) és Tiberiusra (Scorpius) vonatkoznak és akik ennél fogva veszélyt jelenthetnek rá és támogatójára.

A híres III/27. Galatea óda számtalan értelmezési lehetőséget vetett fel a kutatók körében. Galatea sorsának és Europe történetének összehasonlításán keresztül Rimóczi-Hamar Márta arra a következtetésre jutott, hogy Maecenas feleségéről, Terentiáról szól a költemény, aki Murena testvére volt. Terentia azonban — mint arról forrásaink tudósítanak — sok éven keresztül volt Augustus szeretője, és így érthető az a költeményben kifejezett feszültség, amely Európát jellemzi. A Murena-összeesküvés felszámolása után ugyanis testvérét meggyilkolták, férje pedig kegyvesztett lett Augustus szemében. Ennek következtében állandó lelkiismeretfurdalás gyötörte a közte és testvére gyilkosa között fennálló szerelmi kapcsolat miatt. Horatius költeményében azt a helyzetet örökítette meg, amikor 23-ban Augustus Kisásiába készült és Terentiát is magával akarta vinni, akit ezért lelkiismeretfurdalás gyötört.

A Horatius és Vergilius között fennálló barátság egyik legszebb bizonyítéka az I/3. óda, amely azonban már Vergilius halála után íródott. A szerző részletesen ismerteti kettőjük barátságát és a hatalomhoz való viszonyuk átalakulását, amely véleménye szerint elvezethetett Vergilius halálához. Horatius ebben a költeményében gyászolja meg barátját, mint Arany Petőfit *A honvéd özvegyében*, ugyanis nem lehetett Vergilius haláláról sem megemlékezni. Ezért személyesítette meg kenőcsárusként barátját a IV/12. ódában és ezért írta meg az I/3. ódát úgy, mintha az még annak életében, görögországi utazása előtt keletkezett volna. Rimóczi-Hamar Márta kimutatta, hogy Augustus szerepet játszhatott a költő halálában, aki rádöbbenve a megváltozott politikai helyzetre végrendeletében az *Aeneis* elégetését kérte barátaitól, amelyet (szerencsére) Augustus megakadályozott. A szerző szemiotikai vizsgálatai ugyanis rámutatnak azokra a párhuzamokra, amelyek az óda és az *Aeneis* bizonyos részei között fennállnak és ezután érthetővé válik, hogy csak az *Aeneis* megjelenése, azaz Vergilius halála után keletkezhett a költemény.

Rimóczi-Hamar Márta könyve számos új értelmezési lehetőséget vetett fel az aranykori irodalom vizsgálatában, amelyeket haszonnal alkalmazhatunk ennek a sokat vitatott korszaknak az értékelése során, így ennél fogva érdeklődve várjuk a szerző további tanulmányait Horatius és Vergilius költészetével kapcsolatban.

PROHÁSZKA PÉTER

FARKAS ZOLTÁN—HORVÁTH LÁSZLÓ—MAYER GYULA: ÓGÖRÖG OLVASÓ- ÉS GYAKORLÓKÖNYV. TypoTEX Kiadó, Budapest 1998. 200 lap. — Ugyanazok: Ógörög olvasó- és gyakorlókönyv. Második, javított kiadás. TypoTEX Kiadó, Budapest 1999. 203 lap.

Számtalanszor olvashatjuk a könyvismertetésekben azt a közhellyé laposodott elismerést, hogy „hiánypótló munka”. Mégis megkerülhetetlen ez a megállapítás Farkas Zoltán, Horváth László és Mayer Gyula Ógörög olvasó- és gyakorlókönyvéről szólva, melynek — hasznossága és kelendőse világos jelül — egy év leforgása után már második, javított kiadása is napvilágot látott, s így most, recenzióm írása közben már magam is az utóbbi változatot tarthattam szem előtt.

Eddig a hasonló célzattal írott magyar nyelvű kiadványok közül jószerivel csak két gimnáziumi tankönyvhöz nyúlhatott az ógörögül tanulni vágyó (vagy kényszerülő) egyetemi hallgató. A most ismertett kötet azonban nem egyszerűen a két korábbi tankönyvnek kíván az örökébe lépni: feladata és célja más. Elsősorban a (görög tanulására kötelezett) latin szakos egyetemi hallgatók számára íródott, tehát eleve feltételezi a latin nyelvtan és nyelvtani terminológia ismeretét, másfelől viszont a görög leíró nyelvtan elsajátításában a megfelelő nyelvtani kézikönyvek párhuzamos, önálló feldolgozására épít — ez a kézikönyv korábban a Maywald—Vayer—Mészáros féle görög nyelvtan volt, most már az olvasókönyvet jegyző szerzőtriász saját nyelvtani segédkönyve (Ógörög nyelvtan és mondattani gyakorlatok, TypoTEX Kiadó, Bp., 2000), mely természetesen itt ismertetett olvasókönyvük szóanyagára, példa- és feladatsoraira épít. Az olvasókönyv célja tehát nem a declinációk és coniugációk sulykolása, nincsenek benne egy-egy nyelvtani jelenség szemléltetésére hivatott „álgörög” olvasmányok, hanem mindvégig eredeti szövegek, melyeken csak az első olvasmányokban változtattak (és csak egy-egy nehezebb kifejezés elhagyásával) valamelyest a szerzők. Az ő legfőbb céljuk ugyanis a fordítási rutin kialakítása (ahogyan az *Előszó*-ban expressis verbis kimondják), vagyis az, hogy a kötet olvasmányaival és feladataival megbirkózó hallgató képessé váljék más görög szövegek önálló feldolgozására.

A tankönyv anyaga három részre tagolódik, s az első, terjedelmre legnagyobb egység (10—129. l.) 72 olvasmányt foglal magában (melyek szerzőit és bibliográfiai adatait egyébként a szerzők — holmi „puskázás” lehetőségét, sőt, még csábításait is kizárando — céltudatosan homályban hagyják). Az olvasmányok címadása ötletes és figyelemfelkeltő (az 58. lecke — *Ὡςπερ τὰ πρόβατα ἐθνῆσκον* — magyar címe „Hullottak mint a legyek”, a 45-é — *Ὁὐ τὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸν τόπον* — „Kutyából nem lesz szalonna”), s a szövegeket rövid, informatív bevezetések előzik meg, melyek vagy az aktuális részlet szövegkörnyezetét, cselekményének hátterét ismertetik, vagy hasznos irodalom- és kultúrtörténeti tudnivalókkal járulnak hozzá a kiszemelt részlet alaposabb megértéséhez.

Az első 48 olvasmány (10—105. l.) a törzsanyag, a latin szakosok által elvégzendő penzum. Kezdetben (az 1—24. olvasmány, 10—57. l.) a szöveg mellett ott találjuk egy-egy declinatio és coniugatio paradigmáját, illetve olykor (mint az erős aoristos esetén) a szövegekben gyakorta előforduló és a fordítás során nehézséget jelentő igealakok magyarázatát. Emellett természetesen minden olvasmányhoz szójegyzék, továbbá esetenként frappáns fordítási javaslatokat is közlő jegyzetapparátus kapcsolódik. A törzsanyag második felét kitevő 49—72. olvasmánynál (106—129. l.) a ragozás példasorait olyan táblázatok váltják fel, amelyek a már ismert névszóragozás egy-egy tövéhez tartozó szavakat szedik csokorba, vagy az egyes (gyakrabban előforduló) praeposíciók használatát szemléltetik, akár memoriternek is alkalmas kifejezésekre-fordulatokra ágyazva. A leckékhez mellékelt nyelvtani gyakorlatok bizonyos jelenségekhez (mint az ékezési szabályok, a hangzóösszevonás, a ragozások) vissza-visszatérnek és ezáltal folyamatos gyakorlásra nyújtanak lehetőséget. A retroverziós gyakorlatok szintén az olvasmányokban sokszor ismét-

lődő szavak felhasználását igénylik, melyek éppen a retroverziók révén még inkább rögzülhetnek. Ezek a gyakorlatok azonban nem monoton egymásutánban követik egymást, hanem gyakran a szinonimák és szófordulatok elsajátítását elősegítő, illetve a fordítási készséget fejlesztő feladatsorokkal váltakoznak, melyekben hol a görög és a nekik megfelelő magyar kifejezések összekapcsolása az elérendő cél, hol a hiányosan megadott görög mondatokat kell a külön csoportosított szóhalmaz elemeivel kitölteni.

A 49–72. olvasmány mellett szöszedet helyett csupán kommentár áll, az ismeretlen szavakat már a könyv utolsó lapjain található szótárban (187–201. l.) tiszte megkeresnie a szöveggel birkózó olvasónak, de a huszonöt olvasmányt kísérő feladatok változatlanul a szövegértés izmosítását szolgálják.

A második egységet (130–149. l.) a Hérodotos-szemelvények teszik ki. Ezek bevezetője néhány szemelvény az antik Hérodotos-testimoniumokból (a Suda, Dionysios Halikarnasseus és Hermogenész idevágó passzusai), továbbá az ión nyelvjárás jellegzetességeinek összefoglalása (130–134); a szerzők azonban, hogy az olvasást még inkább megkönnyítsék, a lapok alján következetesen feltüntetik az ión formák attikai megfelelőit is.

A harmadik és utolsó egység (150–186. l.) az Ilias első éneke. A bevezető ezúttal az epikus nyelvhasználat jellegzetességeit foglalja össze (a viszonyítási alap természetesen itt is az attikai dialektus), s emellett olyan antik eredetű szövegrészleteket közöl, melyek Homéros ókori utóéletére és értékelésére vetnek fényt: az iskolai szerzővé vált és számtalanszor kommentált Homérosról vall egy 3–4. századi (iskolai Homéros-dolgozatot tartalmazó) papirusztöredék, a költőt elmarasztaló Platón-részlet pedig — bizonyára tudatosan — az antik értékelés ellenpólusát kívánja felvillantani. Igen szerencsés megoldás, hogy az eposz soraihoz fűzött jegyzetekben az antik scholionok odavágó megjegyzései is helyet kaptak.

Ha a könyv főcélja a szövegek megértésének, illetve a fordítói gyakorlottságnak elősegítése, ebből szinte szükségképpen adódik, hogy a grammatikai rendszer megtanulására önmagában nem elegendő. A szerzői előszó nem mulasztja el hangsúlyozni, hogy könyvük a grammatika elsajátításában az olvasó önálló munkáját vagy/és a tanár segítségét tételezi fel (ma már mindkettő akár a szerzők fentebb már említett nyelvtankönyvén is alapulhat). Talán ezért látszik a ragozási táblázatok egymásutánja olykor következetlennek: így az *α*-tővű névszók csoportjai egymástól elválva találhatók, mert a *λύπ* szó ragozása a 2. olvasmány mellett (13. l.) szerepel, de a *κρίτ* paradigmája csak a 10. olvasmányban kapott helyet. Ugyancsak széttagolt a *vr*-tő ragozása is, mert a participiumokkal kapcsolatban többször is szóba kerül ugyan — a 4. olvasmány (17. l.) az *act. part. impf.*, a 6. (21. l.) az *act. aor. part.*, a 15. (39. l.) az *act. fut. part.* paradigmáját mutatja be —, de az *e* tőhöz tartozó főnevek ragozására nem találunk példát. Ami az igeragozást illeti, a perfectum képzésére és ragozására vonatkozólag két táblázatot is ad ugyan a könyv (a 37. és 38. lecke mellett, 83. és 85. l.), de perfecta actiók alakok szükségszerűen már jóval korábban előfordulnak. Szerencsés lett volna a szöszedetben megadott ilyen és hasonló alakok mellett nem csupán a fordítást (ahogyan például a 20. olvasmányban szereplő *κατακρημνέω* esetében), hanem ezek alakmeghatározását is megadni, előrelátva a később tárgyalandó actió lapszámára.

Nem várhatja el tehát senki, hogy a egyedül e könyv segítségével a görög declinatiók és coniugatiók mestere lesz, hiszen három szerzőjének nem is ez volt a célja. Mást ad meg: az eredeti görög szöveg olvasásának élményét s azt, hogy a görög nyelv hajlékonyságával, gazdagságával, mondhatni a lelkével ismerteti meg a görögbe belekóstoló olvasót. Aki számára, ha a könyvben kínálta szövegek feldolgozására hajlandó volt időt és energiát áldozni, a fedlapon még rejtélyes részlet az utolsó rész penzumainál már érthető szöveggé változik.

FODOR NÓRA

JOHANN COOK: THE SEPTUAGINT OF PROVERBS. JEWISH AND/OR HELLENISTIC PROVERBS? CONCERNING THE HELLENISTIC COLOURING OF LXX PROVERBS. Leiden—New York—Köln 1997. XX + 391 lap.

A *Paroimiai* a Septuaginta-kutatásokon belül az elhanyagoltabb könyvek közé tartozik, holott tanulmányozása számos érdekes tanulsággal szolgál. Kérdés, hogy ebben a meglehetősen szabad fordításban milyen mértékben mutathatók ki hellenisztikus hatások. A másik probléma az, hogy vajon ennek a

„szabad fordításként” elkönyvelt munkának a héber szöveggel történő egybevetéssel kimutatható eltérései mennyiben tulajdoníthatók a fordító(k)nak<sup>1</sup>; továbbá, hogy ezek az eltérések inkább exégétikai jellegűek-e (vagyis nem szó szerinti, mégis hűséges fordításról van szó), vagy pedig az eredeti szöveg értelmétől tudatosan távolodott el a görög szöveg alkotója (alkotói). Ma már egyre elterjedtebb az a vélemény, miszerint a Septuagintát exégétikai kommentárnak kell tekinteni.

A bevezetőben a szerző felsorolja és értékeli a Septuagintának a *Paroimiai* szempontjából jelentős kéziratait (20–29). Sajnálatos módon a göttingeni Septuaginta-sorozat szóbanforgó kötete még nem készült el, így C.-nak komoly utánjárásra volt szüksége, hogy összeszedje és kiértékelje a releváns kéziratokat. Munkájában a Rahlfs-féle kiadás (Stuttgart, 1979) mellett ezeket is fölhasználja. A hat *Paroimiai*-fejezet (1., 2., 6., 8., 9., 31.) kiválasztásával kapcsolatban joggal merül föl a kétely: a választás figyelmen kívül hagyja, hogy a Példabeszédek nagyobbik részében (11–30. fej.) csaknem kizárólag egy-két versből álló *másál*-ok (példázatok) találhatók, míg a fent említett fejezetekben fordított az arány: csaknem végig összefüggő szöveget olvashatunk; a *nem* elemzett részekben tehát esetleg más jellegű problémákkal (is) találkozhatunk.

A szöveg elemzésében C. főleg az exégétikai, másodsorban a statisztikai megközelítést részesíti előnyben; emellett a fordítást szemantikai, szintaktikai, valamint stilisztikai szempontból is vizsgálja. Az olvasónak az az érzése támad, hogy az utóbbi igazságtalanul elhanyagolt terület marad, holott korábbi kutatók (elsősorban Gerleman<sup>2</sup> elemzései számos esetben hozzájárultak a hébertől való eltérések értelmezéséhez. C. szerint a fordító az előtte fekvő héber szöveghez kreatívan nyúlt hozzá. Ennek eredményeképpen a görög szövegben mintegy 130 sornyi többletet találunk; ezenkívül az utolsó hét fejezet sorrendje eltér a maszorétikus szövegből ismerttől. C. célkitűzése a héber *Mislé* teológiai mondanivalójának hangsúlyozása: egyértelműbbé akarja tenni e bibliai könyv üzenetét — ahogyan ő azt értette (316–318.). Ennek érdekében olykor igencsak merész eszközökhöz nyúl: a Péld. 1,7-ben pl. a Zsolt 111,10-et idézi, és ezáltal a héber szöveghez képest egy „duplumot” találunk: ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν. εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως, σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν. Ebben a problematikus versben — véleménye szerint — nem későbbi betoldással van dolgunk, hanem maga a fordító illesztette be a plusz sorokat annak érdekében, hogy a számára oly fontos mondanivalót, ti. hogy a σοφία *istenfélelemből* (és nem pedig az idegen tudományokból) származik, ezáltal is hangsúlyossá tegye (57–63). A másik nevezetes betoldás a 6. fejezetben található; a héber szöveg szerzője a hangya szorgalmát állítja példaképpen a lusta ember elé<sup>3</sup> (v. 6–8); a görög szöveg azonban tovább folytatja a rest ember nógatasát, — ezért utasítaná a méhekhez. Már Gerleman (i. m. 30) fölfigyelt arra, hogy érdekes párhuzam fedezhető fel egy Aristotelés-hely (Hist. /anim. 625 b 24) és a fent idézett vers között: Aristotelés szintén a hangyák és a méhek szorgalmáról ír, az ἐργάτις szót is használja, de míg Gerleman szemében ez a fordító elgörögösödött szellemiségének bizonyítéka, addig C. szerint a görög irodalmi idézet csak *eszköz* a művelt fordító kezében: azt a héber szöveg mondanivalójának hangsúlyozására használja.

C. mindenesetre nem egyszer kevésbé meggyőzően érvel a héber szövegtől eltérő értelmezést illetően. Ilyen pl. az ἄκακος szó, amely öt esetben az (összesen 14-szer előforduló) פֶּהֶר megfelelőjeként szerepel. A héber kifejezés a naiv, hiszékeny, becsapható embert jelöli, aki „életveszélyes” állapotban leledzik, amíg szert nem tesz bölcsességre (I. pl. 9,6). Az ettől szemiotikailag erősen eltérő ἄκακος jelentése éppenséggel ellentétes a fentiekkel (a 2,21-ben pl. a χρηστός szinonimája); a szerző a mondat kommentálását a strukturális változás megemlítésén túl nem tartja szükségesnek.

C. művéből tehát olykor nem is annyira a problémamegoldás, hanem a szövegből adódó problémák fölvetése hiányzik. Példának okáért számos helyen fölhívja a figyelmet arra, hogy a fordító rendkívül

<sup>1</sup> Arra a kérdésre, miszerint egy vagy több fordítóval van-e dolgunk, C. nem ad végleges választ; véleménye szerint feltételezhető, hogy egy „fordítóbizottság” munkáját tartjuk a kezünkben.

<sup>2</sup> G. Gerleman: *Studies in the Septuagint. III. Proverbs*, Lunds Universitets Arsskrift. N. F. 3. 1946. 11–35.

<sup>3</sup> C. nem figyelt föl arra, hogy a fordító az ὀκνηπός szót nem a klasszikus értelemben — „félénk” —, hanem a jóval ritkább „lusta” értelemben használja (vö. Róm. 12,11).

szabadon kezelt egyes héber szavakat. Ugyanakkor akad néhány kirívó példa, mint pl. a פִּיטְרָה, melyet szinte mindig a παιδεία főnévvel ad vissza, a פִּיטְרָה] gyökigét minden esetben az azonos tőből képzett παιδεία-val fordítja. Ugyanakkor számtalan olyan adatot, elemzést találunk a könyvben (ilyen pl. a függelék-ként a könyv végére illesztett *hapax*-gyűjtemény), amely nem szerves része fejtegetéseinek. Mentségére szolgáljon, hogy bevallása szerint a vaskos tanulmány csupán előmunkálatát jelenti egy majdani teljes *Paroimiai*-kommentárnak. A jelenlegi formájában kézikönyv-jellegű munka sok esetben inkább a további kutatásra ösztönöz; ebben komoly segítséget jelent a hatalmas mennyiségű szakirodalom, továbbá a héber, görög és szír szavak, valamint a bibliai helyek mutatója is.

GRÜLL TIBORNÉ

PARADISE INTERPRETED. REPRESENTATIONS OF BIBLICAL PARADISE IN JUDAISM AND CHRISTIANITY. Ed. by GERARD P. LUTTIKHUIZEN (Leiden—Boston—Köln 1999 Brill) (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions) 208 lap.

A kötet egy 1998 júniusában Groningenben tartott konferencia előadásait tartalmazza, melynek témája a korai zsidó és keresztény hagyomány Paradicsom-interpretációja volt. A konferenciát a groningeri egyetem teológiai fakultásának korai zsidó és keresztény tradícióval foglalkozó kutató csoportja szervezte, a résztvevők között azonban a kutatócsoport tagjain kívül volt néhány meghívott előadó is, akik a Paradicsom-motívum későbbi megjelenési formáit kutatták.

Az első tanulmány: J. N. Bremmer, „Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint” („Paradicsom: Perzsiától Görögországon keresztül a Septuagintába”) azt vizsgálja, pontosan milyen értelemben szerepel a ‘paradeisos’ szó Ter 2—3-ban. Amint tudjuk, a görög kifejezés a méd ‘paridazea’ szóból származik, mely valamilyen körükerített helyet jelent. Bremmer arra a kérdésre keresi a választ, hogy a fordító miféle paradicsomra gondolt, amikor ezzel a szóval adta vissza a héber ‘gan Eden’-t. Annak érdekében, hogy ezt tisztázni tudjuk, Bremmer sorra veszi a szó különböző jelentéseit a korai Achaemenida kortól kezdve a Ptolemaios-kori Egyiptomig, ahol a Pentateuchos fordítása készült: raktározásra szolgáló hely, szőlőskert, gyümölcsös, istálló, erdő vagy faiskola (korai perzsa), vadászpark (görög), kisebb, gyakran hasznos célokat szolgáló kertek a hellenisztikus és római kori Egyiptomban, és végül a hellenisztikus korszak királyi ‘paradeisos’-ai: szép, fában és vízben bővelkedő parkok, melyek sétára és pihenésre alkalmasak. Bremmer szerint a fordító erre az utóbbi paradicsomra gondolt. Ami a ‘bőség paradicsomá’-t (‘paradeisos tés tryphés’) illeti, Bremmer kimutatja, hogy a ‘tryphé’ a ptolemaida uralkodók egyik kedvelt kifejezése volt a kényelmes, bővelkedő, vagyis királyi életforma jellemzésére. Mindezek alapján arra a következtetésre jut, hogy „az égi király ‘paradeisos’-a mögött a Septuaginta Genesis-fordításában a korabeli Egyiptom nagyon is földi uralkodóinak ápolt ‘paradeisos’-ai húzódnak meg” (p. 19). Bremmer ebben a tanulmányban kizárólag a ‘paradicsom’ szó különböző jelentéseire támaszkodik. Amikor azonban a Septuaginta keletkezett, az Édenkertről alkotott elképzeléseknél közrejátszottak egyéb biblikus részletek is, mint Ez 28 és 31, valamint azok a prófétai helyek, melyek a messianisztikus időket paradicsomi képekkel írják le. Valószínűnek tartom, hogy a fordító tudatában ezek is jelen voltak, amikor az Édenkertet ‘paradeisos’-ként képzelte el.

Ed Noort „Gan Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible” („Gan Eden a héber Biblia mitológiájának kontextusában”) c. írásában Ter 2—3-at Ez 28-cal és 31-gyel összekapcsolva vizsgálja: ezen részletek mindegyike Isten kertjét írja le, és ezt a kertet a Septuaginta mindhárom helyen paradicsomnak nevezi. Ez 28-cal kapcsolatban a kérdés az, hogy vajon a lény, akinek a bukásáról szó van, az kerub vagy ember. A válasz elsősorban a két problematikus vers, 14 és 16 értelmezésétől függ. Ed Noort kimutatja, hogy míg a Septuaginta a második értelmezést fogadja el, addig a maszoréti szöveg az elsőt (és hozzátehetnénk, hogy a Vulgata is így érti). Ezután a szerző Ez 28-at összekapcsolja a papi őstörténettel (teremtéstörténet és vízözön), és nyelvi hasonlóságok alapján feltételezi, hogy Ez 28 alkothatja „a hátterét egy olyan elbeszélésnek, mely pótolja az ember ‘bukása’-nak hiányát az eredeti papi történetben” (p. 26) (mint tudjuk, a papi őstörténet nem beszél sem az ember bukásáról, sem bűnéről). Elképzelhető, hogy

Noortnak igaza van, azonban más magyarázat is lehetséges: az ti., hogy létezett egy olyan hagyomány, mely a rossz eredetét nem az ember, hanem egy égi lény bukásának tulajdonította. Mivel az Ószövetség gondosan kerül minden utalást Istentől különböző egyéb szellemi lényekre, ezért ez az elképzelés háttérbe szorult, nyomai azonban ennek ellenére megmaradtak a Bibliában. Ezért lehetségesnek tartom, hogy a papi kódex Ez 28-cal kiegészítve ilyen hagyományról tanúskodik. A tanulmányban tárgyalt második téma a Paradicsom földrajza. Ed Noort bemutatja, hogyan halad a leírás az ismeretlentől az ismert felé tudunkra adva ezáltal, hogy a Paradicsom egyrészt elérhetetlen, másrészt nagyon is valóságos.

E. J. C. Tigchelaar tanulmánya, „Eden and Paradise: the Garden Motif in some Early Jewish Texts (1 Enoch and Other Texts Found at Qumran)” („Éden és Paradicsom: a kertmotívum néhány korai zsidó szövegben — 1 Enoch és más Qumranban talált szövegek”), először *1 Enoch*-ban vizsgálja a kertmotívumot. Ez a mű több alkalommal is leírja a Paradicsomot vagy ahhoz hasonló helyeket. Tigchelaar, miután felsorolta az Enoch-corpushoz tartozó különböző műveket, rátér a *Virrasztók könyvének* (1En 1–36) vizsgálatára. A 32. fejezetben Enoch keleten az Igazságosság kertjét látja, benne szép illatos fákat és a tudás fáját, míg az élet fája egy magas hegyen áll, „melynek csúcsa ... a trónus, ahol a Hatalmas Úr, a Dicsőséges Szent, az Örök Király fog ülni, amikor majd lejön a földre...” (25,3). E különböző leírások alapján általában feltételezik, hogy a *Virrasztók könyve* két paradicsomot ismer: egy földit a tudás fájával, és egy égit az élet fájával. Tigchelaar más megoldást javasol: a magas hegyet, ahol az élet fája van, a szöveg nem nevezi sem paradicsomnak, sem kertnek, tehát a *Virrasztók könyve* csak egy paradicsomról tud, arról, ahol a tudás fája van. Fel szokták tételezni, hogy Ter 2–3-ban az élet fája későbbi betoldás, ezért lehetséges, hogy *1 Enoch* korábbi hagyományt tükröz, mely nem tud életfáról a Paradicsomban. „Ebből arra következtethetnénk, hogy az 1 Enoch-beli leírás nem egyszerűen a biblikus elbeszélés átértelmezése, hanem önálló tanúja annak a hagyománynak, melyet Ter 2–3 szerzője használt.” (p. 47) Tigchelaar ezután röviden tárgyalja *1 Enoch* egyéb részeit, majd rátér a *Jubileumok könyvére*. Úgy véli, Jub 3,1–35 valóban „Ter 2–3 átértelmezése vagy átírása” (p. 49), de lehetséges, hogy a *Jubileumok könyve* is ismeri a régebbi tradíciót az életfa nélküli Paradicsomról. Írásának negyedik részében Tigchelaar azokat részleteket vizsgálja, ahol a qumráni iratok említik Ádámot vagy az Édenkertet. Ennek kapcsán megjegyzi, hogy „Ádám és Éva Paradicsom-béli története nem volt túl fontos a közösség számára, és nem gyakorolt rájuk nagy hatást...” (p. 50). Befejezésként Tigchelaar arra a következtetésre jut, hogy egyrészt a korai zsidó szövegek nem mutatnak nagy érdeklődést a Paradicsom mitológiája iránt, másrészt Ádám engedetlenségének sem tulajdonítanak túl nagy fontosságot és nem látják benne a bűn okát. Úgy vélem, ez utóbbi megjegyzés rendkívül fontos, és a szerző kifejthette volna részletesebben — szerencsére néhány más szerző fogja tárgyalni ugyanebben a kötetben. Hálásak vagyunk a Függelékért, mely a fontos részek párhuzamos szövegeit közli.

J. T. A. G. M. van Ruiten összehasonlítja Jub 3-at és Ter 2,4 — 3,24-et („Eden and the Temple: the Rewriting of Genesis 2:4 — 3:24 in the *Book of Jubilees*” — „Eden és a templom: Ter 2,4 — 3,24 újraírása a *Jubileumok könyvében*”). A Ter 2–3-ban szereplő Éden-leírás számos problémát vet fel: több ponton ellentmond az első teremtéstörténetnek és helyenként önmagában is inkoherens. Van Ruiten sorra egybe veti a *Teremtés Könyve* valamit a *Jubileumok könyve* által adott leírás egyes részleteit, és kimutatja, hogy a *Jubileumok* szerzője első sorban összhangot akart teremteni: először is összhangot a két teremtéstörténet között, ezt elhagyással (pl. az ember második teremtése) és átrendezéssel (az Édenkert teremtése a harmadik napon történik) éri el; másodsor az Éden-történetben magában található ellentmondások között (pl. hogyan értsük azt, hogy Ádámnak meg kell halnia azon a napon, melyen a fáról eszik); harmadszor pedig a különböző hagyományok között, vagyis a biblikus és a Biblián kívüli, *1 Enoch*-ban található hagyomány (az életfa elhagyása) között. Úgy vélem, van Ruitennek teljesen igaza van, amikor megállapítja, hogy a *Jubileumok* szerzője mindenek előtt arra törekedett, hogy amennyire csak lehetséges, minimalizálja Éden negatív oldalát (vö. p. 75) — ezt a gondolatot kapcsolatba hozhatjuk azzal, amit az előző tanulmány kapcsán mondtunk: Eden nem az a hely, ahonnan a bűn elindult. Már csak azért sem, mert *Jubileumok* Édent templomnak tekinti: tanulmányának utolsó részében van Ruiten kimutatja, hogy azok a tisztasági szabályok, melyeket Ádámnak és Évának be kellett tartania, mielőtt belépett Édenbe, pontosan megfelelnek a templomra vonatkozó szabályoknak (Jub 8,19 Édent a Szentek szentjé-

nek nevezi) és Ádám benne mint főpap működik. Itt is van egy hasznos függelék, mely párhuzamosan hozza Ter 2,4 — 4,1a és Jub 3,1—35 szövegét.

F. García Martínez („Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls” — „Férfi és nő: Édenen alapuló halakha a Holttengeri tekercsekben”) először is megállapítja, milyen kevés érdeklődést tanúsít a qumráni közösség az Éden-történet iránt. Ezt azzal magyarázza, hogy a közösségnek más elgondolásai voltak a rossz eredetéről mint Ter 2—3-nak — e megjegyzést nagyon fontos tartom, és úgy vélem, ugyanez érvényes *1Enoch* és *Jubileumok* esetében is. Tanulmányában García Martínez azt a két qumráni szöveget vizsgálja, melyek egyértelműen felhasználják az Éden-elbeszélést. Az első CD 4,20—21, a *Damaszkuszi irat* egy különös részlete, mely Ter 1,27 („férfinak és nőnek teremtette őket”) alapján tiltja meg, hogy a férfiak két asszonyt vegyenek feleségül „életükben”, „életük”, hímnemű suffixummal ellátva, azaz a férfiak életében. A problémát ennek a tilalomnak a pontos jelentése okozza. A kutatók nagy többségével ellentétben García Martínez úgy érvel, hogy a tilalmat pontosan úgy kell értenünk, ahogy az szól: egy férfi nem nőülhet kétszer élete folyamán, függetlenül attól, hogy felesége él vagy meghalt,<sup>1</sup> ami a válást viszont nem zárja ki (egyéb szövegekből tudjuk, hogy a közösségen belül a válás, legalábbis bizonyos esetekben, lehetséges volt). Ez a szabály teljesen eltér a zsidók által általában elfogadottól. Tehát ebben az esetben Ter 1,27-et arra használják „hogy megalapozzanak és alátámaszsanak egy a csoportra jellemző halakhikus szabályt, és hogy bebizonyítsák, a csoport ellenfelei által követett halakha nyilvánvalóan rossz” (p. 109). Az utolsó részben García Martínez kimutatja, hogy a templomotívum jelen van az egyik kevésbé ismert qumráni szövegben: 4Q265 7 II 11—17 Édent szent helyként írja le, egészen *Jubileumok* stílusában és ugyanazzal a céllal: hogy igazolja bizonyos általánosan elfogadott, de teljességgel érthetetlen tisztasági szabályokat. Ily módon a 4QFlorilegiumban található titokzatos kifejezés „Ádám szentélye” is érthetővé válik.

Wout Jac. van Beekum („Paradise as Paradigm: Good and Evil in Rabbinica and Kabbalah” — „Paradicsom mint paradigma: jó és rossz a rabbinikus irodalomban és a kabbalában”) abból indul ki, hogy Édennek két arculata van: egyrészt áldott, boldog hely, másrészt az a hely, ahonnan a rossz származik. Ennek alapján tárgyalja az Éden-motívum különböző megjelenési formáit, melyeket négy pontban lehet összefoglalni. 1. a tudás fája: mi ez a tudás, és a rabbik hogyan próbálták megoldani (vagy inkább megkerülni) azt a problémát, hogy a rossz is Istentől van (vö. Iz 45,7 idézve p. 118—119). 2. Ádám bűne: Beekum kimutatja, hogy sem az Írás, sem a rabbik nem tekintik Ádám bűnét a bűn és gyengeség okának, csupán a halálénak — ez az elgondolás világosan kifejezésre jut Ben Sziránál is (azzal kapcsolatban, hogyan használja Ben Szira a 'jecer'<sup>2</sup> kifejezést, meg lehetett volna említeni Hadot tanulmányát: J. Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira* Paris 1970). 3. A rabbinikus zsidóság Éden pozitív oldalát hangsúlyozza, elsősorban azért, mert az Édenkert az igazak halál utáni lakhelye lett (ez a gondolat az Írástól teljességgel idegen). 4. Az Édenkert és Ádám bűne a misztikus írásokban: a Hékhalel-irodalom a Paradicsomot az égbe helyezi (vagy azzal azonosítja); a kabbala Ádám bűnének kozmikus dimenziót tulajdonít: ez a bűn az egész isteni harmóniát megzavarta, és minden jó cselekedet segít helyreállítani azt. Amikor majd egyszer ez a harmónia teljesen helyreáll, az lesz a visszatérés a Paradicsomba.

Sajnáljuk, hogy ez a szép tanulmány aligha lesz élvezhető azon olvasók számára, akik nem járatosak a rabbinikus és zsidó misztikus irodalomban. Nem vagyunk róla meggyőződve, hogy mindenki, akit érdekel Ter 2—3 értelmezése, fogja tudni, ki volt Nahmanides és mikor élt (p. 120), vagy hogy melyik kiadásban kell keresnünk az *Ozar Midrashim* 474. oldalát (p. 117, 2. jegyzet), vagy hogy a rövidítések mit takarnak (feltételezzük például, hogy *SOR* — p. 119 — a *Seder Olam Rabbat* jelenti, de ez még az Indexben sincs feltüntetve). Természetesen tudjuk, hogy ezek a rövidítések elfogadottak a judaisztikában, de a kötet olvasói között lehetnek olyanok is, akik nem szakértői e tudományterületnek.

<sup>1</sup> A kutatók szinte kivétel nélkül javítják a hímnemű suffixumot nőneműre, így arról lenne szó, hogy egy férfi addig nem nőülhet újra, amíg él az első felesége, vö. p. 105—106.

<sup>2</sup> A szó eredeti jelentése valami megcsinált dolog, alkotás, a rabbinikus irodalomban azonban hajlamot jelent, méghozzá elsősorban rossz hajlamot.



A. Hilhorst, „A Visit to Paradise: Apocalypse of Paul 45 and its Background” („Látogatás a Paradicsomban: *Pál apokalipszis* 45 és annak háttere”). *Pál apokalipszis*ének 45. fejezetében az angyal megmutatja Pálnak a Paradicsomot. Pál látja a négy folyó forrását, a tudás fáját és az élet fáját. Ez a Paradicsom egyben az igazak halál utáni lakhelye. A leírás természetesen 2Kor 12,2–4-en alapul, célja pedig az, hogy pótolja mindazt, amit Pál ott nem mond el. *Pál apokalipszise* valószínűleg a Kr. u. 3. sz. közepén keletkezett, amikor már bőséges irodalom létezett a Paradicsomról. Hilhorst arra vállalkozik, hogy megvilágítsa a 45. fejezetben található leírás hátterét „azáltal, hogy felvázolja a Paradicsom-fogalom alakulását a Második Templom korának és a korai kereszténységnek az irodalmában” (p. 129), vagyis „a Paradicsom fogalmának történetét a biblikus és para-biblikus szövegekben nagyjából a Kr. u. 3. századig” (p. 130). A következő témákat vizsgálja: 1. a földi Paradicsom mint Ádám és Éva lakhelye, és a bukás; 2. a földi Paradicsom a bukás után (helye, az igazak a Paradicsomban, a Paradicsom mint Isten tartózkodási helye); 3. Paradicsom az égben (ismét: helye, igazak lakhelye, Isten lakhelye). Hilhorst, miután megvizsgálta, hogyan jelennek meg ezek a témák a zsidó és korai keresztény írásokban, arra a következtetésre jut, hogy a *Pál apokalipszis* 45. fejezete sokat átvész „a korai judaizmus fogalmi világából” (p. 137). Különösen fontos kérdés, hogy vajon ez a Paradicsom a földön vagy az égben van-e. Hilhorst úgy vélekedik (Carozzival ellentétben, vö. p. 138), hogy Pál égi Paradicsomot látogat meg, mely azonos a 2Kor 12,2-ben említett harmadik éggel. Úgy gondolom, a szerző következtetésével mindenképpen egyetérthetünk. Viszont nem világos számomra, hogyan választotta ki azokat a szövegeket, melyeket figyelembe vett (és a választás nyilván nem volt könnyű), és másokat miért hanyagolt el (például *Péter apokalipszisé*t és a vizsgált korszak szinte összes keresztény szerzőjét). Még egy megjegyzés: Hilhorst Ez 28-at említi mint az egyetlen ószövetségi utalást Ádám bűnére. Egyrészt azonban nem egyértelmű, hogy ez a rész Ádámnak vagy egy égi lénynek a bukására utal-e (I. Ed Noort írását ugyanebben a kötetben), másrészt, úgy tűnik, van egy zsoltár-vers, mely Ádám (és mellette egy égi lény) bukására céloz: „Én azt mondtam: «Ti istenek vagytok, mindnyájan a Fölséges fiai.»/ De meghaltok, mint más ember (szórol szóra: „mint Ádám”), elhullotok (vagy: „elbuktok”), mint akármelyik főember” (szórol szóra: „mint egy a fejedelmek közül”).<sup>3</sup>

Gerard P. Luttikhuisen, „A Resistant Interpretation of the Paradise story in the Gnostic *Testimony of Truth* (Nag Hamm. cod. IX.3) 45–50” — „A Paradicsom-történet rezisztens értelmezése a gnosztikus *Igazság tanúságtétele* (Nag Hamm. cod. IX.3) 45–50-ben”). Luttikhuisen, miután röviden felvázolta a gnoszticizmus emberről, világról, istenről alkotott elképzeléseit, elemzi a Paradicsom-történetet, ahogy az *Igazság tanúságtétele* azt elbeszéli. Mindenek előtt megállapítja, hogy a szerző több helyen módosította a történetet annak érdekében, hogy a kígyót jobb, a Teremtőt viszont rosszabb színben tüntesse fel, előkészítve ezáltal saját értelmezését. Ezen értelmezés során a szerző a Nagyegyház keresztényeivel vitatkozik, akik a Teremtőt tekintik a Legfőbb Lénynek. „Miféle isten ez?” — kérdezi, válasza pedig az, hogy ez egy rosszindulatú, irigy isten, a kígyóban viszont Krisztus megnyilvánulását látja. Az értelmezést illetően Luttikhuisen vitába száll Pearsonnal, aki ezt gnosztikus midrásnak nevezte és a hagyományos exegézissel való szembefordulásnak tekintette (vö. p. 148), mely a zsidóságon belül jött létre mint lázadás Istenük ellen történelmük egy kritikus korszakában (Kr. e. 1. sz. vagy Kr. u. 1. sz.) (vö. p. 147, 19. jegyzet). Luttikhuisen kifejti, hogy a „gnosztikus midrás” kifejezés „*contradictio in terminis*”, mivel a midrás a rabbinikus exegézis egyik jellegzetes formája, mellyel a zsidók saját írásukat értelmezik.<sup>4</sup> Luttikhuisen szerint a gnosztikus szerzők a Bibliát saját elgondolásaiknak megfelelően használják és írják át, és a teremtetéstörténet esetében (ami magában is meglehetősen problematikus) szinte elkerülhetetlen volt, hogy a Teremtőt saját tudatlan (és többé-kevésbé rosszindulatú) démiurgosukkal azonosítsák. Annak, hogy egyáltalán foglalkoztak a teremtetéstörténettel, polemikus oka van: a Nagyegyház keresztényeivel szemben be akarták bizonyítani, hogy „az anyagi világ teremtetőjére, a szellemi emberiség történetére és

<sup>3</sup> Idézve a Szent Jeromos Bibliatársulat fordítása alapján, Bp. 1999. Erre a zsoltár-versre Lukács Ilona hívta fel a figyelmemet, itt mondok ezért köszönetet neki.

<sup>4</sup> A. van der Heide a midrásra a következő formai definíciót adja: „rabbinikus *kijelentés*, összekapcsolva szentírási idézettel”, l. „Midrash and Exegesis” in J. Frishman—L. van Rompay (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, Lovani 1997, p. 44.

mindenek fölött az Atyaistenre és fényvilágára vonatkozó igazságokat nem lehet megtalálni a zsidó Írásokban” (p. 151). E tanulmány nagyon fontos és mindeddig megoldatlan kérdést érint: a gnózis eredetét. Tökéletesen egyetértek Luttikhuizennel, amikor nem hajlandó ezt a fajta exegézist midrásnak nevezni, és az is nyilvánvaló, hogy az *Igazság tanúságtételének* érvelése a keresztények ellen irányul. Ez azonban nem jelenti azt, hogy általánosságban el kell vetnünk minden zsidó hatás lehetőségét, és tudjuk jól, hogy az adott korszakban a zsidó gondolkodás valóban óriási változásokon ment át. Másik megjegyzésem arra irányul, ahogyan a gnosztikusok a teremtéstörténetet kezelik. Míg az *Igazság tanúságtétele* valóban polemikusan célzattal idézi, addig ez egyáltalán nem áll egyéb gnosztikus értekezésekre, mint *Az arkhónok valódi természete* vagy *A világ keletkezéséről*, melyek úgy parafrázálják Ter 2–3-at, hogy megtalálják benne saját elképzeléseiket az emberi szellem sorsát illetően. Tehát némiképpen paradox helyzettel állunk szemben: míg a gnosztikusok az Ószövetség egészét elvetik, addig a teremtéstörténetnek előkelő helyet biztosítanak mitológiájukban, melybe úgy tűnik, kitűnően beleillik.<sup>5</sup>

H. S. Benjamins, „Paradisiacal Life: the Story of Paradise in the Early Church” („Paradicsomi élet: a Paradicsom története a korai Egyházban”). A korai Egyház tanítása szerint Krisztus újra megnyitotta számunkra a Paradicsomot, úgyhogy a keresztények beléphetnek oda és paradicsomi életet élhetnek. Benjamins sorra veszi, hogy ennek a paradicsomi életnek milyen módjait képelték el: keresztény élet az Egyházon belül (ahová a keresztséggel lépünk be), szüzesség, vértanúság vagy kolostori élet. (Kár, hogy Benjamins nem említi a *Dictionnaire de la Spiritualité* „paradicsom” címszavát, mely részletesen tárgyalja mindezeket a témákat.) A közhit mindenesetre az volt, hogy a Paradicsom elérhető, itt és most, a teológusok pedig kidolgozták ehhez a hithez az elméletét, így például Ambrosius a *De Paradisoban*. A tanulmány második része ezt a művet elemzi. Ambrosius, Philónt követve, allegorikusan értelmezi a Paradicsomot: Ádám a „nous”, a szellem, Éva az „aisthesis”, érzékelés, a négy folyó pedig a négy erény. „A keresztények a keresztségben megtisztulva a paradicsomi lélek erényes életét élik.” (p. 165–166) Benjamins, miután megállapította, hogy a korai keresztények számára a Paradicsom elérhető volt, felteszi a kérdést, hogyan történhetett, hogy utána megint elveszett. Válasza pedig az, hogy Ágoston volt, aki újra kiűzött minket azáltal, hogy az emberiséget bukottnak és kárhozottnak tekintette, hiszen szerinte még a keresztség sem tudja eltörölni Ádám bukásának nyomát, a *concupiscenciát*. „Ágoston teológiája tehát a Paradicsom történetét a bukás történetévé alakította át.” (p. 167)

Christoph Auffarth írása („Paradise Now — but for the Wall between. Some remarks on Paradise in the Middle Ages” — „Paradicsom most — ha nem lenne a fal. Néhány megjegyzés a Paradicsomról a középkorban”) ugyanarra a problémára irányul, mint az előző tanulmány: hogyan vált elérhetővé a Paradicsom és hogyan veszett el újra a középkori elgondolások szerint. Auffarth a Paradicsom három különböző, már a Szentírásban is fellelhető megjelenési formájából indul ki: a kezdetek Paradicsoma (amit ő „történeti” Paradicsomnak nevez), az eszkatológikus Paradicsom és Paradicsom mint jelenleg létező hely, melyet bizonyos esetekben már közvetlenül a halál után el lehet érni. A tanulmány azt vizsgálja, hogyan lehetett a Paradicsomot (valamelyik megjelenési formájában) elérni vagy megvalósítani a középkori gondolkodás szerint: a Paradicsom, mint az *Énekek éneke hortus conclusus*, ahol létrejön az egyesülés, az *unio mystica*, Krisztus és a lélek között; Paradicsom, mint kolostori élet; Paradicsom, mely a keresztesek (vagyis világiak) számára közvetlenül a halál után elérhető és földi Paradicsom, melyet meg is lehet találni. Mindezen elgondolásoknál a szerző különösen fontosnak tartja, hogy világiak előtt is megnyílt a Paradicsom még az Utolsó Ítélet előtt. Az Egyház válasza ezen kísérletekre, melyek a Paradicsom rövidített úton való elérését célozták, a „Purgatórium kitalálása” volt, és „a Paradicsom kapuja újra bezárult” (p. 179). Auffarth színesen ábrázolja a Paradicsomról alkotott középkori elképzeléseket, de talán megemlíthette volna, hogy mindezek a gondolatok, ha más formában is, de jelen vannak a korai keresztény hagyományban is. Például Tertullianus szerint a vértanúk azonnal bejutnak a Paradicsomba, míg mindenki másnak várnia kell; az *Énekek énekét* Órigenész (öt követően pedig Jeromos és Nyssai Szent Gergely) úgy

<sup>5</sup> Vö. T. Adamik, „The Image of Simon Magus” in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter* Leuven 1998 p. 54–56.

értelmezte, mint ami a lélek és Krisztus szerelmét írja le, a 'józan részegség' (sobria ebrietas) fogalma szerepel Nyssai Szent Gergelynél, ugyanígy, a misztikus élmény extázisára értve, stb. Továbbá, véleményem szerint alapvető különbség, hogy a Paradicsomot életünkben érjük-e el, itt a földön egy utazás során, vagy a túlvilágon, halálunk után. Ezért úgy gondolom, hogy a Paradicsomnak ezt a két formáját, a földit és az eszkatologikust élesebben meg kell különböztetni.

Sander Brouwer, „Russian Medieval Concepts of Paradise” („Középkori orosz elképzelések a Paradicsomról”). Ez a tanulmány is azt tárgyalja, hogy lehet elérni vagy megvalósítani a Paradicsomot itt a földön az orosz felfogás szerint. A kiindulópont Vaszilij Kalika, novgorodi érsek (1330–1352) egyik levele, melyben a földi Paradicsom létezése mellett érvel és ennek kapcsán elbeszéli, hogyan találta azt meg néhány tengerész (a függelék közli fordításban az egész levelet). Brouwer kimutatja, hogyan járult hozzá az ortodox teológia és a néphit annak a gondolatnak a kialakulásához, hogy a Paradicsom nemcsak létezik a földön, de a valóságban is elérhető. Brouwer felvázolja, hogyan változtak az idők folyamán ezek az elgondolások: Oroszországot egyrészt bizánci hatásra azonosították a földi Paradicsommal, másrészt, akik nem akarták elfogadni a vallási és liturgikus reformot, azok úgy tekintették Oroszországot mint az Antikrisztus birodalmát, és elindultak annak az országnak a felkutatására, ahol „még mindig él egy reform előtti püspök egy paradicsomi országban, ahol az igazi hívő biztonságban megvárhatja az Utolsó Ítéletet” (p. 189). Ez az eszkatologikus reményeken alapuló mozgalom még a 19. század végén is élt.

Helen Wilcox, „Milton and Genesis: Interpretation as Persuasion” („Milton és Genesis: értelmezés mint meggyőzés”). Milton *Elveszett Paradicsom*ában nem egyszerűen csak elmeséli nekünk a Paradicsomi történetet, hanem, amint az egy költőtől elvárható, átírja és át is értelmezi azt. Wilcox a következő kérdést teszi fel: milyen Milton Paradicsoma, vagy: mely pontokon tér el Milton a bibliai elbeszéléstől? A Paradicsom, ahogyan Milton látja, mozgással és változatossággal teli hely, melyet az ellentétek jellemeznek, előrevetvén annak árnyékát, ami majd történni fog. Ádám és Éva idilli, de tevékeny életet élnek: az a dolguk, hogy megműveljék a Paradicsomot. Milton számára tehát, mutat rá Wilcox, a munka nem az átok következménye, hanem az emberi természet privilégiuma. Egy másik lényeges pont: „Az egyházatyáktól és a teremtéstörténet oly sok kommentálójától eltérően Milton azon magyarázók közé tartozik, akik hangsúlyozták, hogy a nemi élet élvezete létezett a bukás előtt” (p. 203–204). Végül pedig ismét felbukkan a „visszatérés a Paradicsomba” — motívum: tudás, igazságos cselekedetek és erény által újra birtokolni fogjuk a Paradicsomot, bévül, saját magunkban, és ez boldogabb lesz, mint az, amit elvesztettünk (*Elveszett Paradicsom* XII 575–587, idézve p. 205). Milton elsődleges célja ezzel a költeménnyel Wilcox szerint a meggyőzés volt: meggyőzni az olvasót Isten örök gondviseléséről és igazságosságáról. Milton mint jó protestáns, a Szentírást tartotta az egyetlen tekintélynek, amit mindenkinek jogában áll értelmeznie a Szentlélek segítségével, és itt pontosan ezt teszi: miközben saját elgondolásai szerint értelmezi a Paradicsomot, igyekszik másokat is meggyőzni, és úgy tűnik, sikeresen, annak az óriási hatásnak az alapján ítélve, melyet az utókorra gyakorolt.

A kötetet egészében tekintve, sajnálom, hogy a patrisztikus irodalom olyan nagyon el van hanyagolva (az egyetlen mű, amelyről kicsit részletesebben szó van Ambrosius *De Paradiso*ja). A görög szerzők közül éppen hogy csak meg van említve egy-egy, a szír irodalom pedig (mely pont ezen a téren rendkívül gazdag) teljes egészében hiányzik. A szekundér irodalom használatát illetően kicsit meglep, hogy míg a szerzők kitűnően ismerik a legújabb írásokat (ami természetesen nagyon is dicséretes), addig a régebbi „klasszikus”-at egyáltalán nem idézik. (Például E. Cothenet, „Paradis” in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 6 Paris 1960 col. 1177–1220, szerintem alapvető; P. Miquel, „Paradis” *Dictionnaire de la Spiritualité* 12 Paris 1984, kicsit elmarad a *DS* általános színvonala mögött, de azért hasznos; R. R. Grimm, *Paradisus coelestis, paradusis terrestris* München 1977; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* Tübingen 1951; E. Testa, *Il Peccato di Adamo nella Patristica* Gerusalemme 1970, etc.)

Ezen kritikai megjegyzésektől eltekintve a kötetet minden szempontból csak dicsérni lehet: a nagyon alapos szakmai és filológia tudással írott tanulmányok olyan témákat tárgyalnak, melyek alapvetőek a zsidó és keresztény gondolkodás alakulása szempontjából. Általában nem szokás egy konferencia anyagát tartalmazó kötetet összefoglalni, esetünkben azonban nagyon könnyen felfedezhető néhány olyan vezérmotívum, mely az egész kötetet végigvonul. Ilyenek: különböző hagyományok a Bibliában és a

Biblián kívüli irodalomban; a Paradicsom mint kétarcú valóság: Isten csodálatos kertje és az a hely, ahonnan a rossz származik; visszatérés a Paradicsomba (lehetőleg most rögtön) — ez a vágy, úgy tűnik minden korban kísértette és kísérti az emberek gondolkodását. A kötet, ezen témák körül összpontosulva, sokkal inkább egységet alkot, mint ahogy várnánk, és nem csak a Biblia-magyarázat egyik nehéz pontját világítja meg, hanem elősegíti a mi nem túl paradicsomi világunk megértését is. Ajánlom mindenkinek, akit ezek a kérdések érdekelnek, bár a kötet ára sajnos korlátozni fogja az olvasók körét.

PESTHY MONIKA

TH. BAIER: WERK UND WIRKUNG VARROS IM SPIEGEL SEINER ZEITGENOSSEN. Von Cicero bis Ovid. (Hermes Einzelschriften 73. Stuttgart 1997.) 208 lap.

A Szerző célja felmutatni azokat a szempontokat, amelyekből Varro a római nép történetét szemlélte, megvizsgálni a római műltra vonatkozó kutatásainak a kortársakra gyakorolt hatását, megmutatni kora szellemi életében érvényesült befolyását, illetőleg a törekvései által kiváltott ellenérzést (12. 185).

A gazdagon tagolt, részletekbe menő munka a Bevezetéssel (I.) együtt 8 fejezetre, ezen belül több mint 30 pontra és közel 50 alpontra oszlik. Ennek magyarázata egyfelől Varro rendkívüli méretű, sokoldalú munkássága lehet, másfelől az, hogy a tárgyalt viszonylag rövid időszakban a római irodalom olyan kimagasló alkotói működtek, mint Cicero, Vergilius, Horatius, Livius és Ovidius. A korszakhatárokon túlmenően B. olyan császárkori szerzőkkel külön is foglalkozik, akiknek művei jórészen fenntartották Varro elveszett írásainak töredékeit; ilyenek Tertullianus, Valerius Maximus, Donatus és mindenek előtt Augustinus, akinek a legtöbb varrói anyag megőrzése köszönhető.

B. először (II.) a szintén hatalmas munkásságú kortárs, Cicero és Varro kapcsolatával foglalkozik (15—) egy *quasi* párhuzamos életrajz formájában. Ebben először kettejük több hasonló, illetőleg eltérő, ellentétes tulajdonságát fogalmazza meg. Gyakorlatilag mindketten meglehetősen határozatlan, bizonytalan természetűek voltak, ám az apolitikusabb Varro rugalmasabban alkalmazkodott a változó körülményekhez, és megtalálta a termékeny menedékét a római múlt tanulmányozásában, addig a politika, a közélet forgatagában élő Cicero merevebben, s ha rezignáltan is, inkább ragaszkodott meghaladott elveihez. Mint írók kölcsönösen nagyra becsülték egymást, de igazán közvetlen kapcsolat nem alakult ki közöttük, bár Cicero a maga válságos időszakaiban közeledni próbált Varrohoz, igyekezett őt megnyerni közvetítő szerepre.

B. párhuzamba állítja a *De senectute*-t és a *De amicitia*-t Varro *logistoricus*aival, már csak a logikus kettős címadás, illetőleg a történeti példák megválasztásában. Az *Academica*, ill. a *Liber de philosophia* kapcsán viszont nézetkülönbségekre, sőt vitára következtet.

Varro kétféle összefüggésben is megfogalmazza a horatiusi *delectare* — *prodesse* fogalompár előzményeit, ezek egyesítésének eszméjét. Különösen előtérbe kerül a hasznosság szempontja a vallás területein, mint ami *utile civitatis*. A fontos a közéleti hasznosság szempontja — akárcsak Cicerónál; nem mítoszok, absztrakt fejtegetések alkotják felfogásuk alapját, hanem a történeti hagyomány, a nagy elődök példája, a *mos maiorum*. A vallás célja a hagyomány ápolása, ahogy Cicero fogalmaz: *maiorum instituta tueri*. Varro régiségfeltáró igyekezete azonban alapos átértelmezéssel jár, amint majd Augustus is a restaurációra hivatkozva valósítja meg újításait.

Varro két alapvető írói sajátossága, az etimologizálás és a szisztematizálás e téren is megmutatkozik. Az istennevek magyarázata néha hajmeresztő (haarsträubende) etimológián alapszik. Az isteneknek egyik hármass felosztása, miszerint funkciójuk egyértelműen felismerhető, nehezen megállapítható, illetőleg homályos — az olvasóban óhatatlanul felidézi a *Res rusticae* hármass *instrumentum* felosztását a *vocale* — *semivocale* és *mutum* kategóriákra. B. többször megfogalmazza, hogy Varro irodalmi munkássága szellemi előkészítője volt Augustus ideológiájának: ugyanez paradox módon elmondható Ciceróról is bizonyos vonatkozásokban, sőt a harmadik „pompeianus”, Livius történetábrázolásáról is.

Liviusszal (III.) a nevezetes *satira*-fejezet (VII 2) kapcsán foglalkozik (71—). A tárgyalt témák: a

római *satura*, az antik irodalmi támpontok, Varro *satura*-meghatározása, varrói anyag Augustinusnál és Tertullianusnál, a *De scaenicis originibus*, a Livius VII 2. caput interpretációja, Valerius Maximus párhuzamos tudósítása.

Meglepő, hogy a *satura* szó jelentésének problémájával, mibenlétének elemzésével kapcsolatban nem tesz kísérletet a *lex satura* fogalma tanulságainak vizsgálatára, bár magát a törvényt említi (77). A *Lupercalia* tárgyalása viszont kissé túl részletes (83–88.), és csak a Valerius Maximus-féle tudósításból derül ki, hogy forrása, Varro azért hozhatta kapcsolatba a *Lupercalia* ünnepét, Romulust és Remust a *saturával*, hogy a római színjátszás méltóságát, ősi voltát hangsúlyozza az etruszk befolyással szemben. Livius a maga elbeszélésében csak annyit vesz át Varrótól, amit történeti előadásához fontosnak látott (100–101).

A tartalmas Horatius-fejezet (IV., 103–) a költő művei kronológiájával ellentétes sorrendben halad. Fejtegetései a római színjátszás történetének témájához kapcsolódnak. Horatius az „Augustus-levélben” (*ep.* II 1.) a drámát illetően polemizál a korabeli ízléssel, s a színjátszás kezdetei vonatkozásában Varróból merít. Ezt vizsgálja B. a *De poematis* maradványain kezdve a „*vestigia ruris*” motívumain, több kitérével: Varro bei Euanthius (106–110), Varro bei Donat (110–113). Az *epist.* II 1. 139–. és az *ars poetica* 202 forrásának Varro tekinthető, akivel szemben azonban helyenként finoman ellentétes felfogást fogalmaz meg. — A *Faunus*-ódát (c. III 18) azért tárgyalja, mert annak néhány eleme Varro színháztörténetére megy vissza. Hasonló állapítható meg Tibullusnál (II 1,15–60). Az 58. sor szövegformálásának problematikájába ehelyütt fölösleges lenne elmélyedni. B. végül néhány „irodalmi satirában” (I 4. 10. II 5. 4) kutat Varro-reminiscenciák után. Horatius ezekben néhány ironikus hangú megfogalmazással foglal állást Varro archaizáló esztétikájával szemben, anélkül persze, hogy nevét említene.

A következőkben a Varros Vorlagen zur Theatergeschichte c. V. fejezet (131–) 1. pontjában (Komoj und Lenäen) Varro görög mintáit nyomozza, és igyekszik megmutatni, hogyan állítja elének Varro ezúttal is görög „adatközlőit” római köntösben. Végül párhuzamot von Fabius Pictornak és Varrónak a görög kultúra romanizálásában követett eljárása között.

A Varro und Vergil c. VI. fejezet (147–) először a *Georgica* I. könyvének prooemiumát elemzi. Helyesen állapítja meg, hogy a *clarissima mundi lumina* a Nap és a Hold, azaz — tegyük hozzá — a Varrónál a második helyen álló Sol és Luna, illetve isteneik: Apollo és Diana. Ám arról nem szól, miért is kerülhettek Varrótól eltérően Iuppiter és Tellus helyébe a lista elejére, mi a változás korabeli jelentősége, hogyan illeszkedik Augustus valláspolitikájába? Minderről nem nyilatkozik, pedig érdeklődéssel olvastuk volna állásfoglalását korábban (Acta Ant. Hung. 24, 1981, 315–320) kifejtett nézetünkről. (B. azonban — Havas László egyetlen cikkét leszámítva — nem vesz tudomást itthon élő magyar szerzők írásairól.)

A továbbiakban (2, 149–) a *Georgica* I–II. könyve és Varro gondolati párhuzamait elemzi. Kiemeli a két szerző szellemi rokonságát, világnézetük közelségét, a természetes egyszerűség iránti rokonszenvüket s azt, hogy a hasonló gondolatok nem jelentenek okvetlenül függőséget.

Vergilius a III. könyvben (3., 152–) felhasználja a *Res rusticae* II. könyvét, de Varro száraz, önis-méltó szisztematizálását mellőzve a lényeges elemekre koncentrál, költői előadása meleg hangon mutatja be az állatokat.

A IV. könyvvel kapcsolatban (4., 158–) B. csak a méhészetet tárgyalja. Ebben Vergilius Varro mellett felhasználta Aristotelést is (*Historia animalium*). Varro tárgyszerű előadásának fő mozgatója a *fructus*, a *lucrum* biztosítása — mint művében általában —, a költő előadását a tárgy iránti szeretet és az ábrázolás öröme jellemzi; ugyanakkor nem mentes intő korvontatkozásoktól sem. Varrónak a *Georgica* egészére gyakorolt hatásával kapcsolatban (5., 169–) elemzi a mű szerkezetét, geneziséét. Álláspontja szerint Vergilius eredetileg csak két könyvet szándékozott írni, de Varro műve megismerése után elhatározta, hogy ír az állattenyésztésről is, költeményben elsőként, *primus*. Ezt igazolja a III. könyv *pro-oemiuma* is.

A Varro und Ovid című VII. fejezet (165–) szinte kizárólag a *Fastival* foglalkozik. A mű általános jellemzése után annak varrói elemeit tárgyalja, majd (174–) a két szerző múltábrázolását szembesíti. Ovidius egyes elemeket változatlanul átvész, azonban forrásait és a hagyományt teljesen szuverén módon kezeli, nem a tárgyi pontosság, hanem az irodalmi megformálás a célja; egyes részleteket teljesen szaba-

don talál ki. Varro római célzatú archaizálásával szemben a grecizálás jellemzi. A Róma egyszerű paraszti múltját romantizáló reverenciával ábrázoló Varróval szemben egyes vonatkozásokat fölényes iróniával kezel; vonatkozik ez a római színjátszás kezdeteinek felfogására is. — A rokoni csók szokásának azt a magyarázatát, hogy ezzel azt kívánták volna megállapítani, nem borszagú-e az asszonyok lehellete, tipikusan varróinak tartja. Az id. Plinius (*n. h.* XIV 91) szerint viszont ezt már Cato megírta (vö. Gell. X. 23,3). ...

A VIII. fejezet Összefoglalás (185—), amelyben B. összegezi, helyenként kiegészíti gondolatmenetét, kiemeli, amiket fontosnak tartott s amik a szerzteágazó részletek során nem mindig kaptak elég éles kontúrokat.

Az Irodalomjegyzék bőséges (191—201). Furcsasága, hogy sok olyan munkát nem tüntet fel, amelyek pedig a jegyzetekben ismételtelen megjelennek, viszont a bibliográfia nem egy tétele ugyanott nem bukkan fel.

Összegezve: a Varro kegyeletes (pietásvoll) törekvéseit megértéssel kezelő szerző elmélyült munkája elsősorban a római vallás és színjátszás története kutatóinak érdeklődésére tarthat számot.

MARÓTI EGON

OVID. WERK UND WIRKUNG. FESTGABE FÜR MICHAEL VON ALBRECHT ZUM 65. GEBURTSTAG. Hrsg. Von WERNER SCHUBERT I—II. Frankfurt 1999. (Studien zur Klassischen Philologie 100.) 1220 lap.

„Értelmezéseket jóval nehezebb értelmezni, mint magukat a dolgokat.” Montaigne mondatát az Ovidius-kutatás legújabb irányait összefoglaló dolgozatában<sup>1</sup> az a Michael von Albrecht idézte legutóbb, akinek hatvanötödik születésnapjára e monumentális „Festschrift” keretei közt most mintegy a fenti tanulmány illusztrációjaként mozdult-elevenedett meg Naso ismerőinek egész tábora.

A két vaskos kötet anyaga lényegében már 1996-ban összeállt. A kiadásig eltelt három esztendő nem szolgált javára a műnek. Viktor Pöschl halála miatt részben torzóként szerepel az egyik legértékesebb tanulmány, más alapvető fontosságú írások pedig a megjelenés előtt akár évekkel terjedtek el világ-szerte vagy jelentek meg másutt. Azt sem állíthatjuk, hogy az összegyűlt anyag bármilyen szempontból tudatosan szervezett egységet alkotna. Természetes a dolgozatok szempontjainak, eredményeinek, de akár színvonalának sokfélesége is, ám az efféle alkalom jó lehetőség lett volna néhány kritikus ovidiusi probléma szerkesztői fölvetésére, a témaválasztás szelíd irányítására. Ezekkel együtt köszönet illeti a kiadót és a szerkesztő Werner Schubertet áldozatos teljesítményéért. A reprezentatív jellegű könyvből képet kaphatunk kutatók, helyi „iskolák” működéséről, napjaink Ovidius-kutatásának irányairól s a bimillennium óta eltelt időszak eredményeiről. A tanulmányok öt nyelven jelentek meg, köztük erős a spanyol nyelvterület, ami máris figyelmet érdemlő tendencia! Ugyancsak érdekes (bár von Albrecht személyétől sem független) újdonság a megszólaló kelet-európai kutatók nagy száma s más kisebb népek (például görögök) képviselőinek feltűnése. Évtizedek óta vezető kutatók (Alain Michel, Karl Galinsky, Viktor Pöschl, Maria Cytowska, Hanna Szelest és mások) a legfiatalabbakkal szerepelnek együtt. A kötet szerkezete alapvetően az antik költő műveinek sorára épül: négy bevezető tanulmány után (a római elégiáról, Lucretius hatásáról, Ovidiusnak a színházzal való kapcsolatáról, valamint olvasóképéről) további hét az Amoresszel, kettő a Heroidesszel, négy az Ars Amatoriával, tizenkilenc a Metamorphosszal, hét a Fastival, kilenc a száműzetés műveivel és huszonhét a költő utóéletével foglalkozik. Méretük a néhány soros hozzászólástól a húsz-harminc oldalas összegzésig terjed. A megközelítési szempontok azonban már az újabbkori Ovidius-kutatás kérdéseit vetik föl. Michael von Albrecht idézett helyzetjelentése (mely valójában a Metamorphosesről szóló irodalomra korlátozza vizsgálatát) öt jelenleg élő kérdés-

<sup>1</sup> Ovidian scholarship: some trends and perspectives. The interpretation of Roman poetry: Empiricism or hermeneutics. Ed.: Karl Galinsky. Frankfurt 1992, 177—189.

kört határozott meg ezekből, majd további négy hagyományosan fontosat, melyet azonban jószerivel ő egyedül képvisel. Az előbbi öt az augusztusi politikával való kapcsolat problémája, a költői életmű elsődleges történeti forrásként való felhasználása, a korstílus kérdése, a *Metamorphoses* szerkezetének elemzése (ahol az újabb nagy ívű interpretációkat lelkesen méltató hozzászóló, Elaine Fantham ellenében<sup>2</sup> von Albrecht szkeptikusan az egyes könyvek elemzőinek ad elsőséget), valamint az utóélet; az utóbbi négy a verselés, a szintaxis, a rétorika és a költői szóhasználat kutatása. Miben újak és mennyiben jelennek meg a jelen kötetben e kutatási irányok?

Az egységes folyamatában szemlélhető modern Ovidius-irodalom alighanem W. Kraus, H. Fränkel és L. P. Wilkinson összefoglaló monográfiáit követően, 1957–58-ban, a költő születésének kétezredik évfordulójára megjelenő több becses tanulmánykötettel vette kezdetét. A később megjelent alapvető összefoglaló kiadványok éppúgy ezek szerkezetét és kérdéseit követik, mint ahogy sok napjainkban megjelenő hasonló vállalkozás is.<sup>3</sup> Szerkezetük a jelen kiadványhoz hasonlóan művek vagy műcsoportok szerint tagolódnak, de míg korábban ezek történeti-tematikusan, esetleg műfaji elemzéséé volt a főszerep, kiegészülve nyelvi, verstani, szövegkritikai, kronológiai vizsgálatokkal s egyes művek szerzőségének vitáival, e szempontok mára — köszönhetően mindenekelőtt Bömer és Luck műveinek — jócskán háttérbe szorultak, esetleg korábban félretett művek vagy részletek kapcsán virágoznak újra.<sup>4</sup> A helyettük megjelenő újabb kérdések és vizsgálati irányok viszont az itt bemutatott kötetben jelennek meg először együtt. Sőt, az ünnepektől előrejelzését két további új témával egészíti ki a gyűjtemény: az egyik Ovidiusnak elsősorban a modern komolyzenével való kapcsolata, a másik a néhány éve felélénkült poetológiai elemzés, mely Ovidius művészi világképét igyekszik rekonstruálni.<sup>5</sup>

Az egyes tanulmányok, mint említettük, a kötet egészénél kevésbé meghatározó jelentőségűek. A hagyományos témákkal foglalkozók inkább összegzésre, esetleg korábbi kérdések újragondolására töreksenek. Jelentősebbek közülük az egyes mitológemák Ovidiusi feldolgozását elemző dolgozatok, mint pl. Reinhard Häusleré: *Rund und Dreieck — Ovid über Mars, Venus und Vulcanus*; V. Pöschl *Arachné-cikke* vagy Q. E. Koutroubasnak az ovidiusi Achelous-képet, W. Strohnak pedig a Faunus/Faun alakot vallástörténeti szempontból bemutató mintaszerű írása. A továbbélés területeinek kimeríthetetlen anyaga természetesen itt is újabb meglepetésekkel tudott előállni: kezdve a késő középkori Mária-kép *Metamorphoses*ből és *Heroides*ből vett elemeitől egészen a már méltatott zenei párhuzamokig. Meglepő és öröndetes, hogy néhány sokszor feldolgozott témában is megjelentek újabb szempontok (említsük meg a kronológia köréből D. Estefanía szellemes felvetését, mely szerint az *Am. III* 1,69. sarkalatos „*grandius opus*” szókapcsolata a Medea-ra is vonatkozhatna), sőt kézzelfogható új eredmények is (A. Kershaw például az 1995-ös Teubner *Tristia*-kiadás konjektúráit kritizálva egy egész sor, névmások és emfatikus partikulák meggyőző cseréjéből adódó módosítással áll elő). Másfelől: az említett újabb kutatási szempontokat képviselő tanulmányok inkább felvetésekként, kezdeményezésekként értékesek, mintsem összegzéseként vagy akár valamely részletkérdés lezárt feldolgozásaiként. Mégis ezek összessége teheti a kiadványt a későbbi Ovidius-kutatás számára megkerülhetetlen alpművé; K. Galinsky, N. Vouligh vagy — kevésbé — Ch. Segal poetológiai elemzései pedig útkereső vázlatosságukban is ösztönző erővel hathatnak költőnk újfajta megközelítésére is.

GLOVICZKI ZOLTÁN

<sup>2</sup> Vö. E. Fantham: *Strengths and weaknesses of current Ovidian criticism. Response to Michael von Albrecht. The interpretation of roman poetry: Empiricism or hermeneutics.* Ed.: Karl Galinsky (Frankfurt 1992) 191 skk.

<sup>3</sup> Legutóbb: *Cultura, poesia, ideologia nell'opera di Ovidio.* A cura di Italo Gallo—Luciano Nicastrì. Salerno 1991.

<sup>4</sup> A spanyol ókortudomány említett feltűnése nagyrészt Ovidius erotikus költészetének újrafeldolgozásában tapasztalható, melynek eddigi legfőbb összegzése: J. L. Arcas, G. Laguna Mariscal, A. Ramirez de Verger (eds.): *La obra amorosa de Ovidio.* Madrid 1996.

<sup>5</sup> Az irányzat eddigi alpműve: Lothar Spahlinger: *Ars latet arte sua.* Die Poetologie der Metamorphosen Ovids. Stuttgart/Leipzig 1996.

RHIANNON ASH: ORDERING ANARCHY. ARMIES AND LEADERS IN TACITUS' HISTORIES. London 1999. X + 246 lap.

A „négy császár évének” tragikus peripeteiáit áttekinthetően és követhetően ábrázolni nem volt könnyű feladat, és ma sem az. Ash a könyv előszavában okkal jegyzi meg, hogy a történetíró ennek az egyetlen („hosszú”) évnek aránytalanul több teret szentelt, mint az utána következőknek, egészen Domitianus haláláig. Felvetődik a kérdés: ezt valóban *neque amore et sine odio* cselekedte, amint a prooemiumban ígérte? Ehhez az ígérethez a II. könyv zárófejezetét (c. 101,1) szokták idézni, ahol Tacitus Flavius-kori elődeinek bírálatát olvassuk: *scriptores temporum... curam pacis et amorem rei p., corruptas in adulationem causas tradidere*. Ugyan ki viselte annyira a szívén a *békét*? Az adott körülmények közt beszélhetünk-e *hazaszeretetről*? A szerző már ismeri Alföldy Géza epigrafikai telitalálatát, és így tudja, hogy a fiatal Tacitus mint *quaestor Augusti*, vagyis mint Titus (vagy Domitianus) bizalmi embere „a császári monarchia hatalomgyakorlásának gépezetében még mélyebb bepillantást nyerhetett, mint ahogy erre a senatus tagjaként lehetősége nyílt” (Röm. Mitt. 1995, 267 = Ant. Tan. 1995, 72). Ezt pedig alkalmasint nemcsak „Domitianusnak a szenátorok szempontjából rémuralomnak bélyegzett későbbi éveire” vonatkoztathatjuk, hanem a négy császár *hosszú* éveire is.

*Nota bene*: Ash szándéka nem az volt, hogy a harcok színhelyeit, a csapatmozdulatokat vagy a hadi események időrendjét *még pontosabban* rögzítse, mint az eddigi kutatók (pl. K. Wellesley), sokkal inkább Tacitusnak a *Historiae*-ban megfigyelhető „íróművészi technikáját” akarta megvilágítani, különös tekintettel a harcoló seregekre (VIII: „whose constituent members fluctuate and change allegiance”), melyek megfigyelése és ábrázolása bizonyára nem kevésbé érdekes, mint az időskori *Annales*-ben Tiberiusé vagy Neróé.

Csak hogy kinek van „igaza” akár még polgári ügyekben is? Hát még háborús körülmények közt! Ki nyilváníthatja a *másik* felet *latro*-nak vagy éppenséggel *belua*-nak? Vergilius olvasói biztosan nem mondják Turnusról, hogy *latro* lett volna. Anchises is csak óvta unokáit a polgárháborútól: *ne, pueri, ne tanta animis assuescite bella...* (Aen. VI 832); mindenesetre ugyanitt (687 sk.) Pompeius úgy szerepel, mint *adversis instructus Eois*, tehát a *Kelet* mozgósítója, míg majd Lucanus (Pompeius *keleti* csapatainak seregszemléjében, Phars. III 228 skk.) még a kilikiai kalózokat is az *igaz* ügy védelmezőiként megszabtálja.

Az első fejezetben (5 skk.: Images of leaders and armies in civil war narratives), Ash Caesar, Appianus és Cassius Dio ábrázolásaiból vett szemelvényeken próbálja lemérni Tacitusnak a 69. évi polgárháború résztvevőiről — vezérekről és közkatonákról — szerkesztett beszámolóját. „Párhuzamokat” az illető szerzők írásaiból bőséggel találunk a tacitusi Hist. közézen forgó kommentárjaiban is. Például Vitellius csata utáni (morbid) szemléjéhez (II 70,4 *at non Vitellius flexit oculos...*) Heubner tucatnyi helyet sorol fel (Cicerótól Sidonius Apollinarisig), csak éppen a borzasztó „zsarnoki” vonások funkciója marad említetlen. Ash (10) rávilágít Caesar Pompeius-párti ellenfeleire: a beszélő nevű Bibulusra vagy arra az Otacilius Crassusra, aki Caesarnak megadásra kényszerült katonáit esküszegő módon, *in aspectu*, kíméletlenül kivégezteti, — szöges ellentétben Caesar *humanitas*-ával (Bell. civ. III 27,2). Ash párhuzamaiból kiderül, hogy a három írás közti különbözőségek ellenére bizonyos közös vonások mégis akadnak, amelyeknek figyelembevétele akárhányszor segítségünkre lehet a tacitusi Hist. értelmezésében is, különös tekintettel az ingadozó csapattestek fegyelmezettségére, ill. annak hiányára.

Tanulságos a négy érintett sereg összehasonlítása annak szemléltetésére, hogy Tac. megítélése szerint miféle tényezők „galvanizálják” a polgárháborús szereplőket cselekvésre (23 skk.): korántsem a békevágy vagy a köz érdeke. Ash ismeri és fel is használja egyebek közt A. Briessmann tanulmányát (Tac. und das flavische Geschichtsbild, Hermes Einzelschr. 10), de (tömeg)lélektani és szociológiai érdeklődésének köszönhetőleg mélyebbre hatol, mint Fr. Klingner egykori tanítványa. (Zárójelek közt: elgondolkoztató tény, hogy a nagyon is gazdag bibliográfiában Klingner neve már *nem* szerepel.) A könyv fő érdeme talán az, hogy a szerző képes beleélni magát a „hosszú” év borzalmaiba és a tacitusi szöveget érző női lélekkel interpretálja. Így vezeti rá olvasóit például arra, hogy Otho hívei — „az irodalmi hagyomány fősodrával ellentétben” (36) — igenis hívek maradtak urukhoz; míg Tac. hol mohónak, hol lojálisnak



ábrázolja őket, a nyomukba lépőkhöz (Vitellius, ill. a Flaviusok embereihez) képest viselkedésüket viszonylag tiszteletreméltónak (relatively respectable) mondhatjuk.

A végzetes esztendő *harmadik* császárárt általában olyannak ismerik, amilyenné a flaviusi propaganda torzította. Ha pl. Fabius Valens és Alienus Caecina dél-galliai „marcia su Roma”-ját olvassuk, szinte a hajdani „gall veszedelemre” gondolunk, azzal a különbséggel, hogy itt Vitellius *római* katonái keltenek rémületet *Gallia* lakosaiban. (Ehhez a tanulságos párhuzam „hasonló” helyzetben Lucan. I 248 *o male vicinis haec* — sc. Arimini — *moenia Gallis*, vö. Verg., Ecl. IX 28.) Vitellius embereinek az örök városban tanúsított viselkedésével kapcsolatban (Hist. II 88,3 *forum maxime petebant cupidine visendi locum, in quo Galba iacuisset*) jegyezzük meg, hogy itt nem a „barbárok” bamba kíváncsiságával, nem is liviusi (V 41,4) reminiscenciával, hanem Nagy Sándor (és utánczó) irracionális πόθος-ával van dolgunk. Ash bőkezűen adagolt és akárhányszor revelatív szöveg-összehasonlításai közt előfordulnak persze enyhe félreértések is, mint pl. az 55. lapon (L. Vitellius kapitulációjával kapcsolatban, Hist. IV 2,3 *longus deditorum ordo*), ahol az idézett Curtius Rufus-helyen (VIII 9,29) az indiai uralkodó *paelex*-einek hosszú soráról van szó; mi inkább Livius (Mucius Scaevola „követőinek” sokaságát: II 12,10) idéztük volna.

Ami a polgárháború győzteseit illeti, megállapíthatjuk, hogy Tac. ábrázolásában (57) vannak éppen olyan Flavianusok is, „akiket dicséretes tényezők (such as patriotism) mozgatnak”, de azért az olvasók előtt nem marad rejtve, hogy még többjüket a zsákmányolás vágya, esetleg kilátástalan anyagi helyzetük hajtotta.

Ash könyvét egy recenzió keretei közt nehéz illőképpen méltatni. A további fejezetek (Galba és Otho; Vitellius; A három Flavius) mind oly gazdagok, hogy észrevételeinket néhány kiragadott részletre kell korlátoznunk. Így például az Otho-fejezet zárómondata (94) szerint „itt az ideje, hogy búcsút mondjunk annak az általánosan elterjedt nézetnek, amely szerint Tac. beteges gyűlöletében minden lehető alkalommal igyekezett befeketíteni Othót, és így nemességre valló öngyilkosságát is valamiféle elszigetelt eseménynek tüntette fel, amely magyarázhatatlan volna a császár korábbi magatartásának fényében.” Gondoljunk a Rómában gazdagon burjánzó politikai invectivák „gyümölcseire” (96 skk.: az oly sokszor elemlegetett részegeskedésre, zabálásra, vérszomjasságra stb.), amelyekkel persze nemcsak Vitellius ellenében lehetett előhozakodni.

A Vitellius-fejezetben (114 sk.) egy nagy feltűnést keltő eseményről olvasunk, „melynek során Vitellius csapatai szemléletesen tükrözik uruk önpusztító magatartását, mint egy játékosan kezdődő, de katasztrófával végződő összecsapást.” (Hist. II 68,2: egy római legionarius és egy galliai *auxiliaris* ártatlannak induló birkózása, amely véres vagdalkozássá fajul.) Ez az incidens Ash szerint a Vitellius — állítólag *közös* ügyért küzdő — csapategységei közt lappangó mélységes széthúzást szimbolizálná. Ez az elentmondás (Ash szerint) annál jellemzőbb, „ha arra gondolunk, hogy mindez Manlius Torquatusnak a hengegő gallusszal vívott híres párbaját evokálja” (Claud. Quadrig. apud Gell. IX 13; vö. Liv. VII 9,6 skk.). Tacitus előadása tehát Torquatus hősi küzdelmét tükrözné; még a tacitusi *insulto* is a Livius szövegében olvasható, „fölkeltőbb szokatlan” *praesulto*-nak volna a visszhangja; Tacitus gallusa nem igazi ellenség ugyan, a megfélelések mégis Vitellius csapatainak önpusztító természetét volnának hivatva hangsúlyozni, stb. Mindez nagyon szép és izgalmas, de érzésünk szerint túllép a szövegértelmezés lehetőségeinek határán. Annál gyümölcsözőbb lett volna utalnunk Nagy Sándor két katonájának, Koragosnak és Dioxipposnak a párviadalára (Diod. XVII 100; Curt. Ruf. IX 7,16 skk.). Ez az epizód is beletartozik a regényes Nagy Sándor-hagyomány kincsesházába, amelyből a σενιός író gyakorta olyankor is merít, amikor az olvasó nem is gondolná. Így például a közvetlen folytatás (Diod. XVII 102,3) ékhózása nemcsak Agricola életrajzában (18,4 és 25,2; vö. Nearchos FGrHist 133 F 1,20,2; Curt. Ruf. IX 8,5), hanem a Hist.-ban is (V 22 sk.; vö. Plin., N.h. XIX 5,22) aligha tagadható. Ugyanezt mondhatjuk Vitellius katonáinak római időzéséről is, amely aztán oly demoralizálónak, sőt vesztesnek bizonyult: „Tac. has used elements from the literary tradition about Vitellius... Rome is a magnet, which corrupts and debilitates at all levels” (117). Ash itt Tac. szövegét (Hist. II 93,1) idézi: *per inclecebras urbis et inhonesta dictu corpus otio, animum libidinibus imminuebant*, csak éppen a Nagy Sándor alakja körül burjánzó „literary tradition”-ról, a babiloni időzés végzetes következményeiről (vö. Curt. Ruf. V 1,36 skk.) és ennek a római historiográfiában meg-

figyelhető visszhangjáról: Hannibal capuai késlekedéséről és ennek következményeiről feledkezett meg. (Sulla kisázsiai hadjáratának „Sallustian intertext”-je: Sall., Cat. 11,5.)

Hasonlóképp tanulságos és gondolatébresztő a Flaviusokról szóló 6. fejezet, valamint az Antonius Primus jelentőségét dokumentáló utolsó rész is. Ez — mintegy ráadásként — a császárkori történet válságos szakaszának emberi és politikai problémáit vetíti a „skrupulusokat nem ismerő, de tehetséges” (másutt: „...de praktikus”) tábornok „karizmatikus” személyébe. Mint láthattuk, egyes részletekben eltérhet véleményünk a szerzőétől, de — mindent egybevéve — körütekintő eljárását, invenciózus szövegértelmezéseit és a *mare Cornelianum* korántsem viharmentes vizein bizonyított hajózási járatosságát készséggel elismerjük, szép könyvét pedig nemcsak a Tacitus-szakértők figyelmébe ajánljuk.

BORZSÁK ISTVÁN

STEPHEN HINDS: ALLUSION AND INTERTEXT. DYNAMICS OF APPROPRIATION IN ROMAN POETRY. Cambridge University Press, Cambridge—New York—Melbourne 1998. 155 lap.

Az allúziók, a párhuzamos helyek kigyűjtése a múlt században jellegzetes kutatási területe volt a római irodalommal foglalkozó filológiának, sőt gyakran úgy tűnik, hogy akkor az intertextualitás különféle megjelenési formái közül kizárólag a régebbi auktorok szövegeire való egyértelmű utalásokat tartották kutatásra érdemesnek, írja a *Roman literature and its contexts* c. sorozatban (szerk. Denis Feeney és Stephen Hinds) megjelent könyvének bevezetőjében Stephen Hinds. A klasszikus filológusok még mindig némi fenntartással fogadják az intertextualitás elméletében a huszadik század vége felé uralkodóvá vált irányzatokat, állítja Hinds, melyek azt tételezik, hogy minden diskurzus szövegek vagy szövegeként elemezhető más kulturális jelenségek kölcsönhatásának eredményeként jött létre, és úgy tűnik, hogy még nem sikerült eldönteni, hogyan (és mennyiben) lehet ezeket a nézeteket összeegyeztetni az ókortudomány hagyományaival. Hinds arra tesz kísérletet, hogy az allúzió kutatását „egymással kapcsolatban álló szövegek (...) megnövelt univerzumán” folytassa, „a költemények, költők és olvasók egymásra hatásának dinamikáját” vizsgálva a római irodalomban, különös tekintettel az epikus művekre és az elégiára. Hinds a bevezetőben utal arra, hogy terminológiájában „pluralista”, és megjegyzi, hogy az intertextualitás kutatásában használatos fogalmak és kifejezések sokféleségével szemben a félreérthetőség elkerülésére való törekvés a legtöbb, amit tehet. Nem tekinti feladatának, hogy a bevezetőben a szerzők, szövegek és olvasók közötti kapcsolatok, ill. kölcsönhatások lehetséges eseteinek rövid felsorolásán túlmenően az intertextualitás elméletének különböző irányzatait az azokat képviselő kutatók nevéhez kapcsolva, rendszerezetten áttekintse. A szerző elsősorban angol és olasz nyelvű szakirodalomra támaszkodik, az általa elemzett szövegekkel foglalkozó irodalom mellett helyel-közzel hivatkozik az intertextualitás általános kérdéseivel foglalkozó elméleti művekre is. Az öt fejezetből álló könyv apparátusa az irodalomjegyzéken kívül mutatókat is tartalmaz. Tartalomjegyzéke az alfejezetek címeit sajnálatos módon nem tárja fel.

1. fejezet.<sup>1</sup> Reflexivitás: allúzió és önannotáció. 1. Az alexandriai lábjegyzet bekebelezése. A mások szövegére utaló költők felhívják a figyelmet az utalás tényére és visszautalnak saját utalásuk jellegére. Hinds Catullustól és Ovidiustól hoz példákat erre a jelenségre, melyet David Ross alexandriai lábjegyzetnek nevezett.<sup>2</sup> Catullusnál a szövegben előforduló *dicuntur*, Ovidiusnál *memini* utal az utalás tényére. 2. Az allúziók tropikája. Intertextuális „visszhang” Ovidiusnál és Catullusnál. 3. A tropos megfordítása. Ennius és Vergilius intertextuális kapcsolatai és ezek jelei a szövegekben.

2. fejezet. Interpretálhatóság: a filológiai fundamentalizmuson túl. 1. Komplexitás és kontroll. Az Argó-mítosz Euripidésnél, Apollóniosznál, Kallimachosnál, Enniusnál és Acciusnál. 2. ‘Allúzió’ és ‘refe-

<sup>1</sup> A könyv 1. fejezetének korábbi változata 1995-ben megjelent (*S. Hinds: Reflexive annotation in poetic allusion. Hermathena* 158 (1995) 41—51).

<sup>2</sup> *D. O. Ross: Backgrounds to Augustan Poetry: Gallus, Elegy and Rome. Cambridge* 1975, 78.

rencia'. A mások szövegeire utaló auctor és az olvasó. 3. Szerelmesek diskurzusának töredékei. Hinds axiómája (ő maga nevezi így): „Nincs olyan diszkurzív elem egy római költeményben, akármilyen jeletéktelen legyen is önmagában és akármilyen gyakran ismétlődjék is a hagyományban, hogy valamilyen elképzelhető helyzetben ne indíthatna el egy specifikus utalást.” 4. *Topoi* és kiszámíthatóság. A topos és a többszörös utalás kapcsolata. 5. Az „intertextualizmus” határai. Ez az alfejezet az intertextualitás egyik elméleti problémáját vázolja: az olvasó szemszögéből nézve az intertextuális jelenségeket felmerül a kérdés, mit tekinthetünk intertextualitásnak.

A legizgalmasabb talán a 3. fejezet: Diachronia: az irodalomtörténet és narratívái. Ez irodalomtörténeti kitekintés, amelyben a szerző a fejezetet bevezető magyarázat szerint egyrészt azt „az irodalomtörténeti kontextust” szándékozik bemutatni, amelyben az intertextuális jelenségeket értelmezni kell, másrészt hangsúlyozza, hogy minden, amit bármely olvasó vagy író az intertextuális kapcsolatokról az irodalomtörténetben mond, csak parciális lehet. (Csak ehhez és a következő, negyedik fejezethez fűz a szerző rövid bevezetőt a fejezet tartalmára utaló mottók után, amelyek minden egyes fejezet elején megtalálhatók.) 1. A Múza importja. Itt arról fejt ki nézeteit a szerző, hogy mely időpontokban és milyen módon hatott a görög kultúra „a reveláció erejével” a már egyébként „poszthellén” római irodalomra. 2. Régi költők. Ennius és Naevius az irodalomtörténetben. 3. Új költők. A neóterikusok és a hellénizmus. 4. Változás és 'hanyatlás'. Az ún. hanyatló korszakok megítélésének problémája, az ezüstkori irodalom értékelése. Hinds itt Gordon Williams *Change and Decline*<sup>3</sup> c. művét bírálja. Vitatkozik azzal a véleményével, hogy az ezüstkori auctoerek maguk is a kulturális hanyatlás korszakának tekintették a kort, amelyben éltek. 5. 'Másodrangú' epika. Hinds Statiusszal kapcsolatban „másodrangúságról” beszél, valami „topos”-ról, amely Statiusnál „implicit módon jelöli, hogy Homéroszhoz képest minden epikus mű másodrangú”, és ezt a topost „követi a Vergiliushoz viszonyított másodrangúság megállapítása”. Ebben az alfejezetben már kezd zavaróvá válni egyes fogalmak tisztázatlansága, továbbá az, hogy Hinds a modern fogalmakat értelmezve és alkalmazva nem épít ki olyan rendszert, amelynek segítségével a kiválasztott szövegrészekben az intertextuális jelenségeket megnyugtatóan meg tudná magyarázni. Kíváncos lenne, ahol lehetséges, az ókori fogalmak és a modern terminusok közötti megfelelésekre is felhívni a figyelmet. Statius esetében az ókori felfogás szerint ugyanis *aemulatio*ról vagy *imitatio*ról lehetne beszélni, és az *Achilleis*ből és a *Thebais*ből idézett helyeken éppen az *aemulatio* tényére történik utalás — ez is intertextualitás. Ha az *aemulatio*t úgy írjuk le, mint szövegek között alkotási folyamatok eredményeként létrejött relációt, akkor meg lehet vizsgálni, milyen jelek utalnak erre a relációra a „másodlagos” szövegben, és Hinds éppen ilyen helyeket idéz.

4. fejezet. Ismétlés és változás. Ebben a fejezetben is az allúziók célzatosságáról van szó, mint a 3. fejezetben, de Hinds itt azt az elméleti irányzatot követi, amely az intertextualitást (új) jelentés létrehozásaként (Sinnkonstitution, Bedeutungskonstitution) értelmezi.<sup>4</sup> Hinds a fejezet első részében (1. Dialógus és célzatosság) röviden ki is fejt az általa itt követett felfogást, amely az intertextualitást a szövegek közötti nem dialogikus, hanem egyirányú kapcsolatként értelmezi: ha az allúziót úgy definiáljuk, mint „a nyelvezet és a jelentés kondenzációját, amelyben egy szöveg (az utaló szöveg) magába olvasztja a másik (a modellként szolgáló) szöveg elemeit, akkor vagy az utaló szöveg, vagy a modellként szolgáló szöveg lehet szisztematikus olvasás tárgya, de a kettő egyszerre nem”. A fejezet többi alfejezetében: 2. Ovidius *Aeneis*

<sup>3</sup> G. Williams: *Change and decline. Roman literature in the early Empire* (Sather Classical Lectures XLV). Berkeley Univ. of California Pr. 1978.

<sup>4</sup> Ennek az irányzatnak egyik képviselője Renate Lachmann (*R. Lachmann: Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990). Az intertextualitás elméleti irányzatairól jó áttekintést ad például H. F. Plett: *Intertextualities*, in: *Intertextuality* ed. by Heinrich F. Plett. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1991, 3—29 vagy M. Pfister: *Konzepte der Intertextualität*, in: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Hrsg. von Ulrich Broich und Manfred Pfister. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 35.) Tübingen: Niemeyer 1985, S. 1—30.

(és Vergilius *Metamorphosese*), 3. Epikus ismétlés: átírások, folytatások, alteregók, 4. Megismételhetetlenség: ezt a szemléletet alkalmazva vizsgálja az *Aeneis* és a *Metamorphoses* kapcsolatait.

A legszűkszavúbb az utolsó, 5. fejezet: Hagyomány és önformálás. Alfejezetei: 1. „Csináld magad” az irodalmi hagyományt. 2. Lokális manipuláció. 3. Achilles nyomában. 4. Műfaj, történet, szubjektivitás. Itt a ‘szubjektivitás’ áll a középpontban, különféle megközelítésekben attól kezdve, mi indít egy költőt arra, hogy éppen egy bizonyos költemény meghatározott elemeit vegye át, ill. azokra utaljon, egészen a műfajok körülhatárolásában, a történeti értékelésben mutatkozó szubjektivitásig.

Annak ellenére, hogy a könyv nem tükrözi az intertextualitás modern irodalomelméleti hátterének kritikus áttekintését, mégis jelentős kísérlet arra, hogy az intertextualitás mint sokrétű és sokféle szempontból megközelíthető komplexum egyes jelenségeit ókori szövegeken vizsgálja.

DOMÁNY JUDIT