

ΗΡΟΔΟΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΩΝ Ι'

58.1. Μαρδόνιος δὲ ὡς ἐπύθετο τοὺς Ἑλληνας ἀποιοχομένους ὑπὸ νύκτα εἶδε τε τὸν χῶρον ἔρημον, καλέσας τὸν Ληρισαῖον Θῶρηκα καὶ τοὺς ἀδελφεοὺς αὐτοῦ Εὐρύπυλον καὶ Θρασυδήιον ἔλεγε· 2. «ὦ παῖδες Ἀλεύεω, ἔτι τί λέξετε τάδε ὀρῶντες ἔρημα; Ὑμεῖς γὰρ οἱ πλησιόχωροι ἐλέγετε Λακεδαιμονίους οὐ φεύγειν ἐκ μάχης, ἀλλὰ ἄνδρας εἶναι τὰ πολέμια πρώτους· τοὺς πρότερόν τε μετισταμένους ἐκ τῆς τάξιος εἶδετε, νῦν τε ὑπὸ τὴν παροιοχομένην νύκτα καὶ οἱ πάντες ὀρῶμεν διαδράντας· διέδεξάν τε, ἐπεὶ σφεας ἔδεε πρὸς τοὺς ἀψευδέως ἀρίστους ἀνθρώπων μάχη διακριθῆναι, ὅτι οὐδένες ἄρα ἐόντες ἐν οὐδαμοῖσι ἐοῦσι Ἑλλησι ἐναπεδεῖκνυατο. 3. Καὶ ὑμῖν μὲν ἐοῦσι Περσέων ἀπείροισι πολλῇ ἔκ γε ἐμέο ἐγένετο συγγνώμη, ἐπαινεόντων τούτους τοῖσι τι καὶ συνηδέατε· Ἀρταβάζου δὲ θῶμα καὶ μᾶλλον ἐποιεῦμην τὸ καὶ καταρρωδήσαι Λακεδαιμονίους καταρρωδήσαντά τε ἀποδέξασθαι γνώμην δειλοτάτην, ὡς χρεὸν εἶη ἀναζεύξαντας τὸ στρατόπεδον ἰέναι ἐς τὸ Θηβαίων ἄστῳ πολιορκησομένους· τὴν ἔτι πρὸς ἐμέο βασιλεὺς πεύσεται. 4. Καὶ τούτων μὲν ἐτέρωθι ἔσται λόγος· νῦν δὲ ἐκείνοισι ταῦτα ποιεῦσι οὐκ ἐπιτρεπτέα ἐστί, ἀλλὰ διωκτέοι εἰσὶ ἐς ὃ καταλαμφθέντες δώσουσι ἡμῖν τῶν δὴ ἐποίησαν Πέρσας πάντων δίκας.»

59.1. Ταῦτα εἶπας ἦγε τοὺς Πέρσας δρόμῳ διαβάντας τὸν Ἀσωπὸν κατὰ στίβον τῶν Ἑλλήνων ὡς δὴ ἀποδιδρησκόντων· ἐπεῖχέ τε ἐπὶ Λακεδαιμονίους τε καὶ Τεγεήτας μόνους· Ἀθηναίους γὰρ τραπομένους ἐς τὸ πεδίον ὑπὸ τῶν ὄχθων οὐ κατώρα. 2. Πέρσας δὲ ὀρῶντες ὀρμημένους διώκειν τοὺς Ἑλληνας, οἱ λοιποὶ τῶν βαρβαρικῶν τελέων ἄρχοντες αὐτίκα πάντες ἦσαν τὰ σημήια καὶ ἐδίωκον ὡς ποδῶν ἕκαστοι εἶχον, οὔτε κόσμῳ οὐδενὶ κοσμηθέντες οὔτε τάξι. Καὶ οὗτοι μὲν βοῆ τε καὶ ὀμίλῳ ἐπήισαν ὡς ἀναρπασόμενοι τοὺς Ἑλληνας.

60.1. Πausanίης δέ, ὡς προσέκειτο ἡ ἵππος, πέμψας πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ἱπέα λέγει τάδε· «Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀγῶνος μεγίστου προκειμένου ἐλευθέρην εἶναι ἢ δεδουλωμένην τὴν Ἑλλάδα, προδεδόμεθα ὑπὸ τῶν συμμάχων ἡμεῖς τε οἱ Λακεδαιμόνιοι καὶ ὑμεῖς οἱ Ἀθηναῖοι ὑπὸ τὴν παροιοχομένην νύκτα διαδράντων. 2. Νῦν ὧν δέδοκται τὸ ἐνθεῦτεν τὸ ποιητέον ἡμῖν, ἀμυνομένους γὰρ τῇ δυνάμεθα ἄριστα περιστέλλειν ἀλλήλους. Εἰ μὲν νυν ἐς ὑμέας ὄρμησε ἀρχὴν ἡ ἵππος, χρῆν δὴ ἡμέας τε καὶ τοὺς μετ' ἡμέων τὴν Ἑλλάδα οὐ προδιδόντας Τεγεήτας βοηθεῖν ὑμῖν· νῦν δέ, ἐς ἡμέας γὰρ ἅπασα κενώρηκε, δίκαιοί ἐστε ὑμεῖς πρὸς τὴν πιεζομένην μάλιστα τῶν μοιρέων ἀμυνέοντες ἰέναι. 3. Εἰ δ' ἄρα αὐτοὺς ὑμέας καταλελάβηκε ἀδύνατόν τι βοηθεῖν, ὑμεῖς δ' ἡμῖν τοὺς τοξότας ἀποπέμψαντες χάριν θέσθε. Συνοίδαμεν δὲ ὑμῖν ὑπὸ τὸν παρεόντα τόνδε πόλεμον ἐοῦσι πολλὸν προθυμοτάτοισι, ὥστε καὶ ταῦτα ἐσακούειν.»

61.1. Ταῦτα οἱ Ἀθηναῖοι ὡς ἐπύθοντο, ὀρμέατο βοηθεῖν καὶ τὰ μάλιστα ἐπαμύνειν· καὶ σφι ἤδη στείχουσι ἐπιτίθενται οἱ ἀντιταχθέντες Ἑλλήνων τῶν μετὰ βασιλέος γενομένων, ὥστε μηκέτι δύνασθαι βοηθῆσαι· τὸ γὰρ προσκειμένον σφεας ἐλύπεε. 2. Οὕτω δὲ μουνωθέντες Λακεδαιμόνιοι καὶ Τεγεῆται, ἐόντες σὺν ψιλοῖσι ἀριθμὸν οἱ μὲν πεντακισμῦριοι, Τεγεῆται δὲ τρισχίλιοι (οὗτοι γὰρ οὐδαμὰ ἀπεσχίζοντο ἀπὸ Λακεδαιμονίων), ἐσφαγιάζοντο ὡς συμβαλέοντες Μαρδονίῳ καὶ τῇ στρατιῇ τῇ παρεούσῃ. 3. Καὶ οὐ γὰρ σφι ἐγένετο τὰ σφάγια χρηστά, ἐπιπτόν τε αὐτῶν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ πολλοὶ καὶ πολλῶ πλέυνες ἐτρωματίζοντο· φράζαντες γὰρ τὰ γέρρα οἱ Πέρσαι ἀπίεσαν τῶν τοξευμάτων [πολλὰ] ἀφειδέως, οὕτω ὥστε πιεζομένων τῶν Σπαρτιητέων καὶ τῶν σφαγίων οὐ γινομένων ἀποβλέψαντα τὸν Πausanίην πρὸς τὸ Ἡραίων τὸ Πλαταιέων ἐπικαλέσασθαι τὴν θεόν, κρηίζοντα μηδαμῶς σφέας ψευσθῆναι τῆς ἐλπίδος.

62.1. Ταῦτα δ' ἔτι τούτου ἐπικαλομένου προεξαναστάντες πρότεροι οἱ Τεγεῆται ἐχώρεον ἐς τοὺς βαρβάρους, καὶ τοῖσι Λακεδαιμονίοισι αὐτίκα μετὰ τὴν εὐχὴν τὴν Pausanίειω ἐγένετο θυομένοισι τὰ σφάγια χρηστά. Ὡς δὲ χρόνῳ κοτὲ ἐγένετο, ἐχώρεον καὶ οὗτοι ἐπὶ τοὺς Πέρσας, καὶ οἱ Πέρσαι ἀντίοι τὰ τόξα μετέντες. 2. ἐγένετο δὲ πρῶτον περὶ τὰ γέρρα μάχη· ὡς δὲ ταῦτα ἐπεπτώκεε, ἤδη ἐγένετο μάχη ἰσχυρὴ παρ' αὐτὸ τὸ Δημήτριον καὶ χρόνον ἐπὶ πολλόν, ἐς ὃ ἀπίκοντο ἐς ὠθισμόν· τὰ

γὰρ δόρατα ἐπιλαμβανόμενοι κατέκλων οἱ βάρβαροι. 3. Λήματι μὲν νυν καὶ ρώμη οὐκ ἦσσαν οἱ Πέρσαι, ἄνοπλοι δὲ ἐόντες καὶ πρὸς ἀνεπιστήμονες ἦσαν καὶ οὐκ ὅμοιοι τοῖσι ἐναντίοισι σοφίην. Προεξαΐσσοντες δὲ κατ' ἓνα καὶ δέκα καὶ πλέονες τε καὶ ἐλάσσονες συστρεφόμενοι ἐσέπιπτον ἐς τοὺς Σπαρτιήτας καὶ διεφθείροντο.

63.1. Τῇ δὲ ἐτύγχανε αὐτὸς ἐὼν Μαρδόνιος, ἀπ' ἵππου τε μαχόμενος λευκοῦ ἔχων τε περὶ ἑωυτὸν λογάδας Περσέων τοὺς ἀρίστους χιλίους, ταύτη δὲ καὶ μάλιστα τοὺς ἐναντίους ἐπίεσαν. Ὅσον μὲν νυν χρόνον Μαρδόνιος περιῆν, οἶδε ἀντεῖχον καὶ ἀμυνόμενοι κατέβαλλον πολλοὺς τῶν Λακεδαιμονίων· 2. ὡς δὲ Μαρδόνιος ἀπέθανε καὶ τὸ περὶ ἐκεῖνον τεταγμένον, ἐὼν ἰσχυρότατον, ἔπεσε, οὕτω δὴ καὶ οἱ ἄλλοι ἐτράποντο καὶ εἶξαν τοῖσι Λακεδαιμονίοισι. Πλεῖστον γὰρ σφεας ἐδηλέετο ἢ ἐσθῆς ἔρημος ἐοῦσα ὄπλων· πρὸς γὰρ ὀπλίτας ἐόντες γυμνήτες ἀγῶνα ἐποιεῦντο.

64.1. Ἐνθαῦτα ἢ τε δίκη τοῦ φόνου τοῦ Λεωνίδεω κατὰ τὸ χρηστήριον τοῖσι Σπαρτιήτησι ἐκ Μαρδονίου ἐπετελέετο καὶ νίκην ἀναιρέεται καλλίστην ἀπασέων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Πausανίης ὁ Κλεομβρότου τοῦ Ἀναξανδρίδεω· 2. τῶν δὲ κατύπερθέ οἱ προγόνων τὰ οὐνόματα εἴρηται ἐς Λεωνίδην· ὡυτοὶ γὰρ σφι τυγχάνουσι ἐόντες. Αποθνήσκει δὲ Μαρδόνιος ὑπὸ Ἀριμνήστου ἀνδρὸς ἐν Σπάρτη λογίμου, ὃς χρόνῳ ὕστερον μετὰ τὰ Μηδικὰ ἔχων ἄνδρας τριηκοσίους συνέβαλε ἐν Στενυκλήρῳ πολέμου ἐόντος Μεσσηνίοισι πᾶσι καὶ αὐτὸς τε ἀπέθανε καὶ οἱ τριηκόσιοι.

65.1. Ἐν δὲ Πλαταιῆσι οἱ Πέρσαι, ὡς ἐτράποντο ὑπὸ τῶν Λακεδαιμονίων, ἔφευγον οὐδένα κόσμον ἐς τὸ στρατόπεδον τὸ ἑωυτῶν καὶ ἐς τὸ τεῖχος τὸ ξύλινον τὸ ἐποίησαντο ἐν μοίρῃ τῇ Θηβαΐδι. 2. Θῶμα δὲ μοι ὅκως παρὰ τῆς Δήμητρος τὸ ἄλσος μαχομένων οὐδὲ εἷς ἐφάνη τῶν Περσέων οὔτε ἐσελθῶν ἐς τὸ τέμενος οὔτε ἐναποθανῶν, περὶ τε τὸ ἱρὸν οἱ δὲ πλεῖστοι ἐν τῷ βεβήλῳ ἔπεσον. Δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θείων πρηγμάτων δοκέειν δεῖ, ἢ θεὸς αὐτῇ σφεας οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας [τὸ ἱρὸν] τὸ ἐν Ἐλευσίνι ἀνάκτορον.

66.1. Αὕτη μὲν νυν ἡ μάχη ἐπὶ τοσοῦτο ἐγένετο. Ἀρτάβαζος δὲ ὁ Φαρνάκεος αὐτίκα τε οὐκ ἠρέσκετο κατ' ἀρχὰς λειπομένου Μαρδονίου ἀπὸ βασιλέος, καὶ τότε πολλὰ ἀπαγορεύων οὐδὲν ἦνευ, συμβάλλειν οὐκ ἐὼν· ἐποίησέ τε αὐτὸς τοιαύδε ὡς οὐκ ἀρεσκόμενος τοῖσι πρήγμασι τοῖσι ἐκ Μαρδονίου ποιευμένοισι. 2. Τῶν ἐστρατήγεε ὁ Ἀρτάβαζος (εἶχε δὲ δύναμιν οὐκ ὀλίγην ἀλλὰ καὶ ἐς τέσσερας μυριάδας ἀνθρώπων περὶ ἑωυτόν), τούτους, ὅκως ἢ συμβολὴ ἐγένετο, εὖ ἐξεπιστάμενος τὰ ἔμελλε ἀποβήσεσθαι ἀπὸ τῆς μάχης, ἦγε κατηρτισμένους, παραγγείλας κατὰ τῶντὸ ἰεναὶ πάντα τῇ ἂν αὐτὸς ἐξηγήηται, ὅκως ἂν αὐτὸν ὀρῶσι σπουδῆς ἔχοντα. 3. Ταῦτα παραγγείλας ὡς ἐς μάχην ἦγε δῆθεν τὸν στρατόν· προτερέων δὲ τῆς ὁδοῦ ὥρα καὶ δὴ φεύγοντας τοὺς Πέρσας· οὕτω δὴ οὐκέτι τὸν αὐτὸν κόσμον κατηγέετο, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἐτρόχαζε φεύγων οὔτε ἐς τὸ ξύλινον τεῖχος οὔτε ἐς τὸ Θηβαίων τεῖχος ἀλλ' ἐς Φωκέας, ἐθέλων ὡς τάχιστα ἐπὶ τὸν Ἑλλήσποντον ἀπικέσθαι.

58.1. Quando Mardonio fu informato che i Greci si erano allontanati durante la notte, e vide il luogo deserto, convocati il Lariseo Torace ed i suoi fratelli, Euripilo e Trasideo, parlò: 2. “O figli di Aleua, cosa ancora direte, contemplando questi luoghi deserti? Voi, che siete loro vicini, dicevate che gli Spartani non fuggono dalla battaglia, ma che nelle cose militari sono i primi tra gli uomini; ma prima la avete visti abbandonare lo schieramento, ed ora tutti vediamo che sono fuggiti la notte scorsa; hanno dimostrato, quando avrebbero dovuto venire alla battaglia decisiva con i migliori, senza dubbio, tra gli uomini, di essere nullità che emergono tra quelle nullità che sono i Greci. 3. E nei vostri confronti, poiché non conoscevate i Persiani, vi era grande indulgenza da parte mia quando lodavate costoro dei quali avevate qualche conoscenza; ma più mi stupiva Artabazo, che temesse gli Spartani e che, atterrito, abbia accolto l'opinione più vile: che conveniva, levato il campo, muovere alla rocca Tebana, per essere lì assediati: di questa opinione il re sarà da me informato. 4. Ma di ciò si parlerà in altra sede: ora non si deve permettere loro di comportarsi in questo modo, ma li dobbiamo inseguire finché, catturati, non paghino il fio di tutti i mali che hanno

provocato ai Persiani.”

59.1. Detto ciò, condusse i Persiani al guado dell'Asopo, di corsa, sulle tracce dei Greci, quasi stessero fuggendo; marciava soltanto contro gli Spartani e i Tegeati: a causa dei colli, non scorgeva infatti gli Ateniesi, che muovevano verso la pianura. 2. Quando videro che i Persiani si lanciavano all'inseguimento dei Greci, gli altri comandanti dei manipoli barbarici subito levarono le insegne, e si precipitarono ad inseguirli quanto più velocemente potevano, senza ordine né schieramento alcuno; levato un grido, in massa li assalirono, convinti che avrebbero trascinato via i Greci.

60.1 Pausania, poiché la cavalleria incalzava, inviò agli Ateniesi un cavaliere, con queste parole: “Uomini Ateniesi, proprio quando sta davanti a noi una contesa decisiva per la libertà o la schiavitù della Grecia, noi Lacedemoni e voi, Ateniesi, siamo stati traditi dagli alleati, fuggiti la scorsa notte. 2. Ora è dunque deciso cosa dovremo fare, di qui in avanti: sostenerci a vicenda, difendendoci con quanto più onore possiamo. Se infatti la cavalleria avesse inizialmente assalito voi, noi, e con noi i Tegeati che non tradiscono la Grecia, avremmo dovuto recarvi aiuto; ora d'altra parte, dato che essa muove interamente contro di noi, è cosa giusta che accorriate in aiuto al contingente che più è sotto pressione. 3. Se accade qualcosa che vi impedisca di portare aiuto, fateci cosa gradita: inviate gli arcieri. Sappiamo infatti che siete di gran lunga i più impegnati in questo conflitto, e che, di conseguenza, darete ascolto a queste parole.”

61.1 Non appena appresero queste parole, gli Ateniesi si mossero per aiutarli e sostenerli con ogni energia; quando erano già in marcia, i Greci alleati del re, schieratisi contro di loro, li attaccarono, così che non poterono recare aiuto; il contingente che incalzava metteva pressione su di loro. 2. Così, rimasti soli, gli Spartani e i Tegeati, i primi in numero di cinquantamila, con gli uomini armati alla leggera, i Tegeati in tremila (questi, infatti, mai abbandonavano i Lacedemoni) celebravano sacrifici, con l'intenzione di attaccar battaglia con Mardonio e l'esercito lì presente. 3. Ad essi i sacrifici non riuscivano favorevoli, ed in quel momento molti di loro cadevano, e molti di più erano feriti; eretta una barricata di scudi, i Persiani scagliavano frecce in gran quantità, senza risparmio, al punto che Pausania, poiché gli Spartani erano incalzati ed i sacrifici non riuscivano favorevoli, volgendosi al santuario di Era a Platea, invocò la divinità, supplicandola che le loro speranze non fossero frustrate.

62.1 Mentre ancora pronunciava tali parole d'invocazione, i Tegeati per primi, con un balzo in avanti, s'avventarono sui barbari, e, subito dopo la preghiera di Pausania, gli auspici riuscirono favorevoli agli Spartani che erano impegnati a sacrificare. Quando, infine, accadde ciò, essi mossero contro i Persiani, ed i Persiani, gettati via gli archi, si opponevano. 2 Dapprima la battaglia ebbe luogo presso la barricata di scudi; ma quando questa rovinò, si tenne un violento e protratto scontro proprio nei pressi del Demetrio, finché non si venne al corpo a corpo; i barbari, afferrando le lance, le spezzavano. 3. I Persiani non erano inferiori per forza e coraggio ma erano armati alla leggera ed inoltre meno abili, e minore era la loro perizia tecnica. Avventandosi uno ad uno, o a dieci alla volta, in gruppi più o meno numerosi si precipitavano contro gli Spartani e ne venivano annientati.

63.1 Ed assalivano i nemici soprattutto là dove si trovava Mardonio, che combatteva su un cavallo bianco, con attorno a sé i mille migliori tra gli uomini scelti dei Persiani. Finché Mardonio rimase in vita, essi resistevano, ed opponendosi massacravano molti Lacedemoni. 2. Quando tuttavia Mardonio morì, e cadde il contingente schierato attorno a lui, che era il più valoroso, così anche gli altri si volsero in fuga, e cedettero ai Lacedemoni. Il loro equipaggiamento, che era privo di armi pesanti, li danneggiò gravemente. Infatti, armati alla leggera, affrontavano degli opliti.

64.1 Così, secondo l'oracolo, Mardonio pagò agli Spartani il prezzo della morte di Leonida, e Pausania, figlio di Cleombroto, figlio di Anassandride, conseguì la più bella tra le vittorie che conosciamo. 2. I nomi dei suoi avi sono già stati elencati, sino a Leonida: si dà il caso, infatti, che siano gli stessi. Mardonio morì per mano di Arimnesto, uomo celebre a Sparta, che, tempo dopo le guerre persiane, con trecento uomini, attaccò battaglia a Steniclero, durante la guerra contro tutti i Messeni, ed egli stesso morì, assieme ai trecento.

65.1 I Persiani, quando a Platea furono volti in fuga dai Lacedemoni, fuggirono senza alcun ordine al proprio accampamento, e alle mura di legno che avevano eretto nel territorio Tebano. 2 Mi

meraviglia che nessun Persiano, pur essendosi combattuto presso il tempio di Demetra, risultò esser entrato o morto nel santuario: la maggior parte cadde nell'area profana attorno al santuario. Penso, se è lecito esprimere opinioni riguardo alle questioni divine, che la dea stessa non li accolse, perchè avevano dato alle fiamme il santuario ad Eleusi.

66.1 La battaglia giunse dunque a tale esito. Artabazo, figlio di Farnace, non aveva apprezzato, sin da principio, che Mardonio fosse stato lasciato indietro dal re; ed allora, pur tentando in molti modi di dissuaderlo dall'attaccar battaglia, non ottenne nulla; ed egli stesso, poiché non approvava le iniziative di Mardonio, si comportò in questo modo. 2. Artabazo era al comando, come stratego, di una forza non esigua (si trattava di circa quarantamila uomini), e, quando si tenne lo scontro, ben sapendo quale sarebbe stato l'esito della battaglia, li guidò in ordine, intimando a tutti di procedere dove li conducesse, con la sua stessa rapidità. 3. Impartite queste raccomandazioni, conduceva l'esercito come per la battaglia; ma, precedendo nella marcia, vide i Persiani fuggire. Così cessò di guidarli nello stesso ordine e volse in fuga quanto più rapidamente possibile, a marce forzate, non al muro di legno, né in direzione delle mura di Tebe, ma alla volta della Focide, intendendo raggiungere quanto prima l'Ellesponto.

ATTESE, INTENZIONI ED EVENTI FUTURI: COME ERODOTO TRATTA IL TEMPO CHE VERRÀ.

In accordo con la tradizione grammaticale ὥς + participio significa convinzione ascrivibile ad altri (nella maggior parte dei casi il soggetto della proposizione stessa) rispetto a chi parla o scrive: in questi contesti la presenza di ὥς significherebbe che l'opinione di chi parla o scrive non ha alcuna incidenza sulla convinzione espressa del participio; nella propria disamina dell'*habitus* erodoteo rispetto al participio futuro “accompanied by ὥς” Welser sostiene che “this view is far from correct”¹: lo studioso americano asserisce infatti che la presenza/assenza di ὥς sia analizzabile in relazione al compimento o meno dell'aspettativa espressa dal participio (limitatamente, come è logico, ad “expectations and intentions the outcomes of which they (Herodotus or one of his characters) know”)². Lo studioso sostiene che in Erodoto il participio futuro con ὥς esprima un'attesa destinata a “lack of fulfillment” (o “fulfilled but after significant delay”), e che quindi, chi parla o scrive in quella circostanza, attraverso ὥς, intenderebbe “insinuare” la propria opinione in merito, marcando tale convinzione come vana: la coerenza erodotea risulterebbe tale da consentire, in presenza di tale *iunctura*, di supporre mancata concretizzazione per attese il cui esito non sia esplicitamente riportato da parte di Erodoto³. Lo studioso definisce la propria interpretazione contrastante con il “tradizionale” paradigma esegetico secondo cui ὥς + participio esprimerebbe “the judgement or perceptions of some person other than the one who speaks or writes the sentence in which the participle occurs”⁴. Secondo lo studio di Welser, di conseguenza, non sarebbe vero che

WELSER 2010, 3.

WELSER 2010, 13.

WELSER 2010, 15 sostiene si possa escludere che si sia mai concretizzata l'intenzione ateniese di consacrare le spoglie del ponte di Serse cui Erodoto accenna a 9.121, proprio per la presenza di ὥς ἀναθήσοντες.

WELSER 2010, 2.

in Erodoto “the addition of ὤς to the future participle has no implications whatsoever for the opinion of the speaker or writers and that the degree to which the beliefs embodied in a participle accompanied by ὤς correspond to reality can be determined only from context”.

Premetto che, a mio avviso, un'interpretazione di questo genere non è *in toto* condivisibile: il fatto che ὤς + participio futuro, nelle *Storie*, sia frequente in situazioni di attesa non concretizzata, non mi sembra in contrasto con il carattere eminentemente soggettivo della convinzione in questione (e quindi non credo debba considerarsi emblematico di un intervento della prospettiva di chi sta parlando, a negare l'assoluta soggettività dell'aspettativa espressa) : si tratta anzi di due aspetti strettamente connessi e determinati dalla rappresentazione erodotea di personaggi e situazioni, ispirata da un pulpito di onniscienza che consente libera espressione all'ironia autoriale.

Il luogo di mia competenza sintetizza la ποικιλία dello storico nell'espressione di attese future, o, più latamente, di eventi che competano al dominio del tempo che verrà. Una breve analisi potrà forse risultare significativa delle molteplici sfumature assunte dal futuro nelle *Storie*.

Πολιορκησομένου (9.58.3): il participio futuro, è inserito nel discorso diretto di Mardonio, in una considerazione che suona: “Ma più mi stupiva Artabazo, che temesse gli Spartani e che, atterrito, abbia accolto l'opinione più vile: che conveniva, levato il campo, muovere alla rocca Tebana, *per essere là assediati*”. Se volessimo seguire l'*habitus* di Welser, dovremmo ragionare sull'opposizione tra l'interpretazione “tradizionale” e la chiave di lettura proposta dallo studioso: l'assenza di ὤς in questa circostanza induce a considerare la riflessione ascrivibile a chi parla (Mardonio): mi sembra che in questo contesto si possa supporre che l'assenza di ὤς si debba essenzialmente alla rappresentazione del giudizio come competente al Persiano: l'espressione appare infatti indotta dall'astio di Mardonio nei confronti di Artabazo (tra i due non corre buon sangue) tanto è vero che nel luogo che accoglie il preliminare confronto tra i due (9.41) Artabazo non esplicita l'intenzione di esporre i Persiani all'assedio Greco, ma si limita ad illustrare una soluzione più attendista che non piace al tracotante Mardonio⁵. Inoltre, e qui forse sussiste l'elemento più difficilmente assimilabile alla tesi di Welser, pur essendo Mardonio assolutamente consapevole della esito della discussione (prevalse infatti la sua volontà, e fu egli stesso a determinare l'esito della contesa), viene impiegato un participio futuro privo di ὤς, che dovrebbe segnare “fulfillment” dell'aspettativa, che invece è lungi dal realizzarsi.⁶

πέυσεται (9.58.3): Erodoto, con macabra ironia, appoggia il verbo al futuro sulle labbra di Mardonio, come nel caso del successivo ἔσται: “Il re ne *sarà* da me *informato*”; per intendere la forza dell'ironia erodotea si può accogliere la tesi di Wakker: nella sua disamina delle molteplici soluzioni espressive del futuro nelle *Storie*, lo studioso sottolinea l'opposizione sussistente tra futuro semplice e μέλλω + infinito. Se il primo insiste sull'evento futuro stesso all'insegna di un quasi

La polemica considerazione nei confronti della idea di Artabazo non la si può ascrivere al soggetto stesso della proposizione, ma ben più verosimilmente a chi sta parlando, Mardonio, che con intento manifestamente critico contesta la moderazione del collega.

in alcuni casi, secondo Welser, come la presenza di ὤς può significare realizzazione “but with significant delay”, analogamente, il participio semplice può esprimere compimento, ma non immediato, bensì successivo ad una fase di stallo, in cui non è facile prevedere quale delle due possibilità sia destinata a prevalere: non mi sembra tuttavia questo il caso, dal momento che la risolutezza di Mardonio non delinea una particolare tensione dilemmatica.

assoluto grado di certezza, μέλλω + infinito è invece *unctura* che contempla l'eventualità di qualsivoglia ostacolo alla realizzazione della circostanza futura stessa: il futuro indicativo viene impiegato quando “the future is presented as certain” dal momento che “the realisation is controlled by the speaker”⁷. È evidente che la cupa ironia risulta qui amplificata dalla strategia espressiva per cui opta l'autore: πεύσεται significa forte presunzione di compimento futura, in accordo con la tracotanza di Mardonio (lungi dal considerare l'ipotesi di una debacle persiana) ma determinata soprattutto dal riso beffardo che l'onniscienza dello storico non esita a proiettare sulla situazione.

ὥς ἀναρπασόμενοι (9.59.2): “Levato un grido, in massa li assalirono, *convinti che avrebbero trascinato via i Greci*”. Si tratta di un contesto in cui l'attesa Persiana è, evidentemente, destinata a non ricevere coronamento alcuno (la battaglia infatti segna una delle più celebri vittorie elleniche sul nemico asiatico), e quindi perfettamente annoverabile tra le numerose (lo si deve riconoscere a Welser) occorrenze di ὥς + participio futuro in situazioni di attesa frustrata, o “fulfilled after some significant delay”⁸; d'altra parte, a mio avviso, l'autore si serve di ὥς in questa circostanza, preferendo la *unctura* al participio semplice, per sottolineare che si tratta, manifestamente, di una convinzione altrui, non propria (e tale non potrebbe essere in virtù dell'onniscienza dello storico), bensì tutta Persiana: le schiere di Mardonio sono convinte di annientare la resistenza Greca senza difficoltà. Il luogo in questione segna anche interpretazioni divergenti tra i traduttori: se Bevilacqua traduce “pensando che li avrebbero travolti”, e, come Annibaletto (“come se dovessero portare i Greci allo sterminio”) e Godwin (“as though they would utterly make an end of the Greeks”) insiste sull'aspetto della convinzione Persiana di assolvere in breve all'impegno militare, d'altra parte Corcella rende “con l'intento di travolgere” concedendo invece meno forza all'implicazione soggettiva dell'espressione, per presentare invece, in termini più “neutri”, l'intento Persiano. A mio avviso l'interpretazione di Corcella non restituisce la forza della locuzione: mi sembra preferibile insistere sull'aspetto soggettivo di una convinzione che, ed Erodoto lo sottolinea intervenendo con ὥς, riflette una tracotanza tutta Persiana e non certo la prospettiva di chi sta parlando.

Ἀμυνέοντες (9.60.2): nel momento critico del confronto è Pausania ad inviare ai manipoli ateniesi una sollecitazione in forma epistolare: “...è cosa giusta che *accorriate in aiuto* al contingente che più è sotto pressione”. Si tratta di una circostanza in cui l'analisi di Welser non è applicabile: Pausania infatti si serve del participio per esprimere un'attesa, tuttavia è lungi dal potersi dire a conoscenza dell'esito della propria aspettativa, premessa necessaria nella valutazione dello studioso americano che, conviene ripetere, limita la propria indagine ad “expectations the outcasts of which they know”. Si tratta, d'altra parte, di un'attesa destinata a ricevere soddisfazione da parte ateniese, benchè l'intervento delle forze nemiche imponga ai contingenti attici di desistere *ab incepto*.

ὥστε καὶ ταῦτα ἔσακούειν (9.60.3): “Sappiamo infatti che siete di gran lunga i più impegnati in questo conflitto, e che, *di conseguenza, darette ascolto a queste parole*”. L'espressione, con cui si conclude la missiva Spartana agli alleati, appare a mio avviso legittimamente ascrivibile alle soluzioni erodotee di espressione di un evento futuro, dal momento che la conseguenza prospettata si situa, logicamente, nel tempo che verrà: degna di nota la studiata strategia retorica che sostiene la parenesi laconica: come sottolinea Wakker, Erodoto si serve del futuro semplice per significare un grado di certezza quasi assoluto; come in oracoli e profezie, che non possono che cogliere nel segno dell'esattezza, analogamente qui, in una meditata suasoria, Pausania non si limita a μέλλω + infinito, o ad una qualsiasi strategia espressiva che implichi dubbio sull'effettiva realizzazione della propria

WAKKER 2007, 172.

WELSER 2010, 11.

attesa, optando per una frase consecutiva: presenta quella che in realtà è un'aspettativa, una speranza, come evento logicamente destinato a concretizzarsi, quasi per una dinamica di causa-effetto che determinerà l'intervento ateniese quale conseguenza matematica, meccanica.

ἔσφαγιάζοντο ὥς συμβαλέοντες (9.61.2): "...celebravano sacrifici, *con l'intenzione di attaccar battaglia* con Mardonio e l'esercito lì schierato". Si tratta di un luogo a cui Welser stesso dedica una riflessione particolare, considerando l'espressione eccezionale rispetto al principio per cui la mancata realizzazione di un'attesa sarebbe caratterizzata da ὥς + participio futuro. Welser lo considera luogo emblematico del fatto che la presenza di ὥς denoti talvolta un'attesa portata a compimento, tuttavia "with significant delay"⁹. Erodoto (qui è l'autore stesso a parlare) riporta in questa sede l'intento e la convinzione ellenica: venire immediatamente a battaglia con le forze nemiche, una volta ultimati τα σφαγία; dal momento che, tuttavia, i sacrifici non sono favorevoli, i Greci devono attendere sino a che la preghiera di Pausania non risolva favorevolmente la situazione. Si tratta comunque di un luogo che, annoverato tra le "eccezioni" da parte di Welser stesso, non si presta a risultare discriminante quanto ad una valutazione dell'applicabilità della sua tesi: mi sembra tuttavia da escludere piuttosto categoricamente l'eventualità che la formula ὥς συμβαλέοντες, si debba considerare in Erodoto una sorta di nesso idiomatico in cui, di conseguenza, la presenza di ὥς risulterebbe ininfluenza rispetto alla realizzazione o meno dell'aspettativa¹⁰. In questa circostanza la presenza di ὥς caratterizza l'aspettativa come assolutamente Greca; è ancora una volta centrale, a mio avviso, la forte soggettività di una convinzione destinata, nell'immediato futuro, a rivelarsi vana, per poi concretizzarsi solo in seguito alla preghiera di Pausania.

τὰ ἔμελλε ἀποβήσεται (9.66.2) : "...ben sapendo *quale sarebbe stato l'esito* della battaglia"; l'espressione, che riflette la convinzione di Artabazo, consapevole del destino Persiano, appare emblematica della "policromia" del futuro in Erodoto. Può essere di qualche rilievo accennare alla trattazione di Wakker che, nello studio sul trattamento erodoteo di intenzioni ed eventi futuri, dedica una riflessione particolare al significato di μέλλω in Erodoto: secondo la sua disamina, nelle *Storie*, la formula μέλλω + infinito ben si oppone al futuro semplice, dal momento che μέλλω risulta essenzialmente focalizzato sull'intenzione presente, mentre il futuro semplice è proiettato sul tempo che verrà; inoltre μέλλω viene impiegato nel momento in cui sussiste un margine di possibilità che l'evento prospettato non si realizzi, o quando il grado di certezza è quasi assoluto ma, trattandosi di infausta profezia, si assiste ad un estremo quanto vano tentativo di contrastare il fatale corso degli eventi. Non è casuale, sottolinea infatti Wakker, che, benchè oracoli e profezie siano per lo più espressi al futuro semplice, nel momento in cui annunciano sventure, Erodoto preferisca μέλλω + infinito, così caratterizzando il vano tentativo, da parte del diretto interessato, di eludere Τύχη implacabile. Oltre a tale riflessione, lo studioso sottolinea che μέλλω viene talvolta impiegato come

La tesi secondo cui, nelle rare situazioni in cui ὥς + participio ricorre in presenza di attese realizzate, lo storico insisterebbe sul carattere tardivo e complicato di tale realizzazione, è sostenuta da WELSER, p.7 soprattutto alla luce del comportamento di Erodoto nella descrizione del massacro dei democratici Egineti (6.91.2). Welser sottolinea che l'evento viene riportato in due occasioni: una prima, in cui è descritto rapidamente, ed in cui viene impiegato il participio semplice (σφραγ χερωσάμενοι ἐξήγον ἀπολέοντες) quindi una seconda, in cui invece Erodoto indugia più accuratamente sulla vicenda; l'autore riporta il tentativo di sottrarsi al massacro da parte di uno dei prigionieri che, benchè destinato a fallire, avrebbe ritardato l'esecuzione: in questa circostanza ricorre invece ὥς (ἐξήγον ὥς ἀπολέοντες); un atteggiamento che, secondo lo studioso, chiarirebbe ulteriormente la trattazione erodotea di ὥς + participio.

WELSER 2010, 10, accenna al fatto che "the frase ὥς συμβαλέοντες, also occurs in two of the three instances mentioned above in which expectations are fulfilled after some delay. If one accepts my general conclusions about ws with future participle in Herodotus, one may also conclude that the use of ὥς in this phrase is probably idiomatic and that the delay in those instances is a coincidence"

“semi-ausiliare” (questa la sua definizione) in relazione all'assenza in Greco di una forma semplice per esprimere il “relative future (a notion that cannot be expressed by the simple future)”¹¹; in questi casi μέλλω, a suo avviso “fills in the gap of the non existing future past indicative”¹¹ ed il suo impiego può essere determinato dall'esigenza di esprimere quel “relative future” per il quale il greco deve servirsi di una perifrasi. Non è forse difficile, alla luce dello studio di Wakker, supporre il motivo per cui Erodoto opta per μέλλω + infinito: oltre all'esigenza di servirsi di una forma per il “futuro nel passato”, qui Artabazo, pur convinto di quanto sarebbe accaduto, tuttavia preferisce forse assumere particolare cautela nei confronti di un futuro che, pur verosimilmente segnato, compete ad un dominio che all'uomo, logicamente, non è lecito penetrare con certezza.

ἔθελων ὡς τάχιστα ἐπὶ τὸν Ἑλλήσποντον ἀπικέσθαι (9.66.3): “..intendendo raggiungere quanto prima l'Ellesponto”; l'espressione descrive l'intento di Artabazo che decide di muovere in ritirata: di particolare interesse può apparire la formula per cui opta l'autore: θέλω + infinito, per significare intenzione. Wakker non manca di sottolineare che verbi come θέλω, βουλόμαι, vengono di frequente impiegati con l'infinito presente, per denotare volontà, intento di compiere un'azione, ma all'insegna di una particolare, benchè sottile, sfumatura di significato: “in my opinion, in most examples βουλόμενος “willing, Wishing, being willing” implies a (more or less conscious) choice or preference to do something and ἐθέλων “willing, wishing” implies consent or being prepared, rather than preference or desire”¹². Questa distinzione, d'altra parte, non sembra esattamente consona al contesto in questione: lo studioso riconosce una sottile distinzione tra θέλω e βουλόμαι, accordando al primo l'espressione di una volontà meditata e condivisa, al secondo una forte implicazione di scelta, (valori semantici per cui tuttavia entrambe le forme risulterebbero ben distinte rispetto a μέλλω che non partecipa dell'idea di “choice or consent”); in questo contesto, invece, θέλω sembra denotare una volontà, espressione di una scelta, dal momento che Erodoto indugia esplicitamente sulle molteplici opzioni che si presentano ad Artabazo. È forse preferibile supporre che qui il verbo veicola l'idea di “willing” non come “being prepared to” ma piuttosto descrivendo un atto cui è sottesa una preliminare valutazione delle possibili “choices”.

Al termine della rassegna relativa alla caratterizzazione erodotea di intenzioni ed eventi futuri, sembra preferibile qualche cautela rispetto alla chiave esegetica di Welser; pur ammettendo che le situazioni analizzate dallo studioso attestano una notevole frequenza di ὡς + participio futuro in contesti di attesa frustrata o destinata a ricevere coronamento solo “with significant delay”, non mi pronuncerei in termini così radicali concludendo, con Welser, che l'interpretazione “tradizionale” della *iunctura* sarebbe “far from correct”. Se si considera che l'autore non esita a dispiegare sul racconto quell'ironia possibile in virtù della propria onniscienza, e se si ritiene che ὡς + participio futuro denoti una convinzione altrui, e non di chi parla o scrive in quel momento (vale a dire, di frequente, Erodoto stesso), non mi sembra eccessivamente difficoltoso comprendere per quale motivo spesso, la presenza di ὡς ricorra in occasione di “lack of fulfillment”: quanto, ad es., all'espressione ὡς ἀναρπασόμενοι, a mio avviso Erodoto potrebbe qui limitarsi a riportare una convinzione altrui, senza voler manifestare con ὡς la propria consapevolezza della vanità delle pretese Persiane, ma limitandosi a presentare un'attesa che l'opera di una beffarda θεῖη τύχη può, in un attimo, capovolgere. Non è forse azzardato, quindi, supporre che la frequenza di ὡς + participio futuro in situazioni di attesa frustrata, non si debba ad una particolare caratterizzazione erodotea della *iunctura* come votata ad esprimere “lack of fulfillment” (e quindi caratterizzata da un'interferenza dell'opinione di chi sta parlando o scrive, che, con ὡς, intenderebbe insistere sulla

WAKKER 2007, 173.

WAKKER 2007, 187.

vanità dell'attesa) quanto piuttosto, come emerge dall'esempio in questione, alla rappresentazione della "filosofia" che sostiene le *Storie*: le aspettative umane appaiono ineluttabilmente esposte allo sberleffo di una sorte che non esita a sovvertire le pretese di una creatura illusa, ingenuamente, di dominare il proprio destino.

LA *HUBRIS* PERSIANA ED IL SIGNIFICATO DEL LIMITE IN ERODOTO.

Nel passo studiato è dominante un tema che la tradizione di studi erodotei non ha mancato di affrontare: nel momento in cui lo storico descrive il guado persiano dell'Asopo, si materializza la situazione da cui un precedente oracolo avrebbe dovuto dissuadere i contendenti: Mardonio, di cui Corcella sottolinea l' "impeto ibristico"¹³, forse snervato dall'attesa, decide di muovere oltre il limite fissato dalla divinità ed, ineluttabilmente, finisce per pagare il fio. Il motivo della violazione del limite nelle *Storie*, è centrale nella trattazione di Scullion: lo studioso ipotizza una particolare interpretazione erodotea del limite: è difficile, sostiene, supporre che un Greco d'Asia guardasse al limite naturale quale termine la cui violazione implichi empietà; tanto è vero che, se Eschilo stigmatizza la noncuranza del limite di Serse, che pretese di riunire sotto uno stesso giogo ciò che la natura ha diviso, Erodoto guarda invece con grande entusiasmo all'abilità ingegneristica dell'uomo, ed alla sua intraprendenza al cospetto della natura. Secondo Scullion, di conseguenza, "it is difficult to see a detailed description of an act of engineering as an indictment of religious crime" e, quindi, "the river crossed and divereted, canals and tunnel in the *Histories* are not problematised on religious grounds"¹⁴; lo studioso sottolinea che le *Storie* sono percorse da atti sacrileghi, quali la violazione di templi o santuari, che segnano una punizione divina in quanto atti di *manifesta* violazione del sacro: azioni quali l'iniziativa persiana all'Ellesponto si costituirebbero quindi "manifestation of haughtiness rather than a technical offence"¹⁵. In sostanza l'intraprendenza umana nei confronti del dominio naturale non deve di necessità intendersi atto empio, destinato a ricevere punizione divina¹⁶: nel momento in cui la *μεγαλοφροσύνη* dell'uomo venga frustrata, nell'idea di Scullion, questo si dovrebbe non tanto all'inevitabile intervento del dio quasi si trattasse di sacrilegio, ma all'inesausta opera di una *θείη τύχη*, "the caprice of the chance and the counteraction of an abstract divinity"¹⁷. Nella descrizione delle guerre Persiane, secondo questa

CORCELLA 2006, 251.

SCULLION 2002, 193.

SCULLION 2002, 194.

Per quale motivo si dovrebbe considerare il trapasso del limite un'offesa religiosa, se il pio, "wise adviser" Artabano nel tentativo di dissuadere Serse dall'impresa ingegneristica, sottolinea unicamente la vulnerabilità dei ponti sotto un profilo tecnico e strategico (7.10)? E per quale motivo il fatto che Mandrocle di Samo (4.88), artefice per Dario del ponte sul Bosforo, dedicò un dipinto con iscrizione presso il tempio di Era, ed Erodoto non evidenzia particolari contraddizioni nel suo gesto, e nemmeno intenti provocatori verso la dea? Questi gli interrogativi sollevati da SCULLION 2002, 193, a sostegno della propria tesi.

Sarebbero presenti due preliminari rappresentazioni del divino in Erodoto: l'intervento punitivo da parte della divinità colpita da un atto sacrilego, e l'inesausta azione di un "abstract divinity" che si opporrebbe all'umana superiorità: secondo la lettura di Scullion, è quest'ultima espressione del divino a dominare la rappresentazione

interpretazione, lo storico riterrebbe dominante proprio questa forza, l'opera di una *τύχη* imperscrutabile e beffarda, destinata a frustrare costantemente gli umani intenti: accogliendo questo modello interpretativo, si può quindi supporre che l'autore non consideri sacrilego l'atto di Mardonio a causa della violazione del limite naturale in quanto tale (tanto che nemmeno il più eclatante intervento umano sulla natura, l'atto di Serse all'Ellesponto, sarebbe considerato sacrilegio da Erodoto), ma destinato a fallire per la noncuranza di un oracolo precedentemente svelato. In questa circostanza è in questione un atto di empietà, che svislisce il potere divino, non un semplice superamento del limite naturale che non costituirebbe, in quanto tale, una violazione per Erodoto: l'atto del persiano suona provocatoria offesa al principio divino rappresentato dall'oracolo, e come tale è destinato a fallire miseramente.

Diverge dalla lettura di Scullion, l'esegesi di Lateiner, che riconosce allo storico, nella trattazione del motivo del limite, un atteggiamento ben più assimilabile alla disposizione eschilea nei *Persiani*, asserendo che, nell'idea di Erodoto, "Europe and Asia were intended to be separated, a truth central also in Aeschilus' *Persai*"¹⁸. È centrale, nella trattazione di Lateiner, la percezione erodotea di una disposizione *a natura* del regno umano, animale e vegetale: ad ogni creatura è stato destinato un proprio territorio, e la violazione del limite significa ὄβρις, affronto all'ordine disposto dagli dei. Nelle *Storie* sarebbe quindi dominante l'idea che "everything on earth has its limits; nothing is boundless, ἀπείρον." e ancora "Rivers are boundaries not only in the geographical sense, but they also have a moral significance. They present a choice, a point of no return, and the crossing of river is always used to prove the ὄβρις of the aggressor"¹⁹. Può risultare di qualche rilievo l'accento dello studioso alla particolare caratterizzazione formale del "trascendere il limite" da parte di Erodoto: nel luogo in questione occorre infatti il verbo, a sancire il guado dell'Asopo ("another symbolic transgression"): pregno di macabre profezie secondo la lettura di Lateiner, lo stesso verbo descrive il movimento Ateniese dopo gli eventi di Abido (9.114.2): "From there the Spartans return home, while the Athenians *cross over* to Sestos...". La conclusione che ne trae lo studioso, a seguito di una disamina dell'*usus* erodoteo di διαβαίνω "and its derivatives"²⁰, è chiara: "Like the similarly innocent ζεύγναι, repetition in context of imperialist adventurism suggests the author's attitude. The verb and its derivatives generally mark an action as unwise"²¹; evidente, a suo avviso, la relazione sussistente tra il verbo in questione, o suoi derivati, e decisioni avventate, irrazionali.

erodotea delle guerre persiane (evidente il contrasto con Immerwhar).

LATEINER 1989, 127.

Questa il significato del limite in Erodoto, secondo LATEINER, p.129.

È verosimile che quali "derivates" di διαβαίνειν, Lateiner intenda forme come diabatos o diabasis, rispetto alle quali aveva precedentemente sottolineato che "Their use by Herodotus, therefore, must be examined carefully", dal momento che "Powell in his *Lexicon* translates them neutrally as "fordable" and "crossing", but the contexts justify a more pointed interpretation": questa l'opinione dello studioso che evidenzia come nove delle undici complessive occorrenze dei due lessemi in Erodoto caratterizzino attacchi militari od invasioni tra cui "Xerxes's disastrous invasion across the Hellespont, the greatest of all symbolic barriers between mainland Greeks and barbarians". Così LATEINER 1989, 131.

LATEINER 1989, 131-132.

Forse il verbo διαβαίνειν nella forma διαβάντες (*varia lectio* per διαβαλόντες)²² in 9.114.2, prelude agli spiriti imperialistici che agiteranno il cupo futuro ateniese: è possibile, secondo Lateiner, che risuoni ancora l'implicito monito di Eschilo, che aveva sottolineato le vittorie di Serse πόρον οὐ διαβὰς (Pers. 865): il trapasso fu fatale al Persiano, come lo sarebbe stato ad Atene. La chiave esegetica suggerita dallo studioso, presenta un Erodoto ben più convinto dell'intrinseca negatività del "trascendere il limite", metafora di ὕβρις e preludio ad eventi fatali; lo storico non distinguerebbe quindi tra atto manifestamente sacrilego e superamento del limite naturale, come si dovrebbe, con Scullion, supporre: per Lateiner violare il limite significa di conseguenza ὕβρις, noncuranza di un ordine stabilito dalla divinità, sapiente nell'accordare ad ognuno, uomo, animale o pianta, il proprio naturale dominio, che tale deve rimanere. Non è forse privo di significato il fatto che, se la narrazione erodotea degli eventi di rilievo storico-militare avrebbe potuto concludersi con la battaglia di Micala, l'autore opti per apporre una macabra σφραγίς al proprio racconto: il tema conclusivo è il massacro Ateniese del persiano Artabace, evento in forte contrasto con i principi etici che dovrebbero competere ai Greci. Se Lateiner non ha dubbi nel sottolineare che questo evento "clearly pointing to subsequent problems"²³, non è irrilevante il contrasto con il diniego opposto da Pausania alla sollecitazione dell'Egineta Lampone (9.78): lo spartano nega risolutamente qualsiasi accanimento sul cadavere di Mardonio, squalificato come atto empio, più conveniente ai barbari (τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισι); la voce di Erodoto, poco prima, non aveva esitato a dipingere l'Egineta stesso come ἀνοσιώτατον ἔχων λόγον (9.78.1): l'accusa, è evidente, ora non può che colpire Atene, che a quegli empici consigli non si sottrasse. "Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροισι ἐξευρήσουσιν, aveva ammonito Eraclito (F 94): Atene se ne dimenticò.

In parte divergente la lettura di Immerwahr, che appunta la propria attenzione su un altro aspetto della vittoria Greca successiva al guado nemico dell'Asopo: con Scullion, lo studioso sottolinea che la *clades* Persiana non è determinata dall'ardito trapasso del limite, ma specificamente connessa con l'intervento divino: Mardonio non diviene automaticamente vittima dei Greci per aver varcato il limite, tanto che il suo primo attacco sembra destinato a vittoria; "the river motif is not central to the defeat of Mardonio, but initiates it"²⁴.

Accennando quindi allo stupore erodoteo al cospetto del mancato ingresso nel santuario di Demetra da parte dei persiani incalzati, lo studioso conclude "this is the clearest indication that Herodotus himself thought of the local gods as participating in the battle", sentenziando che l'elemento umano appare secondario rispetto a quello divino; Scullion, contrariamente, non aveva esitato ad asserire "So too Herodotus as narrator never connects divine activity of general significance to the course of the war with Zeus or any another named greek god"²⁵. Mai come in questa circostanza, tuttavia, dal momento che l'autore non si limita ad accennare nei consueti termini astratti all'elemento divino (τὸ θεῖον, ὁ θεός) ma nella preghiera di Pausania prima, quindi nella cauta supposizione erodotea,

ιαβαλόντες è lezione dei codici della famiglia Romana, eccettuato **D**: gli editori moderni sono per lo più concordi nell'accogliere διαβάντες, lezione di **ABCPD**; Legrand opta invece per ιαβαλόντες.

LATEINER 1989, 133.

IMMERWAHR 1966, 294.

Questa l'opinione di SCULLION 2002, 197, per cui Erodoto escluderebbe interventi nel conflitto da parte di "divinità che abbiano un nome definito", in aperto contrasto con la descrizione eschilea.

domina il nome di Demetra, Erodoto sembra descrivere, per dirla con Temistocle, un'impresa di dei ed eroi (8.109).

ERODOTO ED IL DIVINO, SCETTICISMO, O PIA CAUTELA?

Può forse giovare un'ultima riflessione relativa ad un luogo erodoteo che è stato spesso assunto a manifesto programmatico dello spirito religioso che percorre le *Storie*; a 9.65.2 l'autore dichiara: "Penso, se è lecito esprimere opinioni riguardo alle questioni divine, che la dea stessa non li accolse, perchè avevano dato alle fiamme il santuario ad Eleusi."

Se la dichiarazione, nel sintetico commento di Corcella, viene immediatamente intesa come di "razionalistica in apparenza, ma religiosa nella sostanza"²⁶, la disamina relativa all'*habitus* erodoteo rispetto alle questioni religiose ha determinato scuole di pensiero anche antitetiche.

Interessante il profilo disegnato da Scullion, che, insistendo sulla necessità di distinguere le convinzioni dello storico da quanto invece si limita a riportare (non si deve dimenticare, sottolinea lo studioso, la sua veste essenzialmente di story-tellers), assimila l'interpretazione erodotea del divino (per lo più vaga ed astratta, se si eccettuano rare situazioni, quali appunto, la supposta identificazione con Demetra della divinità operante a Platea) alla tradizione scettica, ben rappresentata da Protagora e Senofane. In relazione alla supposta professione di scetticismo che ha luogo a 9.65.2, Scullion dichiara che, in questo ed altri luoghi, Erodoto "manifests an affinity with the thought of his older contemporary, the sophist Protagoras in particular"²⁷: un'interpretazione dell'*habitus* erodoteo piuttosto radicale, se si considera che il celebre manifesto dell'idea del sofista sul divino (ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ) recita: "Quanto alle divinità non sono in grado di sapere se esse esistano o meno, o che cosa esse siano in apparenza". Questo orientamento interpretativo, che restituisce un Erodoto intriso di razionalismo pre-socratico, ed insiste sulla necessità di disgiungere quanto lo storico si limita a ritrarre da ciò in cui invece effettivamente crede, è ben rappresentato dall'idea formulata da Lateiner, che sentenzia "he prefers to speak vaguely of "some god" or "the divine": Erodoto dubiterebbe dell'effettivo intervento degli dei nelle cose umane tanto da schernire la sistemazione omerico-esiodica del pantheon Greco. "He recognizes only belief (doxa), not knowledge in these matters" continua Lateiner: se ci si volesse limitare ad una riflessione sulla terminologia erodotea nel luogo in questione, in effetti δοκέω, che qui ricorre, è il verbo dell'opinione, della conoscenza imperfetta, che non pretende certo di significare uno statuto gnoseologico supremo. Lo scetticismo dell'autore risulterebbe confermato dal fatto che, nel momento in cui Erodoto, che talvolta descrive interventi divini, esprime "statements about particular divinities", queste considerazioni vengano limitate "by reporting them only on others' testimony"²⁸.

Altra è invece la linea di pensiero di Harrison, che si ascrive all'orientamento che Scullion definisce più tradizionale, sottolineando che "the impossibility of certain knowledge concerning the gods is a common sentiment, however, both in sceptical pre-socratic philosophy and in more conventionally religious literature". Secondo la sua esegesi, i luoghi delle *Storie* ritenuti emblematici di "vague designations" e di "uncertainty principle of Greek religion", debbono essere considerati piuttosto

CORCELLA 2006, 260.

SCULLION 2002, 201.

LATEINER 1989, 200.

“as a necessary complement rather than qualification (“dubbio”, “riserva”) to traditional model of Greek religion”. Lo studioso sostiene la propria tesi accennando al celebre luogo dell'*Agamennone* eschileo in cui la formula “Zeus, whoever Zeus may be, if this name is pleasing to him, by this name I address him. I can compare with him, measuring all things against him, none but Zeus.”²⁹ non appare esattamente assurgere a manifesto di spiriti scettici rispetto alla “teologia” tradizionale. Secondo Harrison si tratterebbe invece di dichiarazioni essenzialmente motivate dalla consapevolezza di una fase omerico-esiodea di sistemazione del pantheon, ricevuto in eredità dalla tradizione egiziana per il tramite pelasgico: la cautela di Erodoto ed Eschilo, si motiverebbe dunque all'insegna della consapevolezza per cui “it was Homer and Hesiod, according to Herodotus point of view, who gave the gods their titles, chose their honours and skills, and pointed out their form”³⁰. Questa interpretazione riconosce ad Erodoto una superiore consapevolezza rispetto all'acritica accettazione della tradizione religiosa Greca: l'operazione speculativa che lo indurrebbe ad assumere una maggior cautela appare ben esplicita dalle pagine di Mora, che, in relazione ai principi religiosi che si possono desumere dalle *Storie*, sostiene: “Vi sarebbero quindi due fasi nell'introduzione delle divinità personali in Grecia: l'introduzione presso i Pelasgi dei loro nomi, comprendenti le loro funzioni e le loro personalità, avvenuta per opera degli Egizi, e una successiva sistemazione omerico-esiodea in cui vennero determinati gli aspetti culturali (eponimi o appellativi culturali, onori, tecniche di culto, raffigurazione delle divinità, loro genealogie o parentele). Questi sono (...) aspetti soggettivi, variabili da popolo a popolo, del rapporto con l'oggettiva, unica e universale realtà divina”³¹. Questa, chiaramente delineata da Mora, la riflessione che, secondo Harrison, indurrebbe tale prudenza rispetto alle cose divine: Erodoto muoverebbe dalla consapevolezza della sistemazione di Omero ed Esiodo, destinata ad imprimere moduli convenzionali all'essenza del divino, finendo per applicare una denominazione propria e propri caratteri culturali all'unicità dell'elemento divino: per questo, la forma convenzionale di interpretazione del trascendente non può pretendere di cogliere nel segno dell'esattezza e dell'universalità, in quanto filtrata da un νόμος che è particolare, soggettivo, locale. Per concludere, si oppongono diverse chiavi interpretative della religiosità in Erodoto: se l'idea di Scullion, per lo più in accordo con Lateiner, restituisce l'immagine di un autore nutrito di razionalismo, sino agli accenti scettici di Senofane o Protagora, d'altra parte Harrison, con Mikalson³², presenta lo storico come semplicemente cauto nell'affrontare questioni “teologiche” in quanto consapevole della mediazione del νόμος, che finisce per proiettare la soggettività di una

HARRISON 2000, 191.

HARRISON 2000, 192.

MORA 1985,199.

“ We should not view Herodotus' attributions of such events to *qeion* instead of to specific gods or heroes as a sign of disbelief or skepticism. It was the normal and usual thing for a Greek to do.” Così MIKALSON 2003, 131. Lo studioso accoglie la tesi di LINFORTH 1928, 218, secondo cui la generica ed astratta definizione erodotea del divino si dovrebbe al riconoscimento da parte dello storico di una molteplicità di divinità, operanti ora individualmente, ora “as a unified group”: una divinità particolare si può ad es. supporre attiva in particolari contesti, o in luoghi consacrati al suo culto, tuttavia quanto alle relazioni tra le divinità l'uomo non può formulare alcuna conoscenza “and in the extremely complicated and diversified phenomena of human history and experience it is seldom possible to see the hand of a particular known god”; di qui, secondo Mikalson, in accordo con Linforth, la prudenza erodotea nelle questioni divine.

cultura sull'oggettiva universalità del divino (dove, beninteso, tale riflessione non significa inclinazioni monoteistiche da parte sua, bensì un semplice dubbio che le forme interpretative tradizionali colgano effettivamente nel segno di una corretta rappresentazione del divino).

A mio avviso, senza pretendere di esprimere giudizi definitivi rispetto ad una questione che esigerebbe studi particolari, conviene ripetere che l'*habitus* di Erodoto è, per eccellenza, quello di story-teller, incuriosito dalla ποικιλία di tradizioni e consuetudini religiose, culturali, culturali costantemente al centro della sua esposizione; una disamina della disposizione conoscitiva erodotea credo non possa prescindere da un'adeguata valorizzazione dell'esperienza euristica pre-socratica: è innegabile la presa di coscienza da parte di Erodoto di un orizzonte divino comune a tutti gli uomini, tuttavia inevitabilmente mediato da esperienze culturali e forme interpretative particolari, destinate a declinare l'unicità del divino in forme differenti. Assunto tale principio ad epicentro della religiosità erodotea, la dialettica tra chi ne sostiene il razionalismo "protagoreo", tale da indurre ad una sorta di ἐποχή al cospetto delle cose sacre, e chi la considera pietosa cautela di un Greco conscio dell'imperscrutabilità dell'orizzonte divino, è aperta.

Bibliografia:

- W.W. How- J. Wells, *A Commentary On Herodotus*, II, Oxford 1912 (rist.1968), 286-337.
C. Hude, *Herodoti Historiae*, Oxonii 1927;
P.-E. Legrand, *Hérodote. Histoires*, IX, Paris 1954;
H.R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966;
F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1985.
D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989;
A. Colonna-F. Bevilacqua, *Le storie di Erodoto*, II, Torino 1996, 596-711;
H.B. Rosén, *Herodotus. Historiae*, II, Stutgardiae-Lipsiae 1997, 384-455;
T. Harrison, *Divinity and History. The religion of Herodotus*, Oxford 2000;
L. Annibaletto, *Erodoto. Storie*, II, Milano 1956 (rist. 2000);
M.A. Flower-J. Marincola, *Herodotus Histories. Book IX*, Cambridge 2002;
J.D. Mikalson, *Herodotus and religion in the Persian Wars*, Chapel-Hill London 2003;
C. Dewald-J. Marincola (edd.), *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge, 2006;
D. Asheri-A. Corcella-A. Fraschetti-P. Vannicelli, *Erodoto. Le storie*, IX. *Libro IX. La battaglia di Platea*, Milano 2006;
G.C. Wakker, *Intentions and future realisations in Herodotus*, in J.R. Allan-m. Buijs (edd.). *The Language of Literature. Linguistic Approaches to Classical Texts*, Leiden-Boston, Mass. 2007, 168-187;
C.S. Welser, *Use of ὥς with the future participle in Herodotus as an indicator of unfulfilled expectations*, <<Mnemosyne>> s.4 LXIII (2010) 1-22.