

REVIEW–DISCUSSION

LE FONTI DI ERODOTO, QUARANT’ANNI DOPO

Boris Dunsch and Kai Ruffing, edd., with Kerstin Droß-Krüpe, *Herodots Quellen—Die Quellen Herodots*. Classica et Orientalia, 6. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013. Pp. viii + 352. Hardback, €58.00. ISBN 978-3-447-06884-0.

Il volume raccoglie gli atti del convegno tenutosi a Marburg, tra il 27 e il 28 ottobre 2011, in occasione del quarantennale della pubblicazione dell’epocale libro di Detlev Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots* (Berlin e New York, 1971). L’importanza e l’impatto del libro sono ben rievocati nella ‘Einführung’ di Kai Ruffing (1–5), che ricorda tra l’altro l’ampio dibattito cui esso diede luogo (ancor più dopo la pubblicazione della versione inglese, *Herodotus and his ‘Sources’. Citation, Invention and Narrative Art* (Leeds, 1989)): nel porre l’accento sull’artificiosità delle indicazioni di fonti da parte di Erodoto e sul loro carattere fittizio, Fehling metteva in evidenza una retorica della credibilità che maschera per lo più l’invenzione; ma la sua provocazione, e con essa il sempre più ricco confronto con i materiali vicino-orientali, ha soprattutto fatto sì che nell’affrontare il problema delle fonti e dei racconti erodotei ci si spostasse dalla ‘positivistica’ contrapposizione tra verità e menzogna (prevalente nelle pur molto brillanti repliche di alcuni critici, quali K. W. Pritchett, *The Liar School of Herodotus* (Amsterdam, 1993)) a una più raffinata indagine sulla letterarietà, l’intenzione narrativa e i modi della percezione dello straniero. I contributi presentati al convegno, e qui raccolti, si muovono in effetti in questa prospettiva; ma lo fanno in modo vario e diverso—e lo stesso titolo, nell’accostare al più perentorio *Herodots Quellen*, che nel suo tono formulare suona quasi allusivo a cosa risaputa, il più aperto e largo *Die Quellen Herodots* sembrerebbe adombrare, se ben intendo, questa varietà. Si è d’altra parte scelto di conservare, nel volume, l’ordine previsto dal programma del convegno, anche se—come spesso accade—esso non risulta impeccabile dal punto di vista dello sviluppo logico delle argomentazioni (e non a caso la divisione in sezioni riportata nell’indice, a p. V, ed esposta nel *Vorwort*, a p. VII, che suona piuttosto artificiosa, non è riprodotta nel corpo del volume). La ‘Einführung’ di Ruffing (1–5), come pure il ‘Resümee’ di Sabine Föllinger (323–8), cercano di fornire una chiave di lettura unitaria dei vari contributi; e però il legame di questi con le problematiche di Fehling, ancorché sempre ravvisabile, risulta in verità ora più ora meno stretto e diretto. Nella

nostra discussione, seguiremo comunque l'ordine scelto dai curatori, riservandoci tuttavia di rilevare gli elementi di diversità e varietà e, viceversa, la presenza di spunti trasversali che uniscono contributi non contigui.

Il primo saggio, di Elizabeth Irwin, è ben più lungo degli altri, al punto da occupare un quarto del volume, e molto denso e complesso (“‘The *Hybris* of Theseus’ and the Date of the *Histories*”, 7–84). Il suo rapporto con Fehling—oltre che nel sostenere una tesi controcorrente—risiede nell’insistenza sulla personale invenzione e la letterarietà dei racconti di Erodoto (con non pochi eccessi, come quando, alle pp. 16–17, ci si sofferma sulla possibilità che si abbiano dei nomi parlanti, concetto contro il cui abuso si può rinviare alle sagge osservazioni di Simon Hornblower in *Herodotus. Histories. Book V* (Cambridge, 2013) 250); e però, rispetto alla affilata logica di Fehling, procede per ragionamenti, combinazioni, letture tra le righe di non sempre totale limpidezza (curioso, di passata, che Irwin non si mostri consapevole, a p. 27, della natura di escerpti del *De virtutibus et vitiis*).

Il racconto di 9.73 su Decelo che indica ai Tindaridi dove si trova Elena, rapita da Teseo con atto di *hybris*, viene letto in rapporto alle vicende della guerra di Peloponneso; e il confronto con Plut. *Thes.* 32 (probabilmente da Ellanico) e con Tucidide 2.14–16 porta Irwin a sostenere una tesi complessa. Mentre Tucidide presenterebbe una visione tutta positiva del sinecismo di Teseo come prefigurazione della scelta periclea di concentrare la popolazione dell’Attica nella città, secondo Plutarco/Ellanico sarebbe stato Academo a rivelare ai Dioscuri dove si trovava Elena, sicché nella guerra del Peloponneso gli Spartani avrebbero risparmiato l’Accademia (e in ciò si potrebbe ravvisare un messaggio di Archidamo ai cimoniani antipericlei). Erodoto, per parte sua, nell’attribuire una storia simile a Decelo alluderebbe a una situazione in cui Decelea, dissidente rispetto alla linea inaugurata da Pericle, avrebbe offerto a Sparta una collaborazione concretizzatasi nell’occupazione del 413, che può immaginarsi non violenta, ma concordata; e il beneficio che così avrebbero procurato potrebbe addirittura consistere nella finale salvezza di Atene, risparmiata dagli Spartani nel 404. Di conseguenza, Erodoto avrebbe scritto il brano dopo il 413 e forse addirittura dopo il 404.

Vari punti del ragionamento sono ipotetici, e alcune affermazioni sono forzate. Soprattutto, non credo che i due brani su Teseo di Erodoto (9.73) e Tucidide (2.14–16) siano singolari perché contraddirebbero clamorosamente i rispettivi proemi (come si legge a p. 42 e *passim*). Per quanto riguarda Erodoto, la visione tutta in favore di Sparta che Irwin legge nel brano risulterebbe meno scontata se si adottasse la visione che della guerra come conseguenza di un rapimento viene attribuita nel proemio ai Persiani: in tale ottica, gli Spartani sarebbero stupidi, il che in fondo vuol dire che Erodoto, più che parlare in prima persona (e inventare quindi il mito che racconta) potrebbe in effetti star esponendo una versione greca, anzi locale. Quanto a Tucidide, l’*archaiologia*

mostra che un procedimento di razionalizzazione dei racconti mitici per via di indizi e generalizzazioni è possibile, sicché 2.14–16 ha poco di veramente eccezionale. Ciò detto, però, il problema messo in luce da Irwin esiste davvero: alcune sue pirotecniche combinazioni deviano il lettore e non giovano alle tesi di fondo, ma resta vero che la menzione dell'episodio di Decelo e Teseo è singolare e pretestuosa (perché parlare di Decelea?) e richiede una lettura attenta a intendere la visione del passato mitico di Atene in rapporto con la guerra del Peloponneso. La prospettiva di una data dopo il 413 è affascinante, ma non è impossibile immaginare—altrettanto ipoteticamente, è vero—che il racconto sia sorto già durante la guerra archidamica, in ambienti di Decelea poco favorevoli alla politica periclea. Erodoto, nel riportarlo quando parla dell'eroe ateniese a Platea, potrebbe allora mirare a sottolineare la distanza tra la pur difficile e controversa unità dei tempi della guerra contro Serse e il presente di feroce divisione tra Sparta e Atene:¹ alcuni Ateniesi, cui Erodoto dà voce, rimpiangevano il modo in cui Decelo mostrò la via della conciliazione, il deceleate Sofane combatté eroicamente a fianco dei migliori Spartani contro il comune nemico (salvo poi morire nelle guerre imperialistiche di Atene) e Decelea poté rimanere almeno in parte fedele all'intesa con Sparta anche quando Pericle/Teseo l'aveva messa in crisi.

Al di là della data, insomma, se la linea interpretativa di Irwin è nel complesso valida (come al fondo io credo, al di là di alcuni dettagli), si ha un ulteriore caso in cui Erodoto riflette sul rapporto tra leader e comunità in rapporto ai mali della guerra: come i sudditi persiani che non sono d'accordo con il re, così anche nell'Atene imperiale alcuni non avrebbero voluto seguire Pericle, e i Deceleati potrebbero somigliare all'Otane che rifiuta di sottostare a Dario o all'interlocutore dell'orcomenio Tersandro, costretto senza convinzione a seguire Serse. Per chi accetti una siffatta visione, però, la conseguenza è che Erodoto certamente riporta racconti che, nella sua visione del mondo, hanno un senso, e ai quali anzi egli stesso assegna un senso; ma non necessariamente li inventa. Nel caso specifico, chi crede che il racconto su Decelea sia arbitraria invenzione erodotea deve ritenere che la sua attribuzione a fonte ateniese sia 'maligna' ironia; ma si può invece ritenere che, così come gli accade con i Persiani, lo storico abbia invece trovato interesse in reali tradizioni che, accortamente presentate, potevano servire a mostrare le contraddizioni in cui i detentori del potere finiscono inevitabilmente col cadere (sospetto che una logica analoga sia sottesa al racconto sulla 'pace di Callia' in 7.151–2, dove la precisa indicazione della fonte ateniese e la polemica sulla colpevolezza di Argo può far pensare—più che ad una apologia per Atene, come voleva Eduard

¹ Soprattutto se il ritratto di Sofane non è così ambiguo come pensa Irwin: alcune sue osservazioni appaiono troppo sottili, e sarebbe stato utile semmai citare il commento *ad loc.* di David Asheri (Milano, 2006), dove si mostra come dal racconto emerge la visione di un oplitismo ateniese dinamico.

Meyer—a una denuncia dell’ambiguità della politica di Callia e di Atene—ma in questo caso dell’Atene cimoniana).

Ciò ci riporta al problema classico di Fehling, con cui fa direttamente e lucidamente i conti Heinz-Günther Nesselrath nel contributo seguente (*‘Indigene Quellen bei Herodot und ihre Erfinder—einige Fallbeispiele’*, 85–93). Nesselrath mostra che, in vari casi, false tradizioni riportate da Erodoto, con le rispettive indicazioni di fonti, difficilmente saranno invenzioni erodotee: il criterio del *cui bono?*² mostra che, nel libro I, le due versioni non perfettamente giustapposte della storia di Creso sulla pira fanno semmai pensare a una fonte delfica che opportunamente adduceva i Lidi come testimoni (così come citava i Persiani in 8.35–9, passo fondamentale nell’analisi di Fehling su cui nel volume specificamente si sofferma—come vedremo—Wolfgang Rösler); mentre in 2.104–5 saranno stati i sacerdoti egizi a dichiararsi ben disposti a corroborare il sospetto erodoteo, maturato attraverso la lettura di Ecateo, sulla comune derivazione dei Colchi dagli Egizi, e sempre loro, con orgoglio ‘nazionale’, avranno addotto le altre fonti a supporto. Sono considerazioni sensate, che affrontano passi cruciali per le tesi di Fehling; soprattutto importante mi pare l’uso della tradizionale analisi filologica che individua contraddizioni o comunque imperfetti punti di sutura nei racconti erodotei per mostrare la dipendenza da tradizioni precedenti (metodo che—è bene ricordarlo—può anche prestarsi a differenti conclusioni: da anni Benedetto Bravo ne fa uso, assieme all’individuazione di incongruenze linguistiche, per cercare di mostrare che il testo erodoteo è stato pesantemente interpolato da un grammatico incolto, cui peraltro si dovrebbero proprio molti di quei passi che hanno dato adito alle osservazioni di Fehling).²

Con ciò, in ogni caso, si rimane sul piano dell’analisi interna del testo. Alla fine del suo saggio, però, Nesselrath giustamente sottolinea come le tre versioni sulle origini degli Sciti, ciascuna ben caratterizzata, possano a buon diritto attribuirsi alle fonti che Erodoto menziona, sulla base di quel che la ricca tradizione extraerodotea sulla Scizia testimonia. Uscire da un’analisi meramente interna del testo e prendere in esame le fonti esterne può non essere sufficiente a dare una risposta definitiva alle domande di Fehling (ne riparleremo trattando del saggio di Dorati); ma aiuta comunque ad affrontarle in una maniera più storica e concreta. Quanto a ciò valga, in particolare, il confronto con le fonti orientali è programmaticamente mostrato nel saggio seguente di Robert Rollinger (*‘Dareios und Xerxes an den Rändern der Welt und die Inszenierung von Weltherrschaft—Altorientalisches bei Herodot’*, 95–116). L’analisi delle descrizioni di comportamenti del Gran Re in 4.44, 4.87, 7.35 e 7.54 mostra come dietro i racconti erodotei si possano ravvisare pratiche, che gli Ache-

² Si vedano tra l’altro gli articoli in *ASNP* s. IV 5 (2000): 21–112; *Palamedes* 3 (2008): 93–133; *ASNP* s. V 1 (2009): 623–47; *Palamedes* 4 (2009): 27–78.

menidi avevano ereditato dai precedenti imperi, di ‘messa in scena del dominio universale’ sui confini segnati dai mari, ma come l’interpretazione che Erodoto dà di questi riti non ne colga la vera natura (qualcosa del genere vale del resto per i racconti sulla Scizia, come un prossimo importante libro di Benedetto Bravo metterà organicamente in luce). Per comprendere Erodoto, più che insistere sul contrasto tra verità e menzogna occorre in effetti lavorare sui meccanismi dell’interpretazione, ma ciò porta alla difficoltà di comprendere quanto si debba a Erodoto e quanto alle sue fonti: l’impero unificava e metteva in contatto popoli diversi, ma lo scambio di informazioni creava anche incomprendimenti culturali (ottime osservazioni in questo senso soprattutto a p. 108).

Un ulteriore esempio di come tali mediazioni tra centro e periferia potessero avvenire è offerto dal saggio di Stephanie West, che si concentra sul passo (4.88) in cui Erodoto dà notizia del quadro dedicato a Samo da Mandrocle, costruttore del ponte su cui passò l’esercito di Dario per marciare contro gli Sciti (“‘Every Picture Tells a Story’: A Note on Herodotus 4.88”, 117–28). Il contributo è pieno di ottime osservazioni puntuali al testo, anticipo del commento che la studiosa sta preparando al libro IV.³ Anche in questo caso, come West ben mostra, è lecito supporre che il quadro di Mandrocle fosse debitore all’iconografia imperiale achemenide, e rappresentasse con tratti caratteristici i diversi contingenti dell’esercito multietnico; a tal proposito, West rinverdisce l’idea, già di Stein, che possa anche aver fornito ispirazione alla descrizione dell’armata di Serse nel libro VII (e l’affermazione per cui l’elmo assiro di 7.63 è ‘difficile a descriversi’ potrebbe effettivamente esserne buon indizio, come si nota a p. 123). Soprattutto, West suggerisce che sia stata la raffigurazione di Serse nel quadro, forse solo simbolica, a far maturare in Erodoto l’idea che Dario avesse preso parte in prima persona alla spedizione: tale idea, in effetti, ancorché notoriamente improbabile dal punto di vista storico, è centrale nel racconto erodoteo, a partire dall’*ἀντοῦ* di 4.1.⁴ Si avrebbe, insomma, un ulteriore esempio del modo in cui Erodoto fa proprie mediazioni dell’ideologia imperiale, in questo caso prodotte da un suddito greco dell’impero consenziente e collaborativo (Mandrocle, per l’appunto): una chiave di lettura che indubbiamente va tenuta presente quando si ragiona delle fonti di Erodoto.

In questo gioco di mediazioni, non è però sempre facile distinguere fra i dati, le fonti, e le costruzioni dello stesso Erodoto: tema cui accenna il denso contributo di Francesco Prontera (‘Dati e fonti nell’*archeologia* di Erodoto’, 129–

³ Particolarmente interessanti le note al testo dell’epigramma a p. 118 e n. 8; ma su *πᾶσι δέκα* si può dire molto di più, come si era annotato nel commento per la Fondazione Valla, cfr. l’edizione inglese in D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I–IV* (Oxford, 2007) 644.

⁴ Anche qui, a p. 125 n. 47, ci si sarebbe atteso un riferimento al commento per la Fondazione Valla e quindi oxoniense.

34). Prontera rapidamente discute tre esempi di ricostruzione del passato remoto, di *archaiologia*: in 7.169–70, a suo giudizio, nell'origine cretese dei Messapi è possibile leggere una tradizione locale, frutto dell'ellenizzazione delle élites indigene (come per gli Sciti in 4.8–10); in 2.102–7, l'idea per cui i Colchi sono egizi sarebbe una costruzione erodotea, con tanto di *petitio principii*; in 1.56–8, a proposito dell'origine dei Greci, l'autoctonia degli Ateniesi e l'arrivo dei Dori nel Peloponneso sarebbero ovviamente dati tradizionali, ma si avrebbe un salto interpretativo, opera dello stesso Erodoto. La conclusione di questo esame, nel complesso sensato e non troppo innovativo, è che 'nell'*archeologia* di Erodoto i dati delle fonti sono recepiti solo in quanto corrispondono alla sua rappresentazione dei fatti, alla sua interpretazione dei rapporti fra le civiltà', sicché è 'difficile isolare le 'testimonianze' raccolte dallo storico dalla loro utilizzazione' (133). Ciò è senz'altro vero, ma, a ben guardare, vale anche perfettamente, nonostante il dispiego di un impressionante apparato dimostrativo, per l'*archaiologia* tucididea, dove i dati che si possono utilizzare sono quelli compatibili con un certo modello di sviluppo: di fronte a tradizioni varie e multiformi (e 'ridicole'), non si poteva che comportarsi così, e anzi, rispetto a un Tucidide che vede quasi solo sviluppo quantitativo in una realtà i cui processi sono per il resto sempre eguali, Erodoto appare senz'altro più aperto alla varietà e al mutamento.

Con ciò si è pienamente tornati ai temi di Fehling. Il saggio successivo di Reinhold Bichler ('Zur Funktion der Autopsiebehauptungen bei Herodot', 135–51) affronta il tema delle affermazioni di autopsia da parte di Erodoto, a partire dalla giusta notazione che anche esse richiedono una analisi simile a quella da Fehling riservata alle *Quellenangaben*. Bichler passa in rassegna varie dichiarazioni di autopsia, concentrandosi soprattutto su due tipologie: i casi in cui la diretta visione personale è usata come argomento in materia di cronologia (soprattutto per l'Egitto, dove serve a marcare le più importanti cesure della sua storia) e quelli in cui è usata come argomento per contrapporsi a idee problematiche sulla natura degli dei (anche in questo caso specialmente in Egitto). In perfetto spirito fehlingiano, Bichler ravvisa uno spettro di situazioni, dal serio all'ironico: si hanno riferimenti indiretti ad osservazione personale, espresse dichiarazioni di autopsia miranti a prendere le distanze da un dettaglio più incredibile e oscuro mentre per converso si conferma la fondamentale verità di un fatto difficile da credere (ad es. in 1.182.1), o anche espliciti riferimenti a dettagli che possono però far intravedere ironia (2.75). Si può non essere d'accordo su alcune analisi, ma l'invito a esplorare le strategie narrative e il possibile uso di maliziose ironie è in fondo la migliore lezione del libro di Fehling (il cui sottotitolo, *Studien zur Erzählkunst Herodots*, rischia di essere talora dimenticato, ma è fondamentale, come Bichler opportunamente rammenta a p. 135).

Il saggio seguente di Boris Dunsch sembra portarci su un terreno differente, quello della fortuna e della ricezione di Erodoto; ma come mostra il

titolo (*‘Et apud patrem historiae sunt innumerabiles fabulae: Herodot bei Cicero’*, 153–99) verte anch’esso su un tema che ha a che fare con Fehling, quello di Erodoto padre della storia e padre della menzogna. Dopo una discussione del senso di *pater historiae* (corifeo più che archegeta) e di *fabulae* (racconti che non rispondono al *verum* o *verisimile*) nel celebre passo del *de legibus* (1.5), si ha una rassegna dei luoghi in cui Cicerone cita espressamente Erodoto, nonché di alcune riprese prive di menzione dell’autore, e la loro analisi porta a concludere che Cicerone aveva una conoscenza approssimativa e indiretta del testo erodoteo. Lo studio è minuzioso, e la conclusione certo corretta, ma non poco spiace che Dunsch, pur citando un’ampia bibliografia, il cui elenco occupa quasi cinque fitte pagine, abbia ignorato un importante studio del compianto Mario Manfredini (*‘Cicerone ed Erodoto’*, *SCO* 18 (1969): 211–28), nel quale, al termine di un esame molto attento e preciso, si era già con forza ed evidenza riaffermato come in Cicerone si abbiano solo ‘derivazioni da fonte mediata’.

Più direttamente legato ai temi di Fehling, che si era soffermato sui numeri tipici, è il saggio successivo di Kai Ruffing (*‘300’*, 201–21). Dopo una premessa sulla fortuna del numero dei 300 combattenti alle Termopili in analoghe narrazioni storiografiche fino all’età contemporanea, Ruffing mostra come il numero sia frequente in Erodoto e conclude *‘daß der Zahl 300 in den herodoteischen Historien die Funktion eines besonderen literarischen Markers zukommt’* (210); quindi passa in rassegna il suo ricorrere in altri storici antichi, nei quali esso egualmente comparirebbe come *‘literarischer Marker’*: più che *‘tipico’*, come voleva Fehling, esso sarebbe convenzionale per indicare un numero cospicuo (e però alla fine Ruffing si chiede se, piuttosto che dipendere da un archetipo letterario, la sua universale fortuna non possa dipendere proprio dal modello erodoteo). La rassegna, accompagnata da tabelle riassuntive, è utile e fa pensare, ma è curioso che, fra tanti passi addotti e trattati, manchi una discussione della famigerata frase *ἄνδρας τε τοὺς κατεστεῶτας τριηκοσίου καὶ τοῖσι ἐτύγχανον παῖδες ἑόντες* di 7.205.2, dove, se il testo è sano, sembra inevitabile intendere *κατεστεῶτας* come *‘consueti’* (per una trattazione dettagliata del passo rinvio al commento di Pietro Vannicelli di prossima uscita per la Fondazione Valla).

Il saggio seguente, di Marco Dorati (*‘Indicazioni di fonti (“Quellenangaben”) e narrazione storica. Alcune considerazioni narratologiche’*, 223–40), affronta in maniera diretta il principale problema posto da Fehling, quello delle *Quellenangaben*. È un saggio teoricamente molto agguerrito, che ha innanzitutto il merito di inquadrare in modo perfetto il vicolo cieco in cui il dibattito sulle tesi di Fehling ha spesso finito col rinchiudersi: *‘(p)oiché il nocciolo della questione risiede non nella correttezza delle informazioni, ma nel modo nel quale esse sono state acquisite, nessuna notizia dimostrabilmente erranea o dimostrabilmente corretta permette di per sé di concludere ... che Erodoto ha men-*

tito o è stato sincero: in entrambi i casi è disponibile una vasta gamma di giustificazioni e spiegazioni alternative' (223). Per uscire da questo stallo, Dorati fa sua la prospettiva di Nino Luraghi, che ha proposto di interpretare le *Quellenangaben* non come indicazioni di fonti ma come rappresentazioni della *social surface* delle tradizioni ('Local Knowledge in Herodotus' *Histories*', in N. Luraghi, ed., *The Historian's Craft in the Age of Herodotus* (Oxford, 2001) 138–69); ma la declina in termini narratologici, indagando quei casi in cui Erodoto non dichiara di aver colloquiato con una fonte, ma usa formule del tipo λέγουσι senza chiarire il contesto in cui ha raccolto le informazioni. Rifacendosi alle teorie di Zunshine sulla memoria, nonché a recenti sviluppi delle teorie letterarie, mostra che la citazione di fonti mira ad apporre *tags* a nozioni che non hanno acquisito un valore generale, e che ogni *storyworld* è un modello mentale frutto di esperienze varie, che può essere inquadrato attraverso diversi schemi cognitivi di base storicamente condizionati. Sulla base di questi presupposti Dorati analizza quindi la storia di Aristeia (4.14–15), in cui si ha una duplice situazione conversazionale e coesistono un piano passato—il momento in cui Erodoto ha ascoltato e appreso (ἤκουον, εὔρισκον) le storie di Ciziceni, Proconnesii e Metapontini—e un piano del presente atemporale—costoro 'dicono', λέγουσι. Ma se nel primo caso si ha un modello dichiarato come reale, nel secondo si ha un modello virtuale: lo *storyworld* occupato da frasi del tipo λέγουσι non è più un evento, bensì 'una funzione prevalentemente linguistica e una meta-rappresentazione' (234), e il testo da esse introdotto è un testo virtuale, che può essere il frutto di un'operazione complessa. Un caso che può illustrare tale complessità viene quindi individuato nel racconto dell'avventura dei giovani Nasamoni in 2.32–33.1, dove si ha un ricco incastro di voci di cui Erodoto rende però conto in maniera a tratti sommaria. La conclusione è che Erodoto ha certo soppresso molti passaggi intermedi per arrivare a creare quei 'testi virtuali' che rappresentano—nei termini di Luraghi—l'espressione di *social surfaces* e non comunicazioni fedelmente registrate; ma più che inventare 'fa riferimento a comuni schemi cognitivi di esperienza' (238). Si tratta di chiarimenti essenziali, che sgombrano il campo da equivoci e correttamente spostano l'attenzione dalle informazioni alle tradizioni; se davvero diano una risposta definitiva al problema posto da Fehling è però altra questione, su cui rapidamente torneremo alla fine.

Meno nutrito di teoria è il contributo successivo di Wolfgang Rösler ('Ein Wunder im Kampf um Delphi (VIII 35–9)—schlagendstes Beispiel von Quellenfiktion durch Herodot? Kritische Retraktionen zum Herodotbild von Detlev Fehling', 241–53), che si incentra su un *locus classicus* dell'analisi di Fehling (8.35–9). Fehling considerava chiaramente fittizia l'indicazione, offerta da Erodoto, di aver attinto il racconto sui miracoli a Delfi dagli stessi Persiani, e usava anzi il passo come punto di partenza per il suo dubbio metodico sulle citazioni di fonti nell'opera erodotea. In realtà—osserva Rösler—Erodoto fa

intendere di aver attinto l'intero racconto a Delfi; e l'uso dell'espressione al presente *Δελφοὶ λέγουσι* (ancorché, a dire il vero, limitata a un dettaglio) rende l'origine del racconto quanto mai esplicita. La frase relativa ai Persiani, su cui Fehling incentrava la sua analisi, ha per contro il verbo all'imperfetto: *ἔλεγον δὲ οἱ ἀπονοστήσαντες οὗτοι τῶν βαρβάρων, ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι*, ... La conclusione da trarre è che la dichiarazione dei Persiani era parte del racconto generale, che Erodoto ha appreso dai Delfii (e i Delfii, non i Persiani, vanno sottintesi come fonte per *πυνθάνομαι*). Una analoga analisi può essere applicata all'altro passo cruciale citato da Fehling, relativo alla morte di Amilcare (7.166–7). La prospettiva di Dorati è per certi versi qui rovesciata, e una più insistita analisi narratologica dei due brani nella loro interezza potrebbe forse chiarire qualche punto ulteriore, ma si tratta comunque di conclusioni convincenti; e sgombrato il campo dagli equivoci, si può quindi opportunamente insistere, come Rösler nella seconda parte del saggio fa, sull'importanza dell'opera erodotea, in cui la centralità del contrasto tra Greci e barbari viene sviluppata in un testo scritto di dimensioni eccezionali.

Nel saggio che segue ('Quellen-Kritik: Herodots Darstellung der Athener', 255–71) Wolfgang Blösel discute quindi i passi erodotei su Atene per cercare di stabilire in quale misura essi possano davvero rappresentare la tradizione ateniese. Partendo dai luoghi in cui gli Ateniesi sono indicati come fonti, Blösel nota che, accanto a passi in cui più ovviamente si hanno racconti celebrativi o apologetici di Atene, in alcuni si ha invece a che fare con affermazioni più ambigue e compromettenti (5.63, 5.85–7 e quel 9.73 già oggetto dell'analisi di Irwin). L'esame dei racconti erodotei su Atene privi di citazione di fonte rivela analoghi chiaroscuri, da attribuire a un atteggiamento almeno in parte critico da parte dello storico; e alla base di tale atteggiamento si può facilmente supporre vi sia l'opinione che Erodoto aveva dell'Atene contemporanea e del suo imperialismo. Più che inventore di tradizioni, Erodoto può allora essere visto come 'ein höchst aktiver Teilnehmer an dem intensiven polisübergreifenden Diskurs über die Vergangenheit und insbesondere Gegenwart Griechenlands in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts' (269). Non è un risultato particolarmente innovativo, ma l'argomentazione è sanamente condotta; stupisce solo che non sia preso in considerazione 7.151–2, dove non sarebbe impossibile leggere una polemica con gli Ateniesi, o con alcuni Ateniesi (vi abbiamo accennato *supra*).

Il contributo successivo di Josef Wiesehöfer ('Auch ein Beitrag zu populärer und "offiziöser" Geschichtskultur', 273–83) ci riporta al mondo persiano. Dopo una premessa sulle immagini oggi correnti del contrasto tra Greci e Persiani, Wiesehöfer nota come anche a livello scientifico manchi una risposta chiara e univoca alla domanda su quali intenzioni i Persiani avessero sulla Grecia; e ciò da un lato per i limiti della documentazione, dall'altro per l'in-

flusso di visioni stereotipate. Le fonti greche non consentono una visione precisa della politica estera persiana (e in particolare la centralità che per Erodoto ha il problema del dominio e dell'espansionismo rischia di deformare la realtà); l'applicazione dell'idea della successione di imperi universali, pur presente nei testi achemenidi, rischia di trascurare la fondamentale distinzione tra pretese ideologiche e *Realpolitik*. In fin dei conti, Wiesehöfer si chiede se Serse non abbia agito in reazione alla politica navale degli Ateniesi, e propone l'idea che i Persiani mirassero a creare in Grecia un regno vassallo, in un'ottica di equilibrio dei poteri. È una prospettiva verosimile, ma che—come lo stesso Wiesehöfer riconosce—proprio dal testo di Erodoto almeno a tratti trapela: come spesso capita, la complessità dell'opera erodotea non si presta a schematiche generalizzazioni e, se essa contiene qualche veleno, offre però sovente anche gli antidoti.

Il saggio di Arbogast Schmitt che, prima delle conclusioni, chiude il volume ('Gibt es eine aristotelische Herodotslektüre?', 285–322) aveva avuto, nel convegno, il ruolo di *Abendvortrag* (VI), ed ha un carattere per certi versi stravagante (nel senso pasqualiano del termine). Schmitt propone una lettura di Erodoto alla luce dei criteri di Aristotele, la cui concezione della storia viene interpretata in modo innovativo. In particolare, Schmitt chiarisce che la poesia, secondo Aristotele, non esclude gli elementi casuali, ma li rende funzionali all'intreccio, mettendo ad esempio in luce come l'uomo reagisca a fatti accidentali; e ciò vale anche per la storia, e in particolare per i personaggi erodotei, in quanto essi non sono dei meri tipi, ma uomini che agiscono sulla base di motivazioni, che vengono coerentemente caratterizzati—Serse ne è un ottimo esempio. Non è però qui possibile rendere conto della ricchezza del contributo: esso è certo lontano dal tema principale del convegno e del volume, ma si è grati ai curatori per aver stampato un saggio ricco di pensiero, che attraverso la lente aristotelica propone interessanti riflessioni su temi classici degli studi erodotei quali la motivazione dell'agire o il rapporto tra piano divino ed umano degli eventi, e aiuta tra l'altro a dare una risposta a una domanda che ha a lungo tormentato gli studiosi: come poteva Aristotele non riconoscere che un'opera storiografica come quella di Erodoto (o quella di Tucidide), lungi dall'essere una mera cronaca, implicava delle costruzioni di senso?

Come già si accennava all'inizio, il 'Resümee' di Sabine Föllinger (323–8) viene infine a tracciare una sintesi dei vari contributi, mostrando come il superamento della troppo rigida contrapposizione tra verità e menzogna nella storiografia abbia aperto la strada a visioni più complesse, in cui assumono un nuovo ruolo le tecniche narrative e le forme della comprensione. Tra i meriti del volume c'è, in effetti, soprattutto quello di aver storicizzato il problema di Fehling, trattando delle fonti di Erodoto nell'ambito della più ampia questione della trasmissione e traduzione interculturale tra centro e periferia dell'impero multietnico e di una più raffinata visione dei concreti meccanismi della narra-

zione. Ma le domande di Fehling, proprio perché elementari e radicali, continuano a esercitare il loro effetto di provocazione, e tutte le mediazioni e relativizzazioni che possiamo operare, ancorché opportune, anzi necessarie, rischiano di eludere i problemi principali, su cui un vero consenso non può dirsi raggiunto. Così, per non fare che un esempio, la già citata tesi della *social surface* delle tradizioni formulata da Luraghi, per cui Erodoto fa riferimento a ciò che ritiene essere ‘the social and the ethnic dimension of the knowledge he is drawing from’, viene apprezzata e utilizzata nei contributi di Bichler e di Dorati, ma Nesselrath, al contrario, vi ravvisa un elemento di circolarità e si chiede, e ci chiede (con una prospettiva che potrà anche apparire semplicistica, ma è di buon senso), se per le ricostruzioni erodotee delle tradizioni attribuite a una *social surface* non si debba comunque cercare un *fundamentum in re* (‘Das aber hieße ja, dass Herodot immer schon wusste, was diese “Quellen” plausiblerweise sagen können—woher aber hatte er diese “knowledge”?’), 86).

Il dibattito è così destinato a continuare: come nascono le tradizioni da Erodoto consegnate a futura memoria nella sua ricca e complessa opera? quanto ci ha messo Erodoto di proprio, quanto risale a strati precedenti? e questa stessa distinzione può davvero sempre essere posta in modo rigido? Quali che siano le risposte a questi interrogativi, a Fehling va restituito il merito di averci invitato a una lettura non ingenua di un autore che tutto è tranne che ingenuo—lo sottolinea bene Dorati, e quindi Föllinger nelle conclusioni. Lo sapeva bene, del resto, già Plutarco—e si avverte, nel volume, l’assenza di un contributo sul *de Herodoti malignitate*, che sarebbe stato almeno altrettanto opportuno quanto quello su Cicerone (qualche cursoria menzione se ne ha solo nei contributi di Irwin e Blösel, come si ricava dagli indici alle pp. 329–51).

Il volume è in genere ben curato (noto però ‘bakkchantischen’ a p. 143); ma spiacciono alcuni errori nel greco (ἰσχυρόταρον a p. 14; στήλαι a p. 98; ᾧ ἡλίῳ ἀναπιθεῖ a p. 104; στιγείς a p. 106).

Università della Basilicata

ALDO CORCELLA
aldo.corcella@unibas.it